

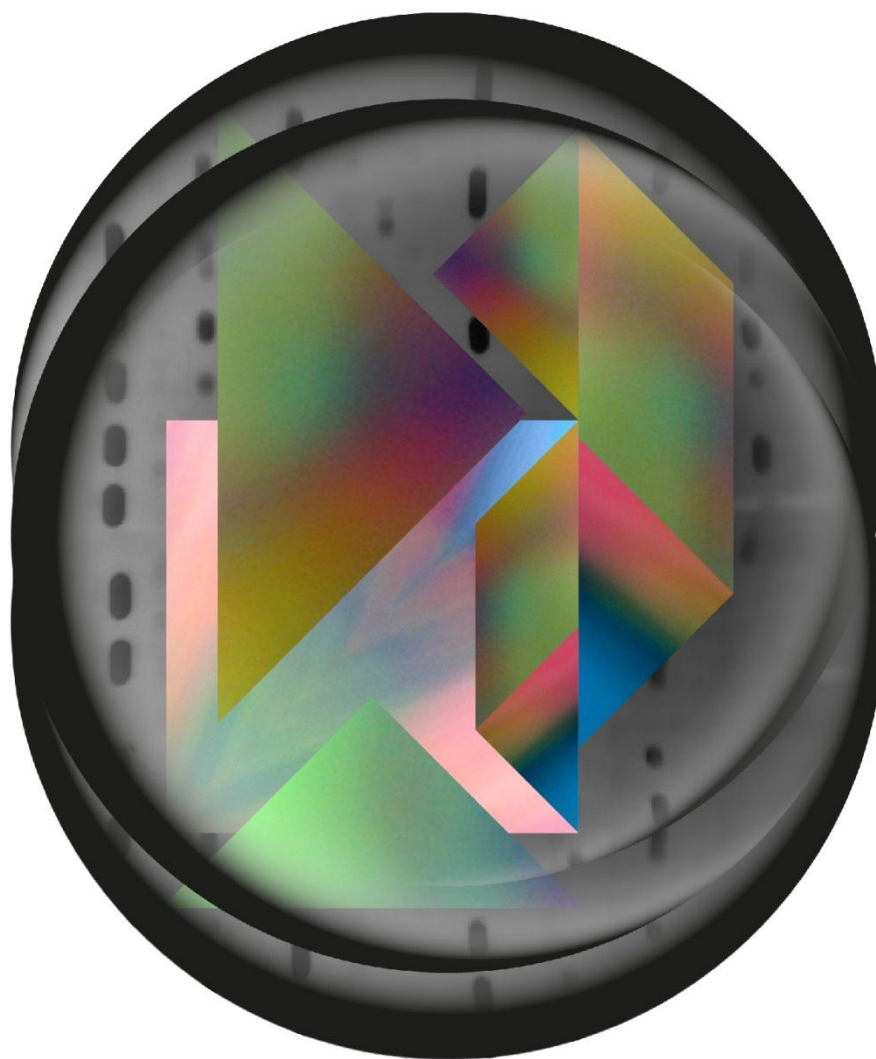
heterotopías

Revista del Área de Estudios Críticos del Discurso

20
19

V2 N°4

| LENGUAS Y DISCURSOS DISIDENTES



Producción artística **Ignacio Muñiz.**

Escuela de
Letras

ffyh
Facultad de Filosofía
y Humanidades UNC



UNC
Universidad
Nacional
de Córdoba

HETEROTOPIÁS | Revista del Área de Estudios del Discurso de la Escuela de Letras | Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba - Argentina | heterotopias@ffyh.unc.edu.ar ISSN **2618-272**

***Heterotopías* V2 N° 4 – Diciembre de 2019- ISSN: 2618-2726**

Universidad Nacional de Córdoba Rector: Dr. Hugo Oscar Juri

Facultad de Filosofía y Humanidades Decano:

Decana: Lic. Flavia Andrea Dezzutto

Escuela de Letras

Director: Dra. Cecilia Pacella

Vicedirector: Dr. Marcos Carmignani

Área de Estudios Críticos del Discurso

Coordinadora: Dra. Ximena Triquell

Co-coordinador: Mg. Luisa Inés Moreno

Revista Heterotopías Coordinadora: Dra. Mirta Antonelli

Equipo Editorial

 Dra. Mirta Alejandra Antonelli

 Dra. María Soledad Boero

 Dr. Luis Ignacio García

- ✚ Dra. Susana Gómez
- ✚ Dra. Gabriela Milone
- ✚ Mgter. Luisa Ines Moreno
- ✚ Dr. Edgardo Pablo Rozas
- ✚ Dra. Alicia Vaggione


Comité Académico

- ✚ Dr. Raúl Antelo, Universidad Federal de Santa Catarina, Brasil
- ✚ Dra. Pampa Arán, Universidad Nacional de Córdoba, Argentina
- ✚ Dra. Leonor Arfuch, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina
- ✚ Dra. Chiara Bolognese, La Sapienza, Universidad de Roma, Italia
- ✚ Dra. Claudia Briones, Universidad Nacional de Río Negro, Argentina
- ✚ Dr. Mario Cámara, Universidad Nacional de Buenos Aires, Argentina
- ✚ Dr Gabriel Alejandro Giorgi, New York University, Estados Unidos
- ✚ Dr. Roberto Gutiérrez Varea, Universidad de San Francisco (California), Estados Unidos
- ✚ Dra. Ana Longoni, CONICET, Argentina
- ✚ Dra. Elvira Narvaja de Arnoux, Universidad de Buenos Aires, Argentina
- ✚ Dra. Carolina Repetto, Universidad Nacional de Misiones, Argentina
- ✚ Dr. Raúl Rodríguez Freire, Pontificia Universidad de Valparaiso, Argentina
- ✚ Dra. Rita Segato, Universidad de Brasilia, Brasil
- ✚ Dra. Maristella Svampa, Universidad Nacional de la Plata, Argentina
- ✚ Dra. Silvia Tabachnik, Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco, México
- ✚ Dr. George Yudice, Universidad de Miami, Estados Unido

Responsables de este número


- ✚ Dra. Elvira Narvaja de Arnoux (UBA)
- ✚ Dr. Diego Bentivegna (CONICET- UNTREF-UBA)

Responsables de Edición:

 Mgter Luisa Inés Moreno

 Dr. Edgardo Pablo Rozas

Diagramación de tapa e ilustraciones:

 Ignacio Muñiz

Correctora Literaria:

 Luciana Frontoni

Contacto: Pabellón Francia. Ciudad Universitaria. Córdoba. Argentina.

Correo electrónico: heterotopias@ffyh.unc.edu.ar

ISSN: 2618-2726

Heterotopías cuenta con el aval de la Escuela de Letras y de la Facultad de Filosofía y Humanidades de la Universidad Nacional de Córdoba

Las opiniones que se expresan en los artículos firmados son responsabilidad de los autores.

Palabras Preliminares

Como afirmaron en la convocatoria los Dres. Elvira Narvaja de Arnoux (UBA) y Diego Bentivegna (CONICET- UNTREF-UBA), coordinadores de este dossier, el mismo invita a participar con contribuciones referidas a la reivindicación de las “lenguas minorizadas” como a un sector heterogéneo de la producción discursiva contemporánea que recubrimos bajo el concepto “discursos disidentes”.

Este número incluye cruces entre reflexiones y problemas, “discursos marginales o marginados”, “rupturas”, “discontinuidades”, “tensiones” respecto a posiciones hegemónicas y habilita “visiones alternativas”, “luchas”, “memorias”, etc, y también plantea la problematización de lenguas, variedades y zonas marginalizadas de la discursividad.

No se puede dejar de señalar que el poder se ejerce y expresa directamente a través los discursos, géneros y contenidos. Para los grupos dominados, poder-hablar en gran variedad de discursos y espacios es una capacidad limitada por diferentes motivos y ello tiene que ver con el poder en la sociedad, con quién lo detenta. Las posiciones son socio políticas discursivas. En este sentido, resultan espacialmente significativo recordar algunos aspectos del pensamiento de Teun Van Dijk, quien ha estudiado mucho en sociolingüística como son las relaciones entre lenguas, cómo las lenguas se hacen dominantes, o cómo se desarrollan las lenguas minoritarias, y otras relaciones globales entre lenguas y sociedades. Afirma que pobre no es solo aquel que no tiene recursos materiales, sino también quien no maneja los códigos básicos de la cultura vigente y, por lo tanto, no les resulta fácil conseguir una voz pública para expresar sus reivindicaciones. “Lenguas y discursos disidentes” es un espacio que pretende habilitar caminos y voces diferentes.

“Lenguas y discursos disidentes”

Tabla de contenidos

Editorial

Nota Editorial (Pág. 10)

Dossier

Introducción al Dossier

Elvira Arnoux, Diego Bentivegna (Pág.15)

Contraconducta. Sacra y profana

Raúl Antelo (Pág. 24)

Disidencias en la conformación de la gramática: el lenguaje inclusivo

Angelita Martínez (Pág. 37)

Disidencia y espacios anhelados. La irrupción de un saber de retirada en el rock argentino de inicios de los 70.

Adrián Pablo Fanjul (Pág. 54)

Las controversias públicas entre anarquistas y socialistas a principios del siglo XX: una práctica discursiva contrahegemónica

Mariana Di Stefano (Pág. 78)

“I have a scream” Enunciaciones disidentes en torno al 15M en España

Natalia Castro Picón, José Del Valle (Pág. 102)

No-lugar paratópico y pertenencia comunitaria. Gabriel Casaccia y el exilio paraguayo

Carla Benisz (Pág. 116)

Disensos en la frontera sur del siglo XIX

Beatriz Diez (Pág. 134)

Desclasificación de documentos de barbarie. Como huevos de choike estan blanqueando los huesos

Jorge Spíndola (Pág. 153)

Ficciones informales
Daniel Link (Pág. 170)

Artículos

Nombrar la violencia: reflexiones en torno a un rumor de la posguerra de Malvinas
Federico Lorenz (Pág. 195)

Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración
Horacio Machado Aráoz (Pág. 223)

Una fábula en ruta: casi una novela de Juan I. Ortiz
Silvio Mattoni (Pág. 250)

Drogas, trabajo, literatura: la figura del dealer en los detectives salvajes de Roberto Bolaño
Dario Flores (Pág. 263)

Zona de Debate

Mapurbe: “los hijos de los hijos de los hijos de los hijos” (...esos cuerpos)
David Aníñir Guilitraro (Pág. 276)

El nacimiento del río o poética del río: Iñche Daniela Catrileo Pingén
Daniela Catrileo (Pág. 281)

Traducir el manifiesto comunista en tiempos de revuelta feminista
Verónica Gago (Pág. 290)

Prólogo a Ticio Escobar, “Elogio del Silencio”
George Yúdice, Ticio Escobar (Pág. 304)

Reseñas

Ideas menores en esta tierra
Patricia Agosto (Pág. 318)

París 68: la historia la escriben los que narran
Federico Alcalá Riff (Pág. 325)

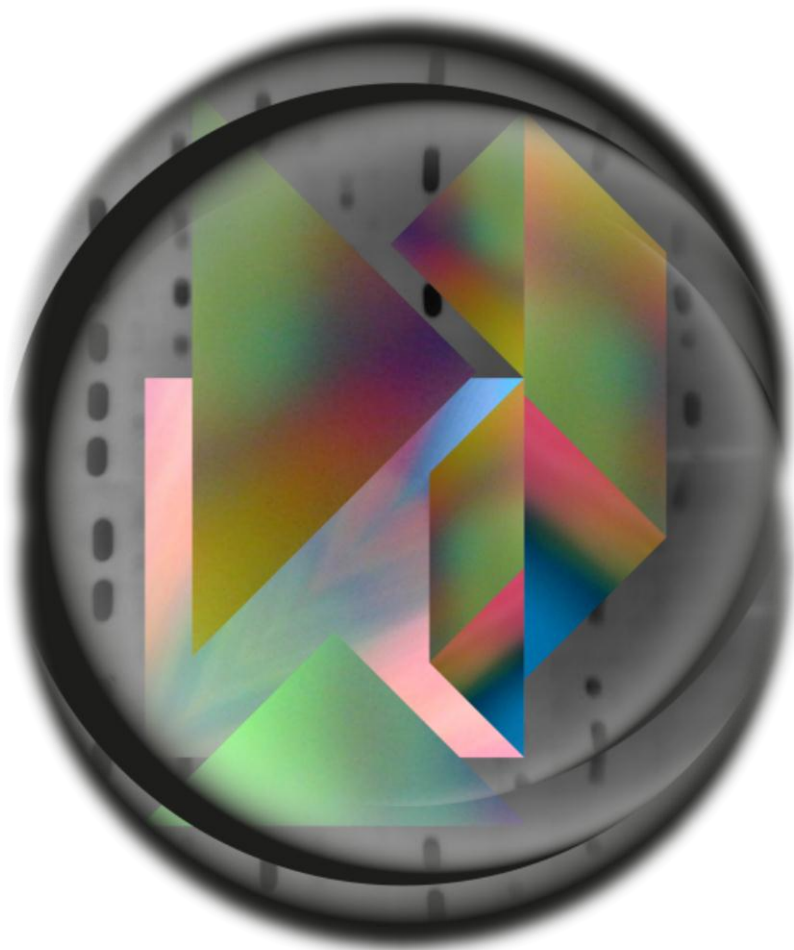
Donde existe una necesidad, nace una editorial

Mario Patricio Cox (Pág. 331)

Materialidades y sentidos de nuestra contemporaneidad
Natalia Lorio (Pág. 337)

Los desenterradores de la verdad
Ana Mariani (Pág. 342)

EDITORIAL



Diseño de Ignacio Muñiz

NOTA EDITORIAL

Este número de *Heterotopías* está signado por las crispaciones y acontecimientos del convulsionado mapa latinoamericano. Así, la distancia que media entre el número anterior y el que aquí socializamos no puede medirse sino en el atravesamiento de vectores de intensa conflictividad. Participamos de la afectación ante la emergencia revulsiva de prácticas y discursos de las resistencias sociopolíticas, de escenas de reocupación y disputa por territorios y espacios públicos y, de manera concomitante, por el recrudecimiento de la polimórfica represión estatal, la relegitimación del militarismo por gobiernos neoliberales de la región, hasta el retorno de un gobierno *de facto*, como en Bolivia, mostrando un inconfesable designio de regresividad a formas antidemocráticas del siglo XX, bajo el arrecio salvaje del capitalismo actual.

En este escenario, las disidencias –con sus repertorios de prácticas subjetivantes, discursivas y no discursivas, que activan búsquedas estéticas en experiencias colectivas, de género y de tramas pluriculturales–, se han recolocado en el centro de las dinámicas societales de nuestros países; y exhiben en cuerpos-palabras la performatividad de lenguajes y subjetividades no domesticadas, que no cesan de poblar los discursos de actualidad, con las desiguales distribuciones de fortuna o infortunio que procuran administrar los medios hegemónicos.

Cuando definimos el eje del *dossier* “Lenguas y discursos disidentes” procurábamos dar inscripción al impulso surgido al pie de un/nuestro acontecimiento local, allá por marzo de este año 2019. Nos referimos al Primer Encuentro Internacional de Derechos Lingüísticos como Derechos Humanos, realizado en nuestra Facultad de Filosofía y Humanidades. De manera colectiva, como acción interclaustris y con actores sociales diversos, mantuvimos la decisión de hacerlo en paralelo y en réplica disidente al VIII Congreso Internacional de la Lengua Española, bajo el mandato y la égida de la Real Academia Española, el Instituto Cervantes y la corona de España, rodeados estos actores, como en espejo, por los oficiantes de la clase política gubernamental nacional y local. De hecho, Elvira Narvaja de Arnoux fue la conferencista de apertura de este contra-espacio.

En este marco, surgió el eje del *dossier* de este número que, con su generosa participación y experticia, Elvira aceptó coordinar, compartiendo con Diego Bentivegna el derrotero de su producción. El conjunto de colaboraciones reúne significativos aportes de

autores de destacada incidencia en el campo intelectual y de distintas disciplinas. Como lo explicitan lxs responsables en la introducción al *dossier*, los artículos que gestionaron recorren diversas esferas de discursos y prácticas, también lingüísticas, en un común horizonte definicional: “*Disidencia implica distancia, dislocación, pero también, como muestra la etimología (que remite al verbo latino sedeo, “sentarse”, “permanecer sentadxs juntxs”), desposesión, puesta en cuestión de aquello que se presenta como lo común.*”

El *DOSSIER* se abre con el aporte de Raúl Antelo, y se cierra con la colaboración de Daniel Link. Entre ambos extremos, se enlazan, con sus diversas preocupaciones y saberes, los artículos de Angelita Martínez, Adrián Fanjul, Mariana Di Stefano, Natalia Castro Picón y José Del Valle, Carla Benisz, Beatriz Díez, y Jorge Spíndola.

La sección ARTÍCULOS se inaugura con el cuidado artículo de Federico Lorenz, a quien agradecemos de manera especial su participación, un destacable y sensible aporte interdisciplinario entre la micro-historia y las discursividades sociales, en relación con ese particular dispositivo de enunciación que es el rumor, y respecto a la traumática -y difícilmente metabolizable en términos socio-semióticos- experiencia de la guerra de Malvinas.

En relación con el sombrío horizonte de la región y del país relativo a los neoextractivismos y la predación de bienes comunes ante los que se crispan las experiencias de resistencia a lo largo y a lo ancho de nuestro continente-, el artículo de Horacio Machado Aráoz, de intensa participación en los escenarios latinoamericanos de debate e intervención, aborda los sentidos en disputa, las semánticas de la eco-bio-tanatopolítica, y los lenguajes de valoración que se tensionan en asimetría.

Desde el campo de la crítica literaria, Silvio Mattoni –reconocido poeta, crítico y traductor-, indaga en “el problema de la forma lírica”. Mixtura fábula y poema, clásicos y modernos, narra y reflexiona, asume derivaciones y tensiones en un fluir sonoro y rítmico que entrelaza tiempos y espacios, en torno a un poema extenso de Juan L. Ortiz.

Y, para cerrar esta sección, Darío Flores, quien con su texto nos restituye, a propósito de Bolaño, la dimensión estética de la existencia y posibilita una mirada más amplia y desacralizadora de la literatura, cercana a la clandestinidad, pero también al goce y en

disidencia con las “guaridas tradicionales de las letras domesticadas”, en palabras del autor.

En este número, cuatro potentes colaboraciones integran ZONA DE DEBATE, las que complejizan y desbordan el espacio del *dossier*; atravesando distintas esferas, campos de experiencias y dimensiones socioculturales, estéticas y políticas, con vibrantes intervenciones e interpelaciones.

Con sus particulares inflexiones, se suceden “Mapurbe: “los hijos de los hijos de los hijos de los hijos” (...esos cuerpos), de David Aniñir Guillitraro, “El nacimiento del río o poética del río: Iñche Daniela Catrileo Pingen”, de Daniela Catrileo

Y, el “Traducir el manifiesto comunista en tiempos de revuelta feminista”, de Verónica Gago, a quien agradecemos la cesión de este aporte publicado inicialmente en italiano, por esa mirada trastocadora que oficia de vaso comunicante entre ideas y épocas, interrogándolas desde las luchas en emergencia.

Esta sección se cierra con un dúo de voces y un juego de miradas en torno a arte y mercado. George Yúdice y Ticio Escobar, dos notables intelectuales latinoamericanos, cruzan y enlazan temporalidades en reversa. En efecto, “Elogio del silencio”, un texto de 2004 que nos fue cedido generosamente por Ticio, es leído por George con la distancia que media a quince años de sus tesis.

Finalmente, la sección RESEÑAS aporta cinco colaboraciones relativas a significativas publicaciones.

Patricia Agosto, historiadora y educadora popular, nos propone pensar esas ideas, muchas veces vistas como “menores”, como manera para enfrentar la incertidumbre y desde allí construir cuestionamientos que nos anclen a la tierra, desde su reseña al libro *Ideas menores. Pensar con los pies en la tierra* (2019), de La tinta.

En la reseña *París 68: la historia la escriben los que narran*, Federico Alcalá Riff, escribe acerca de Nicolás Casullo y su texto *París 68. Las escrituras, el recuerdo y el olvido*. Propone ir más allá de los hechos históricos y revisar lecturas de lecturas en las que se gestan campos intelectuales, nuevos sentidos, significaciones y ebulliciones estéticas.

Mario Patricio Cox, desde su formación en Bibliotecología, aborda, en su reseña del libro de Gustavo Sorá, *Editar desde la izquierda en América Latina: la agitada historia del*

Fondo de Cultura Económica y Siglo XXI, el tema maneras de intervenir política y culturalmente mediante la edición de libros desde lecturas intencionadas e intencionales de las que dejan huellas en registros gráficos y paragráficos.

Figuras de la intemperie. Panorámica de estéticas contemporáneas es una compilación de artículos varios, editada por la Universidad Nacional de Córdoba, que aborda el tema de las estéticas contemporáneas con aportes de jóvenes intelectuales que tratan de mostrar disputas entre la tradición y los espacios. La filósofa Natalia Lorio da cuenta crítica de estos en su reseña.

Ana Mariani es autora de la reseña de “La muerte es el olvido”, de F. Celeña, a propósito de los 35 años de trabajo del Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF), cuya historia y conformación son elocuentes, también, de la disidencia o desborde de los límites de saberes e instituciones en la construcción de un compromiso científico, ético e interdisciplinario atravesado por la violencia dictatorial, y que superaría las fronteras nacionales y regionales, para forjarse en las violencias del mundo.

Este número tiene, por cierto, una marca singular, una huella de intenso dolor colectivo, más próximo respecto a nuestro habitar la institución y al compartir en territorio, el de las preocupaciones intelectuales y apuestas políticas: la muerte de Juan Pablo Abratte, nuestro decano. Doctor en Educación, militante de la educación pública, figura señera de participación nacional y regional, incansable interrogador y explorador de vías emancipatorias y de compromiso con las experiencias populares, duelamos sin pudor su partida, tan prematura, y agradecemos su legado, que no cesa.

Dra. Mirta A. Antonelli por Comité Editorial.

Fecha de recepción: 2/12/2019

Fecha de aceptación: 23/12/2019

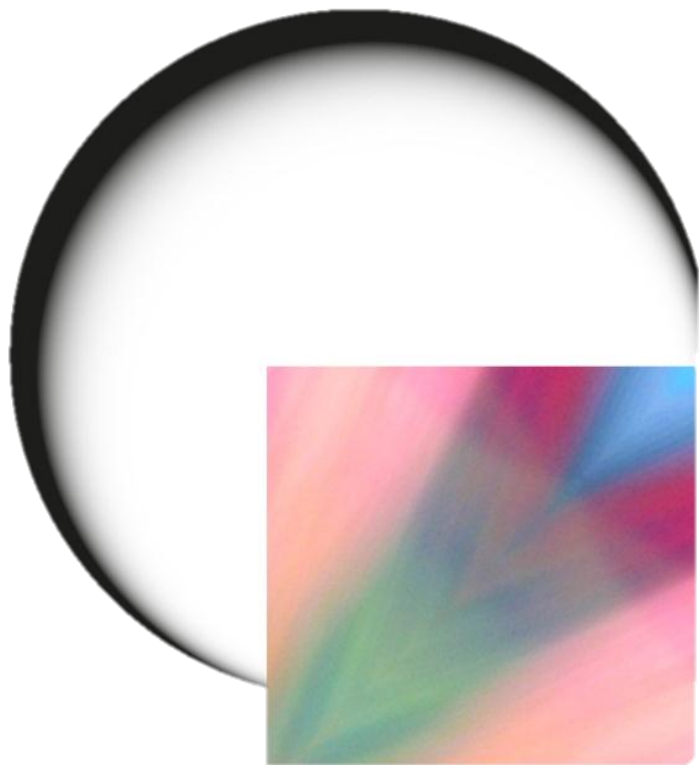


Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

DOSSIER



Diseño de Ignacio Muñiz

INTRODUCCIÓN AL DOSSIER

La regulación de la discursividad es uno de los modos de control de las conductas. En diferentes momentos de la historia y en distintas configuraciones sociales, ese control se pone en funcionamiento en escritos normativos de variado alcance que han atravesado -y caracterizado- la cultura occidental y han intervenido en dispositivos que integran espacios de formación y entrenamiento. La extensa tradición retórica, en sus diversos ámbitos de ejercicio, que incluyen desde las artes de predicar o los textos epistolares hasta los manuales de estilo periodístico o los destinados a la enseñanza de la escritura académica, ha modelado las subjetividades hablantes y ha determinado las discursividades adecuadas para cada situación, estableciendo patrones de desempeño con sus valoraciones sociales propias y sus mecanismos de sanción. En relación particularmente con la poética, se ha ido constituyendo históricamente un espacio hegemónico, asociado en principio con lo que en las diferentes sociedades se reconoce como objetos literarios, plasmados en un corpus de obras y en un panteón de figuras autorales. En otras palabras, se fue dando forma a un espacio centralizado de los discursos (sobre todo, nos interesan los discursos del ámbito político y estético), un “orden del discurso” (Foucault, 1992) o “discurso social” (Angenot, 2010), como un conjunto de dispositivos que son producto y que a la vez moldean la subjetividad de los sectores centrales, canónicos y reconocidos.

En el marco de esos dispositivos, operando en general desde el margen, erosionándolos, proponiendo alternativas o recorridos sesgados o simplemente enarbolando modalidades cuestionadoras de los órdenes establecidos, se han ido desplegado al mismo tiempo, como contrapartida necesaria de los procesos hegemónicos (Gramsci, 2013), *discursividades disidentes* que actúan sobre los modos sociales de decir y de pensar. Se trata de discursos variados, que se plasman en géneros y prácticas muy diferentes, muchas veces antagónicos, a menudo efímeros y por lo común condenados -al menos, aparentemente- al olvido, pero que operan siempre desde la distancia con respecto a los órdenes del discurso, desde la separación (citamos otra vez a Angenot) con respecto a sus formas canónicas y preestablecidas, desde la

discordancia y el desacuerdo (Rancière, 1996). Al mismo tiempo, como se desprende tanto de los planteos sobre la hegemonía en Gramsci y sobre el orden del discurso en Foucault, los discursos disidentes son inseparables de la generación de subjetividades alternativas, con la generación de formas múltiples -y no predeterminadas, ni controlables, ni previsibles- de resistencia.

Disidencia implica *distancia*, *dislocación*, pero también, como muestra la etimología (que remite al verbo latino *sedeo*, “sentarse”, “permanecer sentadxs juntxs”), *desposesión*, *puesta en cuestión de aquello que se presenta como lo común*. Los discursos disidentes, como veremos en los casos concretos que se abordan en los artículos que integran este dossier, generan, siempre, una ruptura en relación con los sentidos relativamente estabilizados: producen una política de la interpretación (muchas veces, por cierto, negando las concepciones heredadas de lo que supone leer e interpretar “correctamente”), que interroga los procesos de construcción de la homogeneidad discursiva. Se explicitan como discursos de la controversia y ponen en cuestión los órdenes dados como naturales o, con menor fuerza, como “sensatos” o “aceptables”. Por eso, en todos los casos, son discursos absolutamente imbricados con lo político.

El número que presentamos se abre y se cierra con artículos que interrogan las formas académicas actuales y, en mayor o menor grado, convocan el ensayo como modo legítimo del despliegue reflexivo en las ciencias sociales y las humanidades.

Raúl Antelo privilegia las formas de resistencia contrahegemónicas y gracias a una larga cita de Foucault, que cobija fuertemente en su discurso, en la que este remite a ejemplos variados de disidencia, recorre, él también, el campo. La ética del desacato asocia la disidencia con el gesto crítico que desmonta los mecanismos de articulación de verdad y poder. “Vida revolucionaria”, “vida artista”, “indocilidad reflexiva”, “contraconducta”, “inservidumbre voluntaria”, “deseo de vida-otra”, “forma-de-vida”, “formas de vida” son sintagmas que cercan la rebelión constitutiva del disidente y proponen modos variados de conceptualización. La presencia de la disidencia en la Unión Soviética y los países del Este lleva a pensar la relación con lo político y los modos del disciplinamiento en sociedades cuyo avance material apela abundantemente, en su “superestructura”, a las formas de la burocracia y a un control estatal que elude el presente gracias a la recreación o mantenimiento de diferentes pasados. Las voces de

Gide, Wilcock, Moravia, Fernández, que el autor del artículo entrelaza en remisiones múltiples, llevan a vislumbrar las tensiones y las resoluciones transitorias, que anidan en una política del tiempo caracterizada por una “simultaneidad de esas puntas de presente desactualizadas” que activan y modelan verdades posibles y parciales, limadas incesantemente desde la escritura. Pero la voluntad de desujetar la política, de la verdad, encuentra también en la mirada del cuadro, en este caso, *El amor sagrado y el amor profano* de Ticiano, la construcción de una “imagen-tiempo, directa”, que busca desprenderse de la historia y del lugar del observador. Pasolini, Agamben, Cortázar, Didi-Huberman son algunas de las voces que se agregan a las anteriores en la aproximación incesante y contestaria de lo otro y del otro. Esta se despliega en el devenir de un texto que cita y recita y se escande en tramos irregulares a los que los números proponen posibles pasos en la reflexión y que nos invita también a seguir los recorridos a través de la periferia de notas que multiplican los puntos de vista y los objetos.

Daniel Link desencadena su texto desde la categoría de “ficciones informales”, sintagma introducido por su equipo en la práctica pedagógica y que caracteriza experiencias literarias que trascienden los límites impuestos por las normas hegemónicas desarticulando los de la ficción. Los puntos de partida de la narración pueden ser tanto el cuento, la novela como el ensayo, la obra filosófica o la científica. En algunos casos, se borra el corte entre el “sujeto de enunciación ficcional” y el “autor” ya que ambos comparten el nombre de este último, y, en general, implican intervenciones en el archivo, es decir, en esa tecnología de control asentada en depósitos de documentos y registros. La lengua que mora en los instrumentos lingüísticos y la discursividad legitimada en su regularidad son intervenidas desde ajenidades múltiples derivadas de incesantes desplazamientos territoriales, genéricos, políticos, sexuales. Sobre aquellas consagraciones institucionales se opera marcando la distancia -a la que convocan límites frágiles e inciertos- en juegos de apropiaciones salvajes, sinuosas, descaradas, racionales, trastabillantes, jocosas, que habilitan otras posibilidades de lengua y de discurso que desacartonan lo admitido y exponen la ruptura. Darío, Cortázar y Puig expresan diferentes posicionamientos frente a la lengua y los discursos en los que se evidencia un compromiso ineludible con el gesto de una escritura que devela y revela lo otro, lo dejado de lado, lo excluido, la alternativa cuestionadora, lo que no tiene nombre o lo que no quiere afincarse porque se percibe como un gozoso estar entre o más allá.

Las intervenciones políticas en el espacio de las lenguas, a las que Link alude en relación con el español americano, el de los instrumentos de la RAE, el gallego o el esperanto, son retomadas por Angelita Martínez en el artículo sobre el lenguaje inclusivo. En este caso, la interrogación porta sobre las marcas que en la morfología señalan la voluntad de escapar del binarismo y de las formas del masculino genérico que subalternizan lo femenino. Así, la “e” de “todes” interviene junto a otras posibilidades - como “los y las”, la reiteración de la misma unidad léxica con terminación femenina y masculina y, en la escritura, la “@” y la “x”- exponiendo la necesidad social de reconocer y aceptar las diferencias. Si bien no son usos generalizados, constituyen una matriz de cambio lingüístico avanzada por sectores que cuestionan la tiranía gramatical y la naturalización de paradigmas cuya configuración histórica se oculta. El estudio señala el interés que tiene analizar este laboratorio de experimentación del cambio lingüístico, en el que innovaciones gramaticales conviven con formas más conservadoras y cuyo alcance depende de las relaciones de fuerza sociales y de las necesidades expresivas de los hablantes en un determinado momento. La propuesta analizada, que no recurre a innovaciones léxicas como es habitual en épocas de grandes transformaciones, focaliza, notablemente, el “paradigma de género humano”. Esto interpela a los que se abroquelan en la naturalización del sistema lingüístico y no aceptan la incidencia de los cambios culturales en la morfosintaxis. De allí que dé lugar a intensos debates que comprometen a las instituciones que se asumen como defensoras de un orden que es tanto social como lingüístico y a los sectores que buscan marcar en la lengua los nuevos posicionamientos. Si bien no se puede predecir el éxito de un cambio como este, es importante indagar en él en la medida en que hace visible una disidencia significativa que afecta el ejercicio del poder patriarcal.

La disidencia en la canción popular puede ser considerada en relación con los modelos dominantes en la industria cultural (en la década del sesenta, el rock frente a la música *beat* o *para jóvenes*, por ejemplo) o como una desregulación dentro de la misma serie discursiva. Adrián Fanjul se centra, en este artículo, en la segunda de las opciones, que lo lleva a definir figuras y motivos no habituales pero que muestran su persistencia en el rock nacional de comienzos de la década del setenta, particularmente grabaciones entre 1971 y 1973 que, a su manera, perturban las estabildades propias de un espacio de memoria del género. Aborda las producciones que conforman el corpus desde una perspectiva que, si bien privilegia los aspectos verbales, se apoya en las imágenes que

pueblan las tapas de los discos y en los aspectos musicales de las canciones. Este enfoque multimodal le permite, en un ir y venir continuo, reforzar, modalizar o reorientar las interpretaciones asociadas con los nuevos objetos que construyen las letras que analiza. A partir de ellos, sobre todo el cuarto y el parque (el primero, escenificado como refugio y también encierro; el segundo, espacio de encuentros colectivos amenazados), Fanjul conjetura un “saber de retirada”, que anticipa lo que va a ocurrir en un proceso de radicalización política y en el que los jóvenes, militantes o no, son blancos privilegiados de la represión. Así, si bien las canciones no tematizan la lucha política, las representaciones del espacio interior y del exterior y sus respectivas valoraciones son efectos de la percepción de aquella, en términos de pérdida y amenaza, por parte de sujetos sensibles a la situación que se vive, aunque no se inscriban en la juventud revolucionaria de la época.

El discurso argumentativo público ha sido, como señalamos al comienzo, un objeto de reflexión privilegiado en la tradición retórica, en la que no faltaban las orientaciones para un desempeño eficaz y persuasivo, que a menudo se proyectaban en espacios de entrenamiento. En ellos la discusión sobre un tema ponía en escena distintos puntos de vista asumidos por diferentes contrincantes que no solo mostraban su competencia retórica, y particularmente el dominio de la refutación, sino también la habilidad para encontrar argumentos que fortalecieran su posición, para lo cual debían tener una respetable formación en áreas variadas. Si bien las instituciones educativas fueron el marco en el que se evaluaba el ejercicio de este tipo de argumentación polémica, los espacios políticos no fueron ajenos a ello. Mariana di Stefano analiza las controversias políticas públicas entre socialistas y anarquistas, que en la Argentina llegan a constituirse como una práctica frecuente para ambos grupos. Estas experiencias contrahegemónicas (que se diferenciaban de los debates parlamentarios, en los que se exponían los gestos oficiales) se desarrollaron al comienzo del siglo XX en importantes teatros de distintas ciudades del país y en locales partidarios. La amplia convocatoria de público mostraba el interés de una práctica que formaba también a los asistentes y que daba lugar a notas en los periódicos -*La Protesta Humana*, del anarquismo, y *La Vanguardia*, del socialismo- que registraban las intervenciones y emitían juicios valorativos sobre ellas. La prensa partidaria muestra la importancia que se asignaba a un desarrollo razonado y a una fundamentación que se apoyara en saberes científicos. El corpus central del artículo son las notas de ambos periódicos en el año 1902, en el que

estas prácticas fueron frecuentes. Esos escritos permiten inferir tanto las tensiones entre la vocación de ruptura contestataria y la internalización de una matriz ilustrada propia de la cultura hegemónica, como las diferencias entre anarquistas y socialistas en la construcción del ethos y en las subjetividades políticas a las que apuntaban.

Natalia Castro Picón y José del Valle analizan en su artículo un episodio concreto de las protestas políticas en la España de los últimos años: la concentración “Grito mudo”, que tuvo lugar en la Puerta del Sol en Madrid, en mayo de 2011. En su análisis, lxs autorxs retoman la categoría de “escenario glotopolítico”, entendido, citamos al propio artículo, como un concepto que permite “identificar situaciones interaccionales en las que la praxis lingüística y metalingüística es parte constitutiva de un proceso de negociación o lucha entre subjetividades que pugnan ya sea por preservar su identidad y estatus ya sea por manifestarse como actor social que reivindica su derecho a constituir el tablero de la lid política”. El análisis de Castro Picón y de Del Valle, que presta especial atención a las imágenes del acontecimiento, articula categorías y modos de operar que provienen del ámbito de la glotopolítica con conceptos y nociones que han sido desarrollados por el pensamiento político-filosófico contemporáneo. De esta manera, a la categoría glotopolítica de “escenario”, lxs autorxs agregan nociones como las de “soberanía” y “excepción”, planteadas en su momento por Carl Schmitt y objeto de una severa revisión crítica por parte de Walter Benjamin. A partir de este entramado teórico, que abreva también en los planteos de Pierre Bourdieu y de Michel de Certeau, lxs autorxs diseccionan la dimensión cuestionadora, y en este sentido, disonante y disruptiva, del acontecimiento Grito Mudo, una disrupción en la que se articula un nuevo sujeto político y que pone en cuestionamiento las gramáticas de lo decible.

La construcción histórica de lo que se entiende como un canon de lecturas literarias, se materializa en diferentes procesos. Lo hace, por ejemplo, en la consolidación -problemática y conflictiva- de un corpus de textos como un corpus legítimo (un corpus sobre el que operan disciplinas como la filología, la crítica textual y la historia literaria), en la construcción de un “panteón” de figuras autorales, en el anclaje de estas obras y de estos autores en una dimensión imaginaria específica (la nación, la comunidad de lengua -por ejemplo, la “hispanica”-, la región). Como contrapartida de estos “órdenes textuales”, se generan diferentes formas de disidencia, formas que en determinados momentos históricos adquieren mayor presencia, asumen una mayor visibilidad. En su artículo, Carla Benisz se detiene en estos problemas a partir del análisis de un caso concreto: el

de la novela *Los exiliados*, del autor paraguayo Gabriel Casaccia, publicada durante su exilio en Buenos Aires en 1966. Tomando como base categorías de los estudios sobre las migraciones contemporáneas y del análisis del discurso (en especial, la noción de “paratopía” propuesta por Dominique Maingueneu), Benisz muestra en su trabajo las tensiones entre la proyección de nación y de comunidad que se plasma en el texto de Casaccia y el que surge de otras propuestas que se inscriben en la serie de escritos del exilio paraguayo en la Argentina, en especial en la producción de Carlos Martínez Gamba. Se trata de dos proyectos literarios y políticos diferenciados, que suponen también distintas opciones “paratópicas”: la distancia, en el caso de Casaccia; la participación en la militancia política de oposición a la dictadura paraguaya desde el exilio, en el caso de Martínez Gamboa. De este modo, la autora desmenuza las tensiones, las disidencias y las disputas por lo simbólico que atraviesan la configuración de aquello que se entiende como la “identidad” paraguaya, asociada con coyunturas lingüísticas (la presencia del guaraní), históricas (las guerras con los estados vecinos y la sucesión de gobiernos autoritarios) y discursivas (las tensiones entre formas literarias canónicas, como la novela realista, y otras formas de discursividad alternativas a ella y que remiten a universos lingüísticos y culturales guaraníes).

La construcción de los Estados nacionales supone la puesta en marcha de procesos de homogeneización que establecen una determinada retórica como *retórica dominante*; que plasman, como hemos dicho, un corpus textual específico, debidamente editado, ordenado y depurado, como *corpus nacional canónico*; que imponen una determinada variedad como forma de *lengua legítima*. En estos procesos, una serie de prácticas discursivas y de subjetividades pasan a ocupar el lugar de lo subalterno. Desde su condición de subalternidad, esos colectivos producen formas discursivas, lingüísticas, retóricas de disidencia. Los artículos de Beatriz Díez y de Jorge Spindola abordan aspectos de estos procesos de subalternización y de consiguiente surgimiento de discursividades disidentes en relación con los efectos de la construcción de los Estados argentino y chileno en las poblaciones indígenas de la zona pampeana y patagónica. Se trata, en ambos casos, de relecturas críticas de materiales de archivo, relecturas que plantean, por un lado, reponer discursos subalternos en sus dinámicas y en su especificidad y, al mismo tiempo, retrabajarlos, con herramientas que provienen del análisis del discurso (en el caso del artículo de Díez) y de la crítica literaria y, en un sentido amplio, “cultural” (en el caso de Spindola) para dar cuenta de las formas

específicas de construcción de lo disidente y de las tensiones que habitan esa construcción.

Jorge Spíndola se centra en dos textos (de Juan de Dios Peraiantü en Ngulu Mapu, Chile, y Juan Millán en Puel Mapu, Argentina), que se inscriben en un género específico del universo cultural mapuche (los cantos que se conocen con el nombre de “ül”) y lee en ellos las huellas discursivas de los procesos de construcción de los Estados argentino y chileno como un proceso de violencia que se ejerce, en este caso, sobre cuerpos, lenguas y discursos mapuches. Para ello, Spíndola trabaja los textos seleccionados en relación con materiales y con fuentes diversas, muchas veces producidas desde los aparatos estatales con respecto a los cuales los cantos *tejen-* de manera no necesariamente explícita pero que un análisis como el que propone Spíndola permite reconsiderar- su disidencia. Para Spíndola, sin embargo, no se trata tan solo de dar cuenta de esos procesos en discursos que permanecen en el ámbito del pasado archivado, sino, en un ejercicio crítico que se configura a sí mismo como un ejercicio de orden político, de leer en la producción de una memoria mapuche contemporánea. De leerlos en términos de un archivo disidente o, en conexión con el artículo de Link, de anarchivo.

Beatriz Díez, por su parte, se centra en su trabajo en materiales del archivo del cautivo Santiago Avendaño, producidos a mediados del siglo XIX y que hoy constituyen una de las principales fuentes para el conocimiento de los pueblos de la zona pampeana de la época, en especial del pueblo ranquel. Para dar cuenta de los modos en que los textos de Avendaño generan formas de disidencia con respecto a las concepciones hegemónicas sobre la población indígena pampeana, asociada tópicamente con figuras del “salvajismo” y la “barbarie”, Díez adopta herramientas que provienen de diferentes líneas del análisis del discurso (Grize, Maingueneau). En un trabajo que presta especial atención a la materialidad discursiva de los textos de Avendaño (que, como comprobará el lector, se plantean en esa propia materialidad como textos disidentes con respecto a determinados órdenes discursivos, sintácticos, morfológicos y ortográficos), Díez analiza un episodio puntual registrado por el lenguaraz, en el que se manifiesta la tensión entre el Estado, encarnado en la figura de sus funcionarios, y una tribu de indios “amigos”. Pensados estos textos como discursos de carácter testimonial (y, en este sentido, en diálogo con una de las más potentes formas discursivas de la textualidad latinoamericana contemporánea), Díez desmenuza en su análisis, por un lado, las formas de construcción

del pueblo indígena como un objeto discursivo “minoritario” o “subalterno” y, por el otro, las tensiones, en el propio discurso de Avendaño, como sujeto que enuncia desde una frontera discursiva y lingüística, en las formas de construcción del Estado nacional que no implican necesariamente la exclusión de esos grupos minorizados.

Bibliografía

Angenot, M. (2010). *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias*. Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba.

Foucault, M. (1992). *El orden del discurso*. Barcelona: Tusquets.

Gramsci, A. (2013). *Escritos sobre el lenguaje*. Caseros: Eduntref.

Rancière, J. (1996). *El desacuerdo. Políticas y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Fecha de recepción: 3 de diciembre de 2019

Fecha de aceptación: 20 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

CONTRACONDUCTA. SACRA Y PROFANA

1-

Quien quiera emprender una arqueología de los saberes de lo sensible no puede pasar por alto que, en su curso sobre *Seguridad, territorio y población*, clase del primero de marzo de 1978, Michel Foucault aborda el problema del pastorado y de su especificidad. Estipula en ella que no existe una moral judeocristiana, sino una ficción a la que se le atribuye ese nombre aglutinante y que, si bien en las sociedades occidentales modernas hay una relación entre religión y política, esa relación no se reduce al juego entre la Iglesia y el Estado, sino entre el pastorado y el gobierno. El pastorado constituía para Foucault un conjunto de técnicas y procedimientos que ya San Gregorio Nacianceno denominó *oikonomía psychon*, o sea, economía de las almas, en otras palabras, un *management* de la clientela que toma como objeto la conducta de los hombres, los métodos que permiten mejor conducirlos y el modo en que éstos se comportan. Ante esa estrategia de control surgen, de manera correlativa, algunos otros movimientos muy específicos que crean resistencias, insumisiones, rebeliones de conducta, cuyo objetivo no es sino otra conducta, una “vida otra”. Es decir, son sujetos que no quieren ser conducidos de tal manera, y sí por otros conductores u otros pastores, hacia otras metas y otras formas de salvación, a través de otros procedimientos y otros métodos. Foucault llega así a hipotetizar que a la singularidad histórica del pastorado le correspondió la especificidad de otros tantos rechazos, rebeliones y resistencias de conducta, no siempre conocidos, de tal suerte que, así como hubo formas de resistencia al poder ejercido por una cierta soberanía política o una explotación económica, hubo también formas de resistencia que se le opusieron en términos de conducta (Foucault, 2006, p. 225). Por eso me interesa detenerme en el análisis topológico del concepto de *disidencia* que allí nos propone Foucault. Sabemos que el concepto aparece en el siglo XVII, derivado de *dissidens*, aquel que se sienta lejos, separado y consecuentemente toma distancia. Pero su sentido no deja de plantear cuestiones.

Lo que he llamado resistencia, rechazo, revueltas, rebeliones, ¿no podríamos, en el fondo, tratar de encontrar una palabra para designar[lo]? ¿Cómo designar ese tipo de revueltas o, mejor, esa suerte de trama específica de resistencia a formas de poder que no ejercen la soberanía ni explotan, pero conducen? A menudo me

valí de la expresión “rebelión de conducta”, pero debo decir que no me complace en exceso, porque la palabra “rebelión” es a la vez demasiado precisa y demasiado fuerte para designar ciertas formas de resistencia mucho más difusas y moderadas. Las sociedades secretas del siglo XVIII no constituyen rebeliones de conducta, la mística de la Edad Media de la que les hablé hace un rato tampoco es exactamente una rebelión. En segundo lugar, la palabra “desobediencia” resulta, en cambio, un término sin duda demasiado débil, aun cuando en el centro de todo esto esté el problema de la obediencia. Un movimiento como el anabaptismo, por ejemplo, fue mucho más que una desobediencia. Y además, los movimientos que trato de indicar tienen a buen seguro una productividad, formas de existencia, de organización, una consistencia y una solidez que la palabra puramente negativa de desobediencia no puede abarcar. “Insumisión”, sí, tal vez, aunque se trata de un término en cierto modo localizado y asociado a la rebeldía militar¹. Desde luego, se me ocurre una palabra, pero preferiría que me arrancaran la lengua antes que utilizarla. Me limitaré entonces a mencionarla; como habrán adivinado, es “disidencia”. El término, en efecto, podría ajustarse con exactitud a eso, es decir, a las formas de resistencia que conciernen, apuntan, tienen por objetivo y adversario un poder que se asigna la tarea de conducir, conducir a los hombres en su vida, en su existencia cotidiana. La palabra, como es lógico, se justificaría por dos razones, una y otra históricas. En primer lugar, porque la palabra “disidencia”, de hecho, se empleó a menudo para designar los movimientos religiosos de resistencia a la organización pastoral. En segundo lugar, su aplicación actual podría justificar efectivamente su uso porque, después de todo, lo que se [denomina] “la disidencia” en los países del Este y la Unión Soviética caracteriza a las claras una forma de resistencia y rechazo que es compleja, pues se trata de un rechazo político, sí, pero en una sociedad en que la autoridad política, el partido político encargado de definir la economía y las estructuras de soberanía características de ese país, debe al mismo tiempo conducir a los individuos, conducirlos en su vida cotidiana por medio de todo un juego de obediencia generalizada que adopta justamente la forma del terror, puesto que éste no consiste en que algunos manden a los otros y los hagan temblar. Hay terror cuando los mismos que mandan tiemblan, pues saben que, de todas maneras, el sistema general de obediencia los envuelve tanto como a aquellos sobre quienes ejercen su poder. Podría hablarse, por otra parte, de la pastoralización del poder en la Unión Soviética. Burocratización del partido, es innegable. Y también pastoralización del partido, mientras que la disidencia, las luchas políticas que se rotulan con ese nombre, tienen una dimensión esencial, fundamental, que es ciertamente un rechazo de la conducta. “No queremos esa salvación, no queremos ser salvados por esa gente y esos medios.” Lo que se recusa es toda la pastoral de la salvación (Foucault, 2006, pp. 235-237).

2-

¿Qué se rechaza entonces? Aquello que la crítica señala. Para Foucault, la crítica es el movimiento por el cual el sujeto se atribuye un doble derecho: interroga a la verdad acerca de sus efectos de poder, pero, al mismo tiempo, interroga al poder acerca de sus discursos de verdad, de allí que piense a la crítica como el arte de la inservidumbre voluntaria, cuya función consiste en desujetar la política de la verdad (Foucault, 2014). En su lugar, nos propone una *ética* del desacato. A partir del modelo de la “vida

revolucionaria”, formada en el activismo político, la “vida artista”, nos dice, se encontró en la edad moderna, en la posición de establecer con lo real una relación que ya no es del orden de la ornamentación o de la imitación, sino de la excavación, del desenmascaramiento, del desnudo, en suma, de la indocilidad reflexiva. Por ello, para escapar a la beatificación laica de los disidentes, Foucault nos propone entonces hablar de *contraconducta* porque al emplear ese concepto es posible, sin tener que sacralizar como disidente a quien se rebela, analizar los componentes en la manera concreta de actuar de alguien en el campo de las relaciones de poder, lo cual permite señalar también la dimensión de *contraconducta* que puede encontrarse en los delincuentes, los locos o los enfermos, es decir, en la tradición tardo-surrealista de impugnación del poder. Es claro, en todo caso, que cuando pensamos en *contraconducta* damos por hecho la impugnación del concepto de progreso ya que la rebelión, como ya la definía Carl Einstein en un texto para *Die Aktion* (1912), es el principio constante que cada uno lleva en su interior, un modo de pensar y de sentir irreductible que vuelve absolutamente inverosímil a los ojos del *revolteur* el propio estatuto de la ley (Einstein, 1980: pp. 122-123)². Es por ello que, para algunos surrealistas, la disidencia pasaba incluso por un catolicismo radicalizado en su no ecumenismo³.

En esa línea de análisis, Didi-Huberman se plantea pensar el deseo de la “vida otra” como el paradigma de la experiencia de una sublevación, una transgresión o una subversión que esa alteridad misma propiciaría (Didi-Huberman, 2016 y 2017). Foucault, su precursor en todo caso, reabría, con tales conceptos de vida otra y de *contraconducta* de la vida artista, un campo de reflexiones heterológicas (Bataille) o arqueológicas (Foucault, Melandri), que pasarían más tarde por la “forma-de-vida” de Giorgio Agamben o los estilos y las “formas de vida” de Marielle Macé⁴.

3-

Entre los herederos más próximos de esa tradición, figura J. Rodolfo Wilcock, quien denuncia, a través de una conducta arrevesada, los artificios con que toda estética nacional se camufla de natural y necesaria, razón por la cual la deliberación del artificio y la potencia de lo falso lo cristalizan en ese procedimiento. Es en Italia donde Wilcock construye, en efecto, su peculiar versión del “mito del escritor” (cfr. Wilcock, 2009), eludiendo el lugar común del argentino exiliado, pero conservando no obstante su condición extraña y extranjera, situada más allá de los límites de la nacionalidad y la racionalidad⁵, de la que no escapan ni siquiera amigos tan próximos como Bioy y Silvina Ocampo⁶.

Uno de sus espejos, sin embargo, es Alberto Moravia, “una de las pocas personas *realmente* inteligentes que conozco”, o más en particular, lo es su posición disidente con relación a los poderes de la guerra fría. Ya no le sirven a Wilcock los comportamientos del grupo *Sur* porque Moravia no es Gide, ni los momentos de sus viajes se equiparan. En efecto, antes de viajar a la Unión Soviética, Gide todavía creía de hecho que el valor de un escritor estaba ligado exclusivamente a su fuerza de oposición, tal como Bossuet, Chateaubriand, Claudel, Voltaire, Hugo, pero no menos que Dante, Cervantes, Ibsen o Gogol. Pero con el triunfo de la revolución, concluye que el arte pasa a correr un peligro más terrible aún: el de la ortodoxia. “El arte que se somete a una ortodoxia está perdido, aun cuando ésta fuera la más sana de las doctrinas” (Gide, 1936, p. 81). La razón, a su juicio, es simple:

Suprimir la oposición en un Estado, o hasta sencillamente impedir que se pronuncie y que se produzca, es cosa sumamente grave: es la invitación al terrorismo. Si todos los ciudadanos de un Estado pensaran del mismo modo, sería indudablemente mucho más cómodo para los gobernantes. ¿Mas quién se atrevería a hablar de “cultura” ante ese empobrecimiento? Al carecer de contrapeso, ¿cómo no iba el espíritu a inclinarse todo en un sentido? Pienso que es gran sabiduría escuchar a los partidos adversos; hasta cuidarlos, aunque impidiendo que hagan daño; combatirlos, pero no suprimirlos. Suprimir la oposición... sin duda alguna es una felicidad que Stalin lo logre tan malamente. “La humanidad no es cosa simple, hay que tomarla tal como es; y toda tentativa de simplificación, de unificación, de reducción por el exterior será siempre odiosa, ruinosa y siniestramente burlesca. Porque el fastidio para Atalía es que sea siempre Eliacín, lo fastidioso para Herodes es que sea la Sagrada Familia quien escape”, escribía yo en 1910 (Gide, 1936, p. 72).

Aunque Gide tenía una actitud nada soterológica, que se resumía en su consigna “el que quiera salvar su vida, la perderá”, la posición tomada tras el viaje a URSS suscitó de hecho no pocos debates. A mediados de 1936 y a instancias de *Sur*, Leopoldo Marechal traduce un debate mantenido en *L'Union pour la vérité* el 23 de enero de 1935 entre Jacques Maritain, Daniel Halévy, Gabriel Marcel y François Mauriac, entre otros, que, casi a la postre, es esquematizado por uno de los presentes, Ramón Fernández, quien ve así oponerse dos concepciones del destino humano, según se crea en la existencia de un mundo sobrenatural o se crea, por el contrario, que el mundo terrestre es el único lugar en que tal destino debe cumplirse enteramente.

También se infiere que el comunismo de Gide es la transposición de creencias cristianas a un mundo puramente humano. En efecto, la idea de que todos los hombres son iguales por *el valor* es cristiana, pero, desde que se trata de una igualdad natural, el primer problema que se plantea al que quiere realizar dicha

igualdad es la transformación de una sociedad fundada sobre la diferencia de clases y sobre la opresión de la mayoría por la minoría. Esa transformación sólo puede cumplirse mediante una revolución económica. De ahí la apariencia “materialista” del socialismo, que recubre un espiritualismo verdadero, en oposición a la comedia espiritualista de la burguesía contemporánea.

Entre el socialismo y el comunismo hay, sin duda, una diferencia de grado en la impaciencia. Por lo que atañe a Gide en particular, teniendo en cuenta que el artista es aquel que no elige y considerando que la angustia moral le obliga a elegir, es muy natural que haya sido llevado al comunismo, como hacia la posición política que exigiría del artista el máximo de sacrificio. Gide socialista no tendría casi nada que sacrificar.

Puede lamentarse una posición que, por un lado, daña su obra y por el otro hace que su acción política sea débilmente eficaz en una sociedad en la que el comunismo a la rusa es poco probable: pero no puede negársele el alcance moral. La fuerza y la grandeza de la posición política de Gide está en que de hecho no la formula doctrinariamente. Gide es llevado más allá de sí mismo (Fernández et. al, 1936, pp. 85-86).

4-

En esa idea del más allá de sí mismo, que el propio Fernández enunciara, en 1928, como “pour se réperersoi-mêmeilfautsortir de soi” (p. 41), repercute la noción de Valéry de que el lenguaje surge de la voz, antes que la voz del lenguaje, lo cual, evidentemente, gana cuerpo, treinta años más tarde, en la lectura de Moravia-Wilcock. Escribe en efecto el autor de *El caos*:

Moravia es romano, y desde hace muchos años vive al lado de la Piazza del Popolo, esa plaza armoniosa concebida por el arquitecto Valadier al pie del Pincio, en cuyo centro se levanta el obelisco Flaminio de treinta y cuatro siglos de antigüedad con su loa a Ramsés II (“Sesotris donador de vida como el Sol, oro de los dos horizontes, constructor de edificios más durables que los cuatro pilares del cielo”), y cuya puerta fué decorada por Bernini en ocasión de la visita de la extravagante Cristina de Suecia. Es un hombre especialmente afable, y por el mero hecho de haber escrito *Los indiferentes* es el más importante escritor italiano de nuestra época. Tres veces escribió esta novela primigenia antes de publicarla, pero con ella tuvo el privilegio de hacer entrar nuevamente a Italia, y con pleno derecho, en la literatura europea, aunque ésta prefirió esperar la aparición de *El forastero* de Camus para reconocer en él el símbolo de su desintegración moral.

A Moravia no le gusta viajar porque cuando viaja no puede escribir y se distrae de su trabajo; pero hace un tiempo decidió visitar los Estados Unidos y la Unión Soviética, deseoso de conocer esos dos grandes países que tan poderosamente pesan sobre la vida contemporánea. El permiso le fué negado en ambos casos, de una parte porque se decía que era comunista y de la otra porque se decía que era anticomunista. Moravia no se preocupó demasiado, porque se esperaba algo por el estilo, y después de uno o dos años tuvo la satisfactoria sorpresa de comprobar que ambos gobiernos no solamente habían cambiado de idea a su respecto, sino que lo invitaban oficialmente, con todos los honores, y con todos los gastos pagos, a visitar su territorio.

De regreso en Italia, reunió en sendos libros algunas de sus impresiones de viaje, que resultan de especial interés en el caso de la U.R.S.S. “Los Estados Unidos son potentes y grandes”, pero son igualmente conocidos, y cualquiera puede ir a ver por su cuenta lo que le interesa ver en ellos. En cambio, el mundo soviético es estremecedoramente misterioso (siempre lo fué), hasta el punto de que uno se atrevería a suponer que no son muchos los que podrían responder con certeza en qué región del globo se encuentran algunas de las repúblicas que lo componen, por ejemplo el Usbekistán. Y sin embargo el Usbekistán fué la patria de Avicena y de Tamerlán, y su capital, Tashkent, con casi un millón de habitantes, es la ciudad más importante del Asia Central, hundida en una especie de Edén vegetal formado por los grandes ríos de la estepa, Amu-Daria y Sir-Daria, donde abundan los edificios modernos con columnas corintias y demás adornos estatales, entre neoclásicos y victorianos, que constituyen la plaga arquitectónica de la U.R.S.S.

Pero no basta con visitar ese mundo nuevo para escribir un libro interesante. El turista suele ver lo que esperaba ver, o lo que otros esperaban de él que viera; sobre todo en la Unión Soviética donde el extranjero está en cierto modo sometido a una supervisión constante. Muy libre de prejuicios hay que ser para comprender un país; tanto más cuando ese país nos muestra la cara que quiere mostrarnos. La clara intuición de Alberto Moravia, una de las pocas personas *realmente* inteligentes que conozco, le ha permitido en cambio elevar estas notas de viaje a la categoría de texto de divulgación casi indispensable, por un lado, y por otro al nivel de ensayo político-social donde el punto de vista original facilita la comprensión de lo aparentemente incomprensible.

El viaje se extendió de Leningrado hasta Samarcanda pasando por Tiflis; o sea, como dice un poco ridículamente la solapa del libro, de Dostoievski a Tamerlán pasando por Stalin; dudo que esta frase tenga algún sentido en sí, aunque en parte parecería justificada porque el primer ensayo se ocupa de la relación que existe entre Marx y Dostoievski. Otros ensayos describen el mausoleo de Lenin y Stalin, el antiguo monasterio Troizki, la Georgia, la Armenia, un kolkos en Usbekistán, Tashkent y Samarcanda. Más directamente, sin embargo, profundiza Moravia las paradojas y contradicciones de la vida urbana e intelectual soviética en los ensayos dedicados al “Provincialismo y civilización mecánica en la U.R.S.S.”; a la “Esterilidad del dolor”, donde explica plausiblemente el agotamiento de los intelectuales rusos; y al “Anti-héroe en la literatura rusa”.

En el último capítulo, como corresponde a una inteligencia lógica, Moravia resume las impresiones que le suscitó el inmenso imperio soviético. En ésta, sin duda, la parte fundamental de su libro, de la cual extraemos algunos párrafos que nos revelan, entre otras cosas, su insólita capacidad de síntesis: “El viajero que llega a la U.R.S.S. visita un gran país, ve fábricas gigantescas, obras públicas imponentes, innumerables maquinarias de todo tipo; además, como experiencia nueva e interesante, se pone en contacto con la humanidad soviética, esa inmensa masa de hombres que la revolución ha encaminado por rumbos sociales jamás intentados hasta hoy; pero buscará en vano todo lo que en otros países nos llama la atención mucho más que las fábricas, las maquinarias y el orden social, es decir, ese revestimiento brillante y coherente de la civilización que los marxistas llaman “superestructura”. En cambio observará que, en todo lo que se refiere a este revestimiento, la U.R.S.S. parece haberse detenido en los años que precedieron a la revolución; que el modo de vida soviético es el modo de vida de la Europa del siglo pasado, que se ha conservado extrañamente, sobreviviendo al derrumbe del zarismo; y que en resumen, la nueva estructura industrial soviética no ha producido todavía una superestructura de cultura y de civilización que se le parezca. En otras palabras, descubrirá que se encuentra en un país donde todo lo

que se ha hecho durante los últimos veinte años es semejante a lo que desde hace tiempo se hace en todos los países industriales; y en cambio, todo lo que podría volverlo distinto de dichos países, no ha sido hecho todavía”.

O si no cuando dice: “La Unión Soviética es como un inmenso terreno, donde se está construyendo un edificio colosal. Se ven los cimientos poderosos, las altas estructuras de acero y de cemento; se pueden contar los millares y millares de obreros que participan en la construcción; se puede calcular el número de habitaciones y de personas que las habitarán, y el costo, y el rendimiento; pero nadie puede imaginarse, en absoluto, el estilo que presentará el edificio una vez terminado, si será barroco o funcional, neoclásico o finisecular; y esto por la sencilla razón de que la fachada no ha sido construída todavía, y que el arquitecto no ha sustituido aún al ingeniero... Todo el esfuerzo de la U.R.S.S. en los últimos veinte años se ha empeñado en la construcción de la industria pesada; pero la industria ligera o de consumo, donde se expresa el espíritu creador de un pueblo, como lo saben y también lo reconocen los mismos comunistas, se encuentra todavía en estado embrionario, y por el momento no se habla siquiera de favorecer su desarrollo, no obstante la de-stalinización en curso”.

Moravia cierra sus observaciones con este rápido resumen: “¿Qué debe deducir por lo tanto nuestro viajero, al regresar de la Unión Soviética? Que en ella existen inmensas reservas de energía que el stalinismo ha cloroformado y sumido en el letargo, y que ahora habrá que despertar y alentar; que en la U.R.S.S. uno se encuentra con una gran industria pesada, pero no con un modo de vida original; que este modo de vida no podrá surgir mientras no exista también una gran industria ligera. Por eso, cuando se habla de de-stalinización y se la da por producida, se olvida que el stalinismo fue ante todo obsesión de la industria pesada, y consiguiente desprecio de todo lo que no pudiera contribuir al éxito de dicha industria; y que la condición primera y más importante para una verdadera y profunda de-stalinización sería una producción más vasta, más variada y más refinada de bienes de consumo, o sea de todo lo que sirve a la vida individual, y que, en última instancia, contribuye a la formación y definición de una civilización”.

El libro de Moravia, quizá, por el hecho mismo de no presentar ningún carácter político, ha sido criticado tanto por comunistas como por anticomunistas. Y sin embargo deberían agradecerle el haber sido capaz de presentarnos a la Rusia eterna en su calidad de país y no, como suele hacerse, en su calidad de idea (Wilcock, 1958b)⁷.

5-

Pasolini decía que Wilcock aceptaba el infierno tal como la mayoría silenciosa pero, contrariamente a la mayoría silenciosa, no formaba parte de él y, por lo tanto, lo reconocía (Pasolini, 1997, p. 28). Es que el falsario arranca lo imposible de lo posible, así como hace del pasado algo no necesariamente verdadero. Así lee Wilcock a Moravia. Cuestiona el concepto de verdad, pero no lo hace desde la cronología, con el tiempo modificándose a sí mismo en una constante reiteración, sino desde la idea del tiempo como forma pura, o sea, que es la forma del tiempo la que pone en crisis el concepto de verdad. “La historia no es homogénea en el espacio”⁸. El tiempo se presenta entonces de dos maneras, como conjunto de presentes que pasan y como otros tantos pasados que todavía se conservan. Pero ni estos presentes ni aquellos pasados perviven en algún

lugar concreto, ya sean los Estados Unidos o la URSS, salvo en el propio tiempo, con lo cual podemos llamar a ese tiempo, memoria. Por eso la imagen-tiempo, directa, esa que la contraconducta trata de aislar independientemente de las coerciones de la historia, consiste en la simultaneidad de esas puntas de presentes desactualizadas. Y aquí cabría ilustrar esa idea con la lectura que Wilcock hace de una tela de Ticiano, *El amor sagrado y el amor profano*, que él reputa “uno de los cantos más luminosos a la vibración de la vida y a la belleza de la mujer mediterránea” (1958a). Un canto cargado de *lumen* que ilumina a su vez la “vida otra”.

Dijimos que la ficción es el arte de la inservidumbre voluntaria cuya función consiste en desujetar la política de la verdad; en ese sentido, Wilcock no elige la vía patafísica que poco más tarde sería la de Cortázar, quien, en las “Instrucciones para entender tres pinturas famosas”, de sus *Historias de cronopios y de famas* (1962), analiza ese mismo cuadro y nos dice:

Esta detestable pintura representa un velorio a orillas del Jordán. Pocas veces la torpeza de un pintor pudo aludir con más abyección a las esperanzas del mundo en un Mesías que brilla por su ausencia; ausente del cuadro que es el mundo, brilla horriblemente en el obscuro bostezo del sarcófago de mármol, mientras el ángel encargado de proclamar la resurrección de su carne patibularia espera inobjetable que se cumplan los signos. No será necesario explicar que el ángel es la figura desnuda, prostituyéndose en su gordura maravillosa, y que se ha disfrazado de Magdalena, irrisión de irrisiones a la hora en que la verdadera Magdalena avanza por el camino (donde en cambio crece la venenosa blasfemia de dos conejos). El niño que mete la mano en el sarcófago es Lutero, o sea, el Diablo. De la figura vestida se ha dicho que representa la Gloria en el momento de anunciar que todas las ambiciones humanas caben en una jofaina; pero está mal pintada y mueve a pensar en un artificio de jazmines o un relámpago de sémola.

Wilcock, en cambio, opta por una lectura aparentemente serena, pero reveladora ciertamente de una contraconducta: la desujeción de la política de la verdad a través de la mirada.

La idea del cuadro es sencilla y vigorosa: presentar a una mujer desnuda, y al lado una vestida, para que el espectador decida cuál es la más seductora. Sin duda tuvo otras intenciones Ticiano en su cuadro, pero no se ha llegado a saber nunca con exactitud qué quiso simbolizar, y por eso a lo largo de los siglos la obra fué llamada diversamente, “Amor y pudor”, “Amor ingenuo y amor saciado”, “Ingenuidad y experiencia”, “Venus que convence a Medea para que siga a Jasón”, o a “Elena para que siga a Paris”, la “Fábula y la verdad”, etcétera. Nada de eso importa, ya que Ticiano fué el pintor representativo o figurativo por excelencia y en él la fábula o la anécdota desaparecen totalmente ante el objeto

casi palpable, hasta el punto de que casi puede decirse de él que no tiene técnica porque la técnica justamente se advierte en las leves o fuertes diferencias que existen entre la representación del asunto en cada paso y su representación ideal, que es por así decir la de Ticiano. Lo que equivaldría a decir que no se puede pintar mejor que Ticiano, por hipótesis, así como por hipótesis no se puede escribir teatro mejor que Shakespeare.

Y sin embargo la mujer que según el consenso general simboliza al Amor Sagrado, es estrábica; su ojo izquierdo mira en una dirección y el derecho en otra, lo que se puede advertir con facilidad cubriéndole sucesivamente uno y otro ojo con la mano. Esto, de algún modo misterioso, constituye un elemento más de la vida contenida en una imagen de tan pura calma (Wilcock, 1958d).

Se endosa aquí esa humillación de la mirada que desconstruye el ocularcentrismo que pasa, en primer lugar, por la distinción entre *lux* (lo visible captado por el ojo) y *lumen* (lo invisible que es el movimiento de las ondas o los corpúsculos en los cuerpos transparentes). Una es la luz primigenia; la otra, la luz del entendimiento (Jay, 2003 y 2007). Su línea de fuga, los “deslumbramientos nocturnos” de Bataille. Aunque ya para Descartes, tengamos presente, todo acto de visión es, en realidad, un juicio intelectual del sujeto que piensa. No es, por lo tanto, una visión concreta, sino un *ego cogito me videre*, una creencia en verse que no es sino una reflexión del yo a partir de los signos sensibles y reconocibles en el fondo del ojo⁹. La humillación de la mirada opera, a continuación, por la especularidad asociada a las teorías de la mimesis y, por último, por medio de la visión barroca o *folie de voir*, completamente antiplatónica y absolutamente hostil a una jerarquización de la óptica geométrica, en la línea abierta por Mallarmé, cuya palabra, recordemos, avanza y rememora, a la vez, tanto en el futuro, como en el pasado, bajo una apariencia falsa de presente, tal como el mimo, cuyo juego se limita a una alusión perpetua que no rompe el espejo, instalándose así un medio, puro, de ficción.

Sin embargo, esa ficción que rescata “la vida contenida en una imagen de tan pura calma” no es otra que el “Kant con Sade”¹⁰, paradigma del proceso civilizatorio occidental, idea que el mismo Moravia enlazaría, más tarde, al cine de Pier Paolo Pasolini, donde rescata una “sacra rappresentazione, di mistero laico” (Moravia, 1977)¹¹. Concomitantemente, en la figura del amor sacro, con su ojo desviado, adivinamos el dispositivo sádico, con sus lazos y látigos, como en una imagen de Man Ray, equivalente perfectodel amor profano que, para los teólogos, remueve el velo de gracia y libera abruptamente, en el cuerpo, la propia ausencia de gracia que define la corporeidad desnuda, la vida abandonada. Lo que el estrábico amor sacro busca inútilmente aferrar no es más que el molde vacío de la gracia, la sombra que el ser específico o el vestido de luz arrojan sobre el cuerpo. Pero su deseo es un deseo que nace fracasado, porque nunca logra estrechar en sus manos la “encarnación” (Nancy, 2008) que él mismo

haintentado producir de manera artificiosa. Así, para Agamben, la desnudez, como la naturaleza, es siempre impura, porque a ella sólo se accede quitando los vestidos, es decir, rasgando la gracia:

Es cierto que el resultado parece haberse alcanzado, el cuerpo del otro se ha vuelto por entero carne obscena y jadeante, que conserva dócilmente la posición que el verdugo le ha dado y parece haber perdido toda libertad y gracia. Pero es esa libertad la que para él sigue siendo necesariamente inalcanzable: "Cuanto más se empeña el sádico en tratar al otro como un instrumento, tanto más se le escapa esa libertad (Agamben, 2011, p. 110).

6-

La cuestión implica pues una política del tiempo. Podemos reconocer varias modalidades en nuestro escenario contemporáneo, pero no todas ellas concordantes entre sí. De ese modo, si para Moravia, como más tarde para Badiou, por ejemplo, todo acontecimiento ocurre fuera del tiempo, dejando a la temporalidad incólume, para Agamben, en cambio, eso ocurre en la historia y transforma al propio tiempo en historia, aunque más no sea, desde su mismo interior, desnudo. Se suspende así la metafísica temporal por la aplicación, si se quiere parasitaria o indolente, de un anacronismo arqueológico que interrumpe la diferencia entre sucesión y finalidad, allí mismo donde Moravia o Badiou, por el contrario, interrumpen la sucesión o la finalidad por medio del acontecimiento. Sea como fuere, se impone ante la conducta estrábica la máxima foucaultiana: ser respetuoso cuando una singularidad se subleva e intransigente toda vez que el poder transgrede lo universal (Foucault, 1999, p. 207). Lo dirá, explícitamente, Didi-Huberman:

Entre el poder que nos aliena por sujeción y la locura que nos aliena por desubjetivación, corresponde a la *subjetivación* tomar otras vías -otras "formas de vida"- que indican una *vida otra* que los procesos concomitantes de heterologías, heteronomías, heterotopías y heterocronías. Otros tantos *desplazamientos hacia otro*, o hacia el otro, a través de los cuales Michel Foucault aprendería, en vivo, cómo los poderes y su historia se fracturan bajo los clamores y los ataques, las potencias de la contra-historia (Didi-Huberman, 2019, p. 455).

Bibliografía

- Agamben, G. (2010). *Forma-de-vida. Medios sin fin. Notas sobre la política*. Trad. Antonio Gimeno Cuspinera. Valencia: Pre-Textos.
- Agamben, G. (2011). *Desnudez*. Trad. Mercedes Ruvituso y María Teresa D'Meza. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Aira, C. (1991). *Copi*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Allouch, J. (2003). *Faltar a la cita. "Kant con Sade" de Jacques Lacan*. Trad. Silvio Mattoni. Córdoba: Ediciones literales.
- Blanchot, M. (1963). *Lautréamont et Sade*. Paris: Minuit.
- Didi-Huberman, G. (2016). *Soulèvements. Catalogue de l'exposition (2016- 2017) au Jeu de Paume, Concorde*. Pref. Marta Gili. Colaboraciones de Nicole Brenez, Judith Butler, Georges Didi-Huberman, Marie-José Mondzain, Antonio Negri y Jacques Rancière. París: Jeu de Paume / Gallimard.
- Didi-Huberman, G. (2017). *Sublevaciones*. Buenos Aires : MUNTREF.
- Didi-Huberman (2019). *Désirerdésobéir. Ce qui nous soulève I*. París: Minuit.
- Dujovne Ortiz, A. (2003). El país de Wilcock. *La Nación.Cultura*. Buenos Aires, 29 jun.
- Einstein, C. (1980). Revolte. En *Werke. Band 1 1908-1918* (pp. 122-123). Berlin: Medusa.
- Fernandez, R. (1928). *De la personnalité*. París: Au SensPareil.
- Fernandez, R. y otros. (1936). *André Gide y nuestro tiempo*. Trad. Leopoldo Marechal. Buenos Aires: Sur.
- Foucault, M. (1996). Prefacio a la transgresión. En Gabilondo, A. (Ed.). *De lenguaje y literatura* (pp. 123-142). Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (1999). ¿Es inútil sublevarse? En *Estética, ética y hermenéutica* (pp. 203-307). Trad. A. Gabilondo. Barcelona: Paidós.
- Foucault, M. (2006). *Seguridad, territorio y población: Curso en el Collège de France: 1977-1978*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2014). *¿Qué es la crítica?* Ed. E. Castro. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires: Siglo Veintiuno.
- Gide, A. (1936). *Regreso de la U.R.S.S.* 18ª. ed. Trad. Rubén Darío (h.). Buenos Aires: Sur.
- Iesi, F. (2014). *Spartakus. Simbología de la revuelta*. Cavaletti, A. (Ed.), d' Meza, M. T. (Trad.). Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Jay, M. (2003). El ascenso de la hermenéutica y la crisis del ocularcentrismo. En *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural* (pp. 195-220). Bixio, A. (Trad.). Buenos Aires: Paidós.
- Jay, M. (2007). *Ojos abatidos. La denigración de la visión en el pensamiento francés del siglo XX*. Madrid: Akal.
- Klossowsky, P. (1967). *Sade mon prochain*. París: Seuil.

- Lacan, J. (1993). Kant con Sade. *Escritos 2 (745-748)*. Segovia, T. y Suárez, A. (Trads.). Buenos Aires: Siglo veintiuno.
- Laddaga, R. (2000). *Literaturas indigentes y placeres bajos*. Felisberto Hernández, Virgilio Piñera, Juan Rodolfo Wilcock. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Link, D. (2017). *La lógica de Copi*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.
- Macé, M. (2016). *Styles. Critique des notres formes de vie*. Paris: Gallimard.
- Melénchon, J-L. (2016). *L'Avenir en commun*. París: Seuil.
- Mendes, M. (1937). Breton, Rimbaud e Baudelaire. *Dom Casmurro*. 1(16), p. 2. Rio de Janeiro.
- Moravia, A. (1977). Sade, Masoch e il moralista. *L'Espresso*. Roma.
- Nancy, J-L. (2008). *La declosión. Deconstrucción del Cristianismo*. Tr. Guadalupe Lucero. Buenos Aires: La cebra.
- Pasolini, P. P. (1997). *Descripciones de descripciones*. Trad. A. Pentimalli. Barcelona: Península.
- Piro, G. (2004). Los visitantes del infierno. *Página 12. Radar libros*. Buenos Aires, 1 feb.
- Piro, G. (abril-mayo, 2007). El viaje subterráneo de Wilcock. *Punto de Vista*. Buenos Aires. Recuperado de http://www.bazaramericano.com/resenas/articulos/piro_wilcock.htm.
- Rancière, J. ¿Sociedad del espectáculo o sociedad del cartel? En *Momentos políticos* (pp. 53-56). Trad. G. Villalba. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Wilcock, J. R. (1958a). Bernini y Canova. *La Prensa*, Buenos Aires, 9 feb.
- Wilcock, J. R. (1958b). Alberto Moravia en Rusia. *La Prensa*, Buenos Aires, 8 jun.
- Wilcock, J. R. (1958c). El castillo del Ángel. *La Prensa*, Buenos Aires, 6 jul.
- Wilcock, J. R. (1958d). La Galería Borghese. *La Prensa*, Buenos Aires, 5 ene.
- Wilcock, J. R. (2009). *Il reato di scrivere*. Milán: Adelphi.
- Zizek, S. (1998). Kant and Sade: the Ideal Couple. *Lacanian ink*, 13.

Referencias

¹ Posteriormente a Foucault, Jean-Luc Mélenchon crearía la plataforma *La France insoumise* (2016), cuya programación se basa en las ideas de *L'Avenir en commun* (Mélenchon, 2016), donde se la define como *unobjet vivant*, ajeno al *déclinisme*, pero identificado con las grandes epopeyas colectivas, en suma, “une France insoumise et fière de l'être, auservice de l'avenir en commun des êtreshumains”.

² Ver también lesi, 2014.

³ El poeta brasileño Murilo Mendes, por ejemplo, señalaba esa radicalidad en Rimbaud. “Apesar do testemunho de Isabelle Rivière, sua irmã, segundo o qual o vidente de *Les Illuminations* teria se confessado e comungado na hora da morte – e que necessidade teria essa criatura de mentir em tão grave assunto – os cétricos têm direito de duvidar, achando que na semi-inconsciência da agonia tudo é possível... Mas o fato é que a obra de Rimbaud está toda impregnada de um profundo sentimento cristão. *Une saison en enfer*, a começar pelo título! Sempre que o releio,

lembro-me daquela fantástica Marie desVallées – junto da qual Rimbaud é pinto – essa Marie desVallées que Breton certamente desconhece – e que passou, não uma temporada, mas *trinta e três anos* no inferno... Nesse livro sombriamente, desesperadamente cristão que é *Une saison en enfer*, não desse cristianismo adocicado de Coppée ou Jammes, mas do cristianismo catastrófico de certos místicos da Idade Média” (Mendes, 1937, p. 2). El mismo Foucault no descartaba que esas rebeliones y resistencias de conducta, como la de Marie des Vallées, estuviesen ligadas a un problema crucial, el de la condición de las mujeres en la sociedad tradicional, sea civil o religiosa, porque con frecuencia se constata la conexión de esas rebeliones con dicho problema, lo cual hace florecer rebeliones de conducta en los conventos femeninos.

⁴Cfr. Didi-Huberman, 2019, pp. 429-458; Agamben (2010); Macé (2016).

⁵Cfr. Link, 2017; Aira, 1991; Laddaga, 2000; Dujovne Ortiz, 2003; Piro, 2004 y 2007.

⁶ “Al día siguiente de mi primera llegada a Roma, hace de esto muchos años, fuí a visitar la Basílica de San Pedro. Por la tarde, mis amigos me preguntaron adónde había ido. A San Pedro, contesté. ¿Cómo es posible?, me dijeron. ¿Habiendo tantas cosas para ver en Roma, vas a San Pedro, que es tan feo? Tenían razón, aparentemente; pero mi acto secreto me había concedido de algún modo misterioso la ciudadanía de Roma. Quizá sea por esa primera abdicación al gusto de Bernini que ahora estoy viviendo en su ciudad, y ellos están viviendo en Buenos Aires” (Wilcock, 1958a).

⁷ Es un comentario de Wilcock al libro de Moravia *Un mese in U.R.S.S* Milano, Bompiani, 1958.

⁸ Wilcock desarrolla esa idea no cronológica y borgiana del tiempo, argumentando, antes del *Alphaville* de Godard, que “en otros lugares en cambio la historia se agolpa y se demora; el hombre se fortifica en ellos y se encierra hasta dar un sentido a cada centímetro que pisa. ‘Me parece mentira hollar una tierra donde han sucedido tantas cosas, una tierra tan vivida’, decía Henry James al llegar a Inglaterra, porque venía de una América casi sin historia. Defendiendo un altar o una bandera, los pueblos se encastillaron durante siglos en los lugares más incómodos, cuya posesión adquiriría un valor simbólico que no tenía relación con las necesidades materiales. Todavía en nuestros días, cuando la mitad del globo se tiende a los pies del hombre que quiera en él escoger su morada, sigue la lucha por las colinas de Jerusalén” (Wilcock, 1958c).

⁹ Ante una imagen, en la crónica del *Illustrated London News*, de las rebeliones parisinas de 1848, Jacques Rancière se pregunta: “¿Vio el autor del grabado con sus propios ojos esa pancarta que indicaba a los candidatos a la insurgencia que la barricada ya estaba llena y que debían buscar lugar en otra parte? ¿Quiso divertir a su público con esos trabajadores parisinos que iban a la barricada como se va a un espectáculo? ¿O bien vio la insurrección a través de estas imágenes de bohemia pintoresca que popularizaba el teatro de entonces? Es difícil de determinar, pero algo es seguro: fiel o fantasiosa, neutra o malintencionada, su imagen deja entrever un vínculo esencial entre política y teatro. Nos indica que es la propia insurrección, no la multitud hambrienta y furiosa, la que se lanza a la calle como un torrente. Es una manera de ocupar la calle, de apropiarse de un espacio que por lo general se entrega a la circulación de individuos y mercancías, para situar allí una escena y redistribuir los papeles. El espacio de circulación de los trabajadores se convierte en un espacio de manifestación de un personaje olvidado en las cuentas del gobierno: el pueblo, los trabajadores o cualquier otro personaje colectivo”. Esta situación fue vista mucho antes por la filosofía platónica. “No puede haber -dice- seres dobles en la ciudad, donde cada uno debe ocuparse exclusivamente de sus propios asuntos: pensar, gobernar, combatir, trabajar el hierro o el cuero. Y no sólo los actores de teatro son seres dobles. El trabajador que deja de trabajar con su herramienta para convertirse en el actor de un personaje como ‘el pueblo’ también es un ser doble. El propio pueblo es una apariencia de teatro, un ser hecho de palabras, que además viene a imponer su escena de apariencia y de malestar en lugar de la correcta distribución de las funciones sociales” (Rancière, 2010, pp. 54-6).

¹⁰ Lacan, 1993. Pp. 745-748; Foucault, 1996, pp. 123-142; Blanchot, 1963; Klossowski. 1967; Žižek, 1998; Allouch, 2003.

¹¹ Señala además que la escena final de los fascistas espiando con binoculares (o sea, estrábicos) suprime las voces y todo otro sonido porque “inquadraglieventi come in una cornice di sogno”.

Fecha de recepción: 9 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre

DISIDENCIAS EN LA CONFORMACIÓN DE LA GRAMÁTICA: EL LENGUAJE INCLUSIVO ¹

DISSIDENCE IN THE GRAMMAR CONFORMATION: INCLUSIVE LANGUAGE

Resumen

Desde la misma perspectiva que asumimos en trabajos anteriores (Martínez 2019a y 2019b) y enmarcados en algunos de los principios de la Escuela Lingüística de Columbia (Diver 1995/2012) proponemos, en este trabajo, una mirada cualitativa sobre las características del incipiente paradigma de género humano que, con el nombre de lenguaje inclusivo, se observa en el español de Buenos Aires, a la luz de necesidades comunicativas de un grupo de hablantes. Se trata de un primer gesto ante la oportunidad de seguir paso a paso los complejos procesos que subyacen a los fenómenos de cambio lingüístico y aportar a la hipótesis de que la cultura puede modelar la gramática.

Palabras clave: lenguaje inclusivo; género; Escuela lingüística de Columbia

Abstract

From de same perspective that we have assumed in our recent papers (Martínez 2019a and 2019b), and framed in some principles of de Columbia School Linguistics we are proposing, in this work, a qualitative look about the paradigmatic characteristics of an incipient system of human gender which we can observe in Argentina in relation with the communicative needs of a group of speakers. This analysis is a first attempt to follow step by step the complex process of the linguistic change and to make a contribution to the hypothesis that culture can model grammar.

Keywords: inclusive language; gender; Columbia School Linguistics

Introducción: conciencia social y conciencia lingüística

Como todos sabemos, se ha hecho habitual en algunos ámbitos de nuestra sociedad, tanto en la oralidad como en la escritura, el empleo de la novedosa y muy controvertida forma *todes* cuando el hablante (o escribiente) desea:

- a) Rechazar la forma del masculino genérico *todos*
- b) Introducir una señal de inclusión que supere la concepción binaria de género

La emisión que transcribimos a continuación constituye un ejemplo de dicho empleo:

- (1) Algo que parece una contradicción si uno piensa que el Estado se funda entre una alianza entre capitalismo y patriarcado. ¿Es posible darle guerra al patriarcado desde el Estado? Ahí también empezamos a correr los límites de lo que puede ser el Estado. Las que pertenecemos al campo nacional y popular creemos en el rol del Estado, como el motor para igualar, para nombrarnos *todes*. Me interesa pensar la idea de un Estado no patriarcal. ¿Es posible pensarlo? (Paco Urondo. Entrevista a Laura Sotelo: 30/10/2019)

Desde los inicios de la disciplina Sociolingüística, el estudio del lenguaje en su contexto social, el cambio lingüístico ha sido uno de los temas de gran interés compartido por los historiadores de la lengua quienes advirtieron que la misma está en continuo cambio hecho que neutraliza la dicotomía sincronía y diacronía. En la búsqueda de explicaciones a tal dinamismo lingüístico y a los lentos procesos de cambio, el lingüista Rudi Keller (1990: 40 y siguientes) definió al lenguaje como fenómeno del “tercer tipo” lo cual implica superar el debate sobre si se trata de un fenómeno natural o un fenómeno cultural. Desde esa perspectiva, ofreció una explicación del cambio lingüístico basado en el concepto de “mano invisible”.

Algunos trabajos posteriores (García 1991) fueron mostrando la plausibilidad de la explicación del cambio tal como la entendió Keller. En efecto, los cambios surgen después de un período de alternancia en el que la forma innovadora avanza sobre la conservadora a partir de renovadas necesidades comunicativas sin que el proceso esté,

en general, en la conciencia de sus promotores, que no buscan transformar la lengua sino transmitir nuevos mensajes.

En efecto, ante tal realidad, la lingüística histórica sólo ha reconocido algunos cambios deliberados, muy superficiales, que, en general, tienen que ver con préstamos léxicos. También se ha hecho evidente, a partir de los estudios sociolingüísticos, que algunos cambios surgen de la intención de pertenecer a un grupo social determinado. El llamado lenguaje “tumbero”, el lenguaje de los adolescentes, la introducción de giros y palabras del inglés en el habla de algunas personas, el lenguaje de ciertos grupos de élite constituyen ejemplos.

Por el contrario, en lo que corresponde al nivel estructural de la lengua, se ha asumido, tradicionalmente, que el cambio lingüístico no está sujeto a la manipulación consciente de los hablantes. Sin embargo, Thomason (2007) considera que la voluntad de cambio se manifiesta también en los niveles más profundos del lenguaje. Para la autora, en distintas situaciones de cambio lingüístico, por ejemplo, se observa la intención voluntaria de cambiar estructuras para lograr mayor eficacia comunicativa.

Eso es lo que hemos visto estos últimos años con la introducción del llamado lenguaje inclusivo. Porque, algunas veces, la “mano invisible” que motiva la innovación se visibiliza debido a que grupos de hablantes sienten la necesidad de producir un cambio en la sociedad y en esa lucha acuden a interpelar al lenguaje. Proponen hábitos lingüísticos novedosos que provocan, en distintos ámbitos sociales y académicos, discusiones y debates sobre la legitimidad y la viabilidad de los mismos. Y si bien el cambio lingüístico es siempre impredecible, porque está sujeto a los acontecimientos históricos y a la fuerza de la censura — entre otras cosas—, hay un momento en el proceso en el que la matriz del mismo se hace transparente, en términos de selección de formas alternantes en contextos más o menos favorables a cada una de ellas.

En este trabajo nos referiremos al avance del lenguaje inclusivo, tema que, como hemos dicho, suscita profundas polémicas en la sociedad. Evidentemente, el fenómeno es una respuesta a las necesidades comunicativas de grupos de personas ligada, fuertemente, a la conciencia de las mismas y a la búsqueda de estrategias lingüísticas que la traduzcan.

Trataremos de interrogarnos a) ¿por qué los lingüistas no nos ponemos de acuerdo en la evaluación de la propuesta? b) ¿hay una matriz de cambio lingüístico más allá de que el mismo llegue a concretarse? c) ¿ha sucedido en la historia de la lengua española un cambio de tal envergadura? d) ¿puede la cultura afectar la gramática y despertar la conciencia de la necesidad del cambio?

El llamado lenguaje inclusivo: la propuesta

La propuesta de un lenguaje inclusivo o incluyente surgió como la necesidad de comunicarse mediante un lenguaje libre de palabras, frases o tonos que reflejen visiones prejuiciosas, estereotipadas y con expresiones que evitaran la discriminación de personas o grupos.

En ese clima, comienza a instaurarse la necesidad de fomentar estrategias que buscan la explicitación del femenino. Los ejemplos que siguen corresponden a enunciados genuinos actuales:

- (2) *Compañeros y compañeras*: nos ponemos en contacto con ustedes para informarles el resultado del plebiscito que realizamos la semana pasada y, fundamentalmente, agradecerles por la participación. (Comunicado de gremio universitario)
- (3) Desechás el medicamento que ha sido prohibido por la institución de salud y te quedás *tranquilo o tranquila*. (locutora de TV. Canal A24. 22-08-2018)

Cuando un sustantivo tiene terminación e (como en estudiante, por ejemplo) la dupla se da en el artículo:

- (4) La irrupción de la policía impidió que *las y los estudiantes* se sumen a la Asamblea citada en defensa de la educación pública y de calidad. (Gremio universitario)

Una estrategia equivalente ha sido introducida, también, por otros idiomas. El inglés, por ejemplo, ha adoptado, ya hace largo tiempo, algunas señales de lenguaje inclusivo. Es fácil descubrirlas, por ejemplo, en textos académicos, como (5), en el que el autor acude a la misma estrategia discursiva tres veces:

- (5) A structure such as the one in the photo seemingly comes into being because everyone who contributes to its emergence chooses a place according to the stipulation that *he or she* should
- a) See as much as posible,
 - b) Not expose *him/ herself*
 - c) Enable a certain number of other people to see as much as *he or she* does. (Keller 1994:15)

Como sabemos, otras propuestas de lenguaje inclusivo se hallan ligadas a la escritura: el empleo de la arroba para reemplazar la vocal o en el plural: *alumn@s* o la presencia de una x con el mismo objetivo: *alumnxs*, como vemos en los ejemplos siguientes:

- (6) Desde el cuerpo de delegadxs sabemos escuchar los resultados del voto de todxs lxs compañerxs, tanto de *aquellxs* que votaron por el Sí como por la otra opción. (Gremio docente)
- (7) *Todxs* tenemos derecho a información, educación y atención gratuita de nuestra salud sexual. GOZÁ de tus derechos (Cartel publicitario. Gobierno de la Ciudad)

A su vez, en (8) se observan estrategias mixtas:

- (8) *Estimadx* *Directorxs*: Por cuestiones relacionadas con la gestión del Campus Virtual FaHCE les pedimos que por favor recuerden a *los/as profesores/as* que piensan hacer uso de la plataforma en el segundo semestre de 2018, que soliciten el espacio con la debida antelación. (Departamento docente)

Pero estos intentos que manifestaron

- a) Un discurso que se torna monótono
- b) La imposibilidad de llevar a la oralidad las señales no pronunciables y, sobre todo,
- c) La necesidad de expresar el género como sustancia semántica no binaria

desembocan en el empleo incipiente de una *e* que señalaría género inclusivo: *les alumnes*.

Las emisiones (9), (10) y (11) muestran dicho uso en textos escritos en el ámbito universitario:

(9) Para garantizar la mayor participación posible dentro de este espacio, a las 13 hs realizaremos un ruidazo, invitando a *todes les estudiantes* a participar de la asamblea.

(10) *Querides compañeres*

Con un gran esfuerzo pero *guiades* por la convicción de que, en este difícil contexto, un encuentro como el Circo Poético es más que necesario, anunciamos una nueva edición a realizarse los días miércoles 31 de octubre por la tarde y jueves 1 de noviembre durante todo el día en el predio de la facultad.

Naturalmente, en la etapa inicial de un intento de cambio lingüístico, en algunas emisiones se observa cierta inseguridad en el empleo de la forma innovadora. El ejemplo (11) muestra la elección de la forma *e* para señalar inclusión pero la estrategia no se presenta en el caracterizador que acompaña a *compañeres* y se mantiene el masculino *algunos*.

(11) Lamento no poder estar esta tarde, aprovecho que ahora tengo Internet para agregar *algunos compañeres* a la lista. Estamos en contacto. Abrazo grande

La forma innovadora está entrando, además, en viñetas humorísticas, tal como la que vemos reproducida a continuación:



El cambio fue avanzando a través de la necesidad comunicativa no sólo de incluir a las mujeres sino también de señalar el no binarismo de género.

Esto produjo que la *e* se comenzara a usar, también, en el singular: Por ejemplo, en la siguiente emisión de la oralidad, recogida en situación de clase:

- (12) Niñe indica que no se remite a un género determinado.

El debate entre lingüistas

El tema se impone, actualmente, en nuestro país, con mucho interés entre los académicos como también en el ámbito de la divulgación. En distintos medios de comunicación se han expresado al respecto algunos lingüistas.

Más allá de las primeras recomendaciones de los miembros de las academias, el debate se ha tornado controvertido, incluso entre los mismos académicos. Por eso creo que vale la pena preguntarnos ¿Por qué discutimos los lingüistas sobre el cambio que implica el lenguaje llamado no sexista?

Para responder a este interrogante, debemos reflexionar sobre ciertas preconcepciones acerca de la naturaleza del lenguaje que se hallan muy presentes en el estado actual de la disciplina.

William Diver (2012), por ejemplo, plantea el fracaso de la lingüística occidental y su argumentación, en ese sentido, se apoya en el hecho de que, para él, los estudios del lenguaje en occidente siguen, en su gran mayoría, anclados a la misma ideología pre-científica que fundamenta el pensamiento de la antigüedad griega. En resumen, considera que la idea de que hay un lenguaje ideal y un habla corrupta continúa vigente así como siguen vigentes la teoría de la oración y los resabios de la teoría de la proposición lógica. En esos ámbitos, la confianza en una sintaxis arbitraria e innata constituye el motor que impulsa argumentos como el que sigue: “Pensar que las cuestiones de género gramatical son sexistas reduce la complejidad de un fenómeno que es principalmente social y cultural, y que en la lengua se manifiesta en aspectos léxicos y discursivos, *no gramaticales*.” (Opinión de una lingüista. El resaltado es mío)

Quienes, por el contrario, observamos el fenómeno con naturalidad es porque, desde un punto de vista muy diferente, consideramos que la sintaxis no es arbitraria sino que siempre está motivada semántica y pragmáticamente. Y si ahondamos en esa motivación, nos encontramos con que está sesgada ideológicamente. En efecto, desde nuestro punto de vista, la gramática (morfosintaxis) se halla ideológica y comunicativamente condicionada. Se va configurando de acuerdo con las necesidades comunicativas de sus hablantes y los usos comunicativos exitosos y aceptados por la comunidad cristalizan. Por eso existe el cambio lingüístico.

Quienes pensamos así, debemos, como gran desafío, demostrar que la lengua es un instrumento de comunicación y que la forma de su gramática se va modelando a la luz de esa función. Esto es muy claro en el léxico. Creamos las palabras que necesitamos para nombrar nuestra realidad. Lo interesante es que la sintaxis también se encuentra semántica y pragmáticamente motivada. Los argentinos tenemos dolorosas experiencias que se han traducido en construcciones que contradicen las llamadas reglas sintácticas tales como “lo desaparecieron”; “lo suicidaron”, “lo fueron” que implican el empleo transitivo de verbos considerados, tradicionalmente, incapaces de recibir un acusativo.

Ante esas evidencias, echamos de menos el debate acerca de si la forma de la gramática se halla fuertemente ligada a la función comunicativa.

Desde ya, ambas perspectivas opuestas constituyen hipótesis que deben ser demostradas. El trabajo cotidiano de los lingüistas intenta hacerlo. Lo que queremos recordar es que, como es sabido (García 1991), una hipótesis negativa jamás puede ser demostrada. Es decir, no podrán nunca demostrar que la gramática no entraña cuestiones sociales y culturales. En todo caso, si se parte de esa premisa, lo que debería demostrarse es la arbitrariedad de la gramática, hecho que resulta muy difícil ante la evidencia del cambio.

La forma de las gramáticas

Que la función incide en la forma es, en otros sistemas semióticos, un hecho muy evidente. Para ejemplificar, nos referiremos, brevemente, a tres ámbitos comunicativos no verbales: la vestimenta, el mobiliario y la mirada.

La vestimenta constituye un sistema semiótico. Sus elementos, una media, por ejemplo, es un signo cuyo significante adopta la forma del pie. Podría haber adoptado otra forma. Por ejemplo, la forma de una venda. Pero sin embargo no es así; la media reproduce el pie. Podríamos decir, entonces, que el vestuario es antropocéntrico y, si bien ha habido algunos intentos de romper con esta ideología, los mismos han quedado en el nivel experimental, incluso algunos premiados en el mundo de la moda, pero nunca con impacto en la aceptación popular.

La casa patriarcal dispone los muebles y objetos de manera que representen los valores del patriarcado. Jean Baudrillard (1969) expone claramente esta idea en el *Sistema de los objetos* y nos muestra cómo, con el paso del tiempo, la evolución del interior de la casa va acompañando a la ideología imperante sobre el concepto de familia.

También los estudios multimodales actuales nos van mostrando cómo la sistematización de las categorías no verbales, la mirada, por ejemplo, es distinta a la luz de las funciones que cumple en diferentes culturas (Martínez y Bravo de Laguna 2018).

Un examen minucioso sobre los cambios en el lenguaje verbal, como sistema semiótico por excelencia, nos permite defender la idea de que la forma de la gramática también está ligada a la función, en este caso, a la función comunicativa.

¿Se puede reconstruir la matriz de un potencial cambio?

No cabe duda de que el sistema de género del español ha resultado muy eficiente durante siglos. El romance desechó el género neutro del latín y lo reemplazó por un sistema binario, con algunas pequeñísimas excepciones, de masculinos y femeninos. Necesidades comunicativas actuales hacen que ese sistema binario empiece a no

“encajar”, al menos para algunas personas que desean manifestar que en una porción de ese paradigma se esconde una manipulación.

Como hemos señalado, las estrategias discursivas, que, como tales, no modifican los paradigmas de la lengua, se muestran poco eficaces y no alcanzan para cubrir las nuevas necesidades comunicativas. Los hablantes, entonces, intentan un cambio más profundo, que apunta al sistema. El empleo del fonema *e* adquiere, entonces, estatus de morfema: *les alumnes; le niñe*. Esta elección sería el germen de la introducción de un paradigma de género humano, que comenzaría a constituirse así:

MASCULINO	[O(S)]
FEMENINO	[A(S)]
OTRO(S)	[O(S)] / [E(S)]

La sustancia semántica que categoriza el nuevo paradigma es, entonces, GÉNERO HUMANO, categorizada como *masculino*, *femenino* y *otro*. La categoría *otro* corresponde a lo que no es masculino o femenino porque, o son ambos a la vez o bien se trata de una opción diferente. Hasta el momento, se observa un empleo variable (inter-hablante e intra-hablante) de las formas correspondientes a la categoría *otro*. Este uso variable, seguramente, podrá explicarse a la luz de los factores que influyan en la selección de una u otra forma pero requerirá de la conformación de un corpus de análisis lo suficientemente amplio como para que un estudio de la variación observada pueda arrojar resultados fiables.

Por el momento esa es la matriz de un potencial cambio. En inglés americano, por ejemplo, la forma *they* como pronombre singular de género neutral ha sido ya reconocida por la sociedad de dialectología americana por su uso emergente como pronombre para referir a una persona conocida, por parte de quien, como elección consciente, rechaza el binarismo tradicional de género que propician *he* y *she*.

¿Ha habido otros cambios de tal envergadura en la historia del español?

Hemos recogido expresiones actuales de expertos en las que se manifiesta que un cambio gramatical tan grande como éste que implica nuevos pronombres y nuevas morfologías frente a una estructura “que se ubica muy profundamente en las reglas que los hablantes tienen en la cabeza” nunca se vio en la historia. También se insiste en que, hasta el momento, se trata de una lucha política, pero que la lengua no va a cambiar tan rápido.

Sin embargo, estamos en condiciones de discutir este planteo. La lengua española ha manifestado cambios muy importantes en el ámbito correspondiente al género.

Más allá del hecho mencionado que significó la desaparición del género neutro en el romance, en el norte de España se consolidó otro caso paradigmático: el fenómeno que pasó a la historia como *léismo* y *laísmo* castellano que es, también, fiel testigo de la relevancia del género y de su relación con el sexo (Klein- Andrew 1999).

Porque ese fenómeno, muchas veces descrito y pocas veces explicado, implicó la pérdida de la categorización de caso y la recategorización de la sustancia semántica en valores de género/sexo.

En efecto, el empleo innovador de los clíticos registrado en el norte de España que se conoce en la literatura como *leísmo* y *laísmo* respondió a un único parámetro referencial con total pérdida de la distinción de caso heredada del latín que se conserva en el resto de España, así como en el español americano (Martínez 2000; Palacios 2005). El tradicional dativo *le*, formalmente sin marca de género, pero con significado de mayor actividad relativa frente a la forma masculina *lo*, fue seleccionado para señalar al masculino y, específicamente, a los hombres.

García (1991) explica este proceso con gran claridad:

The reason for this apparently pervasive skewing is probable to be sought in the fact that Datives, unlike Accusatives, are highly topical. They are consequently recruited from among former subjects –and both biology and the cultural values of

most Spanish speaking communities (characterized by “macho” type values) conspire to give males a more active role than females.²

¿La cultura puede afectar la gramática?

Los valores de una cultura –sus sesgos sociales- están muchas veces reflejadas en el lenguaje: no simplemente en lo que el lenguaje ha producido como léxico, sino simplemente en sobre qué estamos hablando y cómo estamos haciéndolo.

En esa línea hemos intentado mostrar (Martínez 2000, 2012, 2017, 2019a, 2019b, 2019c) que el lenguaje es significativamente —aunque no exhaustivamente— modelado por la cultura. Los estudios etnopragmáticos que intentan interpretar estrategias lingüísticas en términos de categorías étnicas generales, que llevamos a cabo en nuestro equipo de trabajo desde hace más de quince años (Speranza 2012), nos han permitido defender la hipótesis de que la cultura modela la sintaxis.

Otros autores (García 1995; Keller [1990]/1994; Everett 2015; Einfeld 2002) han hecho, también, propuestas en este sentido.

Es cierto que la manipulación de un cambio lingüístico no determina cambios sociales. En general, sucede lo contrario. Cuando las sociedades se transforman, los cambios impactan en el lenguaje. Pero la manipulación de un cambio lingüístico provoca discusiones, reacciones, reflexiones que ponen en evidencia una necesidad comunicativa o, como en este caso, visibilizan un problema social.

Conclusión

El lenguaje no es una creación arbitraria de la mente humana, sino un producto social e histórico que influye en nuestra percepción de la realidad. Al transmitir socialmente las experiencias acumuladas de generaciones anteriores, el lenguaje condiciona nuestro pensamiento y nuestra visión del mundo.

Pero el cambio lingüístico ha existido siempre, porque siempre las sociedades

plantean nuevas necesidades comunicativas y buscan soluciones a través de la manipulación de los elementos lingüísticos con los que cuenta. El embrión del cambio se genera en el grupo que siente la necesidad comunicativa y se desarrollará en la medida que otros miembros del grupo social lo apropie y lo difunda. Esto puede no ocurrir, como, por ejemplo, sucede, en general, con los cambios que proponen los adolescentes. También puede ser abortado por la censura. No puede predecirse si un cambio en embrión llegará a nacer y a instalarse. Habrá escollos en el camino y no siempre se podrán sortear. Será una lucha que se defina con el tiempo. ¿Quedará en el nivel experimental como dijimos que ocurrió con la vestimenta? Como sea, el embrión existe como cambio en potencia.

El voseo argentino constituyó un triunfo. El prefijo *re* con significado superlativo (*relindo, recansado*) que nació en la franja adolescente también logró posicionarse. Las formas: *lo preocupa, lo angustia, lo aconseja, lo exige, lo robaron*, innovaciones de *le preocupa, le angustia, le aconseja, le exige, le robaron*, son ya de uso común en los periódicos porteños (Martínez 2019c). El dequeísmo, muy instaurado entre los locutores de televisión como herramienta evidencial, podría tener oportunidad de instalarse, tal como lo está haciendo en otras variedades americanas.

Insistimos en que no podemos predecir el cambio. De todos modos, más allá de los resultados, lo relevante es que el debate existe y visibiliza una herida social.

Bibliografía

- Baudrillard, J. (1969). *El sistema de los objetos*. México: Siglo XXI.
- Diver, W. ([1995] 2012). Theory. En Huffman, Alan y Davis, Joseph (eds.). *Language: Communication and human behavior: The linguistic essays of William Diver*, Leiden/Boston: Brill, pp. 445-519.
- Enfield, N. (2002). *Ethnosyntax: Explorations in grammar and culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Everett, D. (2015). The role of Culture in the Emergence of Language. En MacWhinney, B. y O'Grady, W. (Eds.) *The Handbook of Language Emergence*. F. John Wiley & sons, Inc. 354-375.
- García, E. (1991). Social bias, communicative needs, and frequency of use as factors in grammatical change. Ms.

- García, E. (1995). Frecuencia (relativa) de uso como síntoma de estrategias etnopragmáticas. *Lenguas en contacto en Hispanoamérica*, ed. por Klaus Zimmermann. Madrid / Frankfurt: Iberoamericana / Vervuert, pp. 51-72.
- Keller, R. ([1990]1994). *On language change: The invisible hand in language*. London: Routledge.
- Klein- Andrew, F. (1999). Variación actual y reinterpretación histórica: le/s, la/s, lo/s en Castilla, en Serrano, María José, *Estudios de Variación sintáctica*, Vervuert, Iberoamericana, pp. 197-217
- Martínez, A. (2000). *Lenguaje y Cultura. Estrategias etnopragmáticas en el uso de los pronombres clíticos lo, la y le en la Argentina en zonas de contacto con lenguas aborígenes*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden, Holanda.
- Martínez, A. (2012). El “juego” en los sistemas gramaticales y la coexistencia de variedades de una lengua. En Valencia, A. (Dir./Ed.) *Cuadernos de la ALFAL. 4 Etnopragmática*. Santiago de Chile, pp. 112-122.
- Martínez, A. (2017). “¿Cómo afecta la cultura a la gramática? El caso de los clíticos en el español americano. En Palacios, A. (coord.) *El sistema pronominal átono de 3º persona. Variedades del español en contacto con otras lenguas*. Clac. (Círculo de Lingüística Aplicada a la Comunicación), pp. 186-210.
- Martínez, A. (2019a). *El lenguaje inclusivo. La mirada de una lingüista*, ponencia presentada en *Desde la @ interviniendo la escritura al todes como forma de organizarnos*, 1er Congreso de Lenguaje Inclusivo, 11 y 12 de abril de 2019, La Plata, Buenos Aires, Argentina. Recuperado de http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.11015/ev.11015.pdf
- Martínez, A. (2019b). La cultura como motivadora de sintaxis. El lenguaje inclusivo. En Valencia, Alba (dir.ed). *Cuadernos de la ALFAL Nº 11/2. Variación lingüística y variedades del español*. Santiago de Chile, pp. 186-198.
- Martínez, A. (2019c). El “juego” intraparadigmático. Una mirada al uso actual de los clíticos en Buenos Aires. En Nancy Stern, Ricardo Otheguy, Wallis Reid & Jaseleen Sackler (eds.), *Columbia School Linguistics in the 21st Century*. Benjamin. New York: 199-216.
- Martínez, A. y Bravo de Laguna, G. (2018). El poder de la mirada y la mirada del poder. *Primer encuentro sobre Multimodalidad*. Universidad de Friburgo. Ms.
- Palacios, A. (2005). Aspectos teóricos y metodológicos del contacto de lenguas: el sistema pronominal del español en áreas de contacto con lenguas amerindias, en *El español en América: Aspectos teóricos, particularidades, contactos*. Ed. V. Noll, K. Zimmermann e I. Neu- mann-Holzschuh. Frankfurt am Main - Madrid: Vervuert - Iberoamericana, pp. 63-94.
- Speranza, A. (2012). Perspectivas culturales en la variación lingüística. En Martínez, A./Speranza, A. (Eds.) *Etnopragmática*. Cuadernos de la ALFAL. 4, pp. 123-136 (www.mundoalfal.org).

Thomason, S. (2007). Language Contact and Deliberate Change. En Nicolai, R. (Ed.)
Contact: Framing its Theories and Descriptions Journal of Language Contact.

Referencias

¹ Esta es una versión revisada de la ponencia leída en las Primeras Jornadas de Gramática y Lingüística que se desarrollaron en la Universidad del Salvador en noviembre de 2018. Dicha ponencia fue recogida en <https://glotopolitica.com/2018/11/22/cuando-la-mano-invisible-se-visibiliza-la-conciencia-social-y-el-cambio-linguistico/>

² La razón de este sesgo dominante (que selecciona le para el masculino) puede ser visto en el hecho de que los dativos, en contraste con los acusativos, son altamente topicales. Son, consecuentemente, seleccionados como sujetos, en primer lugar –y razones biológicas y valores culturales de la mayoría de las comunidades de habla españolas, caracterizadas por valores tipo “macho”, motivan el hecho de otorgar a los masculinos un rol más activo que a los femeninos. [La traducción es mía].

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

DISIDENCIA Y ESPACIOS ANHELADOS. LA IRRUPCIÓN DE UN SABER DE RETIRADA EN EL ROCK ARGENTINO DE INICIOS DE LOS 70

DISSIDENCE AND DESIRED SPACES. THE IRRUPTION OF A RETREAT KNOWLEDGE IN THE ARGENTINIAN ROCK AT THE BEGINNING OF THE 70'S

Resumen

Presentamos parte de los resultados de una investigación amplia sobre los procesos de regularización discursiva en las primeras épocas (1965-1975) del campo de producción musical que, en Argentina, se denominó *rock nacional*. Nos apoyamos en un marco teórico del análisis materialista de discurso, que ve la regularización como la estabilización de preconstruidos y de modos de construcción de los objetos que caracteriza la memoria discursiva en un dominio. En este artículo, delimitamos un recorte dentro de esa investigación: un período de desestabilización en la primera época del rock nacional en el que la regularización dominante coexiste con una desregulación parcial. Nuestro objetivo es caracterizar la materialidad discursiva de esa desregulación. Para ello, expondremos primero una síntesis de lo que proponemos como rasgos de la regularización dominante en los primeros años del rock argentino, construcción explicativa a la que llegamos, en nuestra investigación más abarcadora, observando la totalidad de las grabaciones de ese campo hasta la disolución de las primeras grandes bandas entre 1970 y 1971. Tras esa síntesis, presentaremos, como casos, una serie de composiciones grabadas entre 1971 y 1973, en las que observaremos cambios en relación con lo que caracterizamos como dominante. Esos cambios tienen que ver con la construcción de determinados objetos de discurso, con las configuraciones para la representación de las entidades personales, y con rasgos de las escenografías enunciativas, principalmente de las topografías recurrentes. Aunque tengan como base principal la materialidad verbal, nuestros análisis integran aspectos de la sonoridad y de la interpretación en el canto. Concluimos que los cambios detectados se relacionan con la emergencia de una posición de sujeto caracterizada por lo que denominamos un *saber de retirada*. Postulamos que ese saber resulta de una percepción que, ante el enfrentamiento político crecientemente violento en la época, focalizaba principalmente la amenaza y la pérdida, mientras que otras perspectivas y voces en el campo cultural destacaban el avance de luchas.

Palabras clave: rock argentino; regularización discursiva; topografía en el discurso

Abstract

We present here part of the results from a wider study about discursive regularization processes in the beginnings (1965-1975) of the musical production field which, in Argentina, was called *rock nacional*. We are supported by a materialistic discourse analysis theoretical framework, which sees regularization as the stabilization of pre-constructed entities and of the object building modes which characterize the discursive memory in a specific domain. In this article, we have selected a specific section from this wider study: a destabilization period in the early stage of national rock in which the dominant regularization co-existed with a partial deregulation. Our aim is to characterize the discursive materiality in such deregulation. For that, we will first address to a synthesis of what we propose as traces of the dominant regularization in the first years of the Argentinian rock, an explanatory construction we have reached in our wider study, by observing all the recordings in this field until the ending of the first bands between 1970 and 1971. After this synthesis, we will present, as case studies, a series of compositions recorded between 1971 and 1973, in which we may observe changes in terms of the construction of certain discourse objects, of the dominant configurations for the representation of personal entities, and of enunciative scenography traces, mainly the recurring topographies. Although our analyses are based on verbal materiality, we have studied sonority and interpretation aspects in the singing as well. We have concluded that the detected changes are related to the appearance of a subject position, characterized by what we have called *retreat knowledge*. We have assumed that this knowledge comes from a perception that, facing the growing violent political confrontation of that time, used to focus mainly on threats and losses, while other perspectives and voices in the cultural field would focus more on advances.

Keywords: argentinian rock; discursive regularization; topography in discourse

Introducción

Hemos desarrollado, en los últimos años, un estudio abarcador sobre la discursividad en las primeras épocas de lo que se denominó posteriormente *rock nacional* o *rock argentino*. Nuestro propósito fue interpretar el proceso contradictorio de regularización discursiva de esa corriente de la música popular, fundamentándonos en una descripción consistente a partir de la materialidad de sus composiciones. La investigación (Fanjul, 2017) incluyó desde las primeras grabaciones en 1965 hasta 1975, por considerar que la dictadura militar iniciada en 1976 modificó de modo abrupto aspectos de las condiciones de producción en ese ámbito. En la tercera sección de este artículo explicamos cómo delimitamos las dos partes del corpus.

Nuestro objetivo en este artículo es describir, en su materialidad discursiva, un proceso que ubicamos en los últimos años de la etapa estudiada, y que caracterizamos

como una desregulación parcial de aquello que encontramos como dominante en la constitución de ese espacio discursivo cuando surge y se delimita.

En la primera sección presentaremos presupuestos teóricos y algunas categorías de análisis que empelaremos. Luego, sintetizaremos el proceso de delimitación del rock argentino en el espacio de la música popular, y las condiciones sociohistóricas en que tiene lugar su surgimiento, con especial atención a la confrontación ideológica en la vida política y cultural de Argentina en la década de 1960. Pasaremos después a describir resumidamente la regularización discursiva que postulamos como dominante en el primer rock nacional, como paso necesario para entrar en lo que constituye nuestro centro de interés en este texto: una serie de acontecimientos discursivos que parecen marcar una desregulación. Después de caracterizar los rasgos generales de ese proceso en el discurso, recorreremos, a lo largo de dos secciones denominadas respectivamente “Interiores” y “Exteriores”, algunas composiciones musicales que abordaremos como casos. Cerramos el artículo con una evaluación de los fenómenos observados en relación con cambios en el escenario de enfrentamiento político, y con breves conclusiones.

Presupuestos teóricos y analíticos

Nos ubicamos en una perspectiva materialista de análisis del discurso, en la línea iniciada en Francia por Michel Pêcheux y otros pensadores. Dentro del acervo de esa corriente, nos limitaremos aquí a introducir las conceptualizaciones y categorías que pondremos en funcionamiento en este artículo.

El orden de relaciones entre enunciados que esa corriente denominó como *interdiscurso* está determinado por las relaciones de fuerza en una formación social. En una de sus últimas formulaciones, Pêcheux ([1982] 2011, p. 145-146) conceptualiza el interdiscurso como memoria de lo ya dicho que interviene en la producción e interpretación de toda secuencia discursiva. Esa memoria, caracterizada por *preconstruidos* (implícitos) y efectos de paráfrasis, está en constante proceso de *regularización* en el dominio discursivo del que se trate (Pêcheux, [1983] 2007). Todo acontecimiento discursivo puede ser absorbido por el juego de fuerzas que tiende a preservar la regularización, pero puede también perturbarla como fuerza *desreguladora*, introduciendo preconstruidos que entran en contradicción con lo ya estabilizado en el espacio de memoria de determinada práctica en una coyuntura histórica.

En todo su desarrollo, la corriente materialista se ha caracterizado por una concepción del *sujeto del discurso* como una instancia que no es el hablante empírico ni las voces representadas en la interlocución, sino el *saber* que estabiliza *los objetos de discurso como evidencias* en la regularización de un dominio. Courtine (1981, p. 42-43), que, como Pêcheux, emplea la categoría de *formación discursiva*, adoptada críticamente de la obra de Foucault (1969)¹, para caracterizar la regularización, define la *posición de sujeto* como la identificación, mediada por la ideología, del enunciador con el sujeto de saber de esa formación.

En cuanto a procedimientos para el análisis, observamos, en primer lugar, el dispositivo enunciativo, incluyendo tanto los participantes reconocibles mediante marcas específicas, como las voces reportadas, y las entidades personales representadas como personajes, así como las perspectivas atribuidas a cada una de esas figuras. Consideramos que las regularidades en ese plano dentro de un dominio discursivo, puestas en relación con la construcción de objetos, son huellas para indagar cómo el interdiscurso atraviesa ese dominio.

Nos hemos valido también de una conceptualización descriptiva oriunda de una línea diferente dentro de la corriente materialista, pero que nos parece articulable en nuestro dispositivo analítico. Maingueneau (2008 y 2001) postula la *escenografía enunciativa* como la puesta en escena que, figurativamente, se presenta como origen de la enunciación. La escenografía articula tres dimensiones, la interlocución representada (en la terminología de ese autor, los *enunciadores* y *coenunciadores*), y el espacio y el tiempo representados, respectivamente la *topografía* y la *cronografía*. Esas tres dimensiones son “polos indisociables” (Maingueneau, 2008, p. 117-118), que actúan en sintonía. Por eso, no todo lugar mencionado ni toda marcación temporal en las pinceladas de narrativa que puede ser una canción constituyen topografía o cronografía. Es necesaria una vinculación con la proveniencia imaginaria de la voz, por la cual algunos espacios mencionados parecen abarcar toda la escena y algunos tiempos parecen estructurarla. También de Maingueneau (2001, p. 149) consideraremos la noción de “incorporación” como constitución del cuerpo imaginario que participa de la fruición de una obra. Por eso emplearemos el término *cuerpo de escucha* como interlocución posible para la interpretación vocal en el canto, cuerpo constantemente reactualizado y anticipado imaginariamente por las modulaciones de la voz, en una relación que es parte de la producción de sentido.

Esa última observación sobre interpretación vocal y escucha nos abre paso para aclarar que, tanto en nuestra investigación más general como en este artículo, consideramos la canción como una materialidad que combina lo verbal con lo musical, por eso no abordamos *letras* como transcripciones extraíbles de la dimensión sonora de la que participan. En la interpretación vocal propia del canto, Simon Frith (2014, p. 84) denomina retórica a “la manera musical” de emplear la palabra, relacionable con la tensión entre modalidades orales y escritas, y con la performance dramática. Intentamos incorporar al análisis esa dimensión, como también la de otros componentes de la materialidad sonora que un analista del discurso puede considerar con sus herramientas de análisis. En este artículo, por ejemplo, nos referiremos a paralelismos que articulan la melodía con algún tipo de indicador en la materialidad verbal, prolongaciones silábicas en el canto, cambios en la velocidad y el volumen de voz, y elementos sonoros extramusicales.

El *rock nacional* y el embate cultural e ideológico en que se constituye

El espacio de prácticas que en Argentina acabaría recibiendo el nombre de *rock nacional* surge como delimitación disidente, en la segunda mitad de la década del 60, en relación con la música llamada *beat* o *para jóvenes* promovida por la industria cultural. Existe consenso al respecto entre investigadores como Díaz (2005), Alabarces (1993) o Colomba (2010), que coinciden en la importancia de ese proceso de decantación que, dicho sea de paso, implicó también una marginación inicial en relación a la propia industria, ya que esos músicos demoraron para poder grabar discos, más aún para que sus pocas grabaciones fuesen difundidas por radio.

Son varios los aspectos que diferenciarán el grupo inicialmente pequeño de compositores e intérpretes de los modelos musicales hegemónicos en la producción discográfica, radiofónica y televisiva de la época destinada a una audiencia juvenil, como el Club del Clan y sus continuadores. Los rasgos más evidentes, a veces declarados por los propios músicos, eran la búsqueda de una mayor complejidad en la composición y en las letras, un propósito de crear algo para escuchar y no para otras prácticas como el baile o la conmemoración, y el componer y cantar en castellano -cosa que algunos de los promovidos por la industria ya hacían-.

Las bandas que llegaron a consolidarse y grabar en la primera época, como Los Gatos, Manal, Almendra, La Barra de Chocolate, Vox Dei, Pappo's Blues, y solistas como Moris, Miguel Abuelo o Tanguito realmente muestran en su producción, aunque con logros desiguales, esa búsqueda de mayor complejidad. Alrededor de esos compositores e intérpretes se va delimitando un espacio crecientemente nítido y diferenciado, caracterizado por lugares de encuentro y de ejecución musical, y por un público inicial que irá ampliándose. Quien ha propuesto la categorización más precisa para definir ese espacio es Díaz (2005, p. 39-70), que, basándose en la conceptualización de Bourdieu ([1976] 2003), lo caracteriza como un campo o subcampo de la producción de bienes culturales. Efectivamente, el llamado *rock nacional* va adquiriendo los rasgos que caracterizan la formación de un campo así concebido: criterios iniciales de delimitación y pertenencia, disputa por la legitimidad de enunciar desde el campo, revistas y crítica especializada, capital simbólico creciente de los músicos pioneros, construcción paulatina de un relato de origen, y, sobre todo, denominaciones que comienzan a diferenciarlos de otras expresiones musicales: primero *música progresiva*, y la que finalmente subsistió: *rock nacional*, alternando con *rock argentino*.

La Argentina de los 60, en la que surge esa corriente musical juvenil, muestra indicadores socioeconómicos más elevados que los del resto de América Latina (Aroskind, 2003, p. 65-66). No obstante, ese relativo bienestar se mantenía como resultado de constantes conflictos por reivindicaciones laborales, muchas veces objeto de represión, en un período marcado por inestabilidad política y creciente disconformidad popular (Gordillo, 2003). Ese descontento va a combinarse con un proceso de crecimiento e innovación en la actividad cultural y en la participación política. En el país se desarrollan, en ese tiempo, modalidades específicas de un proceso mundial de renovación en las Humanidades y en todos los campos de las artes, inclusive en los considerados menores, que adquieren más complejidad y valorización. Crece también la influencia de la izquierda política entre artistas e intelectuales, potencializada por el triunfo de la Revolución Cubana en 1959.

En el campo intelectual, tanto en el ámbito académico como en la crítica artística y literaria, se consolidaba lo que Terán (1991, p. 20) caracteriza como una visión "corporalista y fuertemente historicizada". Esa corriente de pensamiento reconocerá varios matices internos, ya que partiendo de un existencialismo escéptico, irá recibiendo una creciente influencia del pensamiento sartriano, adoptando, junto con la noción de

“compromiso”, un presupuesto de necesidad y posibilidad de transformación. Terán empleará el término “humanocéntrico” como denominador común de esos matices, por relacionarlos con una concepción del sujeto “como portador y árbitro de todos sus significados y prácticas” (ídem, p. 111). De entre los intelectuales que sostienen la posibilidad de transformación, muchos abrazarán el marxismo como “una especie de género del humanismo”, transitando “desde el existencialismo hacia el materialismo histórico” ídem p. 21). Rozitchner (1968), uno de los filósofos que más decididamente hizo ese tránsito, proponía que la impronta humanista y su demanda sobre el individuo debían tener un lugar programático y central en la superación revolucionaria del orden capitalista.

La demanda de actuación política irá formando una tendencia específica dentro del pensamiento “humanocéntrico”, la del intelectual “más confiado en la posibilidad revolucionaria y más demandante de un lugar orgánico en sus relaciones con las clases subalternas” (Terán, 1991, p. 21). Ese proceso fue concomitante con un imperativo de definición política que se extendió prácticamente por toda la esfera pública, entre artistas, periodistas, profesionales y todo tipo de dirigentes sociales, sobre todo a partir del punto de inflexión que fue el año de 1969, cuando una serie de insurrecciones urbanas, principalmente las conocidas como “Cordobazo” y “Rosariazo”, cambiaron la situación política argentina abriendo un período de radicalización.

¿Por qué esta conceptualización es pertinente para abordar la regularización discursiva en un espacio que, como el primer rock nacional, se desarrolló fuera del campo intelectual y en escasa vinculación con los debates políticos y culturales de la época? Por un lado, porque el impulso transformador llegó mucho más allá del campo intelectual y alcanzó un impacto más o menos difuso y distorsionado sobre todo tipo de prácticas culturales, abarcando “zonas de las clases medias y hasta sectores populares” (Terán, 2008, p. 275). Por otra parte, hay cierta exageración en el relato que el propio campo del rock nacional construyó sobre sí como surgido sin vinculaciones en la cultura argentina. El trabajo de Grinberg (2008), que fue muy cercano a los pioneros, muestra que varios de ellos tenían contacto con las vanguardias artísticas, información que también aparece en memorias del artista y sociólogo Roberto Jacoby (2011, p. 96). Las lecturas que algunos de los rockeros declaraban incluían escritores como Cortázar o Marechal, poetas beatniks como Ginsberg y Kerouak, y varios decían haber leído a “los existencialistas franceses” (Carnicer, 2015, p. 4). Creemos, por lo tanto, viable, para la

construcción de hipótesis sobre la discursividad en el primer rock argentino, indagar posibles resonancias de debates en los campos intelectual y cultural como los que aquí hemos sintetizado, ciertamente mediados por diversas vulgatas y por filiaciones discursivas menos conscientes de sí.

La regularización dominante

En la investigación amplia que referimos en la Introducción, establecimos dos niveles de corpus. El que dio base a las hipótesis sobre el proceso de regularización comprendió la totalidad de las composiciones grabadas por las bandas y solistas entre 1965 y 1970 inclusive, cuando sucede la separación de los tres primeros grandes grupos (Los Gatos, Manal y Almendra). A pesar de abarcar seis años, no es un corpus vasto, ya que está compuesto por 12 discos simples y 14 LP, en los que algunas composiciones se repiten. El período posterior, de 1971 a 1975, fue abordado en función de algunos objetos específicos y sin considerar la totalidad de la producción.

No llegamos adánicamente al corpus, sino después de varios años de trabajo y reflexión sobre el campo, de idas y vueltas sobre su repertorio en distintas épocas, que nos convencieron de centrar la investigación en ese período fundacional. Ese trabajo previo fue conduciéndonos a algunos focos que parecían especialmente significativos, por las recurrencias y particularidades que veíamos en ellos: los desplazamientos de los seres, la formulación de modelos y contramodelos, y cómo se representaban los recorridos de vida y la propia práctica musical.

Esos centros de interés fueron cobrando una especificidad creciente al observar la repetibilidad de determinados objetos, de configuraciones enunciativas, de tópicos y de su articulación con perspectivas y elementos de la escenografía. Fuimos detectando y describiendo la recurrencia y la saliencia de una *base narrativa*: un proceso de cambio en la entidad personal, cambio con características de ruptura, que incluye un doble movimiento de *distanciamiento crítico* y de *vuelta sobre sí*, en que se cuestionan diversas relaciones con el entorno. La transformación, buscada y eufóricamente evaluada porque tiene efectos también sobre el entorno social disfórico, es especificada, en diferentes composiciones, con logros como *salir*, *nuevo nacer*, *despertar*, *estar realmente vivo*. El desplazamiento se presenta como punto de partida también en la dimensión temporal, por lo general anclada en el presente. El amanecer, o la presencia del sol, aparecen con

frecuencia en la figuración. El preconstruido que nos parece que da base a esa configuración es el de una necesidad de transformación en el mundo o en el orden social que pasaría primeramente por el individuo y por su adquisición de un propósito y un rumbo. Por eso el *escapar*, muchas veces especificado como escapar de sí, es rechazado como opuesto a *salir*. La *verdad* o lo *verdadero* suele coincidir, en el hilo del discurso, con ese nuevo estado del ser, y no con el estado de cosas rechazado en el mundo, que por lo general se categoriza como *realidad*.

Algunas de las composiciones en que ese proceso se pone en escena con más centralidad, y que analizamos detalladamente en Fanjul (2017), son “Porque hoy nací”, “Una casa con diez pinos”, “Informe de un día” y “Si no hablo de mí”, de Javier Martínez con Manal; “De nada sirve” y “Muchacho (pronto amanecerá)”, de Moris; “La balsa”, de Tanguito y Litto Nebbia, grabada por primera vez por este último con Los Gatos; “Hoy seremos campesinos”, “Pipo la serpiente” y “Oye niño”, de Miguel Abuelo; “Amor de primavera” y “El despertar de un refugio atómico”, de Tanguito; y “Final”, “A estos hombres tristes” y “Si es que el sol te ve”, de Luis Alberto Spinetta con Almendra. Otras en las que aparece por oposición, como algo que sería necesario pero que no se realiza son “Ríete” y “Réquiem para un hombre feliz”, de Litto Nebbia con Los Gatos; “Qué pena me das”, de Javier Martínez con Manal; “Figuración”, de Luis Alberto Spinetta con Almendra, y “Pato trabaja en una carnicería”, de Moris.

Nuestros análisis nos permitieron ubicar, también, una doble categorización de la soledad: la que resulta del funcionamiento del mundo que se rechaza, como en “La balsa” o en “A estos hombres tristes”, y una soledad reivindicada, que separa a la entidad personal de toda circunstancia y es necesaria para la transformación. También ubicamos la figura del naufragio y del náufrago, presente no solo en las letras sino también en el metadiscurso que los músicos y la crítica construyeron acerca del rock nacional, como una de las formulaciones para el imperativo de *salir*, y notamos que, en la materialidad de las canciones, no aparece como un deambular sin rumbo, sino ligada a propósitos y al dominio del ser sobre topografías como la calle, las esquinas, y los espacios abiertos.

Intentaremos ahora explicar cómo vinculamos la configuración que aquí presentamos resumidamente con el panorama de confrontación ideológica que describimos en el ítem anterior, lo que implica insertarla en una hipótesis sobre la regularización del discurso en el dominio de ese primer rock nacional.

El imperativo de cambio como ruptura crítica, focalizado en la representación del individuo y sus vínculos es, desde nuestro punto de vista, el eje de la regularización, el núcleo de saberes que estabilizará referencialmente los objetos que ya mencionamos: el despertar, la salida como opuesta al escape, el nacimiento, la verdad, las formas de la soledad, el desplazamiento, el naufragio, la calle, el sol, las partes del día. Ese preconstruido viene dado por la determinación histórica e ideológica de un momento en que crecientemente se cuestionan, en todas las áreas de la praxis social, las bases del orden dominante, y, conjuntamente, el individuo y sus posibilidades para actuar y transformar son particularmente interrogados. ¿Con cuáles de las varias respuestas a ese cuestionamiento que circulaban en el debate social se relacionaba esa primera regularización dominante en el rock argentino?

En nuestra investigación propusimos que esa regularización se da como una puja entre dos posiciones de sujeto, relacionadas con dos facetas de lo que, en la segunda sección de este artículo, caracterizamos, adoptando la denominación de Terán, como pensamiento *humanocéntrico*. Por un lado, la que proviene de las proyecciones discursivas, en la cultura de masas, del existencialismo desconfiado, que da base para un pesimismo contemplativo en relación a todo lo que está dado, que aflora en distintos momentos de las canciones que referimos. Por otro lado, hay un saber sobre el cambio como ruptura que ya no es una simple contemplación desconfiada. Lo que se representa en la base narrativa que expusimos es un punto de inflexión, un desplazamiento. El ser del rock argentino que logra *salir* es el que percibió algo que podemos identificar con la inexorabilidad de la opción, aspecto que lo relaciona con el influjo sartriano y con su recepción dispersa y distorsionada en los campos cultural y político. Creemos, por lo tanto, que, en ese embate, tuvo más dominancia una posición de sujeto relacionable con el humanocentrismo transformador. Solo que, en el campo del primer rock argentino, ese sujeto del discurso no articuló un saber sobre perspectivas de revolución, como ocurrió con otros sectores de la producción cultural en la época. Tal vez esa peculiaridad explique la muy asentada caracterización, que retomaremos críticamente en las conclusiones, del primer rock argentino como espacio de aparente aislamiento en una sociedad en que la producción cultural parecía politizarse de un modo cada vez más orgánico.

Una desregulación parcial

A partir de los procesos insurreccionales que mencionamos al tratar sobre Argentina en 1969, se propagan métodos de lucha más radicalizados, como tomas de fábricas, colegios y facultades, y crece el accionar de las organizaciones armadas. La represión también se va haciendo más cruenta, y ya antes de que los militares dejen el poder, la masacre de Trelew exhibe sin pudores el recurso al terrorismo de Estado². El corto período no represivo de los primeros meses de 1973 se cierra con otra masacre, la de Ezeiza, que dejó 35 muertos el día del retorno de Perón al país (Mereles, 2016, p. 106), y con la instalación en el poder de la extrema derecha peronista, representada por José López Rega, ministro de Bienestar Social de Perón, que promoverá, desde el poder, la organización paramilitar conocida como *Triple A*, Alianza Anticomunista Argentina. Esa fuerza actuó con total impunidad, secuestrando y asesinando cientos de dirigentes obreros y estudiantiles, militantes de izquierda y opositores dentro del peronismo. Paralelamente, muchas acciones represivas eran “llevadas a cabo de manera cotidiana en lugares de trabajo, ámbitos de militancia o barriales (intimidaciones, amenazas, atentados, delaciones, etc.)” (Mereles, 2016, p. 107), configurando un clima social de amenaza constante, del cual los espacios juveniles fueron blanco preferido. En noviembre de 1974, ya con Isabel Perón en la presidencia³ se decreta el estado de sitio, que será prolongado después por la dictadura militar.

Muy tempranamente, cuando en los amplios sectores movilizados y en diversas manifestaciones culturales predominaba el entusiasmo por la derrota política del régimen militar y por la incorporación de nuevos sectores a la lucha, en el discurso del rock nacional se observa un proceso que parece ir en sentido opuesto. Ya a partir de 1971 y de modo creciente, aparecen algunas configuraciones que la observación del corpus muestra como recurrentes, y que, como nueva condensación de acontecimientos discursivos, se apartan, en algunos aspectos clave, de la regularización que describimos en la sección anterior.

Consideramos ese proceso como el surgimiento de una nueva serie discursiva, que va a coexistir con la regularización que mostramos como dominante. Una desregulación parcial porque, en términos de Pêcheux ([1983] 2007, p. 82-83), el juego de fuerzas entre el orden preexistente y los nuevos acontecimientos discursivos no

produce una transformación crucial. Lo que principalmente creemos que resulta perturbado son los preconstruídos relacionados con la necesidad de cambio. Que el orden de cosas dadas no satisface continúa siendo un implícito, incluso reforzado, pero hay diferencias para todo lo que se relaciona con el desplazamiento. Comenzamos a notar, como describiremos, nuevas topografías, y un movimiento de los seres puestos en escena que ya no insiste en el *salir* ni en el desprendimiento como camino de aprendizaje. Hay menos euforia de la dirección reflexiva hacia sí, y aparecen más entidades colectivas. En las dos próximas secciones presentaremos analíticamente algunos casos que consideramos parte de esa desregulación, y luego reflexionaremos sobre saberes y posiciones de sujeto que relacionan ese proceso de desestabilización en el discurso con un embate político e ideológico modificado por la irrupción de nuevos sectores sociales y por la propia ampliación del campo del rock nacional.

Interiores

Comenzaremos el recorrido por un tema de una de las bandas menos recordadas de entre las que se formaron a partir de la disolución de las primeras. El grupo Sacramento reunió, junto a otros músicos, dos ex integrantes de Los Gatos, Ciro Fogliata y Alfredo Toth. Produjeron un rock con mayor complejidad instrumental que la banda precedente, pero que no llegó a destacarse dentro del campo. En el único LP que publicaron, en 1972, está la composición “Reunidos en el cuarto”.

Esa canción nos interesó para este artículo por dos motivos. Por un lado, porque se muestra casi como antitética de las que identificamos con la regularización dominante, en lo que hace a los saberes atribuidos a los interlocutores y a las denominaciones de sus movimientos como personajes en escena. Por otro, porque inaugura, en el discurso del rock nacional, una *topografía del cuarto*, de especial importancia para la serie que surge de la desregulación parcial que nos ocupa. Explicaremos ambos problemas en ese orden.

Cada uno de los cuatro bloques cantados, demasiado breves y continuos para considerarse estrofas, está partido, por el canto y por la melodía, en tres segmentos, de 4, 7 y 7 sílabas respectivamente:

Aquí estamos	reunidos en el cuarto	sin saber dónde estar
Aquí estamos	compartiendo la casa	tratando de escapar
Sin saberlo	cruzastes* el umbral	dejaste de vagar
Sin saberlo	cambiaste de lugar	tratando de escapar

*Es esa la forma efectivamente cantada, y tiene efecto para la métrica.

En los cuatro bloques, el segmento central concentra los lugares. Los dos primeros bloques enuncian un colectivo que incluye al locutor en una 1ª persona plural, y los dos últimos focalizan a la segunda persona interpelada, que, como personaje, ha llegado al espacio que los otros comparten. Ambas instancias se caracterizan por el no saber y la falta de rumbo, rasgo que los opone a los seres eufóricamente representados por cualquiera de las tres personas del discurso en las canciones que mencionamos al tratar sobre el cambio / ruptura en la regularización primera. En aquellos temas, inclusive los seres que vagan -sobre todo ellos- tienen propósito y saber sobre sí, como ocurre en “La balsa”, “Muchacho”, “Hoy seremos campesinos”, “Mariposas de madera” o “El despertar de un refugio atómico”. Y su visión-saber domina el espacio en que se desplazan. Aquí, *vagar* es algo para dejar de hacer, y la valoración que oponía *salir a escapar* en temas como “De nada sirve” o “Qué pena me das” se ve invertida: escapar es el proyecto, y el destino es la casa, que se comparte, y el cuarto como lugar de encuentro.

En la primera regularización, el cuarto casi nunca es un espacio ligado metafóricamente al conflicto representado, y prácticamente no aparece como palabra; ni *cuarto* ni otras de su serie sinonímica, como *pieza* o *habitación*. En todas las grabaciones hechas desde 1965, *cuarto* sólo se registra dos veces, y no hay ninguna ocurrencia de posibles sinónimos⁴. Una de esas apariciones es en “Ayer nomás”, de Moris y Pipo Lernoud, donde el cuarto es sólo el lugar del despertar, que no se retoma después. La otra es en “Ana no duerme”, de Luis Alberto Spinetta, grabada en el primer LP de Almendra. En ese rock, diferentemente, el cuarto es, desde el comienzo, el punto de ubicación del ser en la escena. Pero ese espacio, donde Ana, sola, se deleita con la luz y

la sombra esperando el día, es completamente vuelto hacia lo exterior. Desde allí, la visión de Ana domina la ciudad, y puede despertar “sobre el mar”.

La habitación privada, íntima, sólo se eleva al lugar de topografía enunciativa, con el papel articulador que dimos a esa categoría en la primera sección de este trabajo, en composiciones de 1971 en adelante, y suele ser escenificada como *refugio*. Los espacios de privacidad llegan a ser guarida de un pavor a salir “ni siquiera a caminar”, como en el “Blues del terror azul”, de Claudio Gabis, interpretado casi como un alarido por Alejandro Medina⁵. O un rincón, de sonoridad dulce, pero rincón al fin, donde se conserva “un hilo de voz” y que recuerda que se está vivo, en “Mientras no tenga miedo de hablar”, de Nito Mestre. Precisamente en la producción del dúo que integraron Mestre y Charly García entre 1971 y 1975, Sui Generis, los espacios de la casa y el cuarto no sólo abundan como rebosan de melancolía.

Sui Generis fue la primera banda del *progresivo* argentino que llegó a conocer algo cercano a la masividad, aunque todavía estuviese lejos de la extensión y diversificación social que alcanzaría el rock posterior a la dictadura. Su primer disco, *Vida*, grabado en 1972, llegó a vender 80.000 placas, cifra modesta en comparación con las que obtenían las grandes bandas de rock en inglés o los románticos en español, pero muy alta para el rock nacional en aquella época⁶. En perspectiva histórica, lo que determinó esa diferencia fue la llegada de un nuevo sector de público al campo del rock nacional, adolescentes que empezaban a tener entre sus gustos la entonces llamada *música progresiva* en el período en que ésta dejaba de ser una experiencia de vanguardia. Sui Géneris fue la formación que captó la preferencia de esos adolescentes (Manzano, 2014, p. 424). Como veremos más adelante, la superposición de rockeros y militantes en esa nueva camada -sería desproporcional llamarla *generación* cuando la diferencia era de entre 5 y 10 años-, que no ocurría en la, es uno de los factores que determinarían las posiciones de sujeto que caracterizan la desregulación que hipotetizamos.

El segundo disco de Sui Generis, *Confesiones de invierno*, publicado en 1973, del que abordaremos ahora una canción, muestra, ya desde su sobre, la confluencia de placidez y lobreguez que va a caracterizar crecientemente la producción del dúo. Sobre un amarillo muy claro, blanquecino, la tapa mostraba un retrato de perfil de García y Mestre, dibujado y trabajado con colores vivos. Al abrir el sobre doble, las imágenes interiores muestran a los dos músicos en un parque o bosque, en una foto solos, en otra

con amigos haciendo un picnic. Son fotos en colores, pero con intensos refuerzos lumínicos y filtros que les quitan efecto de verosimilitud. Un tipo de trabajo de imagen común en los pósteres de la época para habitaciones de jóvenes, que acercaba los paisajes y espacios naturales al plano de lo maravilloso. En ese sobre de disco había luminosidad, pero los brillos necesariamente realzaban lo oscuro, como las ropas de los músicos, entre el marrón y el negro. Y el paisaje desrealizado daba una vuelta de tuerca sobre el propio picnic, ya que una costumbre asentada en grupos de jóvenes aparecía en un lugar fuera de lo posible.

La canción que da nombre al disco es interpretada casi en su totalidad solamente por la voz de Charly García y su guitarra⁷. Su canto no se asemeja a la declamación dramática de los solistas del primer rock argentino, como Moris, Tanguito o Miguel Abuelo; por el contrario, sigue una melodía constante, que, como tal, da más evidencia a la secuencia narrativa. Lo cantado puede ser visto como una crónica, pero no nos parece que se abra a lecturas de verosimilitud. Más bien lo oímos como el relato de una fabulación íntima, en la que *de una vez* concurren una serie de situaciones temidas: ser expulsado por la compañera, sentir frío y necesidades, estar desamparado, embriagarse sin placer, ir preso y sufrir violencia policial, para terminar en un espacio que parece algún tipo de enclaustramiento voluntario, donde la voz anuncia “ya no paso frío y soy feliz”.

Nos parece notable que el recorrido tortuoso en “Confesiones de Invierno” es, precisamente, entre dos cuartos. La salida del primero, cuando la amada lo echa en el comienzo de la canción, desencadena la sucesión de infortunios. El espacio de la calle, aquí topografía del desamparo, llega a ser categorizado como un “infierno” cuyas puertas pueden cerrarse y dejar atrapado al personaje, que querría tener “casa en que vivir”. En el punto de llegada, el verso “las heridas son del oficial” se prolonga en su última sílaba y se encabalga con “hace cuatro años años que estoy aquí, y no quiero salir”, reforzando, así, en el plano sonoro, el fin de un calvario y el comienzo de la placidez. En ese *aquí*, “mi cuarto” lugar de una felicidad resignada, “da al jardín”.

En algunas de las piezas clave de la primera regularización del rock argentino, la inserción de la casa y la calle como objetos de discurso en la representación de mundo que se legitimaba es casi el opuesto al que vemos en composiciones como las que abordamos en este ítem. La calle era el hábitat glorioso de los náufragos que disfrutaban del andar incesante. En “Muchacho (pronto amanecerá)”, de Moris, la voz locutora y

cantora pone en escena una segunda persona, el muchacho interpelado y realzado, que es dueño y único conocedor de las noches y la “vida en las esquinas”. La casa simplemente “está dormida y no sabe de tus noches”. En “Porque hoy nací”, de Javier Martínez, el no tener una casa es uno de los desprendimientos explicados por el nuevo nacer.

Hemos tratado, en esta sección, sobre espacios cerrados que se representan como refugio ante una amenaza. En el ítem siguiente, recorreremos algunas composiciones en que lo perturbador se relaciona con otro tipo de topografías.

Exteriores

La Cofradía de la Flor Solar más que una banda era una comunidad de tipo hippie, instalada en una casa en las afueras de La Plata. Además de músicos, reunía artistas plásticos y artesanos (Gobello, 1999, p 24-27). Algunos de sus compositores e instrumentistas fueron el violinista Jorge Pinchevsky, el baterista Isa Portugheis, y los guitarristas Kubero Díaz y Skay Bellinson (futuro integrante de Patricio Rey y los Redonditos de Ricota). En su único LP, de 1971 apareció el tema “Nos encontraremos en alguna parte”, compuesto por Kubero Díaz, también voz principal y guitarra eléctrica en la grabación. Se trata de una de las composiciones más originales e inquietantes de ese período, y nos ha interesado especialmente porque, al poner en escena una percepción de amenaza, reconfigura algunos tópicos que eran recurrentes en el rock argentino.

La mayor parte del tema es instrumental, pero cuando los instrumentos dejan paso a un predominio sonoro de la voz, el canto es muy nítido para la escucha. Ese canto comprende dos bloques que pueden corresponder a estrofas, con bastante simetría melódica entre sí. Por su brevedad, nos parece útil transcribirlas por completo:

Como antiguas aves naciendo a la vida / bajo ciertos cielos muchas veces vamos /
a encontramos, a cantarnos / Ahora la vida se esconde en sombras / por detrás de
vieja construcción.

Pero, sin embargo, como a hurtadillas / vamos a encontrarnos, tomarnos las
manos / Sucede entonces, se nos golpea / y vemos morir a muchos amigos /
Silenciosamente proseguí.

En el paso entre esa sección vocal y la continuidad instrumental del tema, el último verso, “silenciosamente proseguí”, es la única irrupción de una 1ª persona del singular, y puede verse como metadiscurso sobre la propia performance: prosigo sin cantar, un acto de callar que parece congruente con lo que la letra y el canto vienen construyendo.

La parte vocal comienza poniendo en escena un *nosotros* mediante la comparación con aves, que tiende a construir un colectivo de iguales. El movimiento para encontrarse está puesto en relación con el nacer, como en las figuraciones del cambio / ruptura que ya explicamos, pero no es un encuentro consigo sino con una comunidad. La cronografía no es la del amanecer: “ahora” (antes no) “la vida se esconde en sombras” y una construcción antigua le sirve de refugio.

El segundo bloque de canto retoma la imagen del encuentro colectivo, y, por ser introducido por formas adversativas, la recategoriza como resistencia, como algo hecho a pesar de las sombras que dominan el *ahora*. El canto sobresale más que en el primer bloque, ya que la guitarra sólo realiza un punteo. El movimiento de *nosotros* es, como en la primera parte, objeto de comparación, pero ya no con aves. La locución *a hurtadillas*, además de sugerir un mirar disimulado, señala un desplazamiento furtivo que parecería incompatible con el vuelo. La amenaza prefigurada en la primera parte es aquí una fuerza desagenticizada, “se nos golpea”, que simplemente “sucede”. Algunos amigos mueren y el canto, o el recorrido, continua “silenciosamente” y reducido a una voz individual.

Cantar “vemos morir a muchos amigos”, en la Argentina de 1971, no llevaba necesariamente, todavía, a una modulación testimonial. La violencia represiva ya había dado lugar a algunas muertes, principalmente en manifestaciones y en acciones armadas aisladas, pero todavía no aparecía de modo inesperado para capturar o matar, como sucedería poco después⁸. Sin embargo, no era necesario que eso ya sucediese para figurárselo como posibilidad: el enfrentamiento crecientemente encarnizado ya la delineaba. Vemos aquí la ocurrencia de esa figuración en un campo de la música popular relativamente distante de la visión de mundo de las organizaciones revolucionarias, distancia que se nota también en varios rasgos de esta canción de La Cofradía: la despersonalización del agresor, la topografía socialmente desenraizada, el propósito del colectivo que no es otro que *nacer* a una nueva vida. Pero los seres hermanados por ese propósito tienen como obstáculo la amenaza de devastación y muerte, y no el autoengaño, la adaptación o la mentira, que son el contrapunto del cambio crítico en la

regularización que ya presentamos como dominante. La composición que abordaremos seguidamente muestra un grado más avanzado de esa percepción de amenaza.

Aquelarre fue una banda formada por dos ex miembros de Almendra (el bajista Emilio del Guercio y el baterista Rodolfo García), además del guitarrista Hector Starc y el tecladista Hugo González Neira. Se formó en 1972 y se mantuvo hasta 1977, período en el que grabó un simple y cuatro LP. Se la considera uno de los máximos logros de elaboración musical en las primeras épocas del rock argentino.

Uno de los temas más recordados de Aquelarre es “Violencia en el parque”, grabado en 1973 en el único simple. Con una sonoridad que recuerda el progresivo inglés de la época, es una canción de letra algo críptica, pero aun así encontró problemas de censura. Provéndola (2015, p. 80) informa que después del éxito del simple, se planeó incluirla en un LP en 1974, pero que habría sido vetada por la compañía grabadora. No es de extrañar que, en aquel año de recrudescimiento de la represión, el título o algunos fragmentos de esa canción, que estaba muy lejos de lo que se reconocía como *de protesta*, hayan despertado la atención de algunos censores. Pero no la vemos como portadora de una clave para eludir intencionalmente la censura. Creemos que incluía imágenes relacionables con la lucha política, pero para un tipo de conflicto articulado indistinta y alternativamente en lo singular y en lo colectivo, y no especificado más que alrededor de la libertad como fuerza.

“Violencia en el parque” instala un locutor con rasgos de enunciador proverbial, que interpela a un *tú* cuya especificidad varía a lo largo de la canción. En la descripción con que empieza, “violencia” y “terror” se sitúan en espacios heterogéneos, el parque y las rutas. En seguida después, el ser interpelado aparece en una relación con el entorno que le permite corporizar la inquietud: la violencia y el terror convierten sus manos en fuego. El marcador “mañana” da paso a una prospección futura, en la que el *tú* aparece en un desplazamiento relacionado con el despertar. Le siguen imágenes en que elementos del entorno, como el parque y los cielos de bruma, se vinculan con partes del cuerpo del ser representado: en el parque, los pies “se conocen”, y los cielos “sanarán en tus labios”. El grito, el fuego, las aguas que pueden arrastrar, y la propia violencia aparecen como fuentes de vitalidad para el *tú*, dando paso al segmento más instigador de la canción, el único con continuidad rítmica, que actúa como un estribillo:

Quién te puede, quién te puede parar / cuando el ave sopla luz de libertad / Todos juntos están en el parque / cantando canciones del cielo final.

La segunda persona se hace genérica en ese estribillo, dirigiendo más nítidamente la interrogación al cuerpo de la escucha, y actualizando un real donde claramente hay fuerzas intentando *parar* esa búsqueda de libertad y otras intentando impulsarla. Pero ¿qué violencia es la del parque? ¿Qué es el colectivo de *todos juntos* que allí está cantando?

El parque, en Argentina, no es, ni era, *la plaza*. Difícilmente el término *parque* evoque, sin más especificación, un espacio de movilizaciones populares. Y el modo como la canción denomina al colectivo, *todos juntos*, por su poca determinación, parece generalizar a quien puede tener, con su entorno, una relación vital como la que el enunciador propone al *tú*, y, en el estribillo, la voz del canto propone al cuerpo de la escucha. *El parque* solía denominar, en la época y en el espacio juvenil en que el rock argentino se desarrollaba, lugares de reunión y encuentro periódico. Desde 1972, varios parques de Buenos Aires, principalmente el Centenario, pero también el Lezica, donde ya existía desde mucho antes una feria de libros y revistas, empezaron a ser lugar de cruce dominical de músicos y de aficionados, para intercambiar discos y revistas de rock y poesía, tocar en pequeños grupos y conocerse. Con frecuencia cada vez mayor a medida que la represión se intensificaba, la policía hacía redadas y se llevaba a algunos.

Desde nuestro punto de vista, *el parque* se acerca más a esas referencias que a los escenarios que, en la época, se veían como de movilización política y social. Pero lo que nos resulta más interesante en la canción es que, a pesar de la focalización de un proceso individual en interacción con objetos de la naturaleza como el cielo, las brumas o las aguas, no se pierde la remisión al enfrentamiento abiertamente político, precisamente porque la violencia aparece relacionada con la búsqueda de un tipo de libertad. La pregunta sobre si es posible detener(nos), *quién te puede parar*, no solamente se abre a todo aquel que circula a *hurtadillas*, rockero o militante, también trae la sombra de lo que *puede parar* a todos. El “terror en las rutas” de la primera estrofa es congruente con que, en el parque, se canten “canciones del cielo final”, de un riesgo que se percibe como último.

Pérdidas, retiradas

A partir de las canciones que observamos en las últimas dos secciones, expusimos diferencias en cuanto a las configuraciones de objetos, escenografía y perspectivas dominantes en el rock nacional más pionero. El cuarto, el encierro, la desorientación de propósitos, el abandono del vagar náufrago, la ausencia de los amaneceres, las hermandades sigilosas de nuevas entidades colectivas, los preconstruidos de amenaza, van dando lugar a una posición de sujeto que atravesará, desigualmente y en contradicción con otras, el decir del rock argentino en esa etapa. ¿Desde qué regiones del interdiscurso enuncia ese sujeto? En principio, creemos que el mismo acervo *humanocentrico* al que nos venimos refiriendo lo posibilita, pero que también necesita una representación sobre el conflicto propia de la dimensión ideológica de las izquierdas organizadas. Eso se percibe en la mayor aparición de entidades colectivas, o en el modo de semantizar la violencia en relación con la libertad en “Violencia en el parque”, que activa un componente del ideario existencialista mucho más caro a las izquierdas que a los rockeros de la época, como “ejercicio de la libertad a partir de los factores que se le resisten” (Silva, 2013, p. 38)⁹.

Anticipamos en el punto anterior que la intensificación de la lucha social a partir de 1969 en Argentina movilizó nuevos actores, más jóvenes que los universitarios y trabajadores que ya venían actuando, fundamentalmente estudiantes secundarios (Gordillo, 2003). Muchos de esos nuevos activistas, diferentemente de los de pocos años atrás, crecieron oyendo rock extranjero o nacional, y eso determinó la superposición entre militante y aficionado al rock que ya comentamos al tratar sobre el público de Sui Generis. El aumento de la violencia de estado los hizo confluír aún más, pero como blanco de una represión especialmente ensañada con los jóvenes. Las *razzias* y ataques policiales en lugares de encuentro, entre ellos los recitales, eran permanentes. Aunque prácticamente ninguno de los músicos conocidos de rock haya tenido afiliación política, su distancia con el público era mínima en aquella época de consolidación del campo, su vulnerabilidad era grande y muchas veces fueron uno más de los jóvenes conducidos a comisarías¹⁰.

Creemos que la coincidencia en el lugar de blanco represivo intervino sobre la discursividad del campo estableciendo una relación singular y contradictoria con el discurso de las juventudes revolucionarias. Un contacto que, al menos en la materialidad de la canción, dio lugar a la polémica silenciosa, dada no por formulaciones sino por

focos. Lo contrapuesto era lo que recortaba cada *mirada*, entendida aquí como “el complejo proceso de categorización / conceptualización fundante del conocimiento” y que da sustento a la voz (Zoppi-Fontana, 2004, p. 61). El rock nacional aparece como el dominio discursivo que, en ese período, ponía en acción una mirada que recortaba las pérdidas, la amenaza, estabilizando sus objetos y escenografías alrededor de un saber desencontrado con los saberes de transformación revolucionaria que, en el discurso de la militancia y de numerosas expresiones culturales, focalizaban los avances y la radicalización de la lucha.

En su estudio sobre la juventud como blanco de la represión en la Argentina de los 70, Manzano (2014, p. 398) propone que “antes de que los militares impusieran la más terrible dictadura en marzo de 1976, la cultura juvenil contestataria ya había empezado a retirarse”¹¹. Precisamente un *saber de retirada* nos parece ser el que se instala en el rock argentino de la época, afectando aspectos de su regularización discursiva.

Cierre

En el tercer ítem de este artículo, mencionamos que el primer rock nacional suele ser visto como indiferente a la efervescencia política que tenía lugar en Argentina en el período de su conformación. En efecto, caracterizaciones de ese tipo se presentan y se ponen en tela de juicio en todos los trabajos sobre el campo que aquí hemos referido, e incluso aparecen en la palabra de los propios músicos citados en esas obras. Nuestra observación detenida del corpus nos permitió proponer, en otro trabajo (Fanjul, 2017, p. 204), que lo que no se percibe en las composiciones de toda la primera época, e incluso después, hasta el fin de la dictadura militar, es *la puesta en escena de la lucha política*, que era exaltada en otros campos de la canción popular¹², pero que sí se registran, desde el inicio, la represión policial y muchas formas de coerción institucional¹³.

En cierto modo, el *saber de retirada* que hemos propuesto e intentamos ilustrar en este trabajo con una serie de análisis, es una refracción específica de ese corte entre lo que se enuncia y lo que queda afuera del discurso en todo proceso de regularización. En un punto agudo de la relación con lo real histórico, aquello que resulta aparentemente exterior se muestra como constitutivo, perturbando los recorridos y escenografías previsibles y trastocando los objetos. El proceso discursivo en ese momento del rock

nacional focalizó la amenaza y la pérdida, figuradas en escenografías que alternaban lo plácido con lo sórdido, el refugio con el encierro. Así fue formando los modos para enunciar ausencias que le darían un papel bajo la dictadura militar, cuando el picnic y el parque se esfumaron en los sobres de discos. Pero ese sería tema para otro texto.

Bibliografía

- Alabarces, P. (1993). *Entre gatos y violadores. El rock nacional en la cultura argentina*. Buenos Aires: Colihue.
- Aroskind, R. (2003). El país del desarrollo posible. En James, D. (Org.). *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)* (pp. 63-115). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Bourdieu, P. ([1976] 2003). Algunas propiedades de los campos. Trad. de Alberto Escurdia. En Bourdieu, P. *Campo de poder, campo intelectual. Itinerario de un concepto* (pp. 89-93). Buenos Aires: Quadrata.
- Carnicer, L. (2015). Los spirituals porteños de Manal. Trabajo presentado en el II Congreso Internacional de Estudos do Rock. Cascavel: UNIOESTE. Recuperado de <https://docplayer.es/42721720-Los-spirituals-portenos-de-manal-lucio-raul-carnicer-1-introduccion.html>
- Colomba, D. (2010). Letras de rock nacional. Géneros, estilos y transposiciones. (Tesis de Doctorado). Rosario: Universidad Nacional de Rosario.
- Conde, O. (2007). *Poéticas del rock*. Buenos Aires: Marcelo H Oliveri Editor.
- Courtine, J.-J. (1981). Quelques problèmes théoriques et méthodologiques en analyse du discours, à propos du discours communiste adressé aux chrétiens. *Langages*, 62, 9-126.
- Díaz, C. (2005). *Libro de viajes y extravíos: un recorrido por el rock argentino 1965-1985*. Córdoba: Narvaja Editor.
- Fanjul, A.P. (2017). Mudança, consternação. Um estudo sobre o discurso no primeiro "rock argentino". (Tesis de *Livre Docência*). São Paulo: Universidade de São Paulo. Recuperado de <https://teses.usp.br/teses/disponiveis/livredocencia/8/tde-10072017-103718/pt-br.php>
- Foucault, M. (1969), *L'archéologie du savoir*. Paris: Gallimard.
- Frith, S. (2014). *Ritos de la interpretación. Sobre el valor de la música popular*. Trad. de Fermín Rodríguez. Buenos Aires: Paidós.
- Gobello, M. (1999). *Banderas en tu corazón. Apuntes sobre el mito de Los Redondos*. Monte Grande: Prego.
- Godoy Sepúlveda, E. (2012). Dictadura militar y lucha armada en Argentina. La fuga de Rawson y la masacre de Trelew (1972). *Tiempo histórico*, 4, 23-41. Santiago de Chile. Recuperado de <http://ojs.academia.cl/index.php/tiempohistorico/article/view/231/290>

- Gordillo, M. (2003). Protesta, rebelión y movilización: de la resistencia a la lucha armada (1955-1973). En James, D. *Violencia, proscripción y autoritarismo (1955-1976)* (pp. 329-380). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Grinberg, M. (2008). *Cómo vino la mano. Orígenes del rock argentino*. Buenos Aires: Gourmet Musical.
- Jacoby, R. (2011). *El deseo nace del derrumbe. Acciones, conceptos, escritos*. Edición a cargo de Ana Longoni. Barcelona: Ediciones de la Central.
- Maingueneau, D. (2001). *O contexto da obra literária*. Trad. de Sírio Possenti. São Paulo: Martins Fontes.
- Meingueneau, D. (2008). *Cenas da Enunciação*. Trad. de Maria Cecília Perez de Sousa e Silva. São Paulo: Parábola.
- Manzano, V. (2014). Rock National and Revolutionary Politics. The Making of a Youth Culture of Contestation in Argentina (1966-1976). *The Americas*, 70-3, 393-427.
- Mereles, H. (2016). El proceso represivo en los años 70 constitucionales. De la “depuración” interna del peronismo al accionar de las organizaciones paraestatales. En Águila, G.; Garaño, S., y Scatizza, P. (comp.) *Represión estatal y violencia paraestatal en la historia reciente argentina. Nuevos abordajes a 40 años del golpe de Estado* (pp. 99-123). La Plata: Editorial de la UNLP.
- Pêcheux, M. ([1982] 2011). Leitura e memória: projeto de pesquisa. Trad de Tânia Clemente de Souza. En Orlandi, E. (org.). *Análise de discurso. Michel Pêcheux* (pp; 141-150). Campinas: Pontes.
- Pêcheux, M. ([1983] 2007). Papel da memória. Trad. de José Horta Nunes. En Achard, P. y otros. *Papel da memória* (pp. 49-56). Campinas: Pontes.
- Provéndola, Juan. (2015). *Rockpolitik. 50 años de rock nacional y sus vínculos con el poder político argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Rozitchner, L. (1968). La izquierda sin sujeto. *Pensamiento crítico*, 12, 151-183.
- Silva, F. (2013). *Sartre e o humanismo*. São Paulo: Barcarolla.
- Terán, O. (1991). *Nuestros años sesentas*. Buenos Aires: Ed. Puntosur.
- Terán, O. (2008). *Historia de las ideas en la Argentina. Diez lecciones iniciales, 1810-1980*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Zoppi Fontana, M. (2014). A arte de cair fora. O lugar do terceiro na enunciação. *Ecos*, 2, 59-69.

Referencias

¹ En la propuesta de Courtine, como en las de Pêcheux, la sujeción ideológica es un factor fundamental para la identificación del enunciador con el sujeto de saber, y la formación discursiva está siempre relacionada con formaciones ideológicas. En la obra que referimos, Courtine evalúa que Foucault se omite en cuanto a relaciones entre sujeto, lengua e ideología.

² Sobre ese fusilamiento de presos políticos, ver Godoy Sepúlveda, 2012.

³ Juan Domingo Perón murió el 1 de julio de 1974, mientras ejercía la presidencia. Fue sucedido por la vicepresidenta, su esposa, María Estela Martínez, conocida como Isabel Perón.

⁴ Nos valimos, para esa constatación, de una búsqueda en el corpus digitalizado que construimos con todas las letras del primer período transcritas.

⁵ El tema fue grabado en 1972 en el disco *Claudio Gabis y la Pesada del Rock'n Roll*. Gabis y Medina eran exintegrantes, junto con Javier Martínez, del trío Manal.

⁶ La cifra sobre discos vendidos es de Conde (2007, p. 230). El rock argentino vivía un período de crecimiento, como ya mencionamos. De 13 LP grabados en 1970, pasó a 32 en 1972 (Alabarces, 1993, p. 51), año en que Sui Generis publica su primer disco.

⁷ Por razones de espacio, y porque son muy fácilmente ubicables en Internet, ni para esta canción ni, en el ítem siguiente, para “Violencia en el parque”, transcribiremos la totalidad de la letra.

⁸ Gordillo (2003, p. 378) registra que entre 1966 y 1973 hubo cerca de 100 muertos por la represión y más de 500 presos políticos, la mayor parte después de 1969.

⁹ En el original: “exercício da liberdade a partir dos fatores que a ela resistem”.

¹⁰ Abundantes relatos y casos pueden leerse en Grinberg (2008) y en Provéndola (2015).

¹¹ En el original: “Before the military imposed the most dramatic dictatorship in March of 1976, the youth culture of contestation had begun to back away.”

¹² Por ejemplo, el folklore de autor derivado del movimiento del Nuevo Cancionero, o algunos cancionistas urbanos como Piero o el dúo que formaban Alberto Favero y Nacha Guevara.

¹³ Ejemplos son “Blues de la amenaza nocturna”, de Manal; “Apremios ilegales”, de Pedro y Pablo; “Hombres de hierro”, de León Gieco, y varios temas de Sui Generis como el que abordamos aquí.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

LAS CONTROVERSIAS PÚBLICAS ENTRE ANARQUISTAS Y SOCIALISTAS A PRINCIPIOS DEL SIGLO XX: UNA PRÁCTICA DISCURSIVA CONTRAHEGEMÓNICA

Resumen

Las controversias públicas entre socialistas y anarquistas llegan a constituirse como una práctica frecuente para ambos grupos; en el año 1902, en que se encuentran ya relativamente estabilizadas y reguladas, se realizaron con frecuencia en importantes teatros de distintas ciudades del país y lograron una amplia convocatoria de público. Los periódicos *La Protesta Humana*, del anarquismo, y *La Vanguardia*, del socialismo, destinaron numerosas notas tanto para publicitar los encuentros como para informar sobre estos, una vez ocurridos, en las que con frecuencia reprodujeron fragmentos de las intervenciones, dieron detalles de cómo transcurrió el evento e hicieron comentarios valorativos. Estas controversias han sido objeto de algunos estudios históricos; en este trabajo proponemos una aproximación desde los estudios del discurso, particularmente desde un enfoque glotopolítico, a partir del análisis de las notas de ambos periódicos sobre las controversias. Orientan este trabajo dos grandes objetivos: por un lado, comprender qué explica la emergencia de esta práctica en el seno de estas organizaciones contestatarias y qué rédito consideran unos y otros que extraen de ella, teniendo en cuenta que no tiene presencia en el universo de la lucha política de la época. Por otro lado, analizarla en tanto intervención glotopolítica de cada uno de los grupos. Para responder las preguntas iniciales, buscamos precisar el género contemplando su contexto histórico y las relaciones de hegemonía y de subalternidad en las que se inscribe. Para abordar el segundo objetivo, observamos rasgos salientes de su configuración formal plurisemiótica a la luz de las ideologías discursivas que orientaron su resolución y su relación con el valor político atribuido o buscado por cada grupo.

Palabras clave: controversias públicas políticas; glotopolítica

Abstract

Public controversies between socialists and anarchists became a usual practice for both groups; in 1902, when these controversies are relatively settled and regulated, they were frequently performed in theatres located in different Argentinian cities and they managed to attract large audiences. The anarchist journal *La Protesta Humana* and the socialist *La Vanguardia* published many articles not only to announce those political meetings but also to inform about them once they had been performed. Those articles frequently reported passages of the speeches, provided details about the events and made evaluation comments. These controversies have been studied in some historical researches; in this paper we assume a discourse analysis approach, particularly from a glotopolitical perspective, to study the articles both papers published on the controversies.

Two research objectives guide this survey: on the one hand, we aim to understand why this practice emerged in these counter hegemonic organizations and what benefits they consider they can gain from it, considering it was not usual in those times political struggles. On the other hand, we will analyse controversy practices as glotopolitical interventions each of these groups made. To answer these introductory questions, we intend to define the genre considering its historical environment and the hegemony and subalternity dialectics in which controversies were developed. To address the second objective, we focus outstanding features of its formal plurisemiotic configuration in the light of discursive ideologies that guided its development and its relationship with the political value each group searched in or attributed to this practice.

Key words: public political controversies; glotopolitics; dialectic; rhetorics

En la última década del siglo XIX, los socialistas y los anarquistas en la Argentina comienzan a practicar cada vez con mayor frecuencia encuentros de controversia pública, en los que representantes de ambos grupos, los controvertidores, tomaban la palabra para fijar su posición ante el tema elegido para la ocasión y refutarse mutuamente. M. Albornoz (2014: 197) encuentra ya en 1890 referencias a esta práctica en los periódicos socialistas y anarquistas y ubica la que probablemente fuera la primera controversia que se realizó en el país en enero de 1891. Suriano (2001: 126) considera que las controversias en un primer momento tuvieron un carácter “introvertido hacia el interior del universo militante”, en el que el destinatario privilegiado por la práctica fue el adversario. De allí que se realizaran en un contexto de escaso público -solo adherentes a uno u otro bando-, que predominara un ánimo exaltado entre los presentes, dispuestos a pasar de la batalla verbal a la física, y que los encuentros no tuvieran límite temporal ni temáticas previamente definidos.¹

A partir de 1898, la prensa de ambos grupos refiere con mayor frecuencia a este tipo de encuentros, hasta que, en 1902, tanto el periódico *La Vanguardia* (LV), principal órgano de los socialistas, como *La Protesta Humana* (LPH), principal publicación de los anarquistas, anuncian o comentan controversias públicas prácticamente todas las semanas. Estas notas muestran que la práctica ha superado ya su carácter “introvertido” y que ha habido acuerdos entre los grupos acerca de cómo regularla. En 1902, las controversias públicas entre estos dos grupos se realizan en teatros –uno de los más frecuentados era el teatro Doria de Buenos Aires- y logran una convocatoria de público importante, que en algunos casos llega a reunir 2000 personas, según las crónicas de los periódicos.

El año 1902 es un año especialmente intenso en cuanto a la actividad política que despliegan socialistas y anarquistas, quienes alcanzan, en un contexto de alta conflictividad social, un fuerte protagonismo en las luchas y organizaciones de los trabajadores en el país (entre otros, en 1901, habían creado conjuntamente, la primera Federación Obrera Argentina). En esa intensa actividad política, se destacan las controversias públicas, de las que participan tanto la militancia como los más destacados dirigentes de ambos grupos. Estas llegan a ser tan frecuentes como las conferencias, los actos con oradores o las veladas artísticas. A fines de 1902 se aprueba la ley de Residencia, que dará lugar a una fuerte represión, persecución y deportación de anarquistas y socialistas, tras lo cual esta práctica decae; si bien no desaparece, ya no tendrá la misma intensidad.

Orientan este trabajo dos objetivos centrales: por un lado, comprender qué explica la emergencia de esta práctica en el seno de estas organizaciones contestatarias y qué rédito consideran unos y otros que extraen de ella, teniendo en cuenta que no tiene presencia en el universo de la lucha política de la época. Por otro lado, analizarla en tanto intervención glotopolítica de cada uno de los grupos.

Para responder las preguntas iniciales, buscamos precisar el género contemplando su contexto histórico y las relaciones de hegemonía y de subalternidad en las que se inscribe, aspectos que abordamos en primer lugar. Para abordar el segundo objetivo, observamos rasgos salientes de su configuración formal plurisemiótica a la luz de las ideologías discursivas que orientaron su resolución y su relación con el valor político atribuido o buscado por cada grupo, que desarrollamos en la segunda parte.

Nuestro acceso a las controversias es a través de las notas periodísticas que publicaron LV y LPH. Nos hemos centrado en las publicadas durante el año 1902 en ambos periódicos, es decir, en el año de auge de la práctica, en que esta se manifiesta ya con una retórica estabilizada. El análisis apunta a identificar valores apreciativos sobre la práctica presentes en esas notas comentativas sobre las controversias, que permitieron acceder a representaciones sobre la forma modélica que estas debían adoptar para unos y otros.

La cuestión del género: la controversia pública política

Una de las dificultades que presentó nuestro corpus fue la definición de cuál es el género ante el que nos encontramos. Los protagonistas de la práctica la designan en términos de “controversia pública”, sin embargo, este sintagma resulta vago para dar cuenta de su especificidad. Por otro lado, el mismo término “controversia” carga con cierta ambigüedad en el campo de la teoría del discurso, en donde no hay posiciones contundentes acerca de cómo definirla ni cuáles serían sus diferencias respecto de otras dimensiones o formatos discursivos. El término aparece asociado al campo de la polémica o los intercambios polémicos (Amossy, 2014; Plantin, 2012; Angenot, 2008; Dascal, 2007; Kerbrat-Orecchioni, 1980), pero con contornos vagos en cuanto a sus diferencias con otras formas próximas, como el debate, la disputa, la discusión, entre otros.

Tomamos como punto de partida la observación de G. Declercq (2001a: 352), que entiende por controversia: “Todo intercambio argumentativo fundado en el principio de la refutación (...) que encuentra sus primeras realizaciones en los diálogos socráticos”. Esta definición alude a una práctica dialogal, basada en la interlocución presencial entre adversarios -o enunciadores que sostienen posiciones diferentes-, en la que ambos llevarán a cabo un movimiento refutativo que encontrará su cauce a partir del discurrir de la interlocución misma, es decir, de la interacción con el otro. M. Dascal (1995: 15) señala que en toda controversia hay siempre “un elemento de imprevisibilidad”, en tanto es una actividad que se desarrolla ante un “oponente vivo, real y activo (es decir, ni muerto, ni imaginario, ni silencioso)”. La controversia se diferencia entonces de la dimensión polémica presente en el discurso de un único enunciador y designa un tipo de práctica que adoptaría un formato discursivo relativamente estable. Estaríamos ante “controversias públicas” en los casos en que esa interlocución orientada a la refutación se ofrezca al “ciudadano” (en el sentido habermasiano, como interlocutor de la esfera pública), al que se habilita a presenciar y/o participar de la práctica. Este sintagma, sin embargo, resulta impreciso para designar nuestro género, porque la práctica se ha desplegado en distintos espacios sociales, lo que nos obliga a identificar distintos tipos de géneros controversiales.

Los estudios de historia de la ciencia, por ejemplo, refieren a “controversias científicas”, y los estudios filosóficos, teológicos o de historia de las religiones, a “controversias religiosas o teológicas”². Pero desde los estudios de las ciencias del

lenguaje, la caracterización de la controversia es vaga, escasa y no se ha indagado en los géneros controversiales. Propongo designar al género que nos ocupa como “controversias públicas políticas”, para diferenciarlas de las científicas y de las religiosas, de las que -entiendo- derivan y buscan absorber, metonímicamente, muchas de sus cualidades. En primer lugar, su inscripción en la tradición dialéctica.

En efecto, la práctica controversial que nos ocupa presenta un carácter retórico - propio del espacio político y deliberativo en que se origina, y de la finalidad persuasiva que orienta al discurso- pero también un carácter dialéctico, propio de la *disputatio* entre un defensor y su oponente. La inscripción en esta tradición es decisiva para comprender muchas de las formas que adopta la práctica que realizaron socialistas y anarquistas, como también de los sentidos que derivan de ella.

Recordemos que, para Aristóteles, la dialéctica es la técnica o método que permitirá el descubrimiento de lo verdadero y de lo falso, que se revela “decisivamente importante cuando en presencia de dos proposiciones opuestas, para cada una de las cuales se puedan proponer argumentos de la misma fuerza probatoria, no se pueda decidir cuál de las dos sea la verdadera” (Zanatta, 2002: 28). Desde la Antigüedad, la dialéctica está asociada no solo al arte de la refutación sino en particular al conocimiento de la verdad, y por lo tanto a la posibilidad del saber de la ciencia, como técnica que permite la interrogación sobre lo verdadero a partir de la examinación de los contrarios (Aristóteles, 1967: 298-299, 328-329). Para Declercq (2001b: 18), la dialéctica aristotélica inicia la búsqueda de la regulación de la polémica, a través de “la controversia razonada que se opone y sustituye a la polémica violenta” y “esboza una deontología de la interacción argumentativa.” (Declercq, 2001a: 352)

Como analizaremos más adelante, las controversias anarco-socialistas abordaron interrogantes que remitían a los principios teóricos que orientaban su labor política. Una de nuestras hipótesis es que uno de los réditos que buscaron a través de la práctica fue la puesta en escena de una subjetividad científica para explicar problemas y soluciones políticas ante la “cuestión social” e incluso advertir sobre el devenir histórico. Ante la acusación de “irracionales” con la que los señaló el poder hegemónico, a través de las controversias se exhibió públicamente un *ethos* culto, vinculado al saber científico y fuertemente “racional”, fundamentador de sus posiciones.

Las controversias en su contexto histórico: entre el orden del discurso y la subalternidad

Definida la práctica en términos de “controversia pública política”, es necesario ahora analizar el contexto histórico en el que surge y los modos en que en ese momento se gestiona “la interacción argumentativa” en el espacio público para comprender el valor político que le atribuyeron sus protagonistas. Partimos de considerar las controversias entre anarquistas y socialistas, en principio, como una práctica contrahegemónica³, cuyas condiciones de producción y recepción están fuera del circuito de la praxis política hegemónica del momento. Esta, hacia fines del siglo XIX, despliega sus debates en el Parlamento, símbolo de la República y de la democracia burguesa representativa. Pero tengamos en cuenta que, pese a que la Argentina había adoptado desde la Constitución de 1853 el sistema representativo de gobierno, hasta bastante avanzado el siglo XX, el sistema electoral fue precario, restrictivo y al servicio de la aristocracia que lo controlaba. Así lo caracterizan J. Suriano (2001: 88) y M. Lobato (2000: 190-192), para quien el Estado en la Argentina se organiza a partir de “notables”, con fuerte poder económico, que manejan el aparato estatal en beneficio propio y para reproducir su propio poder. Para Lobato (2000: 200), el sistema electoral en la Argentina tuvo un valor dudoso - prácticamente hasta que se aprueba la “Ley Sáenz Peña” de 1912, que consagra el sufragio masculino, universal y obligatorio- debido principalmente a la *maquinaria electoral*, que a través del control de listas de electores y de mesas receptoras de votos, de un clientelismo organizado y del fraude como método de base, garantizaba que solo votara el reducido porcentaje de la población que la misma maquinaria movilizaba y el triunfo de los candidatos de la élite.

El anarquismo criticó sostenidamente “la farsa de las elecciones” y el régimen representativo y llamó al abstencionismo, es decir, a no participar de los actos electivos, mientras el socialismo, por el contrario, alentó la participación electoral reclamando una “limpieza del sufragio” (Lobato, 2000: 203). El socialismo llegó a tener el primer diputado socialista de América, con Alfredo Palacios en 1904, con lo cual cambiaría definitivamente el interés de los socialistas por las controversias con el anarquismo⁴.

En este contexto, las controversias se configuraron como un espacio más desde donde desarrollar su lucha contrahegemónica, que buscó instalar otros modos de debate y de la disputa por las ideas y por la verdad en el espacio público. Su profundo valor contestatario radica justamente en que a través de ellas, anarquistas y socialistas no solo

debatieron entre sí y refutaron también a su enemigo principal -el sistema social, el capitalismo-, sino que lo hicieron a través de un formato que ellos mismos establecieron y sobre el que se dieron sus propias reglas de funcionamiento y legitimación. Este es el gran gesto perturbador de la práctica para el poder central. Como muestra claramente la historia de la *disputatio*, la deontología de la interacción argumentativa será objeto permanente de disputas y de regulación por parte de los poderes en juego. Porque la definición de las reglas del debate -cómo, cuándo y dónde debe realizarse, quiénes serán sus participantes y qué debe discutirse, entre otros- será central para otorgar legitimidad a la práctica y por lo tanto a lo que derive de ella. Si el Congreso era el teatro del poder para construir su simbología democrática, los grupos contrehegemónicos buscaron en otra espacialidad (locales o clubs vinculados a los grupos, o teatros) desarrollar sus propios símbolos -sobre todo sobre sí y los saberes científicos de los que eran poseedores, y sobre el derecho al debate- e instituir nuevos dominios de validez en cuanto a saberes y modos de alcanzarlos.

La cuestión de la verdad ha tenido históricamente un peso fundamental en las luchas por el poder político. M. Foucault (2005: 18-25) señala justamente que el más importante de los *procedimientos de exclusión del orden del discurso* es distinguir lo verdadero de lo falso: el ordenamiento del discurso, a la vez que procede a instalar una verdad, señala, rechaza y aparta lo supuestamente falso. Para Foucault ese procedimiento es siempre coercitivo -“implica siempre cierta violencia”-, y consiste en legitimar lo verdadero como lo que surge de “una forma de mirar”, de una “función” y “posicionamiento” del que prescribe, de ritos e instituciones, de técnicas, instrumentales y objetos de conocimiento, que surgen de una “voluntad de verdad”. En la voluntad de verdad, “poderosa maquinaria destinada a excluir” (Foucault, 2005: 24), está en juego el “poder” y el “deseo”, por lo que, en realidad, su verdad enmascara al “discurso verdadero” y se constituye señalando lo que debe ser prohibido y apartado.

Las controversias entre anarquistas y socialistas encarnan lo prohibido y rechazado por el poder hegemónico, y de ahí su valor perturbador. Porque violan el principio de no cuestionar “las reglas del juego” (para participar del debate político no habrá que pasar por la *maquinaria electoral*, por ejemplo); porque a nivel temático, violan la prohibición de interrogar las bases mismas del sistema y su legitimidad, entre otros.

Pero, como veremos, sin embargo, no será fácil para estos grupos escapar del orden del discurso hegemónico. Si “lo aleatorio” (Foucault: 2005: 10) es temible para el orden hegemónico, este es sin dudas también temible y peligroso para el que busca

contravertirlo, aun cuando se está buscando constituir un orden nuevo. Ese nuevo orden no podrá desentenderse totalmente del que gravita en el centro de la escena política.

La perspectiva marxista, centrada en el materialismo dialéctico, permite pensar las dinámicas complejas que desencadena el orden del discurso. A. Gramsci ([1934] 2000) conceptualizó la relación dialéctica entre dominado y dominador a través de la noción de *subalternidad*. Para M. Modonesi (2010, p. 37), este concepto “permite centrar la atención en los aspectos subjetivos de la subordinación en un contexto de hegemonía: incorporación y aceptación relativa de la relación mando/obediencia y, al mismo tiempo, su contraparte de resistencia y negociación permanente.” Para Gramsci, las clases subalternas a la vez que buscan su *autonomía* respecto del polo hegemónico cuando se rebelan, también muestran ligaduras que las atan a este y que aún no pueden destruir o abandonar, por la internalización de los valores propuestos “por ese grupo que ha dominado y *conducido* moral e intelectualmente el proceso histórico” (Modonesi, 2010: 34). Las clases subalternas están imbuidas ellas mismas de muchos de esos valores, que se manifestarán como positivos en sus estrategias persuasivas.

Es en esta tensión entre la cultura dominante y la subalterna en la que las controversias fueron construyendo su propio dominio de legitimidad y validez. En este sentido, una de las hipótesis que hemos comprobado es la presencia en las controversias y en el modo de apreciarlas de rasgos de ruptura contestataria, pero también otros caracterizadores de la cultura hegemónica, como lo es la matriz ilustrada.

Las ideologías discursivas en el moldeado de la práctica: la intervención glotopolítica

Como ya señalamos, consideramos el moldeado de la práctica, la fijación de las formas que regularán la realización de las controversias, como huellas de ideologías discursivas y por lo tanto como formas de intervención glotopolítica.

Seguimos la conceptualización originaria sobre el enfoque glotopolítico de Marcellesi y Guespin (1986), para quienes es necesario estudiar “las diversas formas en que una sociedad actúa sobre el lenguaje, sea o no consciente de ello” ya sea sobre el estatuto de las lenguas, variedades y registros, sobre los géneros que privilegia, sobre las representaciones asociadas a las diversas prácticas lingüísticas, entre otras. La Glotopolítica destaca el valor político de las intervenciones que los diferentes grupos –ya

sean hegemónicos o no hegemónicos- realizan sobre el lenguaje, a la vez que señala su incidencia en la construcción de identidades sociales históricas (Arnoux, 2000; Del Valle, 2007). Kroskrity (2000), Del Valle (2007) y Arnoux (2008) señalan que las intervenciones glotopolíticas descansan sobre sistemas de representaciones sobre el lenguaje o *ideologías lingüísticas*. Consideramos que, en nuestro caso, las intervenciones que ambos grupos despliegan sobre el lenguaje se producen tanto en el componente verbal del discurso, como en la puesta en escena teatral que adopta la práctica. Preferimos, entonces, referir a “ideologías discursivas”, más que lingüísticas, ya que lo que exhibe la práctica son sistemas de apreciaciones que van más allá de valorar formas de una lengua y que revelan representaciones sobre múltiples aspectos y niveles del discurso plurisemiótico. En efecto, veremos que los artículos de LPH y de LV dejan ver valoraciones sobre aspectos tan variados como formas de la argumentación, rasgos del *ethos*, pero también sobre la validez o no de leer durante la exposición, por ejemplo, o sobre la dinámica general del evento, que consideramos componentes de la *actio* discursiva.

A continuación, señalamos rasgos caracterizadores de la práctica y de las ideologías discursivas que la han orientado:

1. Los temas

Los temas de las controversias entre estos dos grupos revelan su inscripción en la dialéctica: las temáticas no apuntan a cuestiones coyunturales inmediatas, sino a cuestiones que hacen a “los primeros principios” de sus ideologías y de sus posicionamientos políticos, como “Pro y contra del parlamentarismo”, “El socialismo y el anarquismo”, “La lucha económica y la lucha política”, “El camino electoralista”, entre otros.

Aristóteles (1967, p. 299) afirma en los *Tópicos*, que la técnica dialéctica “nos permitirá conocer los elementos primitivos de los principios de cada ciencia, que son “los primeros principios de todo”. Esta aserción ha sido considerada muy significativa por la tradición filosófica ya que coloca a la dialéctica en el nivel de la metafísica, en la medida en que permitirá llegar al descubrimiento de los principios primeros de todas las ciencias. De ahí que la discusión dialéctica se haya caracterizado por abordar temáticas consideradas centrales para las comunidades que la practicaron. Esto explica, en parte, que la palabra “controversia” remita a los sintagmas cristalizados “controversias

científicas” y “controversias teológicas”, como prácticas al servicio de despejar verdades trascendentes.

En este sentido, las controversias entre anarquistas y socialistas han activado la memoria discursiva (Courtine, 1981) que remite a aquellos géneros que vinculan la práctica con el objetivo de identificar la verdad y rechazar lo falso sobre grandes temas. De este modo, han sido prácticas legitimantes de sí como protagonistas de la esfera política con proyectos de profundas transformaciones sociales, basadas en la ciencia y en un discurso fundamentado. Como ya señalamos, esta fue una forma más de refutar la acusación de “irracionales” con la que los caracterizaba el poder. El temático, entonces, es uno de los niveles en que se manifiesta la matriz contestataria de ambos grupos, en la medida en que aborda principios doctrinales de las ideologías socialista y libertaria, con lo cual, necesariamente se abordan los temas prohibidos por el statu quo: debatir sobre la legitimidad misma de las bases del sistema.

2. Turnos, tiempos y funciones de la palabra

Este constituye también un nivel en el que el posicionamiento contrahegemónico produjo intervenciones en el género para moldearlo en función de la finalidad atribuida a la praxis y de ideologías discursivas que implicaron una ruptura con el orden del discurso dominante. El análisis de este nivel muestra que la finalidad atribuida a la praxis fue el alcance de una verdad. Socialistas y anarquistas se dieron esta práctica discursiva para debatir entre ellos y que el público decidiera quién tenía la verdad, quién era superior. A diferencia del debate parlamentario, en el que pueden buscarse acuerdos, consensos, para lograr la aprobación de una ley, en este caso no hay otra finalidad pragmática más que el desafío de debatir ideas. Los grupos se exhiben puros en sus principios y no adecuándolos a coyunturas particulares ni cediendo en acuerdos; por ello la dinámica del evento otorga tiempos amplios tanto a la exposición de cada orador como a la refutación del adversario.

LPH publica el 4 de octubre de 1902 una extensa nota, de más de dos carillas, que da cuenta de modo bastante minucioso de la última controversia, de una serie de tres, que se venía desarrollando en el Teatro Doria. En el relato del cronista, se señala al pasar, al comienzo, como si fuera lo normal, “cada orador tiene 45 minutos y para la réplica hay media hora”. Es clara, entonces, la estructura dialéctica de ponente-oponente que adoptan, en la que cada orador no deberá solo explicar su posición sino además

contestar o refutar al adversario. La estructura fortalece la idea de que de la práctica habrá de definirse un vencedor, que es quien posee la verdad. Los tiempos son generosos, lo que revela que se esperan despliegues discursivos, en los que se apreciará particularmente la capacidad razonadora y argumentativa.

El respeto a la estructura fijada y a la función del orador en cada segmento es fuertemente controlado. Por ejemplo, si algún participante no refutó o no contestó las preguntas del oponente, es siempre criticado por los comentaristas de los periódicos. A veces, el periódico al que pertenece el orador busca justificarlo, como vemos en el ejemplo que sigue de LPH, aunque en general es duramente criticado:

Comienza a hablar nuestro amigo haciendo abstracción casi completa de lo que expuso el Diputado Rondani; pero no se lo vamos a reprochar, ya que allí, en vez de su disertación de orden superior, convenía batir al enemigo en sus propias trincheras y con iguales armas, palabras sencillas, llenas de *sprit* y hasta del género chistoso, a todo lo cual se prestaba el famosísimo derecho a votar. (LPH, 20/9/1902)

En este ejemplo, el cronista del periódico anarquista perdona y justifica al orador libertario de no haber respondido a su adversario, a partir de un argumento que remite a una matriz ilustrada sobre el lenguaje: la idea de que hay una relación entre tema tratado y estilo, y que el tratamiento de temas elevados requiere también de un estilo elevado. En este caso el anarquismo considera una idea baja, una idea banal, superficial la del “derecho al voto” y entienden que el socialismo usa un lenguaje también bajo (lleno de *sprit*, sensiblero y chistoso), lo cual legitima, para este enunciador, que el orador de su grupo no haya refutado al adversario (es decir, no haya cumplido las normas del buen decir, haya dejado por un momento su decir “de orden superior”) y se haya pasado al estilo de aquél (ligero) para derrotarlo en su propio terreno.

Con el adversario, LPH es bastante más dura y le critica no haber refutado al orador anarquista Basterra: “De todas formas, después Rondani no respondió a nada de lo que dijo Basterra, yéndose por los cerros de Úbeda; no lo refutó y el público se pregunta si no pudo o si se olvidó para qué estaba allí.” (LPH, 20/9/1902)

La representación del socialista como perdido o sin capacidad para la respuesta apunta a dañarlo en el aspecto que más se juega en esta práctica: el *ethos* del orador y su capacidad para decir, que es también su capacidad para pensar. La puesta en escena enunciativa, en la nota del periódico, es la de un *ethos* irónico, despreciativo hacia la cultura del otro, ante el que se posiciona con diferencias profundas, a través de un estilo ilustrado (el rasgo “culto” deja su huella en “yéndose por los cerros de Úbeda” y en “Split”,

en el ejemplo anterior), que combina en forma atenuada con formas propias del estilo panfletario, como la ironía y la burla.

En trabajos previos (di Stefano, 2013; 2015) hemos mostrado el peso de las ideas gestadas por la Modernidad sobre la cultura letrada en la comunidad discursiva anarquista, que vemos presentes también en la socialista. Estas ideas remiten a la importancia de la corrección y precisión lingüística como marcas del buen pensar, al despliegue de razonamientos como rasgo de capacidad probatoria y por lo tanto de racionalidad, y a la capacidad crítica (que siempre debe ser razonada) como base del sujeto libre. Estos rasgos, que forman parte de la ideología lingüística de los grupos, orientan las modalidades que deben adoptar las prácticas discursivas y también las evaluaciones que se hacen de estas. Estos rasgos ilustrados se presentan, en el discurso anarquista y socialista de la época, de manera articulada con formas de la llamada "literatura de combate", como el panfleto, la polémica, la sátira, en las que aparecen otras valoraciones discursivas. Estos géneros -que como sostiene Angenot (1982: 44), representan síntomas "del debilitamiento de la ideología burguesa en vías de desestabilización"- acompañan bruscas rupturas en el orden social e incitan, en general, a la acción, por lo que están atravesados por una pasionalidad, que muy lejos de la moderación suele optar por las formas de la exaltación y la violencia verbal, que atentan contra las formas que la larga tradición retórica e ilustrada atribuyó a lo elegante y lo agradable.

En nuestro corpus, el estilo panfletario se manifiesta atenuado en el socialismo y un tanto más marcado en el anarquismo, aunque es evidente que para ambos la configuración de un *ethos* científico los orientó más hacia los valores ilustrados. Como veremos, el comentario de la palabra del orador siempre es apreciada por su fundamentación razonada. Pero, mientras el socialismo puja por rodear al orador de un ambiente también serio, razonador y culto, el anarquismo reivindicó otras formas de estar en la práctica. Vemos un rasgo panfletario, en tanto perturbador de la sensibilidad ilustrada, en la defensa de la participación abierta (tribuna libre) ya que habilita lo no planificado, que podría presentarse estilísticamente heterogéneo. Y en el rol que le atribuye al público.

En el fragmento que sigue, de la LPH, se observan las diferencias sobre la dinámica participativa, que debió ser una y otra vez discutida, ya que las diferencias ideológicas entre los dos grupos generaron distintas concepciones al respecto:

El Círculo de Estudios Sociales de La Boca pone en conocimiento de los compañeros que el domingo 29 del corriente, a las 2 pm, se celebrará una conferencia de controversia en el Teatro Iris, entre el socialista Dickman y nuestro compañero Basterra. Los compañeros de La Boca hubieran deseado que fuera tribuna libre, pero los socialistas declararon que solo aceptaban la discusión con un solo orador. (*LPH*, 21/6/ 1902)

Los anarquistas fueron propensos a la tribuna libre, lo que está en relación con la defensa de la libertad individual que sostuvieron. El socialismo, en cambio, no manifiesta contradicciones con la jerarquización en la organización partidaria y la consecuente disciplina, que para ellos es un valor en función de la organización, y que en este caso, los lleva a preferir controversias más planificadas y no la libre intervención de quien quisiera participar, porque otorgaría un orden a la práctica supuestamente propicio para la reflexión que allí debe encararse.

3. Los protagonistas y sus roles

También en este aspecto observamos la ruptura contestataria respecto del orden hegemónico. En primer lugar, porque no solo jerarquiza a los oradores, sino también al público, que tendrá un rol muy definido. Y en segundo lugar, porque el acceso al estatuto de orador se adquiere en el espacio de la militancia, entre pares que elegirán quién hará uso de la palabra. Como vimos, el anarquismo incluso defendía la libertad de que cualquiera de los presentes pudiera intervenir. Sobre cómo debían actuar los protagonistas hubo finalmente acuerdos, aunque se observa en los comentarios de los periódicos que siempre fue un motivo de reproches, críticas y reclamos. Es de destacar que en ambos grupos participaron de la práctica dirigentes de altísimo nivel, como N. Repetto, E. Dickmann, D. Randani por el socialismo, y P. Guaglianone y F. Basterra, por el anarquismo. M. Albornoz (2014, p. 209) destaca algunas controversias que fueron memorables, como la celebrada entre J. Ingenieros y P. Gori, en 1898, en Barracas, lo que evidencia la valoración de la práctica por ambos grupos, en la que comprometían esfuerzos militantes muy importantes.

En cuanto al público, este también debía actuar según normas acordadas. En todos los casos está claro que el público es el que dirime el triunfo a través de su expresión. Los aplausos son siempre mencionados como una prueba indudable de la persuasión lograda. Comentarios del tipo: “Esta última frase arranca estruendosos aplausos” (*LV*, 11/10/1902) aparece constantemente con formulaciones similares. M.

Albornoz (2014, p. 214) señala que las crónicas de la prensa libertaria abundan en detalles sobre el comportamiento de los asistentes, destacando aplausos y risas cuando hablan los anarquistas y toses en la sala cuando los que hablan son los socialistas, como también “protestas airadas” que justifican ya que no han dejado pasar alguna aseveración falsa del adversario. También señala que LPH llega a reclamar que no haya “gritos inoportunos ni manifestaciones sectarias”, ya que “las controversias no deben ser lugar de brega y pugilato.” El reclamo de LPH es interesante porque muestra que incluso el anarquismo buscó controlar la ruptura de las formas en este género (que en otros géneros despliega abiertamente), para no dejar dudas de la práctica elevada que estaba en juego.

La prensa socialista es más rotunda en cuanto a lo que espera del público, elogiando siempre la “calma, el reposo y la tolerancia mutua” y que esté dispuesto a escuchar la palabra del propio compañero, pero también la del adversario:

Pidió la palabra el ciudadano Besterra y en una forma culta y digna de adversarios convencidos y que siempre debería observarse en casos análogos, objetó algo de lo dicho por Dickman... (LV, 21/6/1902)

LV elogia la conducta del adversario: lo toma como ejemplo de cómo se debe intervenir, destacando el rasgo “culto”, que se asocia con el saber discutir, que debe ser siempre “con altura”, “con elevación”. Implícitamente el enunciador critica a los anarquistas, a través del elogio de un caso presentado como ejemplo, lo que da a entender que no es lo habitual. Si la práctica que realizan los enaltece, debe, por lo tanto, estar acompañada de un lenguaje también elevado. En otros casos, la elevación se relaciona con la lucha. El luchador, en su entrega a sus ideales, es de por sí un sujeto elevado, lo cual se manifestará también en que “sabe discutir con altura”, como vemos en la nota “Fanáticos”:

El domingo pasado asistió al teatro Doria numerosa concurrencia, al iniciarse el acto se anunció que Rondani iba a exponer la táctica del partido socialista y luego podría rebatir quien lo creyera oportuno, rogando a los amigos y adversarios orden y tolerancia a fin de demostrar a propios y extraños que los hombres que luchan y suspiran por una transformación social saben discutir con altura. (LV, 20/9/1902)

Si bien la mayor parte de los rasgos que se esperan en el público son compartidos por los dos grupos, es notable en las crónicas de LV un predominio de valores como

calma, tolerancia, ser pacífico, dignidad, respeto, compostura, orden. Rasgos ilustrados, naturalizados por la cultura dominante. En el anarquismo, en cambio, se pone en escena un *ethos* más beligerante, que festeja que el público se exprese, que pone en escena la actitud contestataria de quiebre de las formas armoniosas reclamadas por la burguesía; preserva así un momento en que desde la subalternidad pueden liberarse de la carga ilustrada heredada y legitimar otras formas de estar y realizar la práctica.

4. La racionalidad del discurso verbal

El rasgo ilustrado que se reclama con mayor insistencia desde los comentarios de ambos periódicos es el de la fundamentación y despliegue de razonamientos sólidos que debe tener la exposición del controvertidor. Permanentemente se hacen comentarios del tipo: “Con argumentación sólida y facilidad de palabra, desarrolló el tema *Acción Política*.” (LV, 14/6/1902, p.3). O “Explicó clara y minuciosamente ...”. (LPH, 14/6/1902, p.3), que también reclama el precepto ilustrado de “claridad” en el desarrollo de los razonamientos y de lo minucioso como lo que no deja puntos sin analizar o contemplar y que revela profundidad de pensamiento.

La valoración del componente razonado del discurso se revela también en el tipo de verbos que se utilizan para sintetizar la exposición de un orador. Una crónica de LV, al relatar la conducta discursiva del orador socialista, utiliza todos los verbos de la demostración razonada: primero explicó, luego ejemplificó, finalmente demostró y concluyó. En un relato muy extenso, cada párrafo se inicia con uno de estos verbos:

Nuestro compañero Dickman *comenzó explicando* la diferencia de táctica que divide a socialistas y anarquistas. *Ejemplificó* con la evolución de estos, *demonstrando* que cada vez tienden a hacerse más prácticos desechando fantasías más o menos hermosas (...) Nuestro compañero *demonstró* que a pesar de este cambio, los anarquistas, quizás por amor propio, se quedan a la mitad del camino y no hacen la lucha completa. (...) *Evidenció* luego la superioridad del método de los socialistas (...) ⁵ (LV, 21/6/1902)

Del mismo modo, en LPH son frecuentes las críticas acusando al adversario de no haber expuesto en orden claro los argumentos: “Mirando en frío la cosa, el orador se comportó con poca habilidad, confuso, enmarañado cuando quiso dar su juicio sobre la economía argentina; pudo haber sido más claro...” (LPH, 27/9/1902)

O de caer en contradicción: en un relato sobre una controversia en la que intervino el socialista Nicolás Repetto, LPH comenta:

Repetto dijo que la política debía tomarse en serio, honradamente, no por mera distracción, diletantismo, ni por la sugestión de cuatro lecturas pescadas al acaso... (*¡Política, política! ¿No eran el mitín y la huelga general un acto político? Pues a la huelga general hecha en Bruselas él la consideraba así, como acto político. Evidentemente, sufre un golpe de amnesia y cae en una gran contradicción, entre las muchas que en él se observan*). (LPH, 27/9/1902)

La falta de racionalidad es la peor falla que podría manifestar el *ethos* oratorio para esta ideología discursiva, de ahí que siempre se busque mostrarla en el adversario, desde un *ethos* despectivo e irónico hacia esa bajeza.

5. La escritura y su relación con la práctica

La escritura aparece vinculada con la práctica de distintas formas, siempre con el valor apreciativo de la cultura ilustrada, aunque al servicio de la práctica contestataria. Por un lado, su presencia en la *actio* misma, con un valor positivo: las notas del momento para armar la refutación. Un pequeño comentario de una crónica de LPH aporta información sobre este elemento de la cultura letrada en el escenario durante las controversias. Allí se señala que, tras la intervención de Guaglianone:

La sala se hunde bajo el aplauso. El honorable diputado Dr. Dino Rondani sale a refutar. La mesa de apuntes que está en el escenario apréstase a recoger la réplica. Toman notas Patroni, Perseguitti y el Dr. Galleti, por parte de los socialistas, y Julio Comba por los anarquistas. (LPH, 4/10/1902)

En el escenario no solo se encuentran los controvertidores, sino que hay allí además una mesa de apuntes, en la que compañeros de los oradores toman nota de lo dicho por el adversario, para preparar la refutación. Esta escena muestra la importancia que se le daba al momento refutativo y muestra también la representación de que una buena refutación requiere cierta planificación que contemple lo dicho por el otro, por lo que la escritura es una apoyatura necesaria para el polemista. A continuación, el periodista indica que al lado de la mesa de apuntes estaba toda la dirigencia socialista: N. Repetto, Sesma y Dickmann, entre otros, lo que significa que esa tarea es seguida muy de cerca por los máximos dirigentes.

Por otro lado, están “los papeles” que portan los oradores en algunos casos, cuya presencia no es siempre valorada positivamente. Hay ciertos papeles que el orador puede tener consigo durante la exposición, pero hay otros que no están bien vistos. Por

ejemplo, se aprecia negativamente que el orador lea su exposición, o que tenga un papel como apoyatura de esta. Pero sí se aprecia que durante la exposición se extraigan papeles con valor documental, que funcionan como probatorios. En LPH, se relata una controversia, a la que acudieron “más de 500 personas, un domingo de lluvia” y comienza Orsini, quien “en medio de su exposición saca un papel para leer un documento que los socialistas habían distribuido en Milán.” Orsini quiere mostrar incoherencias en su adversario, Dino Rondani, por lo que había dicho antes y lo que dice en el presente, para lo cual utiliza el escrito que muestra como una prueba irrefutable. El cronista escribe: “¿La prueba? Allí está. Es tan edificante el documento que lo va a leer...”. La refutación para ser “minuciosa”, si hace falta, puede recurrir al documento para ser leído.

En cambio, está claro que si un orador va a leer su exposición, será abucheado. En otra crónica de LPH, se relata que Repetto sube al escenario “con un papelito, y la gente grita ¡Lata! ¡Lata!” como signo de que no se aceptará que lea.

Por último, son destacables en LV las referencias a la transcripción taquigráfica de las controversias y conferencias, que no se ven en LPH. En el texto del 18/10/1902 de LV, sobre la controversia en el Vorwaerts, en la que habla Repetto y le controvierte Ciminaghi, se declara que se ha tomado nota taquigráficamente, por lo que se va a reproducir íntegra la intervención de Repetto en *La Vanguardia*. Efectivamente, el 25 de octubre, en la pág. 2, publican la nota “Los socialistas alemanes y los anarquistas bonaerenses (Fragmento de una controversia)”, en la que reproducen gran parte de la intervención de Repetto. El dato es interesante porque demuestra el compromiso militante de la organización, el alto valor formativo que le atribuyen a lo que se decía en estos espacios, y la representación de que para que el valor formativo se cumpla es necesario el refuerzo de la palabra escrita que deje un registro de esa oralidad.

6. Apreciaciones sobre la palabra engañosa que se opone a los hechos auténticos

En la medida en que la controversia debe aportar a la revelación de la verdad, esta debe refutar lo falso, como reclamaba la dialéctica. En este sentido, emerge un sistema de apreciaciones que concibe a la palabra como potencialmente engañosa, por lo que debe ser evaluada no solo en sí misma (lo que se dice y cómo se lo dice), sino además en relación con lo que se hace. Es decir que, en esta ideología, la palabra engañosa tiene rasgos discursivos específicos que permiten identificarla, como también

aspectos externos a ella, que remiten a la situación contextual y llevan a analizar puntualmente la relación entre lo que el hablante dice y el resultado en la praxis de esas ideas.

Por ejemplo, en la nota “Centro socialista de la Boca Conferencia y Controversia”, de LV, se relata una intervención de Dickmann sobre el tema “Socialismo y Anarquismo”, en la que el cronista trata la palabra del anarquismo como “sofisma”, es decir, como retórica sin verdad. Afirma en la nota: “Para contestar a los sofismas de los anarquistas sobre este medio de lucha no hay más que observar los hechos que se producen en Europa donde el Partido Socialista va adquiriendo una fuerza imponente.” (LV, 21/6/1902)

A continuación, critica el hablar que podría estar dissociado de la verdad si no da cuenta de los hechos: “No es más revolucionario el que más charla sino el que hace más cosas prácticas.” Para afirmar más adelante: “Poco trabajo costó al compañero Dickmann refutar las pocas razones aducidas por Guaglianone, pues en debates de esta naturaleza hay que prescindir de las palabras y bonita forma y presentar hechos.”

La oposición entre hablar “bonito” y la verdad de los hechos nos recuerda el sentido peyorativo de la palabra “retórica” hacia fines del siglo XIX, en pleno auge positivista, en que se consideró al lenguaje cargado de figuras, o con léxico alejado de los usos cotidianos, como un signo de artificio que impedía la percepción adecuada de los hechos. Hemos mostrado en trabajos previos (di Stefano, 2015) la presencia de apreciaciones disímiles en el anarquismo en cuanto a si el estilo debía ser claro y didáctico o si podía adoptar formas cultas y barrocas, lo que atribuimos a la presencia de ideologías diferentes dentro del mismo movimiento. El socialismo muestra coincidencia con el primer grupo anarquista, propenso a la organización, pero no con el segundo, de tendencia más liberal, individualista, antiorganizacionista.

En el último ejemplo, el planteo es que cuando cumple con determinados rasgos formales, el buen hablar puede funcionar como revelador de la verdad: si es “claro”, lo que permitiría la transparencia que se reclama ante lo real, y si es “minucioso”, aunque no excesivo, ya que esto es visto negativamente. Lo abundante entra en serie con “lo bonito” como recargado y por lo tanto es un disvalor, como lo vemos en un comentario quejoso del tipo: “Empezó una réplica llena de citas interminables de autores socialista y anarquistas (...)” ((LV, 21/6/1902, p.2)

Otros rasgos valorativos se observan en LV al comentar exposiciones del Dr. Randani (11/10/ 1902, p. 3). En este caso se elogia en el orador haber hablado “sin afectaciones ni frases altisonantes”. Estos rasgos refuerzan, para esta valoración, el

efecto de verdad, de autenticidad, de conducta sincera al hablar por parte del orador. Lo artificioso aparece en este caso como rasgo negativo relacionado con lo engañoso.

Se destaca además que fue “interesante y amena, pues Rondani maneja a menudo ironía mordaz”. Es notable que lo ameno es representado, para este género, como lo que estimula el pensamiento y mueve emotivamente al receptor; no es un simple orden. Para ello, es valorada la ironía que, según la matriz ilustrada, es una evidencia de agudeza y de actitud crítica. Al respecto, Albornoz (2014: 215) señala que Rondani fue considerado un controvertidor excepcional, incluso por sus adversarios, y que el género requirió de aptitudes específicas, diferentes a las del conferencista.

7. Apreciaciones sobre la práctica misma de las controversias

El 19 de julio de 1902, LV, publica la nota “A propósito de controversias”, firmada por Enrique Dickmann, y dirigida a “Compañero redactor de La Vanguardia”. En ella explica que, después de haber meditado mucho sobre el tema, no va a volver a aceptar participar en controversias con los anarquistas. En ella sostiene: “Se han exagerado demasiado las diferencias entre una y otra doctrina, y no se ha querido confesar las semejanzas y los muchos puntos de contacto teóricos y prácticos que hay entre ellos.” Incluso, afirma que “la diferencia entre estos dos regímenes [socialismo y anarquismo] es mucho menor de lo que se cree.”, y configura un enunciador no beligerante que encarna el valor de la unidad de la clase trabajadora: “En el vasto movimiento social (...) caben muchas opiniones, muchas disidencias (...) pero la finalidad es la misma y son fuerzas concurrentes cuya resultante es el socialismo bajo sus múltiples aspectos.” Sí reivindica la controversia con los liberales, y se asombra de que estas se practiquen poco. Desde este *ethos*, presenta su conclusión que, destaca, es producto de una “meditación serena”:

[Esas conclusiones] no las podría manifestar en una controversia porque la pasión del público (que deja mucho que desear bajo el punto de vista de la educación socialista y anarquista) se transmite al orador y este dice cosas que serenamente jamás diría.

Creo que las controversias, en vez de unificar, de acercar la acción de la familia obrera, la aleja y la divide; y yo no quiero cooperar más a esa obra negativa que perjudica inmensamente al ideal que profesamos y defendemos.

En esta aserción, Dickmann revela un rasgo central de su apreciación de la práctica: esta obliga a posicionarse y diferenciarse del otro. El hecho mismo de participar en una controversia obliga a la distinción. Así, la controversia es representada no como

un diálogo a partir del cual conjuntamente se llega a la verdad (como reclama la tradición dialéctica), sino como una práctica a la que se llega porque hay posiciones que hay que mantener diferenciadas, sobre las cuales se espera que la práctica revele cuál es la verdadera. Para Dickmann, entonces, la práctica es negativa porque divide.

El fragmento deja ver también representaciones sobre la fuerza emotiva que se desencadenaría en esta *actio*: en primer lugar, el público transmite “pasión” al orador, de modo que ambos quedan unidos en esa pasionalidad, de la que el orador no puede salirse. La práctica exigiría, entonces, una unidad emocional entre el orador y su público. En segundo lugar, está la idea de que esa pasionalidad es negativa para el orador, cuya palabra, desde esta apreciación, debería surgir de la “serenidad”. Emergen los *topoi* ilustrados de superioridad de la racionalidad frente a la emotividad y de la emotividad colectiva como negativa para la búsqueda de lo verdadero.

En la misma carta, Dickmann hace más afirmaciones que dejan ver los valores morales asociados a la emotividad que desencadena la práctica para este enunciador: “Sé que me expongo a que muchos anarquistas me tachen de cobarde, etc., etc., y muchos socialistas creerán que he retrocedido ante aquellos. (...) Tengo el valor moral de confesar mi error en haber creído beneficiosas dichas controversias.” La práctica aparece atravesada por valores morales para la pelea (la valentía, la entrega, el luchar hasta el final) y por la honestidad intelectual (que exige reconocer los propios errores). Dickmann rechaza de este modo la controversia como práctica política, y por oposición propone:

Entre los anarquistas como entre los demás grupos sociales hay charlatanes y sinceros: a los primeros no se los convence con nada y a los segundos se los convencerá con los hechos, con la práctica, con el proceder leal y sincero; a ello, pues, dediquemos nuestras fuerzas, nuestra inteligencia y nuestra voluntad.

Una vez más, lo que conducirá a la verdad y permitirá ver la superioridad de un grupo respecto a otro serán los hechos, el modo de actuar, que ahora es caracterizado a partir de dos valores: la lealtad y la sinceridad. Al parecer, los hechos no podrían ocultar los valores que los sostienen, mientras la palabra sí puede hacerlo.

Conclusiones

A lo largo del trabajo hemos identificado una serie de rasgos de las controversias públicas políticas que nos permiten caracterizarla como una práctica contrahegemónica, dialéctica y retórica, orientada a persuadir a un destinatario amplio y a su vez a disputar la verdad al adversario. La práctica disputa al poder el derecho al debate público político y al hacerlo presenta características contestatarias como también de la cultura dominante, como son las propias de la matriz ilustrada.

La inscripción en esta matriz se observa en ambos grupos, en especial en cuanto a lo que deriva de la tradición dialéctica que otorga a la práctica una legitimidad asociada a la búsqueda científica de la verdad. La memoria de las controversias científicas y teológicas, ilustradas, universitarias, practicadas por las elites intelectuales de otras etapas históricas, se activa por el mismo modo de designar la práctica como “controversias públicas” y por abordar temas que remiten a los principios de ambas concepciones políticas y filosóficas. Así conformada, la práctica enaltece el *ethos* ilustrado de los protagonistas que, como garante exhibe conocimientos científicos, capacidad de razonar, ejercicio de la crítica, solvencia oratoria y una relación con la cultura letrada, que los coloca a la altura de protagonizar los grandes cambios para el destino de la humanidad que ellos proponen.

A su vez, las controversias exhiben rasgos de ruptura contestatarios, que son compartidos por ambos grupos. Los rasgos que se destacan, en este sentido, son la fijación propia de las reglas de organización del debate -que priorizan la refutación del adversario, en consonancia con generar efecto de práctica dialéctica-, y a nivel temático, el interrogar las bases del sistema social desde concepciones teóricas y filosóficas contestatarias. Los grupos muestran ciertas diferencias: en los socialistas se evidencia un mayor apego a los cánones ilustrados, destacando un deber ser del *ethos* como siempre ameno, tolerante, educado, pacífico. Los anarquistas, en cambio, exhiben un *ethos* siempre dispuesto a defender la libertad individual lo que los lleva a buscar la tribuna libre y la expresión espontánea del público como juez, formas de la práctica que perturba a los socialistas por la emergencia de lo imprevisto y con ello de las formas que escapan de la amenidad que estos pregonan.

Las controversias jugaron, sin duda, una función importante para ambos grupos en cuanto al delineado de sus identidades y a la configuración del tipo de subjetividad

política que su lucha requería, en la que el “saber discutir” se consideró una capacidad imprescindible.

Bibliografía

- Albornoz, M. (2009). Caleidoscopio de palabras. Las reuniones de controversia entre anarquistas y socialistas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX. *Sociedad*, 28, pp. 127-146.
- Albornoz, M. (2014). Los encuentros de controversia entre anarquistas y socialistas (1890-1902). En Bruno, P. (Dir.) *Sociabilidades y vida cultural* (pp. 187-218). Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- Amossy, R. (2014). *Apologie de la polémique*. Paris: PUF.
- Angenot, M. (1982). *La Parole pamphlétaire*. Paris: Payot.
- Angenot, M. (2008). *Dialogues de sourds. Traité de rhétorique antilogique*. Paris: Mille et une nuits.
- Aristóteles (1967). Tópicos. En *Obras Completas* (pp. 269-507). Bs. As: Bibliográfica Omeba.
- Arnoux, E. (2000). La Glotopolítica: transformaciones de un campo disciplinario. En *Lenguajes: teorías y prácticas* (pp. 95-107). Buenos Aires: Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires e Instituto Superior del Profesorado.
- Arnoux, E. (2008). *Los discursos sobre la nación y el lenguaje en la formación del Estado (Chile, 1842-1862) Estudio glotopolítico*. Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Belligni, Silvano ([1976] 1998). Hegemonía. En Bobbio, N., Matteucci, N. y Pasquino, G. (Dirs.). *Diccionario de política*, México: Siglo XXI.
- Courtine, J. J. (1981). Analyse du discours politique, *Langages*, 62, pp. 7-81.
- Dascal, M. (1995) Epistemología, controversias y pragmática. *Isegoría*, 12, pp. 8-43.
- Dascal, M. (2007). Tipos de polémicas y tipos de movimientos polémicos. En Marafioti, R. (Ed.) *Parlamentos. Teoría de la argumentación y debate parlamentario* (pp. 69-90). Bs. As.: Biblos.
- Declercq, G. (2001a). Avatars de l'argument ad hominem. Eristique, sophistique, dialectique. En Declercq, G., Murat, M. y Dangel, J. (Eds.). *La parole polémique* (pp. 327-376). París: Champion.

- Declercq, G. (2001b). *Réthorique et polémique*. En Declercq, G., Murat, M. y Dangel, J. (Eds.). *La parole polémique* (pp. 18-21). París: Champion.
- Del Valle, J. (2007) *La RAE y el español total: esfera pública o comunidad discursiva*. En Del Valle, J. (Dir.). *La lengua ¿patria común?* (pp. 81-96). Madrid: Iberoamericana.
- Dickmann, E. (1949). *Recuerdos de un militante socialista*. Buenos Aires: La Vanguardia.
- di Stefano, M. (2013). *El lector libertario*. Buenos Aires: Eudeba.
- di Stefano, M. (2015). *El anarquismo de la Argentina: una comunidad discursiva*. Buenos Aires: Cabiria.
- Foucault, M. ([1970] 2005). *El orden del discurso*. Buenos Aires: Tusquets.
- Gramsci, A. (1997) *El materialismo histórico y la filosofía de Benedetto Croce*. Bs As: Nueva Visión.
- Gramsci, A. (2000). Cuaderno 25. Al margen de la historia. (Historia de los grupos sociales *subalternos*). En *Cuadernos de la Cárcel. Tomo 6* (pp. 173-188). México: Ediciones Era.
- Guespin, L. y Marcellesi, J. B. (1986). *Pour la Glottopolitique*. En *La Glottopolitique, Langage*, 83, pp. 5-34, Paris: Larousse.
- Kerbrat-Orecchioni, C. (1980). *La polémique et ses définitions*. En *La Parole Polémique* (pp. 3-40). Lyon: Presses Universitaires de Lyon.
- Kroskrity, P. (2000). *Regimenting languages: Language Ideological Perspectives*. En Kroskrity, P. (Dir.). *Regimes of language: ideologies, politics and identities*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Lobato, M. Z. (2000). *Estado, gobierno y política en el régimen conservador*. En Lobato, M. Z. (Dir.). *Nueva historia argentina. El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)* (pp. 179-259). Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- Modonesi, M. (2010). *Subalternidad, antagonismo, autonomía. Marxismos y subjetivación política*. Buenos Aires: CLACSO y Prometeo Libros.
- Plantin, Ch. (2012). *La normalidad del desacuerdo*. *Praxis Filosófica*, 35, pp. 283-301.
- Saucedo Valenciano, J. M. (2008). *Controversias en la teología histórica*. Madrid: El principio de la sabiduría.
- Suriano, J. (2001). *Anarquistas. Cultura y política libertaria en Buenos Aires 1890-1910*. Buenos Aires: Manantial.
- Vallverdú, J. (2005). *¿Cómo finalizan las controversias? Un nuevo modelo de análisis: la controvertida historia de la sacarina*. *Revista CTS*, 5(2), pp. 19-50.
- Zanatta, M. (2002). *Dialéctica y ciencia en Aristóteles*. *Anuario Filosófico*, (35), pp. 25-52.

Referencias

¹ J. Suriano (2001) refiere al testimonio del que fuera diputado socialista, Enrique Dickmann, en sus memorias, como una fuente muy importante para la reconstrucción de esa primera etapa de las controversias. En su relato sobre la que considera la “primera controversia entre socialistas y anarquistas”, ocurrida en 1896, Dickmann (1949, pp. 75-80) señala que duró tres días y tres noches, que se llevó a cabo en una taberna, ubicada en el sótano de un almacén de la calle Tucumán entre Cerrito y Carlos Pellegrini, “para terminar, en la tercera y última noche, en un escándalo mayúsculo, entre volar de sillas, trompadas, palos, botellazos, vidrios rotos y casi puñaladas.”

² Es amplia y variada la bibliografía sobre estas prácticas. Pueden consultarse a modo de introducción Vallverdú, 2005, sobre las científicas, y Saucedo Valenciano, 2008, sobre controversias teológicas.

³ Recurro a los conceptos de hegemonía y contrahegemonía elaborados por Antonio Gramsci para caracterizar el posicionamiento de estos grupos como fuerzas político-ideológicas. Hegemonía remite a un tipo de relación de dominación que un grupo social ejerce sobre otros, que se caracteriza por llevarse a cabo desde las instituciones de la sociedad civil, por lograr imponerse por consenso y no por medios coercitivos y por construirse a partir de un conjunto de prácticas – que encierran valores y significaciones- que se instalan como dominantes para el resto de la sociedad (Gramsci, 1997) que tiende a naturalizarlas. Las formas variadas que adopta la oposición a esa dominación se consideran contrahegemónicas en la medida en que disputan la hegemonía, constituyendo una cultura (o contracultura), definida por prácticas, valores y significaciones, e instrumentada por sus propias instituciones e intelectuales (Belligni, [1981] 1998, p. 748).

⁴ M. Albornoz (2009, p. 130) señala que los más interesados en estas controversias fueron los anarquistas, para quienes el conflicto en sí mismo constituía un factor dinamizador de la acción política. En cambio, los socialistas no compartían este precepto y miraban al Parlamento para obtener mejoras para la cuestión social.

⁵ El destacado es nuestro.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Luisa1955

“I HAVE A SCREAM” ENUNCIACIONES DISIDENTES EN TORNO AL 15M EN ESPAÑA

Resumen

En este artículo analizaremos el primer Grito Mudo, gesto colectivo de desobediencia realizado por el movimiento de los Indignados en la Puerta del Sol de Madrid en mayo de 2011, como escena glotopolítica. En esta acción, que consistió en que la multitud auto-convocada guardase un minuto de silencio justo antes de la medianoche, cuando entraba en vigor la sentencia que ilegalizaba la concentración, convergen diferentes formas discursivas (que incluyen el lenguaje, el silencio y los cuerpos) que ponen en conflicto los regímenes normativos que limitan el sentido de la participación política y los límites de la democracia. Este tipo de escenas glotopolíticas, según Elvira Arnoux, “irrumper alterando en cierta medida lo aceptado o las rutinas comunicativas y obligan a una actividad interpretativa que dé cuenta del efecto de anomalía que generan”. Con arreglo a esta perspectiva, empezaremos analizando cómo el ritual de los indignados se instaura discursivamente a través del rechazo activo de las formas letradas que establecen los límites políticos de la democracia liberal, con origen en el discurso jurídico, de acuerdo con Carl Schmitt y Walter Benjamin. Después analizaremos las potencias de este gesto para conformar, a través de su forma estética y discursiva, un nuevo sujeto político colectivo. El grito mudo, se estudiará entonces en contraste con el ritual de la Nochevieja, que se realiza anualmente en el mismo espacio urbano y cuya estética coincide en muchos puntos. A partir de la teoría de De Certeau sobre las tácticas políticas cotidianas del común y, posteriormente, de la teorización de los “estados liminales” de Turner, explicaremos cómo el Grito Mudo, en tanto que ritual, expresa un sujeto político y un ideal democrático nuevos, mediante una serie de prácticas antidisciplinarias en donde las formulaciones estéticas de la multitud reinterpretan, luxan y esquivan las limitaciones de la gramática oficial.

Abstract

In this article, we analyze the first *Grito Mudo* or Silent Scream —a collective act of disobedience committed by the Indignados movement in Madrid’s Puerta del Sol Square in May 2011— as a glottopolitical scene. In this act, the self-summoned multitude remained silent for one minute just before midnight, when the High Court’s sentence declaring the gathering illegal was to become effective. This collective performance brings together different discursive forms (including language, silence and bodies) to conflictually challenge the normative regimes that place limits on how political participation and democracy are conceived. Glottopolitical scenes, according to Elvira Arnoux, “alter to some degree that which is automatically accepted as well as communicative routines, and force those who are involved to engage in an interpretive action that accounts for the anomalous effect that was generated”. From this perspective, we analyze first how the

indignados' ritual is discursively established through the active rejection of the lettered forms that establish the political limits of liberal democracy —originating in legal discourse— according to Carl Schmitt and Walter Benjamin. We will then analyze the potencial of this gesture to shape, through its aesthetic and discursive form, a new collective political subject. The silent scream will then be analyzed in contrast with Spain's New Year's Eve grape-eating ritual, celebrated annually in the same urban space wrapped in similar aesthetic forms. Through De Certeau's theory on the common's daily political practices and, later, Turner's theorization of "liminal states", we will explain how the Silent Scream, on the basis of its ritual condition, expresses a new political subject and democratic ideal through a series of antidisciplinary practices where the aesthetic formulations of the multitude reinterpret, loosen and circumvent the limitations of official grammar.



Las manos se alzan agitándose por sobre las cabezas de la multitud que conforman en la madrileña Puerta del Sol la noche del 20 al 21 de mayo de 2011. La plaza está tomada por un rumor sordo de miles de personas que, aunque intentan permanecer mudas (algunas cubren sus bocas con cinta adhesiva), no pueden acallar el ruido que hacen sus cuerpos, juntos, rozándose, moviéndose a la vez (imagen 1). De pronto, a las doce en punto de la madrugada, se rompe el silencio. Primero con un fuerte aplauso acompañado de silbidos y vítores de alegría; luego con los primeros cantos: "Ahora somos todos ilegales", se grita (Fernández Savater). Se acaba de hacer efectiva la decisión de la Junta Electoral que ilegaliza la acampada de los Indignados. Así lo ha dispuesto este organismo de control institucional aduciendo que las concentraciones y reuniones del masivo movimiento 15M (surgido apenas cinco días antes) son "contrarias

a la legislación electoral” (20minutos.es). Esta legislación, en principio, no permite a *los partidos y organizaciones en campaña*¹ continuar con sus actividades propagandísticas una vez empezada la Jornada de Reflexión. La Junta había decidido que el artículo 53 de la LOREG se aplicara al movimiento 15M, por más que este, reiteradamente, se hubiera desligado no solo de cualquier adscripción partidista sino de cualquier corte ideológico específico (Medina, Cano²).

Pretendemos aquí abordar este acontecimiento como escena glotopolítica, concepto avanzado por Elvira Arnoux (2014, 2018) para identificar situaciones interaccionales en las que la praxis lingüística y metalingüística es parte constitutiva de un proceso de negociación o lucha entre subjetividades que pugnan ya sea por preservar su identidad y estatus ya sea por manifestarse como actor social que reivindica su derecho a constituir el tablero de la lid política. En palabras de Arnoux, las escenas glotopolíticas son “situaciones de conflicto propias de un determinado momento histórico motivadas por cambios en las relaciones de poder, transformaciones económicas, políticas y/o tecnológicas o la aparición en la esfera pública de nuevos actores. Las escenas glotopolíticas irrumpen alterando en cierta medida lo aceptado o las rutinas comunicativas y obligan a una actividad interpretativa que dé cuenta del efecto de anomalía que generan” (Arnoux, 2014, p. 30).

La escena descrita arriba posee precisamente este perfil y se revela como un acto interaccional de cuestionamiento de un orden político a través de la manifestación de un nuevo sujeto. Nos revela que, incluso en su corta vida, la excepcionalidad que supone el movimiento social, por su propia forma, genera una interferencia, un pequeño pero importante cortocircuito en el perfectamente regulado repertorio de prácticas políticas, en este caso, asociadas con la normalidad democrática de la campaña electoral en el estado español. Lo que apreciamos al abordar el análisis del episodio desde una perspectiva glotopolítica es el papel de la discursividad en el proceso de interferencia que disturba el orden político. En lo que viene, analizaremos cómo este gesto —que, desde el primer grito mudo, revela la convergencia y tensión de distintos lenguajes, incluso el del cuerpo y el del silencio— confronta activamente no solo las formas de decir-hacer sino también la gramática político-social del estado que pretende regular el alcance y la forma de la acción política y glotopolítica así como los límites, materiales, simbólicos y jurídicos del ejercicio de la ciudadanía.

A partir de los registros de este ritual que se instaura esa noche en la acampada y de algunos testimonios y carteles del movimiento 15M, exploraremos su lugar ambivalente entre el consenso y el disenso. Expondremos, primero, su potencia

confrontacional, manifiesta en su rechazo activo de las formas letradas ligadas al discurso jurídico (tal y como lo explican Carl Schmitt y Walter Benjamin) que establece la morfología política de la democracia liberal. Procederemos, después, a realizar una lectura del grito mudo como dispositivo discursivo que posibilita la manifestación del común³ a través de la enunciación de un sujeto colectivo escenificado en el consenso celebratorio de las manos al aire. Contrastaremos la forma estética de este ritual con el de las uvas de Nochevieja, similar en su forma pero de una naturaleza muy distinta, marcada por la institucionalidad cultural de este último. Basándonos en la teoría de De Certeau sobre las tácticas políticas cotidianas del común y, posteriormente, en la teorización de los “estados liminales” según Víctor Turner, veremos el ritual del Grito Mudo como fundación de un sujeto político y un ideal democrático nuevos, a través de una serie de prácticas antidisciplinarias en donde las formulaciones estéticas de la multitud reinterpretan, luxan y esquivan las limitaciones de la gramática oficial.

Orden político y regímenes de normatividad lingüística

Podemos situar en Carl Schmitt, el origen teórico del discurso jurídico como estructurador de las formas de lo político. A partir de los conceptos de soberanía y excepción explica Schmitt los entresijos del sistema de instituciones, mitos, discursos y tecnologías desde el que el estado organiza y distribuye el espacio político y social en torno de sí. El jurista alumbró el concepto del decisionismo (33) que subyace a todo sistema de leyes y tras el que se esconde el único principio de la soberanía, de acuerdo con su conocida máxima: “Soberano es quien decide sobre el estado de excepción” (13). En el antes, el durante y el después de toda ley está la decisión, sobre la que el soberano tiene monopolio. Explica Schmitt que, en el tránsito a la modernidad, la soberanía se reviste de una mitología propia que seculariza antiguos conceptos teológicos (37). Al forjar los marcos normativos con principios en su origen espirituales, la moral y la metafísica modernas hacen converger la razón humanista con la razón de Estado: el hombre acata voluntariamente la norma constitutiva del Estado porque esta, se dice, emana de su propia razón espiritual (25). Por otro lado, la moderna teoría de la corporación disimula la unilateralidad de la decisión, generando así la impresión de una cierta separación de poderes (26).

Por su parte, Walter Benjamin, en “Para una crítica de la violencia”, se encargará de deconstruir estos presupuestos, no para refutarlos, sino para hacer evidente a través

de ellos el sofisticado aparato de opresión que el estado capitalista ha diseñado para sostenerse. Según Benjamin, —cuyo objetivo inmediato es hacer una defensa casi religiosa de la huelga general revolucionaria (23)— detrás de la forma contractual que configura lo político en la democracia burguesa no hay otra cosa que un acto de violencia o la amenaza de su comisión (28-29). En este sentido, la inserción de las prácticas insurgentes de la clase obrera (como la huelga) en el marco de derecho las inscribe en un juego de violencias normativas y por ende legítimas que pueden solamente desenvolverse dentro de los marcos que el derecho mismo dibuja, cancelando su potencial revolucionario y emancipatorio⁴.

Teniendo en cuenta la naturaleza letrada de este régimen legal por el que se rige el estado para determinar el horizonte de posibilidad de *su* democracia, podemos hablar entonces de este como una red de “estructuras del mercado lingüístico, que se imponen como un sistema de sanciones y censuras específicas” (Bourdieu 12). Visto así, el espacio político legitimado por (y legitimador de) el Estado se apoya en un régimen de normatividad lingüística en el que una gramática meticulosamente custodiada (gramática multidimensional que rige todos los estratos del hecho verbal: del fónico al discursivo) se erige como garante de la transparencia comunicativa y, por lo mismo, como base de las formas legítimas de decir, como límite verbal de la participación legítima en la vida de la polis.

Pero dentro de todo régimen de normatividad, dentro de toda gramática, existe latente una posible insubordinación que redistribuye las potencias performativas del lenguaje a partir de su “infinita capacidad generativa, pero también originaria”, es decir, su originalidad (Bourdieu 16, Del Valle 2017). Esa potencia (ya reconocida por la lingüística idealista —e.g. Vossler— y por el círculo de Mijaíl Bajtín y Valentín Voloshinov entre otros) la analiza Michel de Certeau y la proyecta más allá del ámbito exclusivamente lingüístico para interpretar cabalmente toda acción del sujeto que se despliega dentro de (y frente a) regímenes de normatividad verticalmente impuestos. “Como el derecho (que es su modelo), la cultura articula conflictos y a veces legitima, desplaza o controla la razón del más fuerte... Las tácticas del consumo, ingeniosidades del débil para sacar ventaja del fuerte, desembocan entonces en una politización de las prácticas cotidianas” (XLVIII). Y continúa en otra parte en relación con la práctica socioeconómica de consumo:

Productores mal apreciados, los consumidores producen mediante sus prácticas significantes. En el espacio tecnocráticamente construido, escrito y funcionalista donde circulan, sus trayectorias forman frases imprevisibles, “recorridos” en parte

ilegibles. Aunque están compuestas con los vocabularios de lenguas recibidas y sometidas a sintaxis prescritas, esas frases trazan las astucias de otros intereses y deseos que no están determinados ni captados por los sistemas donde se desarrollan. (XLIX)

A partir de esta perspectiva glotopolítica (gloto-político-económica, en realidad), la batalla por la constitución de sujetos y atribución de poderes se libra en torno a la posibilidad de interferir (e incluso cooptar y neutralizar) en las operaciones de quienes pretenden hegemonizar el control del lenguaje y así intervenir en la permanente reconstitución de los regímenes de normatividad. Y si De Certeau entiende a los sujetos comunes como potenciales productores (y no solo consumidores pasivos), es importante subrayar que su productividad normativa no es, necesariamente, una forma de violencia o exclusión (en tanto Benjamin o Bourdieu entienden la normatividad). Al determinismo consumista y a la normatividad impositiva De Certeau opone los “procedimientos y ardidés de los consumidores [que] componen, [un] ambiente de antidisciplina” (XLV). Estas operaciones no pueden devenir disciplina porque “no dispone[n] de una base donde capitalizar sus ventajas... [D]ebido a su no lugar, la táctica depende del tiempo, atenta a ‘coger al vuelo’ las posibilidades de provecho. Lo que gana no lo conserva. Necesita constantemente jugar con los acontecimientos para hacer de ellos “ocasiones”” (L). De Certeau establece una diferenciación entre dos formas de intervención política en el medio: las estrategias, propias de aquellos agentes políticos que detentan cuotas relativamente estables de poder y desarrollan mecanismos fijos para sostenerlo que se activan de manera recurrente, y las tácticas, que tienen que ver con las condiciones de posibilidad coyunturales que inducen ciertas potencias de las que el consumidor puede aprovecharse puntualmente. De acuerdo con esta distinción, las tácticas del consumidor común, en la mayoría de los casos, no generan un universo de prácticas estable que puedan instituirse como norma.

Imagen 2. Carteles y pintadas sobre violencia estructural. Archivo 15M

La discursividad disidente del grito mudo

El discurso producido por el movimiento 15M, que se puede rastrear en archivo de aquella gran concentración, ofrece un perfil heterogéneo, innumerable y hasta contradictorio. Aun con todo, a través de nuestro análisis encontramos los denominadores comunes de una subjetividad en conflicto que ambiciona enunciar (y

enunciarse) en términos otros a los que impone el disminuido estado de derecho neoliberal. De entre ellas, llama poderosamente la atención esta la que observamos en la imagen 3.



Imagen 3 Extraída de 15-M al sol. Indignación. Un libro de poesía espontánea. V.V.A.A. Amargord 2012

Este cartel supone un quiebre absoluto en la referencialidad del propio enunciado, y provoca, no ya solo la risa a costa del desafío descarado a la prohibición de “estar”, sino la puesta en suspenso de todo el régimen letrado desde el que traducimos la realidad. Incluso su materialidad gramatical es convertida en juego que activa políticamente las formas de la gramática: es el caso de una primera persona del singular que se niega a sí misma pero que, en el mismo acto de habla con que pretende ocultarse, revela (cual sábana que cubre al fantasma) su existencia y su presencia. Se trata de una contradicción que, de hecho, no es necesariamente irresoluble. La respuesta a la incógnita, a la cual nos invitan los puntos suspensivos, podría ser un plural: “No estoy, estamos”. Acaso esta respuesta encuentre ecos en otros enunciados de los muchos que se acumulan en el evento. En el documental de Stephane Gruesso, la hacktivista Marga Padilla recuerda con estas palabras aquella noche: “Hicimos, no sé, un grito, fue una alegría muy grande el ver la cantidad de personas. Y ahí no era ‘cada uno va a lo suyo’ era ‘todos vamos a lo mismo’ porque lo mismo es lo de todos.”

La centralidad del aspecto compartido, común y productor de común, de la experiencia del grito mudo es constante en muchos otros testimonios y documentos. En estos otros carteles (imagen 4) los sujetos enunciadores relacionan la astucia de su acto encubierto de insurgencia con el deseo de estar junto a los otros: “a mí siempre me ha gustado reflexionar en grupo” o “estaré con amigos”, así como sencillamente el uso de un plural que, además, solicita al estado que se mantenga al margen.

El Grito Mudo, consistió en el ejercicio colectivo de un minuto de silencio, que se acompañó de forma espontánea por el gesto de las manos al aire, que no estaba previsto en la convocatoria y remite a la afirmación de consenso en el repertorio de gestos asamblearios. En las asambleas, los consensos son siempre frágiles, puesto que no son contractuales de ningún modo: se trata de un régimen normativo propio, con su propia tradición eminentemente anti-institucional que se define por su volatilidad pues únicamente está sostenida en el soporte de los cuerpos de la asamblea, que cambian constantemente⁵. Su volatilidad no evita que las decisiones de la asamblea sean vinculantes, el asunto es que la responsabilidad de esa vinculación recae en el movimiento en tanto que sujeto colectivo e informe, contrario al jurídico, y su implementación exitosa se instaura solo como futurible que depende de la voluntad de una mayoría suficiente para llevarla adelante. Por lo demás, la constancia de sus decisiones se mantiene a la espera de la siguiente asamblea.

El 15M genera su propia excepcionalidad, desacatando las normas de la campaña electoral, no solo, o quizá nunca, en sus enunciados, sino a través su forma y su reformulación de lo político en la práctica. Sobre aquel día, Stephane Gruesso, en su documental, recuerda sus motivaciones para acudir a la convocatoria:

Un tribunal había prohibido que nos quedáramos juntos en sol. Pues como buen ciudadano quedé con unos amigos para ir a delinquir...Era la primera vez, que yo supiera, que estaba incumpliendo una ley, desobedeciendo a una autoridad, y, ni más ni menos que al Tribunal Supremo, hasta donde habían llegado los recursos. Os aseguro de que nunca en mi vida he estado tan seguro de estar haciendo lo correcto.

Gruesso pone de manifiesto la autoconciencia plena de la insurrección, en contraposición a un código moral otro que la ley, en donde lo legítimo se juega precisamente en el quiebre necesario de esa ley. En esta jugada se pone en cuestión la asociación naturalizada entre moral y norma, y con esto se juega a subvertir el principio Schmittiano de soberanía, como refleja también el cartel de la imagen 5. Además, este cartel delinea sutilmente la correspondencia entre soberanía, derecho y política, si

tenemos en cuenta al destinatario del mensaje: no la Junta Electoral —institución judicial formada, entre otros, por miembros del Tribunal Supremo, el más alto órgano jurisdiccional en el país—, sino los políticos. Y de nuevo observamos el uso del plural enunciador. Más aun, el gesto se inscribe en un orden ético que, siguiendo a Deleuze y Guattari, funciona por afectos, una energía de cuerpos que se ponen en común, que al exteriorizarse se convierte en arma y desterritorializa o desborda su potencia política más allá de todo límite institucional (363).

Volviendo a la imagen de la Puerta del Sol, es imposible no relacionar las prácticas de los indignados, en su estética y su adscripción territorial, con la tradición de las doce uvas que se realiza extendidamente en España la Nochevieja⁶. Los ecos no parecen casuales, el diseño del grito mudo activa y reformula unos valores muy concretos de esta tradición. Así lo entiende el creador del celebradísimo cartel de la imagen 6. El ritual de las uvas es uno de los más potentes productores de “comunidad imaginada” que se pueden encontrar en el repertorio cultural español. Explica Benedict Anderson que toda nación “[e]s imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (23). A partir de aquí, Anderson estudia algunas tecnologías que sostienen esa imaginación de comunidad, destacando por ejemplo la lectura del diario, práctica que se realiza, o se siente realizar juntamente con todos los otros ciudadanos (57). Pocos rituales en España siguen tan efectivamente este esquema como las doce uvas de Nochevieja. El rito legitima emocionalmente apegos profundos hacia la comunidad nacional: es algo exclusivamente español y por ello se suele festejar. Sincronía en los movimientos, opacidad causal y rutinización son algunos de los aspectos de esta tradición y que la antropología (con matizaciones en cada caso)⁷ determina propios del rito, y que producen una fuerte identificación con la comunidad que la práctica ritual demarca (Kertzer; Legare y Souza; Whitehouse y Lanman). Así, siguiendo a Anderson, las uvas de Nochevieja serían una de esas tecnologías que llenan el vacío espiritual de las estructuras administrativas que constituyen el estado moderno.

También en Nochevieja, como en el grito mudo, miles de personas se reúnen en la Puerta del Sol —que se promociona como centro simbólico e institucional de la nación— para esperar la llegada de un nuevo ciclo, comiendo uvas al son del mismo reloj que contaba los segundos para la ilegalización de la acampada. La diferencia es que el rito de Nochevieja, como el de la lectura del diario en Anderson, reactualiza de año en año la

sensación de un asociacionismo comunitario identificado bajo el paradigma nacional. Sin embargo, la producción de identidad común del grito mudo es de otra índole. Cercano a lo que Víctor Turner ha llamado “los estados liminales”, el grito mudo no reproduce ni sostiene un estado de las cosas, sino que anula temporalmente las estructuras sociales y políticas, produciendo una *communitas* transicional y nueva, de naturaleza opuesta a dichas estructuras, marcada por la homogeneidad, la solidaridad y la igualdad, pero también por una heteronomía en la que el individuo se diluye en el grupo (101-114). Y, más aún, su excepcionalidad en tanto que rito no institucional tiene que ver con que confronta las gramáticas estandarizadas por la autoridad y, según la ambivalencia del rito explicada por Kertzer⁸, —al contrario que otros ritos más ligados a la institución— no genera ninguna deferencia con esta autoridad, sino todo lo contrario. El ardid ingenioso del cartel funciona al modo del que habla De Certeau, haciendo de la forma estética del acontecimiento una ‘ocasión’ para la antidisciplina: “buenas pasadas, artes de poner en práctica jugarretas, astucias ‘de cazadores’, movilidades maniobreras, simulaciones polimórficas, hallazgos jubilosos, poéticos y guerreros” (46).

“Ahora somos todos ilegales” se gritaba en la plaza justo después de que el reloj diera las doce. “A las doce de la noche, como en el cuento nos hacíamos ilegales”, dirá Amador Fernández Sabater (Grueso). La misma idea de origen que encontramos en la Nochevieja como una actualización de la temporalidad del calendario nacional, en el Grito Mudo se reinterpreta como alumbramiento o génesis de un sujeto nuevo que se encuentra feliz, colectiva y voluntariamente afuera del estado y como tal se celebra eufórico.

El grito fónico que sigue al silencio semántico del rito culmina el pasaje hacia un nuevo estado de subjetividad gregaria que legitima el encuentro fusionado de esos cuerpos a los que se había querido desemantizar mediante una prohibición que lo desterraba de los códigos lingüísticos oficiales de la democracia. Frente a esta borradura se alza el grito que hace prevalecer en el acto de habla, sin sentido dentro del código hegemónico pero lleno de presencia, el acto de decirse sin lenguaje, primero con silencio y después con ruido. O, mejor dicho, el acto de volver lenguaje aquello que no lo era, y, en el proceso, librarse de los límites de la gramática y del régimen de normatividad que les negaban el poder de significar.

Como en el cartel que da título a este artículo (imagen 7), el sujeto colectivo en este gesto violento conquista su territorio ontológico a través de lo que De Certeau llama “las maneras de hacer” o las “maneras de utilizar las cosas o las palabras según las ocasiones” (25). El Grito Mudo, observado desde una perspectiva glotopolítica, se revela

como un gesto de pura violencia destructiva: pero una violencia silenciosa, socarrona y no-tipificable, que, por lo mismo, transforma la ilegalidad impuesta en alegalidad conquistada. Y lo logra a través de la creación de un anti-discurso nuevo, fundado colectivamente y que organiza su idea de la experiencia democrática de espaldas a las gramáticas verticales y oficiales, a través de unas formas tácticamente estéticas, de prácticas y decires antigramaticalmente poéticos, de una belleza vivida y vivible.

Bibliografía

- Stéphane M. Grueso. (2012). *15M: Excelente. Revulsivo. Importante*. Madrid. 15M.cc.
- 20minutos.es. (20 de mayo, 2011). La Junta Electoral declara ilegales las manifestaciones en la jornada de reflexión y el 22-M. *20minutos.es*. Recuperado de <https://www.20minutos.es/noticia/1056432/0/junta-electoral/15m/manifestaciones/>
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Arnoux, E. N. (2014). Glotopolítica: delimitación del campo y discusiones actuales con particular referencia a Sudamérica". En Lenka Zajícová y Radim Zámeč (eds.): *Lengua y política en América Latina: Perspectivas actuales*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci (pp. 19-43).
- Arnoux, E. N. de. (2018). Apuntes para el estudio de las ideologías lingüísticas: en torno a las representaciones del inglés en la Argentina. *Abeache, Revista de la Asociación Brasileira de Hispanistas*, 13. (pp. 10-27).
- Bourdieu, P. (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*. Akal.
- Cano, G. (2012). Dar cuerpo al espectro. Materiales sobre el 15M como campo de fuerzas. *Youkali* 12.
- De Certeau, M. (2000). *La invención de lo cotidiano I. Arte de hacer*. Universidad Iberoamericana.
- Del Valle, José. (2017). La perspectiva glotopolítica y la normatividad. *Anuario de Glotopolítica* 1, pp. 17-40.
https://issuu.com/agloanuariodeglotopolitica/docs/aglo_selection/1?ff=true
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Pre-textos.

- Elmundo.es. (20 de mayo, 2011). La Junta Electoral prohíbe todas las protestas del sábado y el domingo. *Elmundo.es*. Recuperado de <https://www.elmundo.es/elmundo/2011/05/19/espana/1305840030.html>
- Europa Press. (20 de mayo, 2011). 'Toma la Plaza' respeta decisión de la JEC pero reitera que no han convocado manifestaciones para el fin de semana. *Europa Press*. Recuperado de <https://www.europapress.es/madrid/noticia-toma-plaza-respeta-decision-jec-reitera-no-convocado-manifestaciones-fin-semana-20110520113431.html>
- Fernández Sabater, A. (21 de mayo, 2011). "Apuntes de acampadasol (2)". Fuera de lugar. Blog Público. Público. Recuperado de https://blogs.publico.es/fueradelugar/387/apuntes-de-acampadasol-2?doing_wp_cron=1570713886.3940329551696777343750
- Garcés, M. (2013). *Un mundo común*. Edicions Bellaterra.
- Kertzer, D. I. (1988). The Power of Rites. En *Ritual, Politics, and Power*. Yale University Press.
- Legare, C. H. y Souza, A. L. (2012). Evaluating ritual efficacy: Evidence from the supernatural. *Cognition*, 124(1), pp. 1-15
- Martínez Ahrens, J. (19 de mayo, 2011). Por qué tiene éxito el Movimiento 15-M". *El País*. Recuperado de https://elpais.com/politica/2011/05/19/actualidad/1305797409_027958.html
- Medina, A. (2015). De flujos, lugares y peceras: Mutaciones y permutaciones 'de cualquiera' en el 15M. *Journal of Spanish Cultural Studies*. vol 16. Issue 3, pp. 293-316.
- Schmitt, C. (2009). *Teología política*. Trotta.
- Sánchez Vicente, T. (5 de julio, 2011). España, un país de 'clase mileurista'. *ABC*. Recuperado de https://www.abc.es/economia/abci-mileuristas-201106290000_noticia.html
- Barriga, C. (Dir.). (2013). *Tres instantes, un grito*. Hualqui Audiovisual & Cecilia Barriga.
- Turner, V. W. (1988). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Whitehouse, H. y Jonathan A. L. (diciembre, 2014). The Ties That Bind Us. Ritual, Fusion, and Identification. *Current Anthropology*, 55(6), pp. 674-695.

Referencias

¹ Ver el Artículo 53 de la *Ley Orgánica del Régimen Electoral General (LOREG)*.

² Señala Alberto Medina que [r]esulta interesante que tanto análisis académicos como productos visuales y artísticos en torno al 15M adopten a menudo una posición ambigua frente a su objeto. Precisamente en un gesto de mimesis, niegan reiteradamente el propósito de ‘representación’. ¿Cómo representar a un movimiento que, precisamente, nace con una voluntad anti-representativa?” (296) Precisamente por su voluntad de anti-representatividad, el movimiento ha sido objeto de una feroz disputa para llenarlo con diferentes sentidos, de acuerdo a diferentes proyectos y mediante distintas estrategias de apropiación. Germán Cano, hará referencia a la batalla terminológica y la debilidad de los significantes que la nombran, como un punto flaco que hace fácil la instrumentalización desde su pura denominación: “A tenor de la lucha semántica que se libró por interpretar el acontecimiento a través de determinadas formas hegemónicas neoliberales, se entiende el esfuerzo de muchos medios por rearticularlo exclusivamente en términos de indignación para que así fuera compatible con las relaciones de poder existentes” (3). Pareciera que el 15M adolece de ciertas cualidades que lo hacen susceptible de ser interpretado en tanto que “significante vacío”. Sin embargo, este problema solo se da si acotamos el objeto al plano de las epistemologías discursivas o, todavía más, si lo reducimos a un asunto en el que lo nominal determinaría el objeto. Pero, si como pretendo, rescatamos al objeto 15M de aquel espacio en el que su abstracción lo convierte en una fuerza volátil y maleable a los paradigmas del orden, aquellas debilidades quizás se conviertan en fortalezas.

³ Estamos usando aquí el concepto de “lo común” apelando a una corriente teórico-política que hunde sus raíces en los discursos feministas que subrayan la naturaleza interdependiente de la vida humana (desde los más sencillos términos del sostenimiento de sus cuerpos) y, por ende, el aspecto inherentemente relacional, o más bien colectivo y compartido, desde el que, consideran, se debe abordar toda exploración sobre el sujeto y la subjetividad. Este posicionamiento se enfrenta a la abstracción conceptual que empareja sujeto e individuo, propia de la tradición moderna e imbricada en la ideología capitalista (Garcés 29). En este sentido, cuando hablamos de posibilitar la manifestación del común —pues lo común siempre está ya ahí como una condición del ser (145)— nos referimos a aquellas prácticas que, como el Grito Mudo, encarnan o, en otras palabras, se hacen cargo de manera activa, de este principio de la subjetividad, rechazando frontalmente el presupuesto del individuo como universal social y político.

⁴ Según Benjamin, desde la perspectiva que aplica el Estado para legalizarla, la huelga no supondría una forma de violencia, dado que esta consistiría en “la abstención de actuar”. Esto significa que, tal y como el Estado puede permitirse entenderlo, “en el derecho a huelga de los trabajadores no está permitido de ninguna manera también el derecho a la violencia, sino más bien un derecho a sustraerse de ella donde haya de ser indirectamente ejercida por los patrones”. Sin embargo, la situación cambia cuando la huelga se ejerce “en forma de chantaje” con la busca de modificar las regulaciones laborales preexistentes. “Y en este sentido el derecho a huelga constituye, desde la perspectiva de los trabajadores, que se enfrentan al Estado, el derecho a utilizar la violencia para llevar a efecto determinados fines”. En este contraste entre perspectivas el Estado considerará desbordado el derecho y acusará a los trabajadores de estar realizando abusos “porque el derecho a huelga no se ha concebido ‘así’”. Es decir, en el colapso interpretativo del derecho a huelga como régimen regulable se manifiestan los límites del sentido, la legitimidad y la potencia política de la huelga. Según Benjamin, solo en el desborde de este régimen de normatividad, que “se manifiesta en toda su agudeza en la huelga general revolucionaria”, un proceso de huelga que “está en condiciones de fundar o modificar relaciones jurídicas” (23-24).

⁵ Es importante decir que, de acuerdo a la normatividad de la propia asamblea, un solo disenso puede bloquear aquí el consenso de miles. Uno de las situaciones más extremas y conflictivas a este respecto fue documentado por Cecilia Barriga. La directora muestra en cierta escena de su documental *Tres instantes un grito* el intenso debate de una larguísima asamblea general de la Acampada Sol en la que muy pocas personas bloquearon durante horas la decisión mayoritaria de no permanecer acampados. Quedaría discutir en profundidad en qué medida la normatividad intrínseca de la asamblea se instituye o no como una forma de violencia, discusión que, si bien es perfectamente pertinente, nos llevaría aquí demasiado espacio. Esto porque el debate haría necesario una profunda reflexión sobre la diferencia entre norma y ley. Sí queremos señalar

respecto de esto, los particulares modos que cobra la vinculación (o el valor vinculante) en las decisiones assemblearias, referidos arriba.

⁶ Nos referimos a la tradición española de tomar 12 uvas al son de las campanadas del reloj de la Casa de Correos, ubicada en la Puerta del Sol, que anuncian el final de año la noche del 31 de diciembre. Estas campanadas son retransmitidas por numerosas cadenas de televisión privadas y públicas. Aunque, con los años, otras ciudades del estado español han ido sumándose a la práctica, usando para ello otros relojes de otras plazas y retransmitiendo el evento por canales locales de televisión, la gran mayoría de las emisoras nacionales siguen centrándose en la capital.

⁷ Kertzer, por ejemplo, subraya la naturaleza no fijada de los ritos, a pesar de su estandarización: "Rituals do change in form, in symbolic meaning, and in social effects; new rituals arise and old rituals fade away" (12).

⁸ En Kertzer: "Rulers have for millennia (indeed, for as long as there have been rulers) attempted to design and employ rituals to arouse popular emotions in support of their legitimacy and to drum up popular enthusiasm for their policies. But, by the same token, rituals are also important for evolutionary groups who must elicit powerful emotions to mobilize the people for revolt". (14)

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

NO-LUGAR PARATÓPICO Y PERTENENCIA COMUNITARIA.

GABRIEL CASACCIA Y EL EXILIO PARAGUAYO

PARATOPIC NON-PLACE AND COMMUNITY BELONGING.

GABRIEL CASACCIA AND THE PARAGUAYAN EXILE

*En los mismos gustos, en la misma mueca,
tal vez sobre la íntima, deliciosa y exquisita calidez
de nuestra comunidad y sus justos gestos, ya ves,
el desierto de cenizas que da molde a la paz
yo que nunca tuve paz, me envuelvo en esa paz,
lo gris contra lo gris, soy lo gris contra lo gris.*

Juan Pablo Fernández

Resumen

Este artículo tiene como objetivo realizar un aporte a la caracterización de la cultura del exilio paraguayo en Argentina, a partir de un caso puntual, la novela de Gabriel Casaccia, *Los exiliados* (1966) y la reacción que ésta generó en el contexto de la colectividad paraguaya de los años sesenta. Me referiré, concretamente, a la respuesta de Carlos Martínez Gamba, otro escritor, también paraguayo y exiliado como Casaccia, pero cuya obra se imprime sobre un programa político y lingüístico muy diferente. Para el análisis de este episodio, recurro, por un lado, a la caracterización que desde los estudios migratorios se realizó en torno a la migración paraguaya como comunidad (Halpern, 2009); y, por otro, al concepto de paratopía de Dominique Maingueneau (2004) para describir los posicionamientos que los escritores construyen sobre sí mismos o su obra desde su propio discurso.

Palabras clave: Paraguay; exilio; comunidad; paratopía

Abstract

This article aims to make a contribution to the characterization of the Paraguayan exile culture in Argentina, based on a specific case, Gabriel Casaccia's novel *Los exiliados* (1966) and the reaction it generated in the context of the Paraguayan collective of the sixties. I will refer specifically to the response of Carlos Martínez Gamba, another writer, also Paraguayan and exiled as Casaccia, but whose work is based on a very different political and linguistic program. For the analysis of this episode, I resort, on the one hand, to the characterization that, from the migratory studies, was carried out around the Paraguayan migration as a community (Halpern, 2009); and, on the other hand, to the concept of *paratopie* (Maingueneau, 2004) in order to describe the positions that writers build on themselves or their work from their own discourse.

Key words: Paraguay; exile; community; *paratopie*

La comunidad del exilio

La migración paraguaya en la región, sobre todo hacia la Argentina, alimentó los estudios migratorios recientes debido a su peso, su continuidad y por la posibilidad de entender, a través de distintas fases migratorias, los mojones de la historia paraguaya del siglo XX. Entre esos mojones el de la Guerra Civil de 1947 es uno de los más importantes; pero sería recién a fines de la década del cincuenta cuando la migración paraguaya a la Argentina se torne definitiva o permanente (Palau, 2011, p. 53). Esto es a causa de que la larga dictadura de Alfredo Stroessner se instala en 1954 (duraría hasta 1989) y se recrudescerá a partir de 1959; momento en que a los exiliados comunistas, liberales y febreristas¹ se les suman los colorados disidentes, y en que el stronismo logra consolidarse en el poder (Seiferheld, 1988). De modo que los años sesenta serían los años en que comience a forjarse esa caracterización, desterritorializada por el exilio, de Buenos Aires como la principal ciudad paraguaya.

Si a esto sumamos que entonces la migración paraguaya modifica sus zonas tradicionales de asentamiento de ciudades de frontera cercanas (Formosa, Posadas, Corrientes) hacia la Capital Federal, siguiendo un proceso similar al de la migración interna (Halpern, 2009, p. 132), y, además, el especial caudal de ebullición literaria e intelectual que entonces caracterizaba a la capital argentina (al que se le deben, entre

otros, dos libros clásicos, Terán, 2013 [1991] y Sigal, 2002), puede notarse –sin embargo– una falta en el caudal de investigaciones sobre este proceso migratorio: la del relevamiento de esta migración desde su producción discursiva e intelectual. Si bien algunos de sus autores, alguno, en realidad, pues me refiero concretamente a Augusto Roa Bastos, tuvo cierto caudal crítico por el peso de su obra, por lo general, éste no contextualizó a Roa en el marco de una comunidad en el exilio. Por el contrario, me interesa destacar que los escritores no son individualidades exiliadas, sino que producen en el contexto de comunidades en diáspora, que, en el caso de Roa, fueron de especial influencia (Benisz, 2017 y 2018, pp. 189-200).

Resalto el concepto de comunidad pues –según Halpern que lo retoma de Benedict Anderson (2009, pp. 71 y ss.) – es el modo en que se manifestó la experiencia del exilio paraguayo. Esa comunidad se materializó a partir de ciertas instituciones y organizaciones, ciertas prácticas y ciertos rasgos característicos; uno de los elementos que otorgarían cohesión comunitaria a la colectividad, al mismo tiempo que la caracterizarían ante otras colectividades migrantes, fue su fuerte politización. Halpern (2009, p. 175) explica que recién con el golpe militar en 1976, esa característica se vería relativizada tanto porque las condiciones para hacer política en Argentina ya no estarían garantizadas, como porque sobre la comunidad paraguaya recaerían políticas de *etnicización* a los fines de transformarla en “sujeto otro” y, en consecuencia, despojarla de sus lógicas propias de agenciamiento político. Pero, en definitiva, este umbral temporal que va de mediados de los cincuenta a mediados de los setenta nos permite caracterizar la década del sesenta como marco privilegiado de la acción político-cultural del exilio paraguayo en Argentina.

Ahora bien, el exilio genera una experiencia particular de lo comunitario, pues esa imagen con la que Benedict Anderson difundió la cohesión en torno a la idea de nación y que retoma Halpern, se recubre, con el exilio, de experiencias que fugan del imaginario nacional. En literatura, el exilio paraguayo no construyó nación en el sentido de cómo lo hicieron (o así se interpretó), los proscritos de la Generación del 37 para la literatura argentina, por ejemplo² (Benisz, 2018, pp. 32-33). La ausencia de consensos críticos respecto de cómo interpretar la literatura paraguaya del exilio enfatiza la desterritorialización respecto de lo nacional que la circunstancia histórica ya había impuesto. Es decir, el hecho de que gran parte de la producción literaria e intelectual se haya realizado en el exilio contribuyó a forjar obras individuales, pero no una literatura

nacional. Rubén Bareiro Saguier veía lo complejo de esto proceso experimentando él mismo esa circunstancia: “La dicotomía entre la producción ‘normal’ de una narrativa extra-fronteras y la difícil palabra angustiada, amenazada de los escritores de adentro, plantea un grave problema de continuidad y desarrollo del proceso literario en el Paraguay” (1978, p. 57). Es decir, esta “dicotomía” plantea una bifurcación de la literatura paraguaya en experiencias separadas y paralelas, rara vez articuladas, sino que, al contrario, han sido fuente de fuertes rupturas y polémicas que aún tensionan el campo intelectual (Benisz, 2018). Esto exige, en definitiva, una revisión de la literatura paraguaya, en tanto literatura nacional, en su conjunto.

A diferencia de otras experiencias del exilio latinoamericano, las particularidades de este caso pueden tener que ver con lo crónico que resultó y por su larga temporalidad, de modo que, durante casi todo el siglo XX, sus programas de intervención política o simbólica (que existieron y fueron intensos) en lo nacional se verían siempre diferidos, directamente obturados por la violencia política o marginados del imaginario estatal en torno a lo nacional. Un ejemplo de esto, y que trataré aquí, es lo que novelizó Gabriel Casaccia en *Los exiliados* (1966).

Esos programas de intervención política fracasados o diferidos como tales, sin embargo, como ya dije, dieron cohesión a la diáspora –su carácter comunitario–, se materializaron en trayectorias e instituciones (las Casas Paraguayas, Deportivo Paraguay, por ejemplo), y forjaron espacios de sociabilidad y una escuela de formación político-intelectual que no podía desarrollarse en el país propio bajo la dictadura (Halpern, 2009, p. 173). De hecho nombrarse como exiliados enfatiza el carácter político de esa migración. Sobre esa operación denominativa interviene la novela de Casaccia, por eso es especialmente revulsiva. Su representación del exilio a partir de sujetos moralmente quebrados rompe con una de las principales características cohesivas de esa migración, su carácter político. Esto se evidencia en la reseña que, algunos años después, le dedica a la novela Carlos Martínez Gamba (1969), escritor, militante y exiliado, es decir, el sujeto principal sobre el cual se centra *Los exiliados*. Si bien esta reseña es algo oblicua –reconoce los aportes literarios de Casaccia a la vez que marca sus contradicciones–, es determinante cuando sitúa la novela en el universo de lo político, como una toma de posición, de ningún modo inocente, de su autor respecto del exilio. Volveré más adelante sobre esta lectura que es central para delimitar las distintas tomas de posición del exilio.

De modo que, en ese contexto de comunidad, los escritores aplicaron distintas estrategias que se superpusieron, a su vez, a las estrategias para forjar una lengua literaria en un contexto triplemente complejo: por el exilio, por cargar en él una tradición bilingüe castellano-guaraní, y –como consecuencia de las anteriores– por cargar con un programa siempre postergado de literatura nacional. Esto expone una dialéctica entre lo comunitario y –traigo aquí el concepto de Dominique Maingueneau (2004)– lo paratópico. Es decir, entre la búsqueda de la cohesión ante el quiebre de la migración y la fuga individualizadora, el fuera de lugar, que supone –en definitiva– todo ejercicio literario. Maingueneau propone el término de paratopía (*paratopie*) para referirse a la “imposible pertenencia” que caracteriza la producción literaria: “la institution littéraire ne peut en effet appartenir pleinement à l’espace social, elle se tient sur la frontière entre l’inscription dans ses fonctionnements topiques et l’abandon à des forces qui excèdent par nature toute économie humaine” (2004, p. 72). La literatura, de por sí paratópica, explota ciertos lugares comunes (valga la paradoja) de lo paratopía para posicionarse en ese no-lugar literario. Por ejemplo, el siglo XIX marcó cierta ideología paratópica con la oposición entre el artista (bohémio, solitario, “francotirador”) y el burgués (Maingueneau, 2004, p. 83). La paratopía, cabe aclarar, no es exterior a la literatura: se construye en ella, en el discurso; el escritor la realiza (y se posiciona como *outsider* o *paria*) desde/en su escritura. Entre los “tipos de paratopía” (Maingueneau, 2004, pp. 86-87), el exilio implica un tipo de paratopía espacial, a la que, en nuestro caso, se le puede sumar la paratopía lingüística.

Me interesa destacar este concepto de no-lugar literario, en el conjunto de todas las ideas en torno a lo *fuera de lugar* que poblaron la crítica latinoamericana, pues contempla también la idea de una comunidad paratópica (Maingueneau, 2004, p. 75). Esto es los “ghettos”, “tribus”, constelaciones, que se conforman dentro de un campo literario en torno a compartir un mismo tipo de no-lugar; se configura así una cadena de mediaciones entre estas “tribus”, el espacio literario y la sociedad. De modo que el concepto de Maingueneau permite considerar lo paratópico (el no-lugar) no como un posicionamiento plenamente individual, sino en el contexto de campo, es decir como una articulación; en consecuencia, permite también articular esa especial dialéctica entre lo comunitario y lo individualizador como posibilidad de pertenencia. La producción literaria del Paraguay del exilio se para en esa hendidura.

Los exiliados. La comunidad desgarrada

Gabriel Casaccia (Benigno Gabriel Casaccia Bibolini, su nombre completo), como Augusto Roa Bastos y gran parte de los escritores paraguayos del siglo XX, escribió prácticamente toda su obra en el exilio, puntualmente en Buenos Aires. Casaccia había sido funcionario del gobierno liberal del presidente Eusebio Ayala y, después de la Guerra del Chaco (1932-1935), se mudó a Posadas, donde vivió más de una década antes de establecerse definitivamente en Buenos Aires. En el contexto de la comunidad paraguaya, Casaccia mantuvo cierta auto-marginación. Para Roa, por ejemplo, la relación con la comunidad paraguaya fue de tal importancia intelectual, personal y política que influyó en su obra y en sus posicionamientos intelectuales. Por el contrario, Casaccia parece haber elegido un no-lugar dentro del no-lugar del exilio. No participó de las instituciones o actividades más emblemáticas de la comunidad del exilio ni estableció fuertes vínculos intelectuales, sino que veía la literatura como una fuga de su ejercicio de la abogacía. En consecuencia, llevaba –caracteriza Block (1971, p. 16) – “una vida doble”. Pues así es como el mismo Casaccia se describía:

Benigno, el buen ciudadano, el padre de familia, el que se pasa las tardes litigando en las Cortes por las causas ajenas, es abogado, "picapleitos" [su definición]. Gabriel el descontento, el de los ojos de brujo, las manos claras, dedicadas a las vocaciones oscuras, es el escritor. (Cit. por Block, 1971, p. 16)

De modo que su construcción paratópica reside en varios niveles. Por un lado, respecto de la comunidad paraguaya; pero además su condición de exiliado, de paraguayo en Buenos Aires, le permite sustraerse del, en términos de Maingueneau (2004), espacio literario. Sin embargo, sus novelas fueron publicadas y premiadas por revistas y editoriales muy influyentes en el circuito intelectual de los años 60. *La babosa* (1952) es considerada como la irrupción de la novela contemporánea en la literatura paraguaya y abre el ciclo de personajes infames y del universo pueblerino de Areguá (ciudad balnearia a 30 km de Asunción), que será escenario de casi todas sus novelas, excepto de *Los exiliados*. Muchos de sus personajes son referencias en clave a sujetos históricos o tipos sociales más o menos reconocibles, por lo que el ciclo aregüeño configura un micro-universo del Paraguay stronista. Este micro-universo, construido exclusivamente a base de sujetos ruines y anti-heroicos, le valió a Casaccia y a su obra los moteos de anti-nacional, antipatriótico, de tener “mentalidad porteña”, cuando no de enfermo cuya patología le impide ver lo positivo de la sociedad paraguaya, por parte de la prensa paraguaya de la época (cf. Feito, 1977, p. 133 y Block, 1971, p. 56). Su condición

de exiliado, entonces, aporta material para la impugnación ética y estética de su obra, por parte del Paraguay stronista³.

A *La babosa*, le continuaron *La llaga* (1963) y *Los exiliados*. Ambas novelas recibieron respectivamente los premios Kraft y Primera Plana (en este caso, el jurado fue Rodríguez Monegal, Vargas Llosa, José Bianco y Carlos Fuentes). *Los exiliados* ganó por sobre 86 obras de escritores latinoamericanos y españoles (Block, 1971, p. 55); y antes había sido finalista del Premio “Biblioteca Breve” de Seix Barral (Feito, 1977, p. 151). Todas estas novelas fueron traducidas y publicadas en Europa. Por lo que la auto-marginación de Casaccia respecto de la comunidad del exilio y del espacio literario constituye una paratopía, un posicionamiento discursivo e intelectual, antes que el reflejo de condiciones concretas de marginación.

La distancia paratópica que Casaccia asume discursivamente en relación con la comunidad paraguaya se materializa literariamente en *Los exiliados*. Como ya dije, dentro del universo novelesco casacciano, la novela tiene la particularidad de contextualizarse en un escenario distinto, la ciudad de Posadas, y narra la peripecia de un grupo de exiliados políticos paraguayos asentados allí. Además, a diferencia de sus novelas anteriores en las que la crítica se había centrado en la sociedad paraguaya (lo que se conoció como el “exilio interior”), en *Los exiliados* Casaccia redirige sus mordaces dardos al universo del exilio político y a su configuración en tanto comunidad. Pues se trata de una verdadera comunidad del exilio; la sociabilidad en la novela se da en torno a la acción de este círculo, sus lazos internos de solidaridad y desconfianza, sobre todo de estos últimos. Como la describió Rivarola Matto:

No hay riesgo de quemarse y ante el observador se despliega el espectáculo. Llegan hasta él fugitivos chamuscados, desfigurados por el fuego. Y como el instinto gregario de los paraguayos se agudiza en el destierro, pronto se constituyen pequeñas comunidades que reproducen con la mayor fidelidad, en un escenario que poco se diferencia del original y que casi ocupan por completo, las que fueron dispersadas por las llamas. (Cit. por Block, 1971, p. 60)

Esta comunidad se escenifica en dos espacios privilegiados: la pensión regentada por el doctor Gamarra y el prostíbulo de la polaca Valentina, locaciones en clave tras las que se esconden lugares existentes de la ciudad de Posadas (Quiñones, entrevista personal). En estos espacios y dentro de ese círculo se superponen distintas “capas” del exilio político paraguayo:

A los exiliados paraguayos en el extranjero, se los conoce y se los agrupa por el año que la revolución o de la asonada que les deportó a desterrarse. Hay aquéllos de la revolución del año 1908, de los que quedan pocos; luego, los expulsados por la insurrección del año 1911; después, vienen los del año 1912; le siguen los desterrados por la revolución de 1922 y 1947, y así sucesivamente. (Casaccia, 1966, pp. 88-89)

Estas capas se extienden al calor de la eterna espera de la caída del general Alsina, nombre en clave para Stroessner, que gobierna la patria anhelada.

Ahora bien, esa comunidad del exilio se caracteriza por la ruindad que le legó el extrañamiento, antes que por lazos positivos de pertenencia. Se construye sobre una superposición de mojones históricos, que son –en definitiva– derrotas, demuestra lo infranqueable del exilio y aporta el contexto para la crisis existencial del sujeto y su fragilidad moral, que es lo que caracteriza el conjunto de la narrativa casacciana, potenciadas, en esta novela, a causa la precariedad económica, el ostracismo y el quiebre psicológico por la expulsión del propio país. Así los describe Gilberto, uno de los personajes que, por características personales y porque los lazos de confianza hacia él están quebrados, no se reconoce parte de la comunidad y ofrece una visión externa:

¡Los exiliados! No me hablés de ellos. Todos chismosos, charlatanes y envidiosos. Sacándose la piel a dentelladas los unos a los otros. Me dan asco. [...] En cuanto pueda rajo de aquí. Desde hace un año vivo como una rata saltando del agujero de Areguá al agujero de Clorinda y de éste ahora al de aquí. (Casaccia, 1966, p. 46)

El cronotopo se experimenta como una prolongación imposible de interrumpir en sus dos dimensiones. Pues el hecho de que la geografía de la novela sea una ciudad de frontera contribuye a la suspensión del tiempo para los personajes; al mantenerse cerca del Paraguay, experimentan la distancia como una situación excepcional que, sin embargo, no deja de extenderse en el tiempo. El exilio se vuelve crónico pero los personajes se mantienen en un eterno retorno ideológico. De hecho, la novela se inscribe históricamente en el tránsito en que el exilio paraguayo se vuelve más definitivo. Para Rubén Bareiro Saguier, además, contiene las dos condiciones socio-históricas que caracterizaron el exilio de la segunda mitad de siglo XX: la militancia (de los sujetos) y la transitoriedad (del exilio) como ilusión. Explica Bareiro, desde su propio exilio francés, que:

La circunstancia del regreso inminente vuelve más patética la irreversible condición de los exiliados en la novela de Casaccia, irremisiblemente condenados al destierro, no sólo por los impedimentos políticos reales, sino sobre todo por las

posibles consecuencias del hipotético retorno: la incapacidad de readaptarse en el país. [...] Todos los personajes no son sino larvas, residuos desgastados, envilecidos por la espera inútil, por el anhelo corrosivo del regreso. Porque lo que hace más desgarradora la situación de estos expatriados es la condición falsamente «activa» con respecto a la vuelta. Han pasado 25 o 30 años «conspirando», mintiéndose la inminencia del triunfo, del retorno. (1970, p. 89)

De modo que con su novela *Casaccia* construye un nuevo límite en el cual posicionarse. Exiliado apátrida para el stronismo, también genera un quiebre dentro del imaginario que cohesionaba a la comunidad del exilio; no solo por la representación del exiliado desde su negatividad sino porque ésta recae sobre su actividad política, eje de la cohesión comunitaria. Lo que resalta *Casaccia* es el carácter continuamente diferido, postergado, por ende inútil de la acción política en el exilio. Esta postergación realiza una clausura del imaginario del regreso, presente en otras obras del exilio (Bareiro Saguier 1970), y genera la atmósfera de pesadumbre del ostracismo. Es decir, la cohesión comunitaria está presente pero negativamente en el universo de la novela; tal como advierte Bareiro Saguier:

Para *Casaccia* el exilio se convierte —como dije en otra parte— en el símbolo sartriano contenido en *Huis-clos*, en que «el infierno son los otros»; el castigo mayor es tener que soportar a los demás condenados, como si cada uno estuviera mirando permanentemente en un espejo la imagen repetida de su propia derrota. (1970: 90)

En definitiva, la paratopía de *Casaccia* no niega lo comunitario, al contrario, se construye sobre él. Pero el *otro*, fundamento de lo común, es espejo de la degradación.

El realismo y la estrategia glotopolítica

La novela de *Casaccia* y su obra, en general, ejemplifican una de las opciones extremas en cuanto a las decisiones lingüísticas de los escritores paraguayos: la del castellano, en este caso sin préstamos ni influencia del guaraní, como modo de posicionar su escritura a nivel continental. Para los escritores paraguayos, escribir literatura implica una reflexión previa sobre la lengua y una toma de posición respecto de cómo ubicarse en el complejo mapa lingüístico de la cultura paraguaya. La elección por el castellano cobra relevancia si consideramos el contexto de producción y difusión de la obra. El exilio, como escribió Roa Bastos (1978, p. 35), los obliga a considerar “el postergado y gran país hispanoamericano” y a posicionarse a ellos mismos y su obra a

nivel continental. El castellano entonces se convierte en la opción lingüística que les permite hacer literatura paraguaya accesible al público, al mercado y a las instituciones argentinas, latinoamericanas, e incluso hispanas. En definitiva, escribir literatura paraguaya conlleva determinada toma de posición glotopolítica.

Pero, además, la obra de Casaccia funde fondo y forma en su elección lingüística. Pues se desarrolla en el ámbito del género central del canon moderno, la novela; y más aún, la novela de introspección psicológica y estética realista. El castellano, entonces, es la opción disponible para el escritor paraguayo que se aboque a los géneros canónicos de la modernidad. Ésta es, por otro lado, otra apuesta paratópica de Casaccia. Ya que la suya fue una adscripción a un realismo sin atributos, es decir, a una concepción del realismo más tradicional, sin ruptura de la linealidad, ni alteración drástica del punto de vista, por fuera de los procedimientos rupturistas o experimentales que caracterizaban a la literatura latinoamericana entonces; por el contrario, Casaccia se posiciona en un linaje entre balzaciano y barojiano. Esto cobra relevancia frente a los escritores de la “nueva novela latinoamericana” que le opusieron a ese modelo tradicional las categorías de lo “real maravilloso” o “realismo mágico”, como si el realismo, para dejar atrás las rémoras decimonónicas o el fantasma del realismo socialista, debiera ser adjetivado. Un testimonio de lo “anacrónico” que podía resultar el realismo casacciano aparece en una carta de Julio Cortázar a Vargas Llosa, poco tiempo después del premio Primera Plana, y en la que Cortázar juzga negativamente también la escritura robastiana del cuento “El baldío” en contraposición a la de Vargas de *Los cachorros*:

Rubén Bareiro me dio *Alcor*, para mi consuelo, después de dos textos ilegibles de Roa Bastos y de Casaccia, encontré “Pichula Cuéllar”. Tendrás que hablarme de ese “fragmento”, pues no tenía noticia de que fueras a publicar nada en Lumen. A los tres párrafos ya me tenías agarrado de la nariz, y sobre todo de las orejas. ¿Cuándo aprenderán en nuestras tierras lo que es un estilo? La gente sigue “redactando” cuentos y novelas; lo de Casaccia parece en broma, pero desgraciadamente no lo es, supongo. He escrito unas páginas enfurecidas sobre la sordera latinoamericana, que incluiré en el libro que termino para Siglo XXI. (Cortázar, 2012 [1 de diciembre de 1966], p. 357)

El texto de Casaccia incluido en ese número (el 41) de *Alcor* es justamente un extracto de *Los exiliados*, novela que el peruano había premiado ese mismo año.

La discusión en torno al realismo estuvo muy presente en los debates del campo intelectual porteño de los años sesenta. A ella se le debe algunos textos clásicos, como el de Juan Carlos Portantiero, *Realismo y realidad en la literatura argentina*, y (aunque algo

posterior) el famoso artículo de barricada contra el fantástico de Jorge B. Rivera, “Lo arquetípico en la narrativa argentina del 40”. Claro que estos textos posicionan el realismo como estética vinculada a una cuestión epistemológica, como interpretación totalizadora y dialéctica de la historia. El realismo de Casaccia a la vez que presenta un modelo “anacrónico” en relación con las pretensiones de los escritores del *boom* latinoamericano, también se sustrae, como es evidente, de esa concepción del realismo como interpretación política o comprometida de la historia.

En ambos casos, Casaccia hace explícita su marginación. Por un lado, mantuvo con el *boom* cierta relación de oposición, “al revés” de los “hacedores de la nueva novela latinoamericana” (cit. por Feito, 1977, p. 151). Por otro, aunque, como sostiene Roque Vallejos (1966, p. 44), Casaccia “rescató la ética de Barrett”, es decir, la representación despojada de los mitos idealizadores de la historia, no lo hace como un llamado a la acción (revolucionaria, para Rafael Barrett), sino que, como ya se vio, en el universo ficcional de Casaccia, no hay salida: “Lo primordial en mi novela no es su contenido social. Si lo tiene, es sin quererlo, sin buscarlo, por tanto, secundario” (Casaccia, 1996 [1968], p. 10). Aunque es, finalmente, político el nihilismo de Casaccia. Por eso su representación de la comunidad del exilio tiene tal efecto revulsivo y sobreimprime en su obra y su trayectoria, otro nivel de no-lugar.

“A mí que ni mi familia me lee”: Carlos Martínez Gamba y el acuse de recibo del exilio

Para dimensionar lo disruptivo de *Los exiliados* en la autopercepción que la comunidad de exiliados tenía sobre sí, hay que tener en cuenta el fuerte peso de la izquierda (sobre todo del Partido Comunista) en ella y los fracasos recientes de sus incursiones armadas al Paraguay, organizadas desde Argentina. En el plano cultural, el peso de la izquierda estaba dado por la influencia de determinados nombres propios, intelectuales destacados de la comunidad que además eran dirigentes o miembros del Partido Comunista, como Elvio Romero o José Asunción Flores. Además, después de la Revolución Cubana, la política cultural de Casa de las Américas tendría también especial injerencia para posicionar intelectuales, obras y discursos. Esta injerencia sería particularmente sensible en la comunidad de exiliados paraguayos, no solo por el peso de

los comunistas sino también por la posibilidad de establecer lazos y relaciones de pertenencia que el partido ofrecía.

Por otro lado, hacia los años sesenta, el exilio radicaliza su enfrentamiento al stonismo hacia el planteo de la lucha armada. Surgen, entonces, en 1958 y 1961 respectivamente, las organizaciones guerrilleras Movimiento 14 de Mayo (vinculada al Partido Liberal) y Frente Unido de Liberación Nacional (FULNA del Partido Comunista Paraguayo, PCP). Las ciudades de frontera, que habían dejado de ser las principales ciudades receptoras para el exilio (por el peso creciente de Buenos Aires), sin embargo, seguirían teniendo peso estratégico para la guerrilla (hay varios testimonios en Halpern, 2004).

De modo que las conspiraciones (continuamente fracasadas) de los exiliados casaccianos tenían una referencia cercana. Es por eso significativa la lectura que le dedica a la novela Carlos Martínez Gamba, exiliado en Misiones y militante del PC y del FULNA. Escribe un artículo para una sección especial dedicada a Casaccia en la revista *Paraguay en América*, publicación que algunos referentes de la colectividad editaban en Buenos Aires. Allí, si bien Martínez Gamba reconoce la importancia de la novela para la literatura contemporánea paraguaya, centra su artículo en el intencionado énfasis de Casaccia sobre la negatividad del exilio. De hecho, confiesa –al inicio de su texto– el “efecto de una bofetada”: “Cuando leímos por primera vez ‘Los exiliados’, en Posadas, sentimos el efecto de una bofetada, más allá de consideración alguna de clases o de castas” (1969, p. 68). Martínez Gamba explica este efecto revulsivo en la comunidad desde las características del unilateral realismo psicológico de Casaccia; pues éste:

No comprende que el hombre es un constitutivo de luz y sombra. [...] En sus personajes nada lucha. Esa es la causa por la que tras una primera intención con que nos sacuden, profunda y terrible, pierdan fuerza y talla. El novelista se aleja de Dostoievski –su maestro, según afirma. (1969, p. 69)

Vale la pena destacar esta lectura, pues Martínez Gamba no solo ofrece un contrapunto en cuanto a lo político –es decir, en cómo interpretar el exilio– o en cuanto lo literario –en cómo representar esa psicología quebrada–, sino también en cuanto a lo glotopolítico. Si bien él publicó, al igual que Casaccia, toda su obra en el exilio, entre Misiones y Buenos Aires (concretamente el partido de Caseros), y también experimentó la literatura como fuga de su trabajo cotidiano en una empresa de seguros, a diferencia de Casaccia, sí mantuvo vínculos político-intelectuales, sobre todo por su militancia

política; entre ellos, con el entrerriano y militante del PC argentino Juan José Manauta (Martínez Gamba, D., entrevista personal).

En cuanto a su obra y a las decisiones lingüísticas que ella manifiesta, Martínez Gamba asumió todos los riesgos. Siendo exiliado en Argentina (incluso en algunos documentos aparece como argentino), escribe su obra exclusivamente en guaraní; más aún, en un guaraní literario que mixtura distintas variedades (tribal, criollo o jesuita), y publica en primeras ediciones artesanales. Además, acompaña esta producción con las publicaciones de sus investigaciones etnográficas sobre la población mbya guaraní de la zona de Misiones. Asume así una serie de decisiones lingüísticas que prácticamente lo marginan del público posible y de las que era completamente consciente: “a mí que ni mi familia me lee”, declaraba ante su hermana (Martínez Gamba, D., entrevista personal). Pues recordemos que, como explicó Ángel Rama (1982), construir una lengua literaria es inventar(se) un público.

Martínez Gamba también tomó esos riesgos en cuanto al género. Pues si el guaraní tradicionalmente ocupaba géneros vinculados a la oralidad, como la poesía o el teatro, él fue el primero en proyectarlo hacia la narrativa escrita. Lo hace a través de poemas con contenido narrativo, con cuentos de la tradición oral versificados, relatos breves y, finalmente, la culminación de su obra sería una épica monumental sobre la Guerra contra la Triple Alianza, *Ñorairõ Ñemombe’u Gérra Guasúrõ guare/ Guaraní Ñe’ẽpu Joapýpe/ Crónicas rimadas de la Guerra Grande*, por el que obtiene el Premio Nacional de Literatura en 2003. Tadeo Zarratea (2011) resume de tal modo este itinerario:

Su primer poemario titulado *Pychãichi* aparece en 1970. Los cuentos orales de *Pychãichi* son hechos protagonizados por el niño desvalido pero avivado que atraviesa la historia social del Paraguay. Siguió con el poemario *Pláta Yvyguy* en 1971, y concluye su primera etapa poética con *Níño árape guarã purahéi* (villancicos), en 1974. En 1971 realiza un giro copernicano en el género literario que cultiva, porque descubre la posibilidad de producir cuentos en guaraní y escribe el primero: *Hógape ojevýva karréta nandi rehevéma* (Buenos Aires, 1972) e inmediatamente después *Ikakuaaharépe ojevýva rembihasakue, ipy’atarovarãnte* (Buenos Aires, 1973). Estas obras son consideradas como las primeras narraciones artísticas de ficción que se produjeron en el guaraní paraguayo.

Esa mixtura de géneros, tanto de la oralidad como de la tradición escrita, ponen en interdicción la clasificación genérica tradicional y, para ello, explota características de

la subjetividad y la cosmovisión rurales y tradicionales (Lustig, 1997 y 2003, Castells 2016), como lo es el *káso* del pícaro en *Pychãichi*. A raíz de esta trayectoria y los riesgos que asumió, Zarratea (2011) lo postula como “el padre de la narrativa paraguaya en guaraní”. Exiliado escribe en la lengua materna y variante dominada de la patria de origen. Pero se trata de una decisión consciente, política, respecto de la lengua; pues no solo se negaba explícitamente a escribir literatura en castellano, sino que asumía el guaraní como factor de cohesión en la comunidad paraguaya del exilio:

Tenía contacto con un grupo de paraguayos que vivía en las villas. Él se iba a trabajar los fines de semana con ellos, hablaba guaraní con ellos, se nutría con ellos [...] Lo hacía para tener contacto con la gente paraguaya. (Martínez Gamba, D., entrevista personal)

Ese trabajo político sobre la lengua recurrió, entonces, a una actitud etnográfica no solo (como también lo hizo) con las comunidades mbya, sino, del mismo modo, hacia los sectores populares de la migración. Esta experiencia etnográfica demuestra la necesidad de la demora reflexiva para los escritores paraguayos, es decir, la necesidad de devenir siempre intelectual de la lengua.

Palabras finales

En definitiva, ser escritor para los escritores paraguayos implica hacerse una reflexión previa sobre la lengua, una demora –más acentuada que para otros escritores– para tomar determinadas decisiones lingüísticas y, por ende, la necesidad de un posicionamiento glotopolítico, explícito o no. Pues el contexto de diglosia sobrecarga las representaciones sociolingüísticas que se ponen en juego en las elecciones literarias; además, esas representaciones adquieren especial dimensión en el contexto de diáspora y ante la necesidad de forjarse una cohesión comunitaria. De este modo, la elección por el guaraní o el castellano, en sus variantes o en una mixtura de ellas, no solo recorta el público posible sino que delata una política en torno a la lengua.

Si se pone en contrapunto la literatura de Casaccia con la de Martínez Gamba, se puede observar que estas dos figuras abarcan un amplio espectro (ideológico y estético) de la cultura del exilio paraguayo y de las representaciones sociolingüísticas de los escritores en contexto de diglosia. En este sentido, en tanto se trata de dos escritores –no solo políticamente disímiles– sino con proyectos literarios contrapuestos, ejemplifican dos políticas de la representación. Por un lado, Casaccia se ubica en la tradición de la novela

de exploración psicológica; en función de ella, escribe en castellano, ya que opera sobre el género central del canon la literatura moderna. Mientras que Martínez Gamba, al elaborar una narrativa y una poética novedosas en lengua guaraní, explora una mixtura de géneros, tanto de la oralidad como de la tradición escrita, pero siempre en diálogo cuestionador hacia las formas canónicas.

Por otro lado, este espectro muestra también el abanico de paratopías posibles para los escritores del exilio: marginación respecto del mercado (Martínez Gamba), o respecto de los lazos político-comunitarios y las innovaciones estéticas (Casaccia). Para los dos, el desarrollo de la obra se posibilitó porque la literatura fue una fuga individualizadora respecto de la vida cotidiana. Para Martínez Gamba, esa fuga era contrabalanceada por su actividad política, lo que lo lleva, en definitiva, a contestar la novela de Casaccia. Para Casaccia, por su parte, esa fuga se asume de forma múltiple, respecto de la comunidad, del espacio literario y de los paradigmas estéticos del momento. Es significativo, en este punto, que la opción por el castellano sea una elección para posicionar continentalmente una literatura que se marginaba de su propio espacio de producción inmediato.

Es así que ambos casos pueden relacionarse con las “dos alternativas” que Edward Said (1984, p. 7) planteó para el escritor exiliado: por un lado, el aislamiento; por otro, “la presión para que el escritor se vincule” con “partidos, movimientos nacionales, Estado”, es decir, un “nuevo conjunto de filiaciones donde desarrollar nuevas lealtades” que conlleva a su vez el peligro de la “pérdida de perspectiva crítica”. Esto se refiere a que así como el exilio posibilita ciertas renovaciones, también las constriñe por la vulnerabilidad material que limita las posibilidades de lo decible, contraído esto por el peso mayor –en esa situación– de los órganos dominantes del campo intelectual receptor. A esas alternativas, habría que sumarle la comunidad del exilio como espacio mediador. De modo que las relaciones con el campo intelectual receptor no son ni directas ni –mucho menos– automáticas, sino que para los exiliados, la comunidad fue el principal factor de sociabilidad, y es a partir de ella que se disparan las posibilidades del “nuevo conjunto de filiaciones”. Incluso en el caso de Casaccia y su pretendido aislamiento, se observa que éste no puede sustraerse de la comunidad como mediadora. La lectura de Martínez Gamba respecto de *Los exiliados* surge justamente de esa tensión entre lo comunitario (Martínez Gamba como representante de ello, en este caso) y el aislamiento (de Casaccia) como estrategia paratópica. Esa tensión termina funcionando

como una interpelación que permite el diálogo entre el sujeto y el colectivo; y muestra así como la paratopía, en tanto construcción literaria, no es residual o marginal sino una articulación relacional.

Bibliografía

- AA. VV. (1966). *Alcor*, 41.
- Bareiro Saguier, R. (1970). El tema del exilio en la narrativa paraguaya contemporánea. *Cahiers du monde hispanique et lusobrésilien*, 14, pp. 79-96. Recuperado de <https://doi.org/10.3406/carav.1970.1755>
- Bareiro Saguier, R. (marzo-abril, 1978). Los intelectuales frente a la dictadura: La represión cultural en el Paraguay. *Nueva sociedad*, 35, pp. 56-63.
- Benisz, C. (2017). Roa Bastos, ensayista. Entre el marxismo y la recurrencia al mito. En Dossier "Derivas intelectuales de Roa Bastos en el Centenario de su nacimiento", *Revista Paraguay desde las Ciencias Sociales*, 8, pp. 35-42. Recuperado de <http://publicaciones.sociales.uba.ar/revistaparaguay>
- Benisz, C. (2018) La "literatura ausente": Augusto Roa Bastos y las polémicas del Paraguay post-stronista. Buenos Aires: Sb editorial. Colección Paraguay Contemporáneo.
- Block, B. (1971). *La vida paraguaya en las obras de Gabriel Casaccia*. (Tesis de Maestría). Texas Tech University. Recuperado de <https://ttu-ir.tdl.org/bitstream/handle/2346/8900/31295015505075.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- Casaccia, G. (1966). *Los exiliados*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Casaccia, G. (1996 [1968]). Carta-prólogo. En Vallejos, R. *La literatura paraguaya como expresión de la realidad nacional*. Asunción: El lector.
- Castells, M. (2016). En torno a Ñorairõ ñemombe'u gerra guasúrõ guare. Guarani ñe'eepu joapype/Crónicas rimadas de la Guerra Grande de Carlos Martínez Gamba. En *Ni calco ni copia*, 6, pp. 59-86.
- Cortázar, J. (2012 [1 de diciembre de 1966]). A Mario Vargas Llosa. En *Cartas 1965-1968* 3. Buenos Aires: Alfaguara.

- De Diego J. L. (2000). *Campo intelectual y campo literario en la Argentina (1970-1986)*. (Tesis doctoral). La Plata: Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación-UNLP.
- Feito, F. (1977). *El Paraguay en la obra de Gabriel Casaccia*. Buenos Aires: Fernando García Cambeiro.
- Halpern, G. (2009). *Etnicidad, inmigración y política. Representaciones y cultura política de exiliados paraguayos en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- Lustig, W. (1997). Ñande reko y modernidad. Hacia una nueva poesía en guaraní. En Méndez-Faith, T. *Poesía paraguaya de ayer y de hoy*. Tomo II: Guaraní - Español (pp. 21-48). Asunción: Intercontinental.
- Lustig, W. (2003). Tangara – ‘cosmofonía’ y emancipación estética en la nueva lírica paraguaya de expresión guaraní. Mérida: Universidad de Los Andes.
- Maingueneau, D. (2004). *Le Discours littéraire. Paratopie et scène d'énonciation*. París: Armand Colin.
- Martínez Gamba C. (septiembre-diciembre, 1969). Gabriel Casaccia y Los exiliados. *Paraguay en América*, 5-8, pp.68-69.
- Palau, T. (2011). El marco expulsivo de la migración paraguaya. Migración interna y migración externa. En Halpern, G. (Comp.). *Migrantes. Perspectivas (críticas) en torno a los procesos migratorios* (pp. 40-59). Asunción: Ápe Paraguay.
- Pereira, R. (2011). El exilio, elemento de consolidación de la dictadura del general Alfredo Stroessner. En Halpern, G. (Comp.). *Migrantes. Perspectivas (críticas) en torno a los procesos migratorios* (pp. 316-332). Asunción: Ápe Paraguay.
- Portantiero, J. C. (2011 [1961]). *Realismo y realidad en la literatura argentina*. Buenos Aires: Eudeba.
- Rama, Á. (1982). Sistema literario de la poesía gauchesca. En *Los gauchipolíticos rioplatenses* (pp. 155-221). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina.
- Rivera, J. (2004 [1972]). Lo arquetípico en la narrativa argentina del 40. En Mancini y otros. (Comps.). *Ficciones argentinas. Antología de lecturas críticas*. Buenos Aires: Norma.
- Roa Bastos, A. (1978). Los exilios del escritor en el Paraguay. *Nueva Sociedad*, 35, 29-35.
- Said, E. (1984). Recuerdo del invierno. *Punto de vista*, 22, pp. 3-7.

- Seiferheld, A. (1988). Introducción. En Seiferheld, A. y de Tone, J. L. *El asilo a Perón y la caída de Epifanio Méndez. Una visión documental norteamericana* (pp. 5-28). Asunción: Editorial Histórica.
- Sigal, S. (2002). *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina Editores.
- Vallejos, R. (1996). *La literatura paraguaya como expresión de la realidad nacional*. Asunción: El lector.
- Zarratea, T. (2011). Carlos Martínez Gamba, poeta de la historia paraguaya. Recuperado de <http://mbatovi.blogspot.com.ar/2011/12/carlos-martinez-gamba-poeta-de-la.html>

Entrevistas

- Martínez Gamba, Dora. Entrevista realizada 11/07/2019, Asunción, Paraguay.
- Quiñones, Graciela. Entrevista realizada 6/04/ 2019, Casilda, Pcia. de Santa Fe.

Referencias

- ¹ Militantes del Partido Revolucionario Febrerista.
- ² Es la operación crítica que realiza Ricardo Rojas en su *Historia de la literatura argentina* con el tomo de *Los proscritos*. Respecto de cómo se interpretó la literatura argentina desde el exilio en el contexto de la última dictadura, cf. De Diego, 2000, pp. 131-134.
- ³ La construcción del exiliado como traidor o antinacional formaba parte del discurso de los intelectuales orgánicos del stronismo (Pereira, 2011).

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

DISENSOS EN LA FRONTERA SUR DEL SIGLO XIX

DISSENTS IN THE SOUTHERN BORDER – 19TH CENTURY

Resumen

Los *Manuscritos* inconclusos y parcialmente publicados de Santiago Avendaño, intérprete y mediador entre los indios de la Pampa y la sociedad cristiana civil y militar, fueron producidos entre 1854 y comienzos de la década de 1870, en el espacio marginal de la frontera sur, desde otro borde, el de su autor, ex-cautivo de identidad vacilante que actuaba entre dos mundos, generando quizás desconfianza en ambos. En esas fronteras, los Manuscritos elaboran un doble gesto crítico: ruptura con la *doxa* excluyente que confinaba al indio a la barbarie, decretando su incapacidad para acceder a la civilización occidental, y disidencia, dificultosamente manifestada, con las falencias del estado nación en formación después de Caseros.

Para indagar las vacilaciones y contradicciones de un texto de abordaje complejo, optamos, en el marco del análisis del discurso y según la metodología que propone E. Arnoux (2006), por el seguimiento del objeto *nación* y sus componentes, acotándonos en este artículo a un fragmento que pone en escena un episodio de tensión máxima entre funcionarios locales acusados de corrupción y una tribu de indios amigos. El doble gesto crítico se articula con la construcción del objeto *patria dañada*. Los *Manuscritos* muestran en ese seguimiento una doble vocación de testimonio: el del recorrido de los habitantes originarios de la Pampa hacia el lugar de minoría étnica que le preparaba el estado nación en ciernes y el de los posicionamientos de su autor que defendía confusamente un proyecto de nación inclusiva.

Palabras clave: nación; fronteras; inclusión; indios amigos

Abstract

The unfinished and partially published manuscripts of Santiago Avendaño, interpreter and mediator between the Pampa Indians and the civil and military Christian society, were produced between 1854 and the beginning of the 1870s, in the marginal space of the southern border and from another edge, that of its author, ex-captive of

hesitant identity that acted between two worlds, generating perhaps mistrust in both. In these borders, the Manuscripts elaborate a double critical gesture: rupture with the doxa that confined the Indians to barbarism, establishing their inability to access any form of civilization, and dissent, hardly manifested, with the weaknesses of the nation-state that was being formed after Caseros.

To investigate the hesitations and contradictions of a complex approach text, we have chosen, within the framework of the discourse analysis and according to the methodology proposed by E. Arnoux (2006), to follow the nation object and its components, narrowing that search in this article to a fragment that shows an episode of maximum tension between local officials accused of corruption and a tribe of Indian friends. The double critical gesture is articulated with the construction of the damaged homeland object. The Manuscripts show in this search a double vocation of testimony: that of the native populations of the Pampas experience, on their way to the place of ethnic minority that the budding nation state was preparing for them, and that of the positions of its author who defended confusingly an inclusive nation project.

Keywords: nation; borders; inclusion; indian friends

Los Manuscritos

Los *Manuscritos* de Santiago Avendaño, intérprete y mediador entre los indios de la Pampa y la sociedad estatal civil y militar, fueron escritos entre 1854 y comienzos de la década de 1870, en el espacio marginal de la frontera sur en la zona de Azul, desde la marginalidad de su autor, ex-cautivo de identidad vacilante que actuaba entre dos mundos, generando quizás desconfianza en ambos, por extranjero, y objeto de postergaciones profesionales o económicas, de las que quedan testimonio en cartas de renuncia o pedidos de trabajo. Oficial subalterno a los veinte años en la jerarquía militar, ciudadano preocupado por la vestimenta correcta y ávido de lecturas esclarecedoras, se había fugado a los catorce años de un cautiverio feliz entre los ranqueles que lo colocaba seguramente en un lugar de sospecha en la sociedad blanca. Obligado a asegurar la subsistencia familiar, fue intérprete siempre e intendente de indios en sus últimos años, obligado a ponderaciones, cálculos y concesiones entre las demandas de las dos culturas. La muerte sorpresiva en 1874 dejó los manuscritos inconclusos, en estado de

borrador o penúltima versión y excluidos de la circulación entre los documentos de E. Zeballos.¹

Alejados del discurso solidificado y explicativo que recusa Barthes, los *Manuscritos* se presentan inicialmente como un texto disperso hecho de fragmentos - relatos y comentarios- que se interrumpen y a veces se contradicen. Los integran 6 cuadernillos de distinta dimensión redactados en épocas diferentes. El paso del tiempo va mostrando una voluntad de organización del discurso en torno a ejes, pero la dispersión permanece en acotaciones, nuevas tematizaciones y ciertas contradicciones, también presentes en memorias profesionales o artículos literarios publicados.

El abordaje

Para indagar las vacilaciones y contradicciones de un texto complejo por momentos autobiográfico, que describe el mundo de los indios y relata parte de su historia, opté, a propuesta de E. Arnoux y a partir de los abordajes que propone, por el seguimiento de la construcción en los *Manuscritos* del objeto *nación* en aquella frontera. Para contribuir “a la comprensión de los procesos históricos” (2006:61), E. Arnoux interroga la historia argentina e hispanoamericana “desde la discursividad” (*ibid.*:133). La exploración aconsejada confirmó inicialmente que esa construcción de objeto no es central ni sistemática e identificó entre otros rasgos la especialización de la voz *nación* para las comunidades indias, largamente indagadas en su aspecto *indio civilizable*, y la atribución de *país* a las cristianas, así como la presencia muy recurrente de la voz *gobierno/s* en entornos de cuestionamiento y mitigación.

E. Arnoux sostiene la concepción de Pêcheux (1984) sobre una interpretación que, sin aspirar a miradas totalizantes, procura poner a la vista del destinatario “niveles opacos a la acción estratégica de un sujeto” que no domina totalmente su palabra y muestra esa desconexión en sus opciones (Arnoux 2006:19). En la misma línea, recupera la perspectiva foucaultiana sobre los discursos como prácticas localizadas históricamente y sobre los objetos de discurso como regularidad que adviene a ellos, como aquello que se configura porque la concurrencia de múltiples condiciones históricas no mecánicas hace que “se puede decir de él algo”, y “cosas diferentes” dentro de una red compleja y cambiante de prácticas discursivas. El objeto foucaultiano es articulado por Arnoux con el de la Semiología del Razonamiento de la Escuela de Ginebra (Grize), materializado en el intradiscurso a través del significado de las palabras seleccionadas, que van creando

sentido en un proceso de anclaje, ingrencia, predicaciones y articulaciones o razonamientos, explícitos o no, retomando preconstruidos culturales. Los objetos se integran en esquematizaciones que, a modo de guión o escena y orientadas a la persuasión, son puestas ante los ojos del receptor/lector a la espera de una interpretación. El seguimiento de la construcción de objetos discursivos en unidades textuales extensas interroga el intradiscurso identificando y siguiendo el objeto a lo largo del texto y se detiene en las operaciones de filtrado, indagando los ámbitos no manifiestos del repertorio de ese objeto, y las de resalte, que fijan la atención sobre los aspectos activados en operaciones lingüísticas, o las de iluminación, que los valorizan.² Por otra parte, si el análisis del discurso persigue el dispositivo enunciativo que articula palabras con prácticas sociales y posicionamientos en discursos pertenecientes a campos que en general no son lingüísticos, solo la interacción con esos campos y sus saberes, establece E. Arnoux, puede identificar como significativas las regularidades relevadas en la superficie del texto por rutinas exploratorias y ratificar su interpretación, sacándolo de su rol de superficie inerte y planteándolo como espacio abierto. Seleccionamos para este artículo un fragmento que, en torno a las voces *país* y *patria*, esquematiza un acontecimiento histórico, que es el último en la cronología de la historia de indios emprendida por los *Manuscritos*.

El fragmento seleccionado y el contexto de producción

El fragmento seleccionado, que pertenece al cuadernillo titulado “Sobre Pincheira”, último o penúltimo de la serie de seis, constituye una de las zonas más extensas en que la construcción del objeto nación se estabiliza.

“Sobre Pincheira” es un texto heterogéneo organizado en secuencias narrativas que describen los hechos centrales, argumentan o se dispersan en hechos conexos o excursus y se interrumpen en breves zonas de comentario intercaladas. De los tres episodios que desarrolla, retenemos el de la expulsión de los indios Cristos del fuerte 25 de mayo en 1856, Estado de Buenos Aires, operada por el jefe de milicias de frontera, José B. Valdez, quien con mentiras a la autoridad provincial los acusó de connivencia con Calfucurá.³ En el enunciado y la enunciación del episodio confluyen acontecimientos que, desde la independencia y hasta la conquista del desierto, articulan la Araucanía en Chile, la Pampa y el mundo atlántico porteño.

Cristobal Carrelang, designado por su nombre completo o como Cristobal o Cristo, era uno de los tres hermanos Cristos, cuya llegada al fuerte 25 de mayo con su grupo es incluida en otro cuadernillo de los *Manuscritos* que relata la invasión y destrucción en 1836 de la parcialidad india borogana de la que formaban parte, a manos de Calfucurá. A partir de ese episodio violento, este cacique, tejiendo vínculos con el gobierno de Rosas y con la mayoría de las parcialidades que habitaban a ambos lados de la Cordillera, había inaugurado una época de relativa pacificación, en el marco del denominado negocio o trato pacífico de indios. Rosas había retomado esa institución borbónica, creada para la preservación de la paz, mediante la cual indios y gobierno cristiano pactaban la entrega de remesas de ganado, llamadas “raciones”, contra apoyo militar indio y/o información sobre los movimientos de las parcialidades al sur del Salado. Los grupos que para cumplir esta función de auxilio se instalaban en forma permanente en los fortines eran llamados indios amigos; los que contribuían con información sobre posibles malones pero permanecían en sus territorios, indios aliados, y los que no pactaban, soberanos. El mencionado Cristobal Carrelang, objeto de la expulsión que relata el fragmento, cumplía entonces funciones de indio amigo en el fuerte 25 de Mayo. Durante los veinte años transcurridos entre 1836 y 1856, Calfucurá había intentado siempre recuperar a los auto-desterrados, quienes sistemáticamente rechazaban su oferta, persistiendo en los pactos orales acordados con Rosas. Después de Caseros, el trato pacífico con los indios, implementado por los gobiernos provinciales y luego nacionales bajo forma de tratados escritos, perseguía en realidad la futura ocupación del territorio indio, concretada hacia 1880:

Lejos de responder a un proyecto sostenido de incorporación social de estos grupos, la política de “tratos pacíficos” se dirigió a crear las condiciones para el avance de las fronteras, prolongándose hasta las vísperas de las campañas militares de ocupación definitiva del territorio indígena iniciadas a fines de la década de 1870 (de Jong 2007).

El otro protagonista del episodio que narra el fragmento seleccionado, José B. Valdez, o Baldevenito, de origen chileno, había participado con los Hermanos Pincheira en la guerra a muerte integrando el bando realista hasta la victoria definitiva de los independentistas. Instalado como lenguaraz entre los boroganos de la Pampa, había tejido con ellos vínculos familiares y de amistad. Incorporado a las fuerzas militares bajo Rosas y encargado de indios desde 1847 en el Fuerte 25 de Mayo por su contacto y autoridad sobre la tribu de Rondeau asentada allí, fue ascendido después de Caseros por Urquiza y era en 1856 jefe indiscutido del fortín. Los *Manuscritos* también lo nombran

entre personajes criticados por el padre adoptivo indio del narrador durante el cautiverio en su infancia.

Los hechos relatados en el fragmento se sitúan en 1856, cuatro años después de la caída de Rosas, en el decenio de la compleja coexistencia de la Confederación y el Estado segregado de Buenos Aires, y dentro de este, de los debates sobre el estado soberano y los conflictos entre autonomistas y nacionalistas. El tiempo de la enunciación es posterior, durante la década de 1860, bajo las presidencias de Mitre o Sarmiento, período en que el Estado unificado se orienta hacia su consolidación como Estado Nación, en el marco del proyecto de orden y progreso pergeñado por la élite porteña, dividida o tironeada sin embargo por el conflicto entre el autonomismo alsinista y la voluntad mitrista de incorporación de las élites provinciales. Santiago Avendaño cumplió funciones y redactó los Manuscritos en ese escenario prolongado de faccionalidad y clientelismo.⁴

Los hechos señalados intervienen, sin agotarlas, en la concurrencia de las condiciones históricas no mecánicas por las que en el relato de los *Manuscritos*, abordando tangencialmente el objeto nación tensionado entre dos mundos en la frontera, se pudo “decir de él algo”, y “cosas diferentes” dentro de la red compleja y cambiante de prácticas discursivas.

El segmento analizado, relativamente breve (713 palabras, 2 páginas) retoma y articula dos componentes de ese objeto construidos en los cuadernillos anteriores: el *indio civilizable* y la relación compleja *gobierno/país-patria*. La reflexión sobre el objeto nación, repetimos, no es central y sistemática. Se articula con la esquematización de dos estados de cosas que protagonizan los personajes mencionados: la adaptación de la tribu a la vida del fortín 25 de Mayo, y la reiterada actividad clientelar de Baldevenito, su jefe, que culmina con la expulsión de los indios Cristos, obligados como anticipamos a buscar refugio y destino tierra adentro, con Calfucurá.

La esquematización se elabora en forma de alegato para acusar a Baldevenito de innumbrables desmanes y desmentir la calumnia que lanza contra los Cristos. La estrategia implementada para esas alegaciones de acusación y defensa presenta los hechos desde el punto de vista y la voz del narrador y los apuntala introduciendo voces de cómplices y víctimas. Lo hace en dos etapas, focalizadas en los perjuicios causados sucesivamente por Baldevenito sobre la población en general y el grupo indio. La esquematización establece un vínculo fuerte entre las denuncias del narrador y las de ciudadanos informantes en la primera parte y abre un amplio espacio a las voces indias

que explican, denuncian o justifican los conflictos intra e interétnicos en la segunda.

Queda así instalado en los dos relatos previos el componente población abusada de ese objeto nación. Una población, blanca e india, que la esquematización presenta perjudicada por las múltiples prácticas de un funcionario corrupto: robo de ganado, asesinato de ciudadanos, fidelización forzada de funcionarios, armado de clientelas y bandas de secuaces y, como secuela, calumnia y expulsión de Cristóbal Carrelang.

Instalado en la escena englobante narrativa y en la genérica de relato histórico, el fragmento seleccionado y los dos relatos previos convocan valores orientados a la adhesión y el rechazo, creando una escenografía epidíctica que elogia a los indios adaptados a la civilización -y por inferencia a la nación incluyente- al tiempo que condena el sistema clientelar instalado que corroe ese proyecto de nación. El elogio y la diatriba resultantes distribuyen lugares de verdugos y víctimas, réprobos y virtuosos, entre los actores del enunciado y un lugar de juez o jurado al lector interpelado. Si la esquematización de situaciones convencionalmente aceptables por este lector exhibe la intención de involucrarlo emocionalmente, la acumulación exuberante de axiológicos peyorativos en cabeza de Valdez y ciertas irregularidades en la puntuación y la ortografía exhiben sin matices en la superficie del texto el estado de indignación directamente provocado en el narrador por los hechos que narra.

Acotamos que si la enunciación hace lugar a voces múltiples, estas pertenecen a los caciques, que con ofertas y reproches negocian el retorno de los Cristos, y a ciudadanos esclarecidos que profieren críticas sin restricciones contra los funcionarios del gobierno. Pero la población subalterna, apenas nombrada entre la población en general, permanece en el tradicional lugar de silencio que le asigna el discurso de la época.

El relato pormenorizado de la partida de los Cristos, el más largo del episodio, culmina con la aceptación de la hospitalidad de Calfucurá, causante de la partida veinte años antes, como anticipamos. En la escena que precede inmediatamente al fragmento, cargada de connotaciones, los indios expulsados lloran mientras comen la carne enviada por este para socorrerlos.

El fragmento seleccionado introduce, desde una mirada blanca, una larga reflexión sobre esa expulsión como fracaso de un proyecto de *patria*. En la reflexión se instalan dos tematizaciones de los Manuscritos que son sendos gestos críticos. Una atañe a la ruptura con la *doxa* excluyente que confinaba al indio a la barbarie, decretando su incapacidad para acceder a la civilización occidental. La otra es la disidencia,

difícultosamente manifestada, con las falencias del estado nación en formación durante las décadas posteriores a Caseros.

El doble gesto crítico

El fragmento se organiza bajo forma de razonamiento que va creando las condiciones para el advenimiento en la conclusión del objeto de discurso *patria dañada*, a través de una secuencia de enunciados que presenta diferentes puntos de vista sobre el enunciado inicial (Péquegnat, 69 y ss.). Este enunciado instala dos correferentes del objeto nación: la *patria*, espacio emocional de pertenencia, y el *país* como pago, como espacio de la vida concreta cotidiana. Ambos se articulan con una tercera ocurrencia: la de *estado*, cuyo uso en alternancia con *país*, cubriendo en esa década el mismo referente político, es confirmado por Aramburo. Recordamos que la voz *nación* queda reservada por los *Manuscritos* a la comunidad india.

De los entornos elaborados para cada término se desprenden dos *ethoĩ*, el del defensor que honra a los proscriptos, en un marco amplio y paratópico de deberes ciudadanos occidentales, y el del experto conocedor de la frontera que denuncia cautamente la prescindencia del gobierno provincial y con indignación las intrigas y desmanes del jefe del fortín. Los entornos de cada designación se especializan en sendas cadenas léxicas que se asocian a tonalidades de elegía y diatriba:

patria /fidelidad/ constancia/ valor/ sacrificios/ derechos civiles/ perzonas sensatas /humanidad

paiz/caudillos estúpidos y perversos/ enseñoreados/ jumentos/ numerosos delitos/ultraje/ malos troncos/ maldad/ iniquidad/ asquerosas cenizas

Los *indios*, instalados en posición inicial en el enunciado de apertura, inmediatamente caracterizados como proscriptos, serán en el razonamiento el sujeto activo de los méritos y el sujeto pasivo de la expulsión, del destierro. Asociada a ellos, la *patria* aparece como el espacio cuya pérdida se lamenta, ligado a la evocación sentimental (Di Meglio, p. 127),⁵ en el interior de un *locus unde* que el anafórico *esa* aleja en el tiempo y el espacio:

[...] eran proscriptos espulsados malignamente de su patria de tantos años, de esa patria de donde creyeron que jamas saldrian, de esa patria en donde habian dado tan evidentes pruebas de fidelidad de constancia y de valor, y finalmente de esa patria donde hicieron tantos sacrificios de sangre para merecer la aseptacion y el aprecio de todos.

Mediante una operación retórica de iluminación, es decir valorizantes, las cuatro repeticiones de *patria* y de la preposición *de* -que confirma en cada repetición la separación no deseada- van a oponer a la malignidad y ceguera de la expulsión una serie de argumentos que apuntalan (Grize, pp. 120/123) el postulado deseo de incorporación sugerido como motor de la llegada de la tribu migrante en 1836. El introductor *creyeron* es poco preciso en cuanto a la atribución de los enunciados instalados, que pueden tener como origen a los indios o al locutor. Esos enunciados retienen en su argumentación solo los aspectos de la vida en el fuerte que se articulan con la noción de mérito, realizados por los intensificadores *tan* y *tantos*: tiempo transcurrido, voluntad de permanencia, demostraciones de lealtad y coraje, inmolación. Pero ignora los componentes económicos y políticos -búsqueda de subsistencia, conflictos de poder- que intervienen en un proceso de migración. En el primer cuadernillo de los *Manuscritos*, la voz de un cacique relata la historia de un grupo de indios que aceptó “*aderirse al poder de los cristianos porque de ése modo creían estar a cubierto de muchos males*”. Esa voz coincide con las conjeturas de Quijada (p. 180) sobre el acercamiento de los indios amigos a los fortines como respuesta a una necesidad común de supervivencia y no a un genuino deseo de adscripción a otra sociedad. Ajeno a esta visión, en el fragmento seleccionado, un tono elegíaco de lamento por la patria perdida se articula con una visión idealizada de lo dejado atrás.

En los siguientes enunciados del fragmento, cinco puntos de vista del conocedor de la frontera articulados con saberes o creencias preconstruidas presentan aspectos de esa expulsión que orientan hacia la conclusión. Los tres primeros puntos de vista, generados siempre por una mirada occidental, ponen en juego saberes sobre la historia y las características de los indios. Los dos restantes, el conocimiento del sistema republicano y la capacidad de valoración jurídica y ética. En los cinco enunciados, otro punto de vista focaliza o desplaza la responsabilidad de la expulsión, sin nombrarlo, en Beldevenito, mediante operaciones que mitigan la del gobierno provincial, cuya reiteración despierta interrogantes. Una cadena referencial desvalorizante que retoma tanto a Valdez en singular como a la totalidad de los funcionarios de frontera en plural señala una voluntad de generalizar las irregularidades del estado en la frontera:

caudillos arrogantes estupidos y perversos / jumentos que constituidos en soberanos trataban al soldado vestía de carga / insolente que atropellaba todos los derechos civiles / cuantos no cumplen con su deber / los perversos – el autor de esa persecucion - sus asquerosas cenizas / militares malvados y preponderantes de la época,

El primer punto de vista remite al conocedor de la situación del contexto de esas irregularidades, de la historia contemporánea a los hechos:

Era evidente pues, que la situación borrascosa porque iba atravesando el país hacia débil la autoridad del Gobierno, y por el contrario entonaba mas y mas la arrogancia de aquellos caudillos estupidos y perversos que se enc/señoreaban explotando las circunstancias porque se les creia que ellos eran los unicos capaces de defender la frontera.

El modalizador *era evidente* confirma la competencia del enunciador que no tiene dudas, pero forma parte también de una cadena léxica (*se vio/ es bien conocido/ ya sabemos*) que bajo distintas formas impersonales parece poner en escena otros testigos no confirmados de las vicisitudes del *país*. La cercanía en el mismo párrafo de la *situación borrascosa* con la defensa de la frontera propone por inferencia como agente de los ataques de que hay que defenderla a los indios soberanos -es decir la confederación de Calfucurá-, pero la esquematización filtra, eliminando todo indicio, tanto la mencionada pulseada Confederación Argentina/Estado de Buenos Aires, como la conflictividad facciosa porteña: liberales-antiguos federales o nacionalistas-autonomistas, sus repercusiones en el medio rural y su relación con la actividad del jefe del fortín.

El segundo punto de vista, el del historiador defensor de los indios consolida el elogio de las virtudes militares y civiles anunciadas. Desmiente el argumento esgrimido por los dirigentes del postrosismo para rechazar los servicios militares indios y enjuicia la depositación de esa tarea en los funcionarios de frontera (*se les creia que ellos eran los unicos capaces de defender la frontera*), alimentando el caudillismo. A partir de Caseros y de la separación de Buenos Aires, la dirigencia centralizadora rechazaba el recurso a los indios amigos y limitaba la entrega de ganado y sueldos a los indios encargados de esa defensa, en razón del esfuerzo que significaba para el erario, pero sobre todo de la resistencia a incorporar las lanzas indias a las tropas cristianas. La *situación borrascosa* incluía el problema de un ejército insuficiente y mal pertrechado y el abuso del servicio voluntario de milicias, es decir la leva indiscriminada (Ratto, 2012).⁶

A esa creencia el defensor de los indios opone tanto su capacidad bélica como la clásica subordinación aceptada por principio en el ámbito militar (*sometidos/sugetos*):

El indio Cristoval y sus parciales, no fue una tribu aliada que ocasionase gastos onerosos al estado a trueque de mantenerse quieta, era un puñado no de despreciar de valientes sot/metidos a todas nuestras leyes, ellos fueron soldados sugetos á la disciplina si asi se puede llamar el capricho de aquellos jumentos que constituidos en soberanos trataban al soldado vestia de carga

Esa capacidad es apuntalada por el despliegue de un arsenal de argumentos organizados en forma de discurso laudatorio que completa el de la declaración inicial, celebrando las virtudes cívicas de la parcialidad de Cristóbal Carrelang, contrastadas en la esquematización con la arbitrariedad de los funcionarios locales. Las predicaciones incorporadas al objeto *indio civilizable* exhiben el resultado de un recorrido del héroe *indio Cristoval y sus parciales*, -cuyas virtudes configuran un decálogo del buen indio aliado- e instalan novedosamente a su parcialidad en el orden social de la frontera como *ciudadanos*, abiertos a la cultura blanca:

Esos desgraciados indios tan dignos de mejor recompensa, eran ciudadanos pacíficos, agricultores, y militares á la ves, jamas hubo queja de que [!]una ves perturbasen el orden publico, ni que robasen, sus hijos casi todos eran cristianos, su modo de ser identico al nuestro por la moderacion que observavan,

La atribución de la *ciudadanía* puede asociarse tanto a la condición de vecinos afincados en una ciudad como al estatuto de miembros activos de un Estado, sometidos a sus leyes y titulares de derechos. Incluyendo el atributo de ciudadanía en la descripción del objeto Cristos, el texto plantea un nivel muy alto en cuanto a la capacidad de adaptación, de inclusión en el mundo civilizado que postulan los *Manuscritos* para los indios. La enumeración de los nuevos usos y costumbres adquiridos por los indios sigue dos modelos: el civismo y la civilidad.

En el modelo cívico, la noción de ciudadanía que construye el texto implica una relación de pertenencia a la nación ligada -repetimos- al mérito, una idea de nacionalidad como lo que se gana con la mediación del deber cumplido. En nombre del bien común, el ciudadano cívico adscribe a valores ligados a la lealtad institucional, el servicio a la patria, la voluntad de sacrificio, la educación formadora de hombres útiles, la religión como instrumento de civilización (Quijada, 2011). El texto pone en escena esta mirada sobre los indios ante los ojos del destinatario sociedad blanca mayoritaria cuya opinión negativa sobre el indio quiere modificar.

Paralelamente, el texto pormenoriza modificaciones culturales en la comunidad india según el modelo de la civilidad como disciplinamiento de hábitos ligados a los comportamientos externos, que implican el uso de objetos propios a la civilización occidental (*ranchos* -en vez de *toldos*-/ *muebles* /*catres* / *mesas*, *sillas* / *almohadas limpias*) así como la adopción de actitudes ligadas a la moderación y el orden que se postulan vigentes en el mundo cristiano (*dóciles*, *jamás faltaron al respeto á la autoridad*). La escenografía de panegírico adoptada para realzar esta visión y el tono empático que

en ella se construye convocan valores ligados a la represión de impulsos primarios -base del mecanismo civilizatorio- destinados una vez más a ganarse la adhesión del lector blanco. Esa escenografía acumula predicados favorables a los indios, incluidos en invariable posición temática, términos valorizantes y repeticiones y paralelismos que reiteran acciones encomiables e insisten en el carácter colectivo de los comportamientos republicanos: *cada uno tenía su solar con su casa, cada uno sembraba lo mismo que los cristianos / respetaban á los demas y se hacian respetar sin haser mal á nadie.*

En la descripción de esta adaptación, el punto de vista se hace cargo de una afirmación hiperbólica sobre la ausencia de cuestionamientos a la conducta de los Cristos (*jamás hubo una queja/sin haser mal á nadie*) que remite una vez más a una visión idealizada del proceso, también presente en otros puntos de los manuscritos. Ahora bien, en otro movimiento, los operadores *casi* y *hasta* orientan hacia un desnivel, una situación jerárquica de inferioridad entre observador y observado que o bien impide alcanzar cierto grado (*sus hijos casi todos eran cristianos*) o testimonia del logro pese a ese desnivel (*gustaban hasta de almohadas*). En la misma línea, el don de ponderación que el texto reserva a las personas sensatas coloca a estas en una posición de superioridad con respecto a lo ponderado (*estos indios de quienes las perzonas sensatas ~~te~~ no tendrían un reproche que haserles*). El planteo de la cultura blanca como modelo imitado exitosamente (*su modo de ser identico al nuestro / lo mismo que los cristianos*) completa la construcción de una actitud paratópica en el *nosotros* que pondera, buscando quizás estabilizarse en un espacio esquivo (Maingueneau: 22). El narrador que acumula puntos de vista no registra esta actitud, plausiblemente, pero la muestra en las formulaciones - operadores, modalizadores- por las que opta.

El conector *sin embargo* explicita en el cierre del panegírico la relación de transgresión creada en el referente histórico:

sin embargo, estos indios de quienes las perzonas sensatas ~~te~~ no tendrían un reproche que haserles, esos pobres indios fueron espulsados por connivencia con los indios ladrones, y fue nesesario sacrificarlos para satisfacer a uno de los mas repugnantes criminales constituido en jefe de las fuerzas del estado, que por la incuria de los gobiernos habia alcanzado la canonizacion de sus numerosos delitos

La acusación alcanza un grado extremo e involucra la responsabilidad de instancias más amplias no nombradas: *repugnante criminal SE jefe de las fuerzas del estado / SE delitos canonizados/ SE pedidos satisfechos*. A pesar de esta gravedad, el texto vuelve a retomar la estrategia de desplazamiento que en la apertura condenaba al

autor material de la expulsión y atenuaba lo actuado por el gobierno. El desplazamiento de la responsabilidad de la incuria hacia gobiernos pasados (*había alcanzado*) se inscribe en los mecanismos de mitigación de la responsabilidad del gobierno en singular, es decir contemporáneo. Como en la apertura del fragmento, la operación de filtrado sigue disimulando la claudicación del ministerio de Mitre, que acepta las explicaciones de Baldevenito, esta vez bajo la forma impersonal pasiva sin agente: *fue necesario sacrificarlos*.

El tercer punto de vista del conocedor de la historia amplía el cuestionamiento inicial de los gobiernos del pasado acusados de inacción mediante la voz *incuria* de muy gran circulación en la década. Una operación anafórica los vuelve a identificar en el párrafo siguiente como caudillos, los inserta en una genealogía de despotismo y refuerza las aserciones haciendo escuchar discursos directos de Rosas y sus continuadores:

Cada caudillo de esos observava fielmente la doctrina de aquel ámo tan sentido para ellos, Rosas, esto era – el q.º hable una palabra de desagrado, es salvaje unitario y debe ser degollado – los caudillos decían de otro modo – el que se queje de mí le daré una pateadura, y si su delito es grave para mí, lo haré matar descuidado”

En el sintagma *Cada caudillo de esos*, la anáfora *esos* remite a personajes nombrados - los *gobiernos* del enunciado anterior, los enumerados en el inicio del relato- y a otros contemporáneos no explicitados de esas décadas post-rosistas. El deíctico *aquel ámo* introduce intempestivamente el referente Rosas como modelo de una forma de gobernar ligada al terror y heredada por los caudillos posteriores: *ámo/ salvaje unitario/ deguello/ pateadura /matar/ omnipotencia/ atropello de derechos civiles*.

El texto expone en el tratamiento de los seguidores cierta gradación descendente de Rosas en la escala del terror, pero insiste en la prohibición del disenso, en el rechazo de *palabras de desagrado*, de *quejas* contra las figuras del poder. En este contexto que evoca limitaciones a la libertad de prensa, la presencia de una sintaxis desmañada, omisiones en la puntuación y la tilde inesperada en *ámo* parecen ser indicios, como señalamos, del involucramiento emocional del narrador, plausiblemente víctima de esa limitación.⁷ Los especialistas del período coinciden en interrogarse sobre los alcances de la celebrada libertad de prensa que la sociedad del Estado de Buenos Aires vivió en esa. Lettieri (1999) enmarca la limitación al ejercicio del disenso en un gesto mantenido desde la emancipación, que Rosas simplemente acentuó: “la compleja y estrecha relación establecida entre periódicos y poder político, satisfaciendo intereses mutuos, implicó un grave detrimento para la libertad de expresión” (Lettieri, 1999, p. 497).

Un cuarto punto de vista, el del conocedor del derecho constitucional, que puede valorar el reemplazo del caudillismo y ubica a los malos gobiernos en otro cronotopo, admite sin embargo explícitamente su perduración como *calamidad*, aunque la confine territorialmente *-por allá-* en una penúltima operación de atenuación que, además, modaliza los deberes del gobierno, identificado en singular, e introduce como novedad el argumento de la distancia:

Estas calamidades pasaron es sierto, pero aun hay resagos de esos malos troncos, por allá donde la vista de los gobernantes no llega, la distancia sirve de muro porque impide al gobierno informarse de los acontecimientos que debiera saber exactamente, pero que no x/conbiniendo á las miras de cuantos no cumplen con su deber, la distancia digo les sirve de varrera.

La esquematización resemantiza el argumento sarmientino de la distancia: la lejanía entre poblaciones no es ya impedimento para el avance de la civilización, sino para el despliegue del buen gobierno, que no recibe información.⁸

El punto de vista extrapola al campo de los gobernantes la diferencia entre responsabilidad objetiva y responsabilidad subjetiva. Descarga la subjetiva sobre los empleados, por comisión de delito, mientras que hace recaer la objetiva sobre el gobierno, por omisión de actuar para informarse. Pero mientras la primera es aseverada sin atenuaciones en presente y realzada (aquellos que *no cumplen con su deber*), la segunda es cautamente atenuada por un condicional que, aun presuponiendo la pasividad denunciada, se acota al consejo (*el gobierno debiera saber exactamente*). También en este enunciado la instalación de un punto en lugar coma (, *por allá/ .Por allá*) el de *que* por una anáfora verbal (*que no x/conbiniendo / no conbiniendo la información*) y la falta de precisión de *les* (*les sirve/sirve a estos*) remiten a una carga emocional que interfiere en el control de lo escrito.

El quinto punto de vista es el del que puede emitir apreciaciones jurídicas y éticas. La estrategia de diatriba y panegírico implementada en la esquematización que instala a Baldevenito como oponente a la voluntad de asimilación de los Cristo, como causa de su segregación, arroja un inventario de ganancias y pérdidas, en que solo los *perversos* logran *salir bien*, mediante la mentira:

tal vez el paiz no se apercibió que la maldad cometida con esos indios fue la primer iniquidad de esa especie que se veía por primera vez, por que afortunadamente, los perversos cargaron sin perdida de tiempo a los proscritos con todo el color y caracter de sublevados que era nesesario aplicarles para salir bien.

El enunciado retoma el *paíz* de la introducción, que por atribución del rasgo humano *no percibir* se identifica con el componente población –sin excluir el componente gobierno- en un lugar pasivo, engañada esta vez con el argumento de la sublevación, recurrente en el siglo.

Desde este punto de vista, el texto anuncia con lucidez y un grado de conmoción, marcado por la repetición innecesaria (*primer/primer*) los prolegómenos de una nueva etapa, que ya no buscará “entretener” a las tribus y parcialidades con tratados de paz mentidos (cf. p. 5). El episodio de los Cristos guarda relación sinecdótica con la estrategia de persecución, masacre y detención -después de la muerte de Avendaño- sufrida por los indios amigos signatarios de esos tratados no cumplidos en los años previos a la dirigida masivamente por Roca contra los indios soberanos, a fines de la década de 1870.

La elipsis de la restricción “para ellos” junto al modalizador “afortunadamente”, que destruye la isotopía de denuncia contra la expulsión de los Cristos y la cohesión del enunciado, se inscribe en la serie de interferencias sintácticas indicio de perturbación emocional.

El desarrollo del razonamiento ha acumulado a través de los diferentes puntos de vista, atravesados por esa perturbación, virtudes en los expulsados y violencias en los expulsantes, ha evaluado cumplimientos de deberes, ha planteado la situación conflictiva que vive el país sin desarrollar explícitamente sus componentes y ha denunciado sin énfasis la causa de los males. En la conclusión aloja nuevamente el objeto *patria*, ligado a apelación emocional, atribuyéndole también un predicado humano, *perder*, y poniéndola en el lugar del daño y el perjuicio:

Y és bien conocido que el autor de esa persecucion ni con quemarlo vivo y pulverisar sus asquerosas cenizas, pudo indemnizar á la patria lo que perdio_perdiendo sus indios, y á la humanidad lo que perdió en victimas y fortunas por tan criminal conducta.

Si la apertura presentaba a los indios perdiendo la patria, el cierre los valoriza como lo perdido, en contraste con la desvalorización final de Valdez que lo denuncia sin atenuantes como el culpable de una deuda infinita y, en la línea de la responsabilidad incurrida, plantea la necesidad de indemnización de las víctimas. La tentación idealizante apenas subsiste en la voluntad de construcción de sintagmas paralelos (...*lo que perdió...*) y quizás en la extensión universal de la inesperada voz *humanidad*, que designa la totalidad del género humano, y que como objeto de las pérdidas económicas y

pérdidas en vidas provocadas por Valdez, acotadas a la población de 25 de mayo, quiebra la cohesión del fragmento.

El inventario de esas pérdidas enumera las consecuencias de los cargos hechos a Baldevenito en los dos relatos previos (p. 5). Las *víctimas* y las *fortunas* remiten a los daños causados a la población en general, en el primero, por los robos y asesinatos de Baldevenito. El cuadernillo ya ha dado cuenta del vuelco en la actitud de Cristobal Carrelang, quien en los años siguientes va a atacar reiteradamente la Cruz de guerra que antes defendía, con nuevos efectos sobre las vidas y fortunas de la población de 25 de mayo: *se alejaron de nosotros llenos de rencor para venir como vinieron empuñando contra nosotros aquellas chusas con que siempre defendieron la frontera y vencieron á los de mas afuera* (p.16). En esa insistencia sobre la pérdida y el perjuicio sufridos, la conclusión construye por inferencia el objeto no nombrado *patria dañada*. Aventuramos que, por una nueva inferencia a través del componente *daño*, remite a un proyecto trunco de *patria inclusiva*.

Es el año 1856, prolegómeno de las décadas en que, unificado el país, las actividades productivas existentes, orgánicas, también serían desplazadas, así como sus agentes económicos en las provincias y la frontera.

Un último párrafo se agrega a modo de coda a la conclusión:

Nadie dejó de conocer que la persecucion tenás al indio Cristobal por uno de los militares malvados y preponderantes de la época, tenia coneccion con alguna mira politica, ya sabemos lo que esto costó en 57 como resultado logico de los sucezos, de 1856.

Una operación de resalte en que el sintagma *nadie dejó de conocer* contrasta con *tal vez el paiz no se apercibió* introduce el punto de vista de la opinión común para cargar una vez más toda la responsabilidad en la figura de Baldevenito al tiempo que otra operación final de filtrado ignora u oculta la desatención del gobierno de Pastor Obligado y su ministro Mitre -quienes paradójicamente no ven aquello que todos conocen- y la relaciona, finalmente, con las luchas partidarias.

Del término *política* inserto en la reflexión como axiológico negativo se infiere una crítica a la puja por el poder entre facciones en el destierro de los Cristos y en otro suceso concomitante, seguramente durante las negociaciones del tratado de paz con los catrieleros en 1856 y 1857. Hacia la misma época, Baigorria explica decididamente la partida como sublevación desde un lugar político: “se sublevaron por que se les hizo feo servir a los unitarios” (Archivo Urquiza, t. 124, p. 248, cit. por Hux 2004:161). Los

Manuscritos se limitan quizás a sugerir una connivencia en ambos sucesos. Santiago Avendaño participó como intérprete y delegado del gobierno en el segundo. Poco después, solicitó la “bája y absoluta separacion del Servicio” del ejército, para “atender a las necesidades” de su familia (*Manuscritos: folio 380*).⁹

Ya sabemos, sintagma que da por existente un sobrentendido que no es necesario explicitar, se inscribe en la cadena léxica que remite a conocimientos y observaciones compartidas por los sujetos de la carencia y la ganancia. Mediante esta cadena el texto contrapone a la desatención del gobierno, retomando la isotopía de lo evidente, nuevos agentes del ver y el conocer que se infieren de los comentarios del narrador-testigo: la iniquidad “se veía”, la deuda pendiente “es bien conocida”. El *paiz* no ve, pero el locutor de “*ya sabemos*” remite a un sujeto de primera persona plural no nombrado -cercano al *nosotros* que pondera a los indios-, un sujeto del conocer testigo de los hechos y presumiblemente acotado por la censura, que la conclusión también propone a la interpretación del lector como componente de la patria dañada.

Conclusiones

En la esquematización el objeto nación como *país* y *patria* perjudicados se articula con el de *estado* precario, interferido en su despliegue por las conductas de esos funcionarios y la incuria de los sucesivos gobiernos. El narrador relata plausiblemente desde Azul, su lugar de residencia y trabajo, enclave avanzado tierra adentro y alejado de la sociedad porteña que –aun segregada- llevaba adelante desde Caseros el programa de construcción de un estado liberal con un grado de consenso amplio en las élites que asistían a la paulatina y creciente creación/importación de novedades en la técnica y la cultura y de nuevas instituciones de tipo burocrático.

En su funcionamiento ideal, el estado es un actor social complejo presente en todos los ámbitos sociales a través de instituciones y comportamientos diversificados, que sin embargo se unifican como aspectos de su dimensión central: el ejercicio de una autoridad suprema subordinada al interés general. La ausencia del ejercicio de esa autoridad, la inoperancia de esa voluntad en la frontera, es la falla denunciada en “Sobre Pincheira”.

La esquematización elaborada en el interior de la frontera da a ver en las narraciones y explicita en comentarios breves la escasa presencia del Estado, la dificultad de su formación en una sociedad caracterizada por la mixtura y habituada a las estructuras locales. Los nuevos gobiernos, alejados por varias razones de la vida de

frontera, no conocen o prefieren ignorar esas estructuras y usos locales, consuetudinarios, orgánicos. Por ende, no logran afrontar y buscar soluciones a los problemas existentes. El fragmento plantea en ese marco la defensa insuficiente contra los indios soberanos y la corrupción enquistada como forma de subsistencia. En una carta de 1870, Avendaño propone la incorporación paulatina y pacífica de los habitantes originarios a la sociedad estatal y la caracteriza como *la mas grande obra que está a punto de coronarse en la republica argentina* (folio 384), con potencialidades para terminar con el problema de los malones y la corrupción instalada en los intercambios comerciales de frontera. En el cierre de “Sobre Pincheira”, como “nosotros” que ve y sabe, se autoconstruye como consejero potencial de los gobiernos que espera atraer hacia su sencillo proyecto de inclusión.

La coexistencia en el fragmento y en ese proyecto del entusiasmo por la figura idealizada de los indios amigos, así como la posición paratópica entusiasmada por el grado de semejanza con la sociedad blanca modelo orientan hacia un posicionamiento colonial inseparable de la destrucción de la cultura otra, que felizmente no es el único punto de vista sobre esa incorporación en los *Manuscritos*. También remite a esa tentación colonial la cautela que ponen en el cuestionamiento de la elite dominante.

Esto sin menoscabo de la doble y valiosa vocación de testimonio exhibida: el del recorrido de los habitantes originarios de la Pampa hacia el lugar de minoría étnica que le preparaba el estado nación en ciernes y el de los posicionamientos de su autor, quien desde sus fronteras externas e internas defendía no sin confusiones un proyecto de nación inclusiva.

Bibliografía

- Aramburo, E. (enero-junio, 2016). El debate legislativo de la Constitución del Estado de Buenos Aires (1854). Los conceptos de soberanía, nación y Estado. *PolHis*, 9(17). Recuperado de <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/51199>.
- Arnoux, E. (2006). *Análisis Del Discurso. Modos de abordar materiales de archivo*, Buenos Aires: Santiago Arcos.
- Arnoux, E. (2008). *Los discursos sobre la Nación y el Lenguaje en la formación del estado. Chile, 1842-1862*. Buenos Aires: Santiago Arcos.

- Avendaño, S. (1854-1874?). *Manuscritos* conservados en el Archivo E. Zeballos, Luján, Complejo Museográfico Provincial "Udaondo".
- Grize, J-B. (1997). *Logique et langage*. París: Ophrys.
- De Jong, I. (2008). Funcionarios de dos mundos en un espacio liminal: los "indios amigos" en la frontera de Buenos Aires (1856-1866). *Revista CUHSO*, 15(2), pp. 75-95.
- Di Meglio, G. (2008). Patria. En Goldman, N. (Ed.). *Lenguaje y revolución. Conceptos políticos clave en el Río de la Plata, 1780-1850*. Buenos Aires: Prometeo.
- Hux, M. (2004). *Caciques borogas y araucanos*. Buenos Aires: El elefante blanco.
- Lettieri, A. (1999). *La República de la opinión. Política y opinión pública en Buenos Aires entre 1852 y 1862*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Maingueneau, D. (1993). *Le contexte de l'oeuvre littéraire. Énonciation, écrivain, société*. París: Dunod.
- Míguez, E. (2010). La frontera sur de Buenos Aires y la consolidación del Estado liberal, 1852-1880". En Bragoni, B. y Míguez, E. (Eds.) (2010). *Un nuevo orden político. Provincias y Estado Nacional, 1852-1880*. Buenos Aires: Biblos.
- Péquegnat, C. (1984). La construction des points de vue dans le raisonnement. En Grize, J-B.(Ed.) (1984). *Sémiologie du raisonnement*. Berna: Peter Lang.
- Quijada, M. (Ed.) (2011). *De los cacicazgos a la ciudadanía. Sistemas políticos en la frontera, Río de la Plata, siglos XVIII-XX*. Berlín: Ibero-Amerikanisches Institut PreuBischer Kulturbesitz.
- Ratto, S. (julio-diciembre, 2012). Estado, vecinos e indígenas en la conformación del espacio fronterizo: Buenos Aires, 1810-1852. *Corpus*, 2(2). Recuperado de <https://journals.openedition.org/corpusarchivos/879>.

Referencias

1 Los manuscritos, objeto de una reescritura parcial lindante con el plagio por E. Zeballos hacia 1890 y de una adaptación por el Padre Meinrado Hux en 2000, hoy integran en su estado original el archivo Zeballos del Museo Udaondo de Luján.

2 Trabajan en este sentido la repetición de la palabra pertinente y la cadena fórica o referencial en que interviene, los atributos y predicados asociados a dicha palabra, sus partes y aspectos, los otros objetos que se le asocian u oponen, la posición textual, los puntos en que se estabiliza la representación del objeto (Arnoux 2006:70).

3 El primer episodio, también histórico, es la Matanza de Chacay, de 1830, de la que Valdez es actor fugaz. Cierra el cuadernillo una autoconstrucción del narrador como posible asesor del gobierno en el tema indios. La transición entre las tres partes no está muy trabajada.

4 Como el resto de los cuadernillos, la reescritura deja ver la incorporación de segmentos previos compuestos en diferentes épocas que hace difícil situar en una fecha precisa la escritura.

5 El uso de patria, generalizado en las primeras décadas como principio identitario colectivo, fue luego de la Guerra de la independencia la “entidad a la que se le habían prestado servicios” (123/24), conservando siempre, con mayor o menor grado de abstracción, el vínculo con el “terreno de la evocación, de la apelación sentimental” (127).

6 La dirigencia porteña, después de Rosas, había reemplazado las antiguas milicias, herencia colonial y de mayo, por la Guardia Nacional, pero el término persistía en su circulación cotidiana. Originalmente, la noción de milicia implicaba el reclutamiento temporario de vecinos para casos puntuales de conmoción, mientras que los miembros del ejército de línea eran profesionales que cumplían el servicio de forma permanente. El imaginario del ciudadano armado incluía la imagen igualitaria del individuo trabajador y educado que participaba en la cosa pública y se comprometía en la defensa del territorio. Lejos de ese imaginario, en la práctica, la jerarquización, las irregularidades en el aprovisionamiento y los sueldos, y por ende la desertión, que eran la regla, señalaban una vez más las falencias del estado.

7 En las voces transcritas de Rosas y los caudillos del pasado, queda sugerida una justificación al cuidado puesto en comprender o atenuar las claudicaciones del gobierno, así como las omisiones de nombres propios en el manuscrito. El artículo 2° del decreto de 1828, aún en vigencia, no incluía entre los textos que gozaban de la libertad de prensa “los impresos que solo se dirijan a denunciar, o censurar actos u omisiones de los funcionarios públicos en el desempeño de sus funciones”.

8 Afirmación desmentida por la notable capacidad de información que tenían los caciques, descriptos como nodos de noticias, que el narrador Avendaño no podía ignorar.

9 Carta de junio de 1857 en la que también declara que se había incorporado al ejército luego de la “pérdida” de su “fortuna” durante una invasión.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

DESCLASIFICACIÓN DE DOCUMENTOS DE BARBARIE. COMO HUEVOS DE CHOIKE ESTÁN BLANQUEANDO LOS HUESOS

En este *nütram*¹ se estudian de modo especial dos *ül* (cantos mapuches) entregados por Juan de Dios Peraiantü en Ngulu Mapu (Chile) y Juan Millán en Puel Mapu (Argentina), conservados en distintos formatos de archivo colonial. En ellos, se da cuenta de una *memoria poética y social mapuche* vinculada a episodios de violencia de Estado sufridos por personas y comunidades hacia finales del siglo XIX y principios del XX, tras la invasión militar al territorio por parte de los estados argentino y chileno.

Tales *ül*, junto a otras formas discursivas mapuches tradicionales, darían cuenta de un *continuum* en la configuración de nuestra memoria social de tales episodios de violencia que se extiende hasta el presente, a pesar de las distintas apropiaciones y disciplinamientos por parte de los agentes y registros coloniales etnográficos, folclóricos y literarios.

Mediante una serie de cotejos de estos cantos con diversas fuentes, se propone una reconstrucción de la memoria social mapuche vinculada a esos traumáticos episodios. Finalmente, se propone una reflexión acerca de la densidad de significaciones que aportan estos cantos en el actual proceso de reconfiguración cultural mapuche. La focalización temática de las memorias inscriptas en los *ülkantun* intenta provocar un desprendimiento del control disciplinario que opera sobre esas memorias y sus soportes discursivos, en pos de una reinscripción de su agencia político poética en el presente.

Palabras clave: *ülkantun* - memoria social mapuche

Memoria social y documentos de barbarie

La denominada Campaña del desierto (1878-1885) se instala en la historiografía oficial argentina como el período de acción militar por el cual se hizo efectiva la ocupación territorial de Pampa y Patagonia, y el consecuente sometimiento al Estado-nación de las poblaciones originarias. Como fecha de clausura de tal período, e incluso como “fecha de exterminio del salvaje en la Patagonia” se suele proponer el 01 de enero de 1885, día en que el Lonko Valentín Sayweke se presenta ante el Ejército argentino en el Fuerte de Junín de los Andes, con más de tres mil personas, entre familiares, integrantes de su comunidad y el vasto y diverso mundo intercultural de sus alianzas territoriales.

¹ *Nütram*: diálogo, conversación donde se tratan temas con sentido histórico o de carácter “verdadero”.

Lejos de esa marca de clausura, la memoria social mapuche, conservada en diversos soportes y registros etnográficos y etnoliterarios, da cuenta de un horizonte de acontecimientos que se extienden mucho más allá de 1885, incluso bien entrado el Siglo XX. En tales registros se habla de las persecuciones, los traslados forzosos de personas, el desmembramiento de familias, campos de torturas y muchos otros padecimientos sufridos por los sobrevivientes; así como diversas estrategias de supervivencia, negociación y adaptación en resistencia ante la pérdida de soberanía territorial y el nuevo régimen político imperante. De este modo, la recurrente memoria social de las víctimas se presenta en conflicto con la marca de clausura de la historiografía argentina.

Si bien esta memoria social ha tenido su soporte fundamental en la oralidad mapuche también existen registros de ella en los dispositivos de saber-poder colonial que surgen hacia finales del XIX y se extienden a lo largo del siglo XX. Me refiero concretamente a los diversos estudios folclóricos, etnográficos, lingüísticos, arqueológicos, museográficos y etnoliterarios que operaron un doble juego de preservación y disciplinamiento sobre las producciones materiales e intelectuales de personas y comunidades mapuche-tehuelche, en nuestro caso.

En efecto, tras el proceso de sometimiento militar y el avance en la construcción del Estado-nación argentino durante los siglos XIX y XX, comienza a desplegarse una doble articulación discursiva que a la vez que resalta los alcances universales de su proyecto civilizatorio con la noción de “ciudadanía”, simultáneamente opera la configuración y exclusión de sus “otros internos” (Briones, en Delrío, 1995). Se despliega así la construcción ideológica de un sujeto ab-origen irremediabilmente atado al pasado, en continuo proceso de extinción, incivilizado y sin agencia política para actuar en el presente. Una construcción perversa por parte de los dispositivos de saber-poder que, a la vez que despliegan su tendencia universalista y homogeneizante, crean específicas diferencias de subalternización étnica y de clase, en íntima y opuesta relación con la distribución jerárquica de territorios, libertades y derechos desde una clara selección económica y biopolítica.

Entre aquellos dispositivos de saber-poder destaco aquí el prestigio de la antropología física en boga hacia finales del XIX y principios del XX, con métodos y

protocolos de investigación fisiológicos basados en la frenología, dactiloscopia, craneología, raciología y otros modos de clasificación de personas a partir de su fisonomía y color de piel. Un sistema de segregación de los cuerpos que a partir de sus características externas, determinaba “científicamente” un núcleo y límites fijos para sus capacidades intelectuales y psicofísicas. Marcadores de etnicidad que otorgaban a los cuerpos indoamericanos predisposiciones al crimen, la vagancia, el alcoholismo y otros males. Así, la violencia material sobre el territorio y los cuerpos se continuó en esta otra violencia físico-simbólica que desde la categoría colonial de “raza” se encargó de disciplinar, parcelar, fosilizar, silenciar otros modos de ser y estar en el mundo.

Desde esta perspectiva, y siguiendo Walter Benjamín, es que llamaré “documentos de barbarie” a los registros y prácticas de archivo de las ciencias sociales coloniales que operaron (y aún operan) una fragmentación y despolitización de los saberes y memorias mapuche-tehuelche. Una verdadera praxis de disección de cuerpos y saberes que en nombre de la ciencia tiene en los cajones y vitrinas del Museo de Ciencias Naturales de La Plata (Argentina) quizás su expresión más siniestra y definida. Ya que, aquello que allí se atesora bajo rótulos como “bienes culturales del pasado”, “etnografía del hombre americano”, entre otras clasificaciones, serían en verdad, como dice Benjamín, “solo parte del botín de guerra de los vencedores y por ende documentos de cultura que a su vez son sus documentos de barbarie” (Benjamin, Walter, en Löwy, 2002, p. 81).

Entre tales registros disciplinarios de la memoria social mapuche me interesa aquí, a modo de ejemplo, desclasificar dos *ülkantun* transcritos en distintos momentos del proceso de usurpación territorial y dispersión de los sobrevivientes tras la llamada Conquista del Desierto. El primero fue recogido en Ngulu Mapu (Chile), en la cordillera de Panguipulli, cantado por el *fütra che yem* Juan de Dios Peraiantü a los curas y lingüistas capuchinos Félix José de Augusta y Sigifredo de Fraunhäusl, publicado en las *Lecturas Araucanas* de 1910. El segundo *ülkantun* fue registrado en Puel Mapu, en la localidad de Esquel, Provincia del Chubut, Argentina, dictado o tal vez cantado por el *fütra che yem* Juan Millán a Antonio Gargaglione en la década del '30 del siglo pasado, publicado recién en 2001 por la Fundación Ameghino.

Breve comentario acerca de los *ül*

Respeto de los *ül* (el canto poético mapuche) hay una extensa bibliografía que parte desde los registros del cronista Pineda y Bascuñan, en su *Cautiverio feliz* de 1629, hasta nuestros días. Al describir los *ülkantun*, Golluscio (2006, 1989, 1984) hace énfasis en su carácter *abierto* a las más variadas circunstancias y ejecutantes por oposición al carácter *cerrado* de los *tayül*, y *machi ül*, realizados por personas y circunstancias ceremoniales muy marcadas. Desde otro punto de vista, Héctor Painequeo (2012) también los describe como “canciones que se ejecutan en circunstancias variadas” que pueden ser familiares o comunitarias, con el fin de entretener, enseñar, valorar, despedir, formar, fortalecer, saludar, sanar, conquistar, entregar un mensaje; rehusando con ello engrosar los rígidos catálogos clasificatorios en boga.

La diferencia entre ambos investigadores es que Painequeo no considera que el *ülkantufe* pueda ser *cualquier* ejecutante, ya que los *ülkantun*, como construcciones poético-musicales específicas del mundo mapuche, requieren un ejecutante que conozca las técnicas de composición oral de esta particular forma de comunicación ligada al Az Mapu, los códigos culturales mapuche:

Son construcciones de lenguaje que tienen una estructura determinada de acuerdo a una técnica de composición oral, conocida por los *ülkantufe*. Estos textos emergen por motivaciones que el hombre experimenta en su diario vivir. Como lo declara don Feliciano Huentén, el cantor desarrolla sus ideas de manera personal y construye un *ül*. Lo mismo hace el *alhkütupelu* (el oyente) quien reconoce y comparte dichos conocimientos de acuerdo con la lógica y concepción de mundo mapuche y del *ad mapu* (Painequeo Paillán, 2012, p. 227).

La explicación de “método” que le da Don Feliciano Huentén es que el *ülkantufe* es alguien que “escribe en su mente”, alguien que observa el canto en su pensamiento y desde allí se interna en su propio ser “como si soñara”, hasta encontrar “la forma de lenguaje que empleará para expresar lo que piensa”². Como se ve, el énfasis de Painequeo está puesto en los conocimientos del cantor o cantora, de lo cual se

² La reflexión completa en *mapuzungun* que le entrega Don Feliciano Huentén es la siguiente: “*Ülkantufe eskürifi longkomu. Ülkantufe, eskürifi ñi longkomu ñi kü-meal ñi kümenoal. Ka rakiduami. Pewmatu pikelaykam che. Komo pewmatunreke umerkünoay fey kim chumuechi ñi piyaal o ñi kümeal o ñi kümenoal*” (Painequeo Paillán, 2012, p. 227).

desprende que el *ülkantun* posee una técnica, un *az* propio o cualidades que lo distinguen como *ül zugun*. En esa misma línea va la observación de Ramón Cayumil, otro estudioso de los *ülkantun*:

Cualquier persona no puede hacer *vlkantun*, debe necesariamente tener un manejo del *mapudungun*, y de los códigos culturales mapuche, y además tener la capacidad para, desde esta perspectiva y lógica mapuche, interpretar y sacar todo lo que siente a través del *vlkantun* (Ramón Cayumil, en Caniguan y Villarroel, 2011, p. 48).

En fin, por cuestiones de extensión, remito a la bibliografía de Golluscio y Painequeo, entre otros estudiosos de las técnicas de los *ülkantufe*. Solo agregaré que más allá de las clasificaciones y disciplinamientos temáticos y tipológicos que heredamos de los registros coloniales bajo la creencia de estar ante una cultura y lengua en extinción; es menester decir que el canto mapuche es parte de nuestra vitalidad como pueblo y que puede surgir en cualquier situación, como ocurre en toda sociedad. En la actualidad las y los *ülkantufe* han trascendido los límites reduccionales y reduccionistas, integrando el canto antiguo y contemporáneo como parte del actual proceso de reconfiguración cultural que se viene dando.

Chel Foro Mapu: poesía y memoria

A continuación focalizaremos los cantos entregados por Juan de Dios Peraiantü y Juan Millán con varias décadas de diferencia y en territorios distantes dentro del Wall Mapu, aunque ya dividido por las fronteras estatales chileno argentinas. Ellos nos hablan no solo de sus dotes de *ülkantufe* sino también de esta memoria social con una poética que no se extingue y por el contrario fulgura y resplandece en el presente.

Chel Foro - Ülkantun de Peraiantü

Kuifi ellake lai pu mallé,
Feula kishu müleuen
Tralkatuñ-magnen kom pezai.

Tiempo atrás perecieron mis familiares,
ahora me he quedado solo
Me los fusilaron, todos se perdieron.

Wif lafken mapu ñi lañimiñ mangen A orillas del lago me los mataron³.

³ Atendiendo el contexto histórico y geográfico del canto, discrepo con esta traducción de Félix De Augusta: "Wif lafken" no sería "a orillas del lago" sino "a lo largo de la pampa". Desde el punto de

Amui l'a mongelelu amui Troele troel.	Fuéronse los finados, en vida fueron a Choele Choel.
Fei meu kom pezatui.	Entonces todos perecieron.
Feola müley ñi kuq, Fey meu wiñolan ka antu Ñi lañim maeteu ñi malle.	Aquí está mi mano, con ella devolveré un día a quienes mataron a mis familiares.
Müley ñi kuq wiñolelafiñ. Cheu rume laiai	Tengo mis manos, algún día se las devolveré. En cualquier lugar morirán.
Kom kuram choike wi ñi malle. familiares.	Como huevos de choike han quedado mis
Mongelen mai inche ka antü kim afiñ 1910: 336-337)	Vivo, pues yo, Un día lo sabré. (Peraiantü, en De Augusta

Aquí aparece, tal vez por primera vez en los documentos lingüísticos coloniales, el registro mnemónico de *huesos de gente desparramados como huevos de choike* a causa de la invasión militar en los alrededores de Choele Choel, aquel paraje estratégico de las diversas líneas del Ejército Argentino en la margen norte del Río Negro. Realicemos un breve cotejo historiográfico para reconstruir algunos acontecimientos en este contexto de finales del siglo XIX.

Entre otros hechos podemos recordar que tras el avance militar de la llamada Campaña de Desierto, desde mayo de 1879 el Ejército Argentino mantenía posiciones ya sobre ambas márgenes del Río Negro y un fuerte militar en Choele Choel, lugar del que habla el *ülkantun* del *chacha yem* Peraiantü. En la Memoria del Departamento de Guerra presentada al Honorable Congreso de 1879 por el entonces Ministro de Guerra y Marina, el General Julio Argentino Roca informaba que desde el 25 de Mayo de ese mismo año:

La nueva línea ha quedado establecida teniendo como cuartel general la isla de Choele Choel y sobre los ríos Negro y Neuquén, hallándose establecidas las tropas que deben guardarla permanentemente en puntos estratégicos y parajes

vista lingüístico: "laf" es planicie, llanura, "lafkalen", "laf mapu": la pampa. "Wif", en tanto adjetivo, es: largo, derecho; y como adverbio de modo es: a lo largo, derechamente, sin rodeos, etc.

adecuados, para mejor comodidad del soldado y conservación de las caballadas, elemento indispensable para la guerra con el indio (Roca, 1879, fojas IV-V).

Agregaba además en su Memoria una lista de los resultados de la avanzada en la región de Choele Choel:

El resultado de las operaciones militares sobre el enemigo ha sido el siguiente:

Cinco caciques soberanos prisioneros y uno muerto.

1271 Indios de lanza prisioneros.

1313 Indios de lanza muertos.

10539 Chusma prisioneros.

1049 Reducidos.

Cautivos rescatados 480.

Lo que da por resultado **14172** indios suprimidos de la pampa. Sin incluir en esta cifra el número considerable de indios muertos en las persecuciones y a consecuencia del hambre en el seno mismo del desierto (Roca, 1879, foja VI Memoria de Guerra).

En ese mismo año, 1879, el lonko Valentín Sayweke, en carta a Julio A. Roca y al coronel Conrado Villegas, escribía:

Gobernacion Indígena de las Manzanas Rio Caleufo Agosto 5 de 1879 [...] Señores Superiores y Mui Distinguidos Amigos; Es en mi poder su mui importante carta fecha 14 de Junio del actual; Con la cual me he impuesto que sus personages y un numerosos egercitos se hallaban hocupando los puntos Cholechel, Chichinal, y el Neuquen, y todas las pampas, donde bivieron numerosas tribus, desaciendolos y tomandolos pricioneros, por no haber sabidos quienes corresponder al Sr. Precidente de la Nacion (*sic* Sayweke, en Pavez Ojeda, 2008, p. 718).

Ya en 1880, se suceden numerosas cartas de Sayweke pero también de Inakayal y otros jefes políticos mapuche a las autoridades argentinas, reclamando por la libertad y por las torturas a las que son sometidos los prisioneros Yankanawel, Wentrukeupu y Kuramilla, junto con otros 68 hombres capturados en Choele Choel cuando se dirigían a parlamentar por acuerdos y raciones preestablecidas. Este episodio, según algunos historiadores como Julio Vezub, marcaría la ruptura de relaciones de diálogo entre el *fūtra trawun* del Longko Sayweke y Choele Choel, asentamiento del cuartel general de Conrado Villegas, nuevo jefe de la llamada Campaña del Desierto y sucesor del ya presidente Julio A. Roca, tras sus “victorias” en Pampa y Patagonia.

Más ilustrativas aún son las líneas que desde el Calefú le dirigiera en mayo de 1880 con firmeza y dolor a Álvaro Barros, por entonces Gobernador de la Patagonia:

Señor Gobernador a quienes dirigí a Usted en forma de Comición y a casa del Señor Linares en reclamo de mis Raciones que el Gobierno se serbia darme. Amigo yo creo que nada le constaba Usted de declararles francamente que no havian mas Raciones y asi habermelos despachado pronto; sino que me los han tomado prisioneros. Los tres capitanejos compuesto de Secenta y ocho hombres; he sabido evidentemente que cuyos hombres les aplican días y noches terribles tormentos. Asotes, golpes, y atados como calidad de animales y esto continuamente. Yo Amigo creia que los cristianos aplicaban castigos cuando se justificaba o cuando se ve el crimen infragantemente; y no ha inocentes. Con tal motivo permite mi pesar de decir y explicar que es mui lindo y agradable el pago y premio que tengo recibido de las autoridades que se ha serbido poner para mis arreglos el Señor Precidente de la Nacion (*sic*, Sayweke, en Pavez 2007, p. 752).

Desde ese epicentro de la ocupación militar que resulta ser Choele Choel, emergen también otros *ülkantun* que se ofrecen como fuentes de cotejo para los mismos hechos de violencia estatal, como en este canto del *chachai* Carmen Kumillanca Naqil, registrado también en Panguipulli por Félix De Augusta a principios del siglo XX:

<i>Kuyfi may amukefun Waizüfmapu</i>	Antiguamente anduve por las tierras del otro lado
<i>Cholwechüel Karrowe rupan</i>	Por Choele Choel por Karwe anduve yo
<i>Fey mew pashian ka inche</i>	
<i>Rupan ga Cholwechuele pepafiñ</i>	Al pasar por Choel Choel vi
<i>Witrül küley foro che</i>	Huesos de gente desparramados
<i>Weichamom chi pu longko</i>	Después de un combate que tuvieron los lonkos.

(Carmen Kumillanca, en De Augusta, 1910, pp. 168- 169)

Son varios los *ülkantufe* entrevistados por De Augusta en Panguipulli que recuerdan y cantan en primera persona vivencias íntimas o colectivas en la *Waizüfmapu*, al otro lado de las montañas, dando testimonio de hechos vividos por propios sobrevivientes de la llamada Conquista del Desierto.

Lo que tenemos delante es un amplio conjunto de *ülkantun* que forman parte de una narrativa social mapuche mucho más extensa a ambos lados de la cordillera y que

suele enmarcarse con cláusulas de tiempo como “Cuando se perdió el mundo”, “Cuando el malón wingka”, “Cuando nos arrearon como animales”. Cantos pero también *nütram*, *epew* y otras formas narrativas del *mapuzungun* que testimonian los sobrevivientes del proceso de ocupación militar del territorio hacia finales del siglo XIX y principios del XX⁴. En ellos se cuenta y canta acerca de los enfrentamientos, persecuciones, traslados forzosos, situaciones de encierro y de sobrevivencia extrema, enmotañamientos y otros “hechos” pero también, y muy especialmente, la pérdida de un modo de hacer y estar en el mundo desde los códigos culturales mapuche.

Desde la relación que tienen estos *ülkantun* con el Az Mapu, es decir los códigos culturales mapuche, mi convicción es que en ellos se revela el canto de personas profundamente conmocionadas por la violencia colonial ejercida por el estado y ejército argentino y el desarreglo que ello implicó en sus relaciones con las demás personas y entidades del mundo, el Itro Fill Mongen, como dice Elicura Chihuailaf. Algo muy notable en esta línea de reflexión es que la condición de persona, “che” en términos mapuche, es puesta en duda en muchos de esos relatos o cantos, donde aparecen marcadores como “¿che ngelay?” -¿acaso no soy persona ya?, o “kuñuefal ngen inche”- soy huérfano/a yo-.

Son canciones que nos hablan de la conmoción material y espiritual en que se encontraba la gente mapuche tras la ocupación de Pampa y Patagonia, el Wall Mapu oriental. Un período histórico y científico al menos ambiguo en el que florecen las ciencias sociales, los registros y estudios de las producciones culturales mapuche, a la vez que se produce la invalidación de esos saberes frente al nuevo régimen de verdad colonial.

El acotado corpus temático de *ülkantun* que -a modo de ejemplo- aquí presento podría recibir otros nombres, tal vez *kuñuefal ül* (cantos de la orfandad) pero el objetivo aquí no es volver a clasificar sino desestabilizar las lógicas del archivo y develar la íntima relación de estos cantos con la memoria social mapuche de aquel período de Violencia de Estado. Veamos a continuación el segundo canto, ejecutado en Puel Mapu, en la zona de Esquel (Chubut), varios años después por Juan Millán, donde emergen algunas coincidencias que trataremos.

⁴ Al respecto son muchos los *nütram* y *epew* que guardan la memoria de sobrevivientes, como aquel llamado “Nütram del regreso”, que en sus distintas variantes refiere la ayuda del nawel a hombres y mujeres en tal estado de desamparo.

Canción de Chel Foro – Ülkantun de Juan Millán

Ekele ekele ekele Chel foro mapu Chel foro mapu Weichalüi pu longko Weichalüi pu longko	Ekele ekele ekele En la tierra de Chel Foro tierra de Chel Foro guerrearón los longko guerrearón los longko
Ekele ekele ekele Fiechi weichan mew Fiechi weichan mew L' ai kumeke pu longko Weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele en esa batalla en esa batalla murieron buenos longko guerreros y kona
Ekele ekele ekele Lelfün kullin lelfün kullin reke Lelfün kullin lelfün kullin reke Fulilei ñi foro pu longko Pu weichafe ka pu kona	Ekele ekele ekele como animales en la pampa como animales en la pampa están desparramados los huesos de los longko de los guerreros y kona
Ekele ekele ekele Ka kuram choike reke kuram choike reke lüngarkülei ñi foro pu mongeyel	Ekele ekele ekele y como huevos de choike como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes
Chel foro mapu Chel foro mapu Ekele ekele ekele	Tierra de Chel Foro Tierra de Chel Foro Ekele ekele ekele

(Juan Millán, en Gargaglione 2001, p. 58).

En nuestro ejercicio de desclasificación de estos cantos mapuche, es relevante destacar la interpretación de este *ül* que da el arqueólogo Rodolfo Casamiquela, comentador destacado del texto en su calidad de director de la editorial Fundación Ameghino donde se publicó en 2001, además de hablante del mapuzungun y autoridad de consulta por parte del estado argentino en temas indígenas de Patagonia durante varias décadas, cito:

Chel foro es nombre de paraje repetido en la toponimia. El nombre se compone de foro (hueso/s) y del chel, literalmente “semejante a gente, individuo”, o sea antropomorfo, y de allí la traducción “estatua de hueso”. Se trata de uno de los

varios apodos del gualicho el ente mítico que en su faz maligna, domina la mitología tehuelche septentrional. Los huesos fósiles de mamíferos, tan abundantes en el Cenozoico de la Patagonia y la Pampa, son atribuidos a su esqueleto y de allí los topónimos que en principio aluden a tales restos. Huesos humanos se expresa che foro, no chel foro que en última instancia aunque obviáramos el mito, significa “huesos de antropomorfo” y por ende no puede aplicarse jamás a los huesos humanos. Con lo que bien, se trata de una coincidencia, es decir los huesos aludidos en la canción pertenecen a hombres y no existe relación entre su presencia y el topónimo, o bien el nombre se origina en el hallazgo de huesos petrificados dispersos y confundidos por los indígenas con restos humanos. Vista la falta de antecedentes de una batalla en el lugar, me inclino por la segunda alternativa” (Casamiquela, en Gargaglione 2001, pp. 598-59).

En síntesis, concluye Casamiquela que se trata de huesos petrificados, de origen cenozoico (entre 65 y dos millones de años) y en ningún caso de huesos humanos. Ahora, cabe preguntar si no estamos aquí ante aquello que Humberto Eco (y tal vez cualquier lector atento) llamaría un caso de “interpretación aberrante”. Hay una lectura arqueologizante, incluso pseudocientífica que pasa olímpicamente por alto el texto literal del *ül*: *Hubo una batalla y allí murieron mis buenos lonkos, guerreros y kona /como animales en la pampa está desparramados sus huesos/ como huevos de choike están blanqueando en la pampa los huesos de mis parientes*, dice literalmente el canto que ejecuta el *ülkantufe* Juan Millán y que Casamiquela interpreta de un modo, al menos, erróneo. La voz autorizada demarca e introduce un horizonte de sentido que coloca fuera de historia estas memorias personales y colectivas del etnocidio.

Como dice Foucault, deberíamos preguntar ¿Quién habla en este comentario?, ¿Quién, tiene derecho a emplear esta clase de lenguaje?, ¿De quién recibe su singularidad y sus prestigios? ¿Y de quiénes recibe esa presunción de verdad? (2006, p. 82). Las afirmaciones del “especialista” tienen más que ver con esas síntesis que no se problematizan y que es preciso poner bajo sospecha. Síntesis fabricadas que son reproducidas como verdades ontológicas y que es necesario peinar a contrapelo, sacudir la quietud con la cual se las acepta; mostrar que no se deducen naturalmente, sino que son siempre el efecto de una construcción política, muchas veces mal intencionada.

La voz autorizada opera aquí como un dispositivo de control disciplinante, una continuidad de violencia simbólica sobre la memoria social mapuche, no se detiene en la mera clasificación etnográfica; va aún más allá y delimita ante nosotros el horizonte de significación que le puede caber a esas memorias, arrancándolas de sus vínculos con la

historia y la particular historia del etnocidio en Argentina. Su énfasis de autoridad las arroja sin más a un pasado arqueológico, las trastoca en memorias cenozoicas, fuera de la historia. Un dispositivo de arqueologización que petrifica aquello que fue y aún es memoria del trauma ante la violencia fundante del estado y su soberanía sobre los territorios sur patagónicos. Recordemos que esta es voz autorizada por la ciencia es la que diversos jueces provinciales argentinos citan con énfasis de autoridad esencial e incuestionable para denegar los derechos territoriales preexistentes de las comunidades mapuche-tehuelche.

El arte verbal mapuche y su densidad de significaciones en el presente

Ahora bien para concluir, quisiera alejarme un poco del principio metodológico de contraste de documentos y fuentes, tan caro a la historiografía y su base factual, en tanto discurso de verdad. Me interesa focalizar estos cantos desde el propio arte verbal mapuche y su relación con la memoria colectiva; allí donde los recuerdos se autorizan a sí mismos en el seno de las comunidades, las familias y en los espacios rituales de encuentro y se validan con criterios de verdad, sin la necesidad de objetivarlos en contraste con el documento o la fuente historiográfica escrita. Para esta otra perspectiva no opuesta sino complementaria, me detendré solo en una comparación o metáfora de primer grado que se reitera en los dos *ül* estudiados, dice así:

Kom kuram choike ñi malle/ Como huevos de choike han quedado mis parientes.

Así dice o canta el futra che yem Juan de Dios Peraiantü, comparación de los huesos con huevos del choike que De Augusta no comprende: “Los indígenas no han podido darnos explicación alguna de esta comparación tan rara. Probablemente quiere decir el poeta que sus tíos han quedado abandonados y olvidados, así como el avestruz abandona y olvida sus huevos”, anota el padre capuchino, al pie de sus Lecturas.

30 años después, el futra che Juan Millán en otro *ülkantun* y al otro lado de la cordillera, vuelve a decir:

Ka kuram choike reke	y como huevos de choike
kuram choike reke lüngarkülei	como huevos de choike están blanqueando
ñi foro pu mongeyel	los huesos de los parientes

Así, el *ülkantun* de Juan Millán, recogido unos 30 años después en Puel Mapu, viene a especificar los términos de esa comparación y a extender su horizonte de significación: los huesos de los familiares han quedado blanqueando sobre el campo como huevos *choike*, quebrados, desparramados. Recién en una segunda edición de las *Lecturas Araucanas* de 1934, se puede leer:

Los avestruces ponen en una nidada muchos huevos, a veces 30 hasta 60, puestos por dos o tres o más hembras. Los huevos son empollados por un solo macho o más, y los pichoncitos, enseguida andan con uno o dos machos, como la gallina con sus pollitos. A veces las hembras dejan sus huevos desparramados por el campo, esos se llaman huevos huachos. Entonces el avestruz macho no puede juntarlos para incubar. Como tales huevos guachos quedaron esparcidos los huesos de los parientes que figuran en la canción (De Augusta, 1934, p. 336. La explicación se la da el *futra che yem* Painemilla Ñanco).

Como podemos ver, la metáfora que se inicia en esa comparación entre los huesos que blanquean en la pampa y los huevos de *choike* abandonados, huachos, quebrados y dispersos por el campo, produce una *imagen poética* que viene a dar cuenta de esa dimensión afectiva, íntima y colectiva a la vez, de la tragedia que vivió nuestro pueblo frente a la Violencia de Estado. Recordemos sino que la memoria de las víctimas del terrorismo de Estado, como el *Diario de Ana Frank*, pertenece siempre a la esfera de lo público; sin por ello dejar de ser memoria íntima de cada familia y de cada persona que la ha sufrido en carne propia.

No podemos seguir desparramados como huevos de choike

La misma metáfora vuelve al presente en los labios de la abuela María Torres, *Pillán Kushe* de la comunidad Torres-Cona, en 2017 durante la Marcha Mapuche contra la modificación del Código de Tierras Fiscales de la provincia del Río Negro: “Para ellos no hay personas aquí, *ngelay ta che*, entonces nosotros debemos defender el derecho a nuestra tierra. Debemos unirnos los mapuches, *no podemos seguir desparramados como huevos de choike por el campo*”-afirmó en sus palabras de consejo.

Pienso que cuando una metáfora de esta magnitud se transforma en una figura poética que se reitera a lo largo del tiempo, ya es parte del repertorio afectivo y cognitivo

de una cultura. Quiero decir, con otras palabras, aquello que decía María Catrileo: “los hechos lingüísticos son culturales y están determinados culturalmente” (2011, p. 63).

En este sentido la figura poética *ka kuram choike reke ñi foro* “y como huevos de choike están blanqueando los huesos de los parientes”, une dos términos de comparación que generan una imagen que relumbra y sostiene la memoria de la conmoción y desolación de las víctimas del genocidio. Toda construcción poética estable, así como sus innovaciones y variaciones, nos hablan de un momento de la cultura que la produce y reproduce. En cada metáfora que nace se intenta dar una comprensión simbólica de nuestro mundo. La labor de una metáfora nueva es siempre unir dos términos o conceptos que estaban alejados, sus referencias indirectas de lo real provocan semejanzas inesperadas. Esta tarea, propia del lenguaje y muy especialmente del lenguaje poético, colabora en crear las tramas que hacen más inteligible nuestra experiencia.

Creo que es en la discursividad poética, en su indisciplina, donde se suspende o altera la linealidad del lenguaje del saber-poder y emergen particulares y fractales metáforas de ese espejo roto en el que aún puede verse la fulguración de un mundo y un modo de estar en él que clama por su posible reinvención en el presente; sobre todo para quienes se auto-reconocen mapuches, a pesar de las rasgadas que ha dejado el colonialismo histórico y su colonialidad persistente.

Pienso también que la densidad de un presente cargado de memoria, o aquel *tiempo ahora* que reclamaba Walter Benjamin al escritor-historiador capaz de hacer relumbrar el *instante de peligro*, no sería posible sin este tropiezo del lenguaje consigo mismo. Sin el tropiezo con la otredad que implica la poesía en tanto lenguaje extraño de sí y por ello mismo capaz de suspender las lógicas de la Historia y reunir lo olvidado, lo disperso, lo roto del mundo y del nosotros. La poesía, el arte verbal de toda lengua, configura muchas veces un horizonte de comprensión mucho más denso de significaciones que el de la Historia. Así, mientras siga blanqueando nuestra memoria fragmentada, el arte verbal de los *ülkantun* y sus imágenes de la violencia, seguirán configurando una *poética política* que sopla sobre los silencios de la Historia.

Correr el velo de los dispositivos de clasificación y disección de las ciencias coloniales, escuchar esas memorias, leerlas, hacer *nütram* con ellas, es parte de la tarea que nos damos en el actual proceso de visibilización de los crímenes de lesa humanidad cometidos por el estado argentino hacia las comunidades y personas mapuche-tehuelches; crímenes naturalizados hasta el presente.

Wallüing/ Comodoro Rivadavia Warria mew, Chubut

Bibliografía

- Caniguan, N. y Villarroel, F. (2011). *Muñkupe ülkantun. Que el canto llegue a todas partes*. Santiago: LOM Ediciones.
- Casamiquela, R. (1958). Canciones totémicas araucanas y Gününâ Kênâ (Tehuelches Septentrionales). *Revista del Museo de La Plata*. 4, pp. 293-314.
- Catrileo, M. (2011). *La lengua mapuche en el Siglo XXI*. Chile: Editorial Universidad Austral de Chile.
- De Augusta, F. J. (1910). *Lecturas Araucanas*. Valdivia: Imprenta de la Prefectura Apostólica.
- De Augusta, F. J. (1916). *Diccionario Araucano-Español - Español-Araucano*. Santiago: Imprenta Universitaria.
- De Augusta, F. J. y Fraunhäusl, S. (1934). *Lecturas Araucanas (segunda edición)*. Padre Las Casas: Imprenta y Editorial "San Francisco".
- Delrío, W. (2010). *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia 1872-1943*. Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Delrío, W. (2010b). El genocidio indígena y los silencios historiográficos. En Bayer, O. y otros. *Historia de la crueldad argentina*. Buenos Aires: El Tugurio.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- Gargaglione, J. (2001). *Ceremonias y costumbres de indígenas patagónicos reunidas en 1930*. Viedma: Textos ameghinianos.
- Golluscio, L. (1984). Algunos aspectos de la teoría literaria mapuche. *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*. 1, pp. 103-112. Universidad de la Frontera.

- Golluscio, L. (1989). Los principios pragmáticos en la producción de un *epew* mapuche: un abordaje etnolingüístico. *Caravelle*. 52, pp. 57-72.
- Golluscio, L. (2006). *El pueblo mapuche: poéticas de pertenencia y devenir*. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- Löwy, M. (2003). *Walter Benjamin Aviso de Incendio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Mora Curriao M. y Moraga, F. (2010). *Kümedungun/ Kümewirin Antología poética de mujeres mapuche* (siglos XX-XXI). Santiago: LOM Ediciones.
- Moyano, A. (2013). *Komutüan- Descolonizar la historia mapuche en Patagonia*. Bariloche: Alum MAPU Ediciones.
- Ricoeur, P. (2000). Narratividad, fenomenología y hermenéutica. *Anàlisi*. 25, pp. 189-207.
- Roca, J. A. (1879). *Memoria del Departamento de Guerra*, Buenos Aires: Imprenta El Porteño.
- Painequeo Paillán, H. (2012). Técnicas de composición en el ÜL (canto mapuche). *Lingüística y Literatura*. 26, pp. 205-228.
- Painequeo Paillán, H. (1989). Kiñe pichi ül: Consideraciones textuales y extratextuales sobre una canción mapuche. *Actas de la Lengua y Literatura Mapuche*. 3, pp. 243-257. Universidad de la Frontera.
- Pavez Ojeda, J. (Comp.). (2008). *Cartas mapuche Siglo XIX*. Santiago: Ocho Libros.
- Pichi Malen, B. (2004). *Disco Añil*. Buenos Aires: Acqua Records.

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

FICCIONES INFORMALES

Informe

Durante uno de los cursos de la materia Literatura del Siglo XX introdujimos la noción de “ficciones informales” como denominación de *cierto estatuto ficcional*, que servía no sólo para caracterizar ciertos textos sino, sobre todo, ciertas experiencias de la literatura, cuya mayor potencia siempre seguirá estando en la busca para trascender sus propios límites, en la disidencia respecto de las normas hegemónicas que caracterizan los géneros dentro de la institución literaria (y su institución asociada: la pedagógica).

Nos interesaban, particularmente, los textos y las experiencias que desarticulaban los límites de la ficción respecto de los límites de la literatura.

Käte Hamburger (1995), el punto de partida de nuestra propuesta, había propuesto que la lengua es a la vez el material figurativo de la literatura y el medio a través del cual se cumple la vida específicamente humana. De allí que una lógica de la literatura fuera, en su perspectiva, una teoría de la enunciación: cuándo y en qué condiciones el lenguaje específicamente literario produce variaciones de función respecto del sistema general del lenguaje, que caracteriza al ser humano como viviente.

La clave se encuentra, para Hamburger, en la noción de *ficción* (que opone a “irreal” o “mentira”). *La ficción es el único lugar donde la narración puede ser caracterizada como función, pues ella es apariencia y, por lo tanto, una puesta en forma de la realidad. [La ficción] no es enunciación, sino su mimesis.* (p. 83)

En el marco de su propuesta, sólo los géneros épicos (la novela, el cuento, la película) y dramáticos son ficcionales, porque construyen un “Yo-Origen” ficticio. La poesía (la inmensa variedad de géneros líricos) no es ficcional, en el sentido lógico del término.

No tenemos la posibilidad, ni tampoco el derecho, ni de sostener que el poeta presenta eso que enuncia el poema (...) como siendo parte de su propia experiencia, ni de afirmar lo contrario (...) La forma del poema es aquella de la enunciación, lo que significa que nosotros la re-sentimos como estando dentro del campo de la experiencia del sujeto de enunciación – lo que nos permite percibir el poema como un enunciado de realidad (Hamburger, 1995, p. 195).

Hay una vasta zona de la literatura que no responde a la lógica de la ficción. Incluso, sostendremos más abajo, textos narrativos y, todavía, subrayamos, *novelas*.

Lo que ocurre en esos casos es que se propone un trabajo de borrado de los hiatos existentes entre el “sujeto de enunciación (ficcional)” y el “autor”. Son los casos, obvios, en los que el narrador (locutor narrativo) tiene el mismo nombre que el autor: Borges, Copi. Suspendida toda atribución lineal, el tajo (la separación) ficcional pierde precisión y lo que aparece es un conjunto de operaciones *shifter*: el autor permanece como muerto vivo (Foucault) o como gesto (Agamben) en aquello que entrega como deshecho de sí (Lacan).

En relación con ese tipo particular de narraciones, la ficción informal sería aquella que se propone como una *intervención de archivo*, no importa que el punto de partida sea el ensayo, la obra filosófica o científica (Barthes subrayó al comienzo de dos de sus grandes libros-archivo: “Todo lo que sigue debe entenderse como *dicho por un personaje de novela*” y “Es, pues, un enamorado el que habla y dice”) o la ficción novelesca.

En Copi, no hay propiamente “mímesis de”, sino intervención en un archivo que incluye, por ejemplo, en el caso de *Eva Perón*, la interrogación del archivo familiar y del archivo peronista. *La internacional argentina* es la novela donde Copi expone una teoría geopolítica atravesada por líneas de fuga transnacionales (los Sigampa). Pero si el narrador, como sucede, muere al final de la novela, ¿quién narra? El acto enunciativo ficcional está herido de muerte, lo que hace de la novela el punto de juntura de novela, teatro y comic con la vida, con el sistema general del lenguaje que, vuelvo a Hamburger, es el cumplimiento de la vida específicamente humana. El acto enunciativo que admite a un narrador muerto-vivo es la *intervención de archivo* y el nombre que damos a esa función es “ficción informal”.

La ficción a secas no es garantía de la narración y la repugnancia que sostenemos respecto de los cotejos entre la biografía (del autor) y el texto (del narrador) (Proust: *Contra Sainte-Beuve*) nos obligan a recurrir a la noción de archivo.

En *La internacional argentina*, el padre de Darío Copi (poeta argentino, judío y maoísta) es cónsul uruguayo en París. En el archivo familiar existe una unidad parecida. Copi escribe en “Río de la Plata”:

Pasé casi toda mi infancia en Uruguay, vine a París por primera vez en 1952, a los doce años. Hice primer año en el Cours Chauvot, en la calle Louis David. Mi padre, aunque argentino, era el cónsul uruguayo en Reims. Era un título

honorífico que el presidente colorado de aquella época, Don Luis Battle Berres, concedía a los exiliados políticos de las dictaduras militares latinoamericanas (Copi, 2010, p. 346).

Otros ejemplos: Pasolini (*La divina mimesis*), Fitzgerald (*El crack up*). Esas experiencias sólo pueden recuperarse (en su carácter disidente de la norma literaria hegemónica) por la vía de la “ficción informal” y la “intervención de archivo”.

Novela y archivo

En la bibliografía más reciente sobre archivo hay un texto que siempre encanta a las jóvenes generaciones. Allí Antonio Lafuente postula programáticamente que

El anarchivo discute las tradicionales funciones normalizadoras, objetivistas e institucionales del archivo. El anarchivo abraza la crítica postcolonial y postmoderna: desautoriza a los legitimadores de las nociones de sentido común, cultura de elite, buen gusto, superioridad moral o discurso objetivo. El anarchivo sólo puede ser un prototipo y por tanto es extitucional, mundano y provisional.

Lo que hace Lafuente en esa presentación, o lo que propone Andrés Tello (2018) en su extraordinario libro *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*, es darle un nombre nuevo a una vieja práctica y resolver a golpe de pluma una tensión constituyente del “mal de archivo”, que probablemente no tenga solución: la tensión entre el orden y el desorden, entre el caos y el cosmos, entre el nombre (común o propio) y la experiencia singular.

Anarchivo reproduce el gesto de anarquismo, en lo que se refiere a la impugnación de los mandatos y los orígenes (el anarchivismo toma como objeto de combate una topo-nomología que la propia arqueología de Foucault nunca aceptó sino para someterla a una crítica radical). Entonces, lo que los textos de Lafuente o Tello permiten subrayar es la desconfianza que deberíamos sostener ante los nombres (es decir: las categorías), que no son sino tecnologías de disciplinamiento. Ser es ser *nombrable*. Y “la única cosa para la que nos faltan verdaderamente los nombres es el nombre”, Agamben, 2007, p. 3).

El problema de los nombres es el problema de lo *queer*, que es una manera de designar a lo que no admite ningún nombre (es decir, ningún origen y ningún mandato). Lo *queer*, entonces, nos sirve como una orientación al mismo tiempo estratégica y

metodológica: no nos importan los nombres, sino singularidades inenunciadas (esos son los enunciados, los cuerpos, las experiencias).

El capítulo “El apriori histórico y el archivo” de *La arqueología del saber*¹ se cierra con estas palabras:

La actualización jamás acabada, jamás íntegramente adquirida del archivo, forma el horizonte personal al cual pertenecen la descripción de las formaciones discursivas, el análisis de las positividades, la fijación del campo enunciativo. El derecho de las palabras -que no coincide con el de los filólogos- autoriza, pues, a dar a todas estas investigaciones el título de *arqueología*. Este término no incita a la búsqueda de ningún comienzo: no emparenta el análisis con ninguna excavación o sondeo geológico. Designa el tema general de una descripción que interroga lo ya dicho al nivel de su existencia: de la función enunciativa que se ejerce en él, de la formación discursiva a que pertenece, del sistema general de archivo de que depende. La arqueología describe los discursos como prácticas especificadas en el elemento del archivo (p. 223)

Como se ve, Foucault tampoco perseguía los comienzos, tampoco pretendía obedecer ningún mandato. Eso le obligó a definir el archivo de un modo completamente nuevo², formando figura con “enunciados” y “formaciones discursivas” (lo que en *Las palabras y las cosas* se llamaba *episteme*) y a su propia práctica como una práctica diferente de la filología³.

En un texto que liga bien con la *episteme* descrita en *Las palabras y las cosas* (que, curiosamente, no lo conoce) y, por cierto, con el método propuesto allí y en *La arqueología del saber*, Baldassare Bonifacio (1586-1659) propone la noción moderna de archivo, donde las relaciones entre saber y poder se anudan de un modo proto-foucaultiano⁴.

Me detengo en las funciones del archivo para Bonifacio, que son las funciones modernas y actuales: a) es un sitio de memoria (sagrado), b) los hechos del pasado son por definición desconocidos por la posteridad, salvo que haya archivos documentales a los que recurrir, c) orientan la acción presente. Literalmente:

No hay nada más útil para instruir y enseñar a los hombres, nada más necesario para aclarar e ilustrar asuntos oscuros, nada más necesario para conservar los patrimonios y tronos, todo lo público y lo privado, que un almacén bien constituido de volúmenes y documentos y registros -mucho mejor que los astilleros navales, mucho más eficaz que las fábricas de municiones, ya que es mejor ganar por la razón en lugar de por la violencia, por el bien y no por el mal (Bonifacio, 2019).

Aquí se produce un pliegue de larga proyección: saber y poder. Por un lado, los

archivos garantizan la continuidad del saber, que se relaciona con una determinada pedagogía de los archivos. Pero éstos, sobre todo, garantizan una forma de gobierno que modifica la forma de la soberanía clásica⁵. Lo que Baldassare encuentra en los archivos es, pues, una tecnología de control que, durante todo el XVII va perfeccionando un mecanismo regularizador del Estado: los “patrimonios y los tronos” quedan garantizados por los depósitos de documentos y registros antes que por los astilleros y las fábricas de municiones⁶.

Que se trata de un asunto que afecta a lo viviente, y que el archivo es el campo de batalla entre especies vivas queda claro por la enumeración de los enemigos de la *ratio archivística*: insectos, bacterias de la descomposición, plaga, ratones. El ser humano bien puede jactarse de ser predador de casi todo lo viviente, incluyendo los grandes mamíferos. Pero esas especies que encuentran en el archivo una casa digna de ser vivida constituyen la más grave amenaza contra el umbral civilizatorio. De modo que el archivo hace rizoma con los enemigos de la especie humana. Ese espacio donde los restos de vida... de los seres humanos queda guardado, aparece amenazado en sus propios fundamentos por una vida no cualificada, salvo como enemiga.

Según las palabras de Bonifacio, el archivo es un espacio de excepción entre lo sagrado y lo profano. Quienes atenten contra su orden, quienes “corrompen la integridad de los instrumentos públicos” serán considerados como otra variedad de plaga y como tal deben ser exterminados.

El archivo, que se postula como guardián de lo viviente se revela por fin como el custodio de su sola integridad, en la que se fundan “los actos de los Estados”, es decir, la gubernamentalidad.

¿Pero qué le pasa a la novela cuando se topa con el archivo o por qué la novela pretendería trascender la función narrativa característica del espacio ficcional para proponer una enunciación que no es ya mimesis sino cita, patchwork, entretejido?

Naturalmente, se trata, en esos casos, de encontrar los fundamentos una práctica contrahegemónica, que afecta tanto al lenguaje como a la literatura.

Examinaré a continuación tres ejemplos más bien obvios.

La lengua herida

En octubre de 1899, Rubén Darío publicó en *La Nación* una crónica dedicada a la novela latinoamericana, en que puede leerse una declaración contundente sobre la

autonomía lingüística de América Latina respecto de España:

Los glóbulos de sangre que llevamos, la lengua, los vínculos que nos unen a los españoles, no pueden realizar la fusión. Somos otros. Aun en lo intelectual, aun en la especialidad de la literatura, el sablazo de San Martín desencuadernó un poco el diccionario, rompió un poco la gramática⁷.

Ése es el asunto: una lengua herida y desencuadernada. Una casa descuajeringada, porque se lleva a cuestras (hay migrancia). ¿Cómo definir la relación de la historia, y de la ciencia en general, con la vida individual y colectiva? Llamamos “Filología” a una atención amorosa hacia el lenguaje y sus usos: una ciencia y una historiografía del texto que se pongan al servicio no del mundo tal cual es, con sus monarcas, sus archivos institucionales y sus academias, sino del mundo como podría llegar a ser. Cito a Nietzsche:

No sabría qué sentido tendría la filología en nuestra época si no fuera el de actuar intempestivamente dentro de ella. Dicho en otras palabras: con el fin de actuar contra y por encima de nuestro tiempo en favor, eso espero, de un tiempo futuro (Nietzsche, p. 39).

Es la misma filología que Ottmar Ette (2015) propuso como “ciencia de la vida”, una filología de lo viviente que tenga en cuenta no la homogeneidad del mundo (al que nunca se llega), sino una multiplicidad esperpéntica de mundillos⁸ (con los cuales se establece un vínculo de *ritornello*).

Basta pensar en la relación literaria y glotopolítica entre Rubén Darío y Valle-Inclán para entender todo lo que está en juego en una fuga sin retorno, sin adentro y sin afuera, sin centro y sin borde: puro *clinamen*, atracción, simpatía, una política acrática o anarquista del lenguaje. No una casa del ser, sino un castro al borde del mar⁹. La cultura castreña es una cultura de transiciones y de bordes porosos, el índice de un pasaje y de un abandono de sí¹⁰. Decir “castro”, comenta Corominas (1984), es referirse por lo general a Galicia.

Heidegger propuso que el lenguaje es la casa del ser¹¹. Pero cuando la lengua entra en combustión por el chisporroteo de mil chispas de vida (y la lengua castellana es eso), la casa (el castro) está, entonces, en un borde que no es ni adentro ni afuera, ni aquí (el lugar de la acción) ni allí (el lugar de la *morriña*), que disuelve las fronteras y que transforma los territorios en zonas de tránsito y las temporalidades en capas de hojaldre.

Cuando se encuentra con el anarquismo, la novela opone el lenguaje como

casa del ser a la poesía como caza de la lengua¹². Ningún éxtasis, ninguna vecindad, sino más bien una deriva incesante. La casa, si acaso, se lleva a cuestas y se instala en cualquier parte. Es lo que se llama *castrametari* o castrametación (el arte de disponer un campamento, algo más duradero que el mero acantonamiento)¹³.

La relación de caza respecto de la lengua supone una predación nómada, no un asentamiento. Al territorio estabilizado del sedentarismo se opone la persecución y el agenciamiento con la presa (la lengua como presa) y los territorios.

Rubén Darío, que leyó antes que nadie a Nietzsche desde América Latina, propuso una “casa del ser” muy diferente de la heideggeriana, porque se trata, precisamente, de una casa transportable o que se reconstituye cada vez que se la usa. Escribe:

Si la palabra es un ser viviente, es á causa del espíritu que la anima: la idea. Así, pues, las ideas, con sus carnes de palabras, vivientes, activas, se congregan, hacen sus ciudades, tienen sus casas. La ciudad es la biblioteca, la casa es el libro (Darío, 1911, p. 14).

La política de las identidades que se deduce de Darío (en fin, del modernismo de entresiglos, que alcanza también, y no casualmente, a Valle-Inclán), como se sabe, no es una política de ser sino del parecer o, como ha subrayado Sylvia Molloy: una *política de la pose*¹⁴. En *Pro domo mea* [En favor de mi casa], el artículo en el que Darío defiende su casa de los insensatos ataques de Leopoldo Alas (mascarón de proa del academicismo hispanizante), opone a la acusación de snobismo propia del *poseur* con un recurso al castro, es decir, a Galicia:

Admiro y quiero a Salvador Rueda; me pidió un prólogo para su libro de versos “En tropel”. Se lo escribí en verso! Y en un ritmo que era una novedad! (...) Solamente que cuando yo, muy ufano, se los leí a Menéndez y Pelayo, me dijo D. Marcelino: “bonitos los versos” Pero su novedad rítmica está descubierta hace ya mil años: (...) se llaman endecasílabos de gaita gallega!

Galicia es ya para Darío (y para nosotros con él) una “necesidad epistemológica” porque, escribe en sus notas sobre Valle-Inclán:

Como Galicia ha sido una de las regiones santuarios del mundo, tiene una inmensidad de infinito flotante y de religiosidad imperante en que podía bien anclar este fundamental artista. Todo eso legendario de Compostela, todas las

sendas de fe, que han ido abriendo generaciones de generaciones por siglos de siglos: todo el creer de la labriega que sabe los decires de las brujas; las apariciones particulares ó numerosas; el hablar de las piedras para quien las entiende, como el de los árboles en la sombra para quien los oye; todo lo que la circunstante naturaleza tiene en esa región de España, está en la obra de Valle Inclán. Pero, y aquí viene mi cita de Shakespeare, adquiere, por la virtud genial, una expansión absoluta (Darío, 1911, yo destaco).

La “inmensidad de infinito flotante” pasa a través de la lengua del paisaje (llena de agujeros y de pliegues) para encontrar su “expansión absoluta” de la mano de una escucha sigilosa (como la del cazador y su presa). “Fíjense”, pide Darío, “en los acompañamientos de gaita que van al fin de cada poemita. Es que el celta nos conquista; e irá de allí a todas partes” (Darío, 1912, p. 66).

Darío y Valle-Inclán imaginan un uso de la lengua castellana que no hace casa sino con el libro que, como se lleva bajo el brazo, es como un castro: el entre-lugar propio de la política de la pose que permite desplegar los saberes del experimentar (*Erlebenswissen*), del sobre/vivir (*Überlebenswissen*) y del con/vivir (*Zusammenlebenswissen*) (Ette, 2015).

La lengua no es un una casa ni un abrigo ni una posesión del casado (que por otro lado, como Darío, se jacta de su amante francesa), y por eso el acento está puesto en la inmensidad del espacio flotante y en la expansión absoluta.

Si el libro (y no el lenguaje) es la casa del ser, Darío señala enfáticamente esa distancia. *Los raros* termina con un capítulo dedicado a Eugenio de Castro, el simbolista portugués, más cerca de las gaitas gallegas que de los jardines reales, que Darío deliberadamente desdeña.

Cortázar y la novela anarquista

Rayuela es, bien mirada, una ficción informal, una novela volcada enteramente a la práctica anarquística (“De otros lados” se llama la colección de fragmentos de archivo que hacen rizoma con la trama deliberadamente “desordenada”), para impugnar las aspiraciones regias sobre el lenguaje y para reafirmar la lengua desencuadrada que había postulado Darío. En el capítulo 4115, Horacio

Fue a buscar el diccionario de la Real Academia Española, en cuya tapa la palabra Real había sido encarnizadamente destruida a golpes de gillete, lo abrió al azar y preparó para Manú el siguiente juego en el cementerio.

«Hartos del cliente y de sus cleonasmos, le sacaron el clíbano y el cípeo y le hicieron tragar una clicca. Luego le aplicaron un clistel clínico en la cloaca, aunque clocaba por tan clivoso ascenso de agua mezclada con clinopodio, revolviendo los clisos como clerizón clorótico.»

—Joder —dijo admirativamente Oliveira. (...) «Es realmente la necrópolis», pensó. «No entiendo cómo a esta porquería le dura la encuadernación.» (Cortázar, 2006, p. 263)

No es la única intervención cortante en esa dirección de *Rayuela*. También está la “lengua ispamerikana”, que Traveler y Oliveira estudian en la revista *Renovigo* (*Periódiko Rebolusionario Bilingue*) en el capítulo 49.

El capítulo 69 (cómo no) consta íntegramente de una transcripción del número 5 de la revista *Renovigo*.

69

(*Renovigo*, N° 5)

Otro suicida

Ingrata sorpresa fue leer en «Ortográfiko» la noticia de haber fallecido en San Luis Potosí el 1° de marzo último, el teniente coronel (ascendido a coronel para retirarlo del servicio), Adolfo Abila Sanhes. Sorpresa fue porque no teníamos noticia de que se fuera en kama. Por lo demás, ya hace tiempo lo teníamos catalogado entre nuestros amigos los suicidas, y en una ocasión se refirió «*Renovigo*» a ciertos síntomas en él observados. Solamente que Abila Sanhes no eskojó el revólver como el escritor antiklerikal Guillermo Delora, ni la soga como el esperantista francés Eugenio Lanti.

Abila Sanhes fue un hombre merecedor de atención y de aprecio. Soldado pundonoroso onró a su institución en la teoría y en la práctica. Tuvo un alto concepto de la lealtad y fue hasta el campo de batalla. Hombre de cultura, enseñó ciencias a jóvenes y adultos. Pensador, escribió bastante en periódicos y dejó algunas obras inéditas, entre ellas «Máximas de Kuartel». Poeta, versificaba con gran facilidad en distintos géneros. Artista del lápiz y la pluma, nos regaló varias veces con sus creaciones. Linguista, era muy afecto a traducir sus propias producciones al inglés, esperanto y otros idiomas.

En concreto, Abila Sanhes fue hombre de pensamiento y acción, de moral y de cultura. Esto son las partidas de su haber.

En la otra columna de su cuenta, así cargadas varias, y es natural titubear antes de levantar el velo de su vida privada. Pero como no la tiene el hombre público y Abila Sanhes lo fue, inkuriríamos en la falta que antes señalamos okultando el reverso de la medalla. En nuestro carácter de biógrafos e historiadores debemos romper con los eskrúpulos.

Konosimos personalmente a Abila Sanhes aya por 1936 en Linares, N.L., y luego en Monterrey lo tratamos en su hogar, que parecía próspero y feliz. Años después que lo visitamos en Samora, la impresión fue totalmente opuesta, nos dimos cuenta de que el hogar se derumbaba, y así fue semanas más tarde, lo abandonó la primera esposa y después se dispersaron los hijos. Posteriormente en San Luis Potosí, encontró a una joven bondadosa que le tubo simpatía y aceptó

295

Eugenio Lanti, a quien la revista menciona, fue el cofundador y líder de la Asociación Anacional Mundial, la asociación de trabajadores esperantistas¹⁶. El nombre en esperanto es Sennacieca Asocio Tutmonda (SAT). La propuesta de Lanti pretendía la eliminación del concepto de nación como idea rectora de la organización social¹⁷.

El anacionalismo podía entenderse como una suerte de cosmopolitismo radical,

una teoría de la errancia y de la casa a cuestas, en el que el esperanto jugaba un papel central como herramienta de comunicación y de combate, como estrategia de intervención anarquista.

Al mismo tiempo, Lanti transformó el apodo que le daban, «L'anti-tout» (El contrario)¹⁸ en nombre del padre. En 1940, después de haber recorrido medio mundo, se instaló en México, donde colaboró con el grupo de la revista *Renovigo*, filial en esperanto de *Renobasion*, una revista que abogaba por una simplificación de la ortografía castellana a partir de bases racionales. La “lengua ispamerikana” es “transcripción puramente ortográfica del español en su variante americana”¹⁹.

A Cortázar lo mueve el deseo (utópico) de dar con la lengua propia de Latinoamérica, una lengua que no sea una de las “momias de vendaje hispánico”, sino que “lleve algún día a un estilo nacido de una lenta y ardua meditación de nuestra realidad y nuestra palabra” (1990, pp. 157-158). Una lengua desencuadrada. No una casa, sino un castro de los bordes.

El tercer ejemplo de *Rayuela* en el que conviene detenerse es en el uso de la H, esa convención estúpida y estigmatizante de escritura. La “hache fatídica” sirve a Oliveira y a Cortázar como un marcador de peligro: con ellas señalan palabras “altas” o “nobles” de las que conviene desconfiar: Hespíritu, Harte, Hencrucijada, Hego.

Son las palabras del poder, del saber, de la soberanía. Como sabemos, el carácter totalitario del poder se deduce de la paradoja que le es inherente: la ley está fuera de sí misma. Otro enunciado paradójico: el soberano, que está fuera de la ley, declara, sin embargo, que no hay un afuera de la ley. Aspirar a un poder incondicionado, a un salirse de la ley, es pretender ejercer el poder totalitario propio de épocas pasadas.

La intervención cortante sobre el diccionario de la RAE quiere decir que una lengua se usa y no rige nada (alguien dijo que la lengua era fascista, para hacer notar su pretensión regia). Y mucho menos es dictada por una Hacademia (escribo con hache porque se me da la gana), cuyo propósito es administrar los usos de la lengua en un determinado territorio.

Por eso Darío y Valle-Inclán se diferenciaron todo lo que pudieron de la lengua (como) madre y del lenguaje como casa del ser. Porque el momento en que la sociedad se piensa como plenamente homogénea es un momento, ya, totalitario.

Los esfuerzos que hacemos para poner en perspectiva los usos inclusivos del lenguaje provienen del mismo malestar ante el archivo y la hegemonía. No suponen un modelo de evolución lingüística diferente del establecido, sino que postulan un modelo de

soberanía cuya condición es la desujeción de los subalternizados, o para decirlo más sencillamente: una escucha amorosa de la palabra del otro.

Los usos inclusivos del lenguaje no se proponen como ya constituidos (incorporados a la gramática, sancionados por los académicos, aceptados por el poder) sino como constituyentes.

Rayuela, como novela anarquivística y como ficción informal, jugó un papel decisivo en la larga marcha del lenguaje novomundano hacia su emancipación.

Narración y ciencia de lo singular

En contra del universalismo abstracto de las ciencias, que complementa al poder imperial²⁰, nuestro planteo resalta la singularidad de aquello que no acepta ningún nombre o que salta de uno a otro lugar como una polilla enloquecida que busca la luz. Los nombres disciplinares establecidos son una especie de aduana del pensamiento, las disciplinas son espacios donde no se inventan o crean conceptos sino donde se administran Universales. Trabajamos, pues, en los umbrales de los transdisciplinario con un objeto singular.

¿Cómo sería una ciencia de lo singular? Convendría recordar a Gabriel Tarde, el fundador de una sociología de las cualidades, que perdió completamente contra Durkheim en los momentos fundacionales de la disciplina. Tarde sostuvo una concepción inversa de la que sostiene la sociología clásica: no explicar lo pequeño por lo grande y el detalle por el conjunto, sino “las semejanzas de conjunto por la agrupación de pequeñas acciones elementales, lo grande por lo pequeño, lo englobado por lo detallado” (TARDE, 1898, p. 32)²¹. Una sociología de las simpatías y de las velocidades, una teoría de las inminencias y de los pliegues, la ciencia de lo singular y de lo necesario. Una microsociología de las moléculas y las sensaciones.

Como propuse más arriba, ser es ser nombrable y, por lo tanto, categorizable (incluido en la clase que designa un nombre común). La función, en cambio, permite una sintaxis en movimiento, o, si se prefiere, una gramática de la transformación, en la que las palabras pueden mudar de categoría, en la que los verbos cambian de tiempo, o de modo, o de aspecto, y en la que las palabras pasan a ser figuras y las figuras, palabras: la imposibilidad del nombre o el nombre retrocediendo incesantemente. “La dispersión de las palabras permite una promiscuidad inverosímil de los seres”, señalaba Foucault a

propósito de un literato (Foucault, 1963, p. 50), pero bien podemos reivindicar esa dispersión y esa promiscuidad como correlativa de “los mil pequeños sexos” deleuzeanos que Manuel Puig investigó con prolijidad de sociólogo realista.

Promiscuos y posidentitarios, los seres que habitan el espacio de las ficciones informales de Puig se entregan a extrañas investigaciones sobre el *self* y, sobre todo, sobre las comunidades (imposibles) del día después de mañana.

¿Cuál es, entonces, el trasfondo de las ficciones informales que Puig fue publicando? Cito a Jean-Claude Milner (1984):

Queda claro que las posiciones del sexo se amarran indisolublemente a la máxima tonta en tanto tal: de hecho, pretenderse y creerse Hombre no es más que entregarse a la imbecilidad misma; pretenderse y creerse Mujer no es sino entregarse a la idiotez en sí. En ningún sitio se descifra mejor la homología o más bien la identidad estructural, que en nuestra sociedad; porque es lógico que en la sociedad burguesa que, como sabemos, pretende estar regida únicamente por las necesidades del vínculo sin los adornos míticos de la cosmogonía ni del mito, la última palabra recaiga sobre lo que coloca frente a frente los términos desnudos del vínculo como tal: aquel cuyo real imposible o cuyo imaginario posible envuelve todos los demás. Hasta tal punto, que la sociedad entera recibe por finalidad la felicidad, es decir, el feliz encuentro de un hombre y de una mujer. La comedia burguesa es aquí, sin duda, la que dice la verdad sobre la sociedad del mismo nombre, dándose por objeto único, con su superposición, su intersección y su disyunción, los dos tratamientos reconocidos del vínculo imposible: el amor y el matrimonio.

Interpelados por los nombres Hombre y Mujer (como categorías trascendentales o como puntos de partida o de llegada de un movimiento perpetuo que, en verdad, no los tiene), Puig trató de pensar las condiciones de un saber que no se pretende ni “científico” ni “formal”, pero que tampoco debe confundirse con un “empirismo acrítico”.

Puig sostuvo sus indagaciones poshumanistas en las convicciones de que el ser es ser nombrable y, al mismo tiempo, de que sólo podemos ejercer una crítica radical contra el sistema de nombres, porque todo nombre es cómplice de una captura y de un disciplinamiento. ¿Qué nos queda? Nos quedan los seres que hablan, los seres hablantes, y ése es todo el truco de sus ficciones informales: haber escuchado (entrevistado, incluso grabado y transcrito) a seres que hablaban para encontrar allí la lógica de la conversación social.

Podemos parafrasear ese proyecto en estos términos, que son también de Foucault: el problema no el lenguaje (como sistema de nombres), sino la voz, y, sobre todo, “la voz cantante”, que es como una voz en silencio (la voz del poder, que Foucault analizó obsesivamente a partir de la misma constatación²², o la voz de los desposeídos y

los subalternizados, ese rumor que riela las aguas de la Historia).

Domiciliar, sedentarizar, impedir el movimiento. Capturar, si se prefiere. Normalizar, en todo caso. Contra eso levantó Manuel Puig su protesta. El único interés del pensamiento científico-imperial-académico tiene que ver precisamente con su obsesión por las experiencias y por los saberes sometidos²³, a los que considera sus enemigos: bloques de saberes históricos que estaban presentes y enmascarados dentro de los conjuntos sistemáticos, o serie de saberes que estaban descalificados como saberes no conceptuales, como saberes insuficientemente elaborados: saberes ingenuos, saberes jerárquicamente inferiores, saberes por debajo del nivel del conocimiento o de la cientificidad exigidos, saberes de abajo. Manipular esos saberes permite plegarlos con otros saberes para dar cuenta de un “pensamiento latinoamericano” cuyo mapa cabal todavía nos debemos, pero que sin ese topónimo llamado Manuel Puig sería completamente imposible.

Jorge Panesi, Josefina Ludmer, en fin, los mejores lectores de Manuel Puig subrayaron cómo sus novelas jugaban con el nombre (propio e impropio, es decir: común).

El nombre asignado a Manuel Puig al nacer fue Juan Manuel Puig Delledonne. En Argentina y, sobre todo, en la provincia de Buenos Aires, Juan Manuel es una capa de hojaldre que (des)cubre a Rosas. “Delle donne” es un designante del colectivo mujeres (como quien dijera: “parole delle donne” o incluso “gesti delle donne”).

El autor hace pito catalán (Puig) a esas determinaciones del ser y el nombre que elige supone, pues, una doble mutilación (del rastro de mazorca y del rastro de feminidad) que, mágicamente, predica todas las novelas que relacionamos con ese nombre de autor: las novelas de Manuel Puig, como indagaciones antropológicas, interrogan la forma de vida “mujeres” sometidas a un régimen de existencia brutalmente héteropatriarcal (en *Sangre de amor correspondido* ese régimen es llevado directamente a la psicosis). Pero Puig decide hacer eso desde un lugar donde los nombres han dejado de ser categorías estables para convertirse en designantes vacíos: lo que se llama, decíamos, *queer*.

Hay una paradoja constitutiva de las ficciones de Puig de la cual el título *Maldición eterna a quien lea estas páginas* es el mejor ejemplo: ese título equivale al enunciado soez de los baños públicos “Puto el que lee”, cuyo vértigo radica en que no tiene afuera y a todos nos implica. Como en los casos anteriores, las ficciones informales de Puig encuentran su “expansión absoluta” de la mano de una escucha sigilosa (como la del

cazador y su presa). Eso hace el anarquista, eso hace el arqueólogo.

En sus ficciones informales, urdidas a través de un minucioso trabajo de archivos (personal, en algunos casos; más público, en otros), Puig quiso involucrar a todos y a cualquiera. Y no me refiero sólo al archivo cinematográfico que Puig fue armando a lo largo de los años (1260 videocassettes que contenían más de 3000 películas), sino al conjunto de entrevistas que realizó para escribir *El beso de la mujer araña*, *Pubis angelical*, *Maldición eterna a quien lea estas páginas* y *Sangre de amor correspondido* (dado que esta novela es directamente una transcripción intervenida de una larga conversación sostenida con un trabajador de Río de Janeiro, Puig decidió compartir con él los derechos de autor).

Desde el comienzo, Puig emprendió un tipo de búsquedas a las que sólo la miopía de la crítica pudo definir como la inmersión acrílica en las aguas turbulentas de la *pop culture*. Su verdadero centro era el gesto como cristal de memoria histórica y como sus investigaciones se llevaban a cabo en el ámbito de las imágenes, se pensó por eso que la imagen seguía siendo su objeto.

Muy lejos de eso, lo que hizo Puig en sus novelas, que sencillamente reproducen el discurso del archivista, podría caracterizarse en los términos en que Giorgio Agamben habló del atlas *Mnemosyne* de Aby Warburg: no es un repertorio de imágenes, sino una representación en movimiento virtual de los gestos de la humanidad occidental. La "inmensidad de infinito flotante" pasa a través no tanto de la lengua que se usa sino de la voz que se busca.

Naturalmente, un proyecto tan radicalmente filosófico como el de Manuel Puig no podía sino despertar las sospechas (incluso la envidia) de quienes serían, años después, sus "colegas" del alucinado mundito en el que alcanzó a brillar como nunca nadie antes.

El siniestro escritor peruano Mario Vargas Llosa llegó a definir los libros de Puig como literatura pasatista porque sus libros, decía, estaban hechos de imágenes y no de palabras e ideas. Allí donde haya una loca (una voz *queer* y una ciencia de las singularidades, una voluntad anarquista y un abandono de la casa del ser en favor de la práctica de la caza del lenguaje) siempre habrá varones hechos y derechos, respetuosos de los reinos, las instituciones y las academias, dispuestos a poner en entredicho no ya la calidad de sus proposiciones sino, inclusive, su propia potencia de pensamiento.

"Kitsch", "Camp", "Pop", "Trash": esos estallidos de los labios y la glotis delimitan el umbral de inteligibilidad social que se reserva a las investigaciones desempeñadas desde lugares excéntricos de la cultura (aunque, en rigor, hoy no haya sino esos lugares

excéntricos porque los otros no son sino la pura cosificación de las condiciones materiales de existencia del capitalismo). Puig (cuya mayor obsesión literaria fue, naturalmente, la construcción de una voz al mismo tiempo personal e impersonal, al mismo tiempo universal y *qualunque*) aceptó con estoicismo esa condena del malentendido permanente. Para poder llevar a buen puerto sus investigaciones obsesivas alrededor de un núcleo de temas (las formas-de-vida, la potencia de lo imaginario, el deseo de belleza, la forma de escapar al poder de gobernanza de unos sobre otros), Puig tenía que cambiar de escala: "Tenía historias que necesitaban más espacio que las dos horas que te da una película". *Pájaros en la cabeza*, llamó a ese primer proyecto novelesco. Lo que sigue es conocido. La presentación al Premio Biblioteca Breve de Seix Barral, la resistencia homofóbica ("un tifón de censura") que no pudo vencer, el entusiasmo por la novela en los círculos parisinos, la publicación en 1967, después de dos años de idas y vueltas: una de las mejores novelas del siglo encontraba, finalmente, su tránsito hacia el cielo de la literatura.

Todas las novelas de Manuel Puig son obras maestras. Todas ellas, tienen, además, un modelo libresco al que desencuadernan de algún modo, porque no se trata de sacralizar el punto de partida sino de profanarlo, de disponerlo de nuevo para el uso.

La traición de Rita Hayworth tematiza la vida pueblerina, "un sistema machista total" que más que producir formas de vida produce formas de muerte. La única manera de escapar a la realidad (es decir, a los dispositivos de normalización de los comportamientos) fue, para el Coco Puig, el cine: "Yo fui al cine y allí encontré una realidad que me gustó. Hubo un momento, no sé cómo sucedió, en que yo decidí que la realidad era esa ficción y que la realidad del pueblo era una película de clase B que yo me había metido a ver por equivocación". Hay, en esa novela familiar, un instante de identificación con la ficción glamorosa del cine clásico. Pero luego hay, sobre todo, un instante de distanciamiento. Una vez, Puig hojeó el *Ulises* de Joyce y vio que cada capítulo tenía un estilo diferente (supo, en ese momento, que el estilo, como los gestos, se habían perdido para siempre y que era imposible intentar recuperarlos por la vía retórica, la escritura, porque esa pérdida afectaba, en primer término, a la esfera de lo ético).

Decidió que esa estructura y esa heteroglosia le venía bien a *La traición de Rita Hayworth*, cuyo carácter polifónico (y tal vez atonal) es evidente. Lo mismo sucede con *Boquitas pintadas*, su segunda novela, que toma, esta vez, a *La montaña mágica* como referencia y al espacio cerrado de la enfermedad (la tuberculosis) como ecología

amorosa. Formas de podredumbre (es decir, de hipocresía). Y una y otra vez, de acuerdo con su programa maníaco, Puig se obliga a vivir en esos universos terroristas (donde el terror a lo viviente son la norma) y a sostener esas voces de la discriminación y el odio. Por supuesto, con el encanto que supone un cuidadoso equilibrio entre procesos de identificación y distancia, que los lectores más ingenuos son capaces de percibir (y que la crítica especializada, muchas veces, deniega). ¿Cómo escribir el *Ulises* o *La montaña mágica* o *Las mil y una noches* por segunda vez? Es, en algún sentido, como reescribir el *Quijote*. Es lo que quiso hacer Pierre Menard, el personaje de Borges. Es lo que Puig, casi sin proponérselo, consigue. ¿Cómo vivir juntos en el pueblo, en la enfermedad, en el mundillo del arte, en la ciudad, en la cárcel o en el cine? ¿Cómo sobrevivir en el mundo sin la asistencia de esos fantasmas benévolos que nos acompañan y nos reconfortan?

"Pasión por lo real": así llaman los filósofos a ese deseo de destrucción y de catástrofe que recorrió el siglo pasado como una sombra desoladora. Puig fue el más consecuente enemigo de esa pasión que, en nombre de lo real, no hizo sino producir formas de muerte.

No es, como muchos analistas de su obra han creído percibir, que Puig no pudiera salir de la cárcel de representaciones con las que la cultura industrial codificó todos nuestros comportamientos: es que Puig se *obligó* a habitar esas cárceles (y a escuchar esas voces) por solidaridad con quienes estaban, efectivamente, presos del mundo. La literatura nunca fue para Puig un programa estético (una máquina de hacer novelas) sino, sobre todo, un dispositivo ético: la manera de analizar (postular, rechazar) formas de vida y formas de vivir juntos. Imaginada entre Roma, Nueva York, México, Río de Janeiro y Buenos Aires, durante los años en que todas las revoluciones parecían al alcance de la mano, las ficciones informales de Puig son el despliegue obsesivo y sistemático de una misma y única pregunta: ¿cómo vivir juntos?

El beso de la mujer araña (publicada en Barcelona en septiembre de 1976) es tal vez la novela más dogmática de Puig, y la de mecanismo narrativo más complejo. Si *La traición de Rita Hayworth* podía leerse como una reescritura del *Ulises* de Joyce y *Boquitas pintadas* como la versión subdesarrollada de *La montaña mágica* de Thomas Mann, *El beso* es obviamente *Las mil y una noches*, donde cada historia vale por un día más, y donde cada día sirve para la interrogación sobre formas de vida (sobre cómo vivir juntos en un universo que postula toda separación como necesaria y toda comunidad como insostenible).

A los habituales intercambios conversacionales y a la reproducción de

documentación (informes de la policía), Puig agrega en este caso notas al pie que, a diferencia de las que había en *The Buenos Affaire* (episodios masturbatorios de la protagonista), reproducen el *kitsch* científicista y psicologizante de las torpes teorías sobre la sexualidad humana. Frente al loco deseo de belleza que se escucha en la voz de Molina, un desesperado deseo de verdad que viene desde el fondo de la nada.

La novela encuentra a comienzos de 1975 a Valentín Arregui Paz, un militante de 26 años (ebrio de deseo de justicia), en una celda a la que ha sido trasladado Luis Alberto Molina (37 años, vidrierista y condenado en una causa por abuso de menores, protegido de Parisi, amigo del director de la cárcel). Molina ha sido trasladado a esa celda con el objetivo de que obtenga de Valentín detalles sobre la organización política de la que participa, que la tortura no ha podido arrancarle en el ya largo tiempo durante el que ha estado detenido. Molina está dispuesto a todo, incluso a traicionar las confidencias de su compañero de celda, para poder salir de la cárcel para cuidar de su madre enferma ("¿Informante? -Sí. -Qué palabra fea").

A Molina se le ha prometido (de acuerdo con un sistema de creencias según el cual homosexualidad, deslealtad, debilidad y egoísmo se presuponen) que, le guste o no la palabra, saldrá en libertad condicional en la medida en que entregue información sobre Valentín y sus compañeros.

Al comienzo, Molina acepta el lugar de ignominia en el que lo ponen, como ha aceptado, previamente, el conjunto de injurias que delimitan el universo homosexual, y como ha interiorizado el discurso homofóbico en su totalidad (Molina es un tarado previo, pero no lo es más que Valentín, que alucina mundos nuevos fundados en sus jueguitos de guerra).

El beso de la mujer araña, entonces, pone a coexistir dos sistemas de sociabilidad, dos comunidades más o menos inconfesables: la militancia (que no puede decir su nombre por razones estratégicas) y la homosexualidad (que no osa decir su nombre por razones ontológicas: *no hay, y nunca habrá, identidad sexual posible*: eso es lo queer, y eso es la más radical disidencia). En ese petit comité carcelario circulan tres deseos: el deseo de belleza, el deseo de justicia y el deseo de verdad (y esos deseos, dice Puig, son el Bien).

Puestos a hablar, Molina y Valentín harán lo que mejor saben para seducir, cada uno, al otro: Molina contará películas -tres de las películas que se "cuentan" en la novela son glosas de películas existentes, tres son pastiches urdidos por Puig (¿o por Molina?) según necesidades compositivas. Valentín tratará de adoctrinar a su compañero con los

lugares comunes del manual del joven revolucionario setentista.

Hacia el final de la novela, después de complejísimos procesos de identificación y distancia entre los dos personajes, resultado de lo cual es que no se sepa ya bien quién es quién (naturalmente, también se trata del coger: el pequeño valiente terminará pidiendo casi a gritos conocer el secreto del goce *per angostam viam*), Molina aceptará la última trampa y tomará la encomienda de comunicar a los amigos de Valentín "un plan de acción extraordinario".

Liberado de la prisión con las órdenes secretas, Molina arma una cita con los compañeros de la organización que, cuando descubren que el mensajero está bajo vigilancia de un organismo de inteligencia del gobierno de Isabel Martínez de Perón, lo asesinan ("para que no pudiese confesar"). Valentín, por su parte, morirá en la cárcel, luego de haber sido torturado.

La novela de Puig fue recibida en Europa con escepticismo por el modo en que articulaba sexualidad y revolución, el colmo de lo íntimo y el colmo de lo público, en tanto episodio de alcoba (aunque se tratara, en este caso, de una alcoba carcelaria). Bianciotti ("Bianca", en el sistema de denominaciones utilizado por Puig) hizo un informe negativo para Gallimard. Severo Sarduy ("La Poupée Mécanique"), que consiguió que la contratara Seuil, aceptó que la traducción eliminara "algunas escenas de sexo explícito" (hoy sería imposible saber a qué se referían los diligentes censores).

En *El beso de la mujer araña*, es la celda lo que establece el punto de juntura entre personas cuyas inclinaciones son tan misteriosas para el otro que cada diálogo, que comienza con una secuencia de encantamiento cinematográfico (o un fragmento de vida que se escucha igual que una película) se resuelve en una discusión antropológica para principiantes: "qué es ser hombre, para vos".

De los nombres propios (del propio nombre) Puig pasa a una interrogación radical de los nombres más comunes, más abstractos y más impropios, porque la lengua, esa cárcel, es una suma de equivocaciones o de iniquidades y no hay Ser que en ella pueda encontrar ni el confort ni la felicidad si previamente no encuentra los agujeros a través de los cuales escaparse.

En *Maldición eterna a quien lea estas páginas*, Larry cuenta que su abuelo se llamaba *Giovennangelo* (del corso: ángel joven) y que ese apellido fue mutilado en las oficinas de inmigración. La novela previa de Puig se llamaba, precisamente, *Pubis angelical*. El género angélico, que bien puede ser tal o cual, o incluso ambos, pasa de una novela a la otra, porque el pensamiento sobre lo viviente es el mismo y porque el

archivo que se interroga sigue necesitando del mismo impulso anarquista.

Se trata de una intervención cortante que radicaliza la propuesta de Cortázar porque incluso se coloca más allá de la protesta antiacadémica (contracultural).

En su última novela, *Cae la noche tropical*, Puig hace que Luci y Nidia recuerden un poema juvenil, la "Sonatina" de Rubén Darío. Mucho más que los poemas que recitaba la madre de Gladys en *The Buenos Aires Affaire*, la recuperación de ese texto y ese nombre propio significa lo mismo: la necesidad de construir una voz propia al mismo tiempo que se construye el propio presente.

El gran proyecto dariano fue la construcción de un público que pudiera leerlo ("Yo no soy un poeta para las muchedumbres. Pero sé que indefectiblemente tengo que ir a ellas"). En la perspectiva de Darío, esa operación era básicamente formal. La voz de Darío está atravesada por la tensión entre lo apolíneo y lo dionisiaco y su corpus, bien leído, se inclina hacia el canto dionisiaco por la vía de la glosolalia.

Es ya la *manera* como último soporte de una humanidad exhausta. Es ya la persecución incansable de esa forma que es lo que primero toca a las muchedumbres. Y es, paradójicamente, la desaparición del hombre o su inscripción en un diagrama monumental, al mismo tiempo geométrico (mundial) y musical (rítmico), desconocido hasta entonces en la lengua castellana, que sobrepasa incluso a sus modelos europeos.

Desaparecido el hombre en el territorio mortuorio de la página blanca y en el ritmo automático del poema maquínico, amanerado, cerebrizado y llevado al límite todo lo natural, sin embargo, lo que queda es ese momento en el que una vida juega con la muerte. Darío no es sólo el testigo de su tiempo sino el que muestra, en el delirio formal al que se entrega, que está inventando un pueblo, es decir, una posibilidad de vida. Escribe, pues, por ese pueblo en falta que está en un más allá de las normas y las academias.

Puig, que supo escuchar esa voz y seguirla hasta sus últimas consecuencias, desbarató ("desencuadró") la forma novela para convertirla en una ficción informal, en una investigación antropológica, en una caza de la propia voz (*queer*) del cielo (latinoamericano).

Bibliografía

- Agamben, G. (2007). *La potencia del pensamiento*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- Baher, R. (1973). *Manual de versificación española*. Madrid: Gredos.
- Bentivegna, D. (2018). *Rubén Darío y la caza de la lengua*. Buenos Aires: Eduntref.
- Bonifacio, B. (2019). *De archivis*. Traducido al castellano por Eugenia Santana Goitia, María Paz Solís Durigo y Ariel Wasserman a partir de la versión inglesa para la cátedra de Literatura del Siglo XX.
- Born, L. "Baldassare Bonifacio and his essay *De archivis*", *The American Archivist*, IV: 4 (Charlottesville, Virginia: octubre).
- Cerqueiro Landín, R. (2005). El celtismo en Galicia: funcionalidad y estrategias de importación en el campo literario gallego. En Camarero, J. y Serour, S. (eds). *Literatura, cultura, transferencia. Actas del III seminario sobre el diálogo intercultural y la literatura comparada* (UPV/EHU: 8-10 de marzo de 2005).
- Copi. (2010). *Obras*. Barcelona: Anagrama.
- Corominas, J. (1984). *Diccionario crítico etimológico castellano e hispánico*. Madrid: Gredos.
- Cortázar, J. (1990). *La vuelta al día en ochenta mundos*. Madrid: Siglo XXI.
- Cortázar, J. (2006). *Rayuela*, Buenos Aires: Alfaguara.
- Darío, R. (1894). Pro domo mea. *La Nación*, Buenos Aires, 30 de enero.
- Darío, R. (1901). *España contemporánea*. París: Garnier.
- Darío, R. (1911). *Letras*. París: Garnier.
- Darío, R. (1912). *Todo al vuelo*. Madrid: Renacimiento.
- Ette, O. (2015). *La filología como ciencia de la vida. Un escrito programático en el año de las humanidades*. En Ette, O. y Ugalde, S. (2015). *La filología como ciencia de la vida*. Universidad Iberoamericana, México.
- Foucault, M. (2000). *Defender la Sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012). *Historia de la sexualidad 1: la voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno.
- Foucault, M. (1979). *La arqueología del saber*. México: Siglo Veintiuno.
- Hamburguer, K. (1995). *La lógica de la literatura*. Madrid: Visor.
- Heidegger, M. (2000). *Carta sobre el humanismo*. Madrid: Alianza.
- Ilian, Ilinca. (2004). "Puentes entre los puentes de Rayuela". Ponencia presentada en el Primer Foro Internacional sobre Traducción Especializada "Julio Cortázar y la

traducción". organizado por el Colegio de Traductores Públicos de Buenos Aires y la Fundación Internacional Argentina - Unión Latina.

Lafuente, A. (s.f.). "Los laboratorios ciudadanos y el anarchivo de los comunes". Recuperado de https://www.academia.edu/14834106/Los_laboratorios_ciudadanos_y_el_anarchivo_de_los_comunes

Link, D. (2016). *Suturas*. Buenos Aires: Eterna Cadencia.

Link, D. (2017). "Fundamentos para una teoría de la enunciación novomundana", en el marco del programa Critical Theory in the Global South desarrollado por el International Consortium of Critical Theory Programs – ICCTP (Northwestern University: martes 30 de mayo de 2017).

Mendo Carmona, C. (1995). El largo camino de la Archivística: de práctica a ciencia. *SIGNO. Revista de Historia de la Cultura Escrita*, 2. Universidad de Alcalá de Henares, pp. 113-132.

Milner, J-C. (1984). "Teoría de la tontería", *Escansión*, 1, (Buenos Aires: 1984), pp. 240-247.

Nicodemi, M. A. (1926). *Storia di Tivoli*, a cura de Amedeo Bussi e Vincenzo Pacifici. Tivoli, Nella Sede de la Società in Villa d'Este: 1925.

Nietzsche, F. (1999). *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida* (1874). Edición traducción y notas de Germán Cano. Madrid: Biblioteca Nueva.

Sánchez, J. J. (2007). Genetic footprints, *The Occidental Quarterly*, 7, p. 3.

Signaroli, S. (2015). Il trattato *De Archivis* di Baldassarre Bonifacio e Domenico Molino: politica, storia e archivi nel primo Seicento veneto. *Archivi*, A. X, n 1, Roma, Associazione Nazionale Archivista Italiana, pp. 75-90.

Sykes, B. (2006). *Saxons, Vikings, and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland*. New York: W.W. Norton & Company.

Tenorio, N. (2008). *La aldea gallega. Estudio de derecho consuetudinario y economía popular* (1914), *Galegos*, I.

Tschen, E. J. (2007). Saxons, Vikings, and Celts: The Genetic Roots of Britain and Ireland (Reseña). *CSANA (Celtic Studies Association of North America)*, Samhain.

Tello, A. M. (2018). *Anarchivismo. Tecnologías políticas del archivo*. Adrogué: La Cebra.

Referencias

- 1 “El apriori histórico y el archivo”, pág. 214 y siguientes.
- 2 “En lugar de ver alinearse, sobre el gran libro mítico de la historia, palabras que traducen en caracteres visibles pensamientos constituidos antes y en otra parte, se tiene, en el espesor de las prácticas discursivas, sistemas que instauran los enunciados como acontecimientos (con sus condiciones y su dominio de aparición) y cosas (comportando su posibilidad y su campo de utilización). Son todos esos sistemas de enunciados (acontecimientos, por una parte, y cosas por otra) los que propongo llamar *archivo*. (Foucault, año: pp. 218-219).
- 3 Y sin embargo Foucault tradujo a Leo Spitzer, porque, bien lo sabemos, cuando le llegó el momento de casarse, Mercurio, el dios de los archivos y de la comunicación entre registros diferenciales de lo viviente, eligió no a la petulante Sofía, ni a la aérea Psique, ni a la drogada Manto que todo lo adivinaba, sino a Filología, esa chica al mismo tiempo traga y bulímica que se pasaba las noches leyendo, según las indicaciones de Martianus Capella. Cfr. para una exposición más permenorizada, Link, 2016.
- 4 Bonifacio, Baldassare. *De archivis*. Traducido al castellano por Eugenia Santana Goitia, María Paz Solís Durigo y Ariel Wasserman a partir de la versión inglesa para la cátedra de Literatura del Siglo XX. Cfr. Born, Lester K., 1941). Cfr. también Concepción Mendo Carmona (1995) y Simone Signaroli (2015).
- 5 Foucault, en la clase del 17 de marzo del curso *Defender la sociedad*, plantea que durante el siglo XIX se produce la estatización de lo biológico: es el nacimiento de la biopolítica moderna. Al mismo tiempo que se abandona la anatomopolítica (inscripción del poder en el cuerpo individual a partir de las instituciones disciplinarias: la cárcel, la fábrica, la escuela, tal como podía leerse en *Vigilar y castigar*) se produce una transformación de la soberanía (Foucault, 2000).
- 6 Tirando un poco de esa cuerda, llegaríamos a la relación entre soberanía y poder biopolítico propuesta por Foucault en *Historia de la sexualidad*, 1, pero también en *Defender la sociedad*. El poder soberano es presentado por Foucault como la más vieja y, ahora, más anacrónica de todas las formaciones a considerar. En el capítulo final de *Historia de la sexualidad*, se nos cuenta que el antiguo derecho de “hacer morir o dejar vivir” (*faire mourir ou de laisser vivre*) fue reemplazado por el poder de la modernidad de “hacer vivir o de dejar morir”. *Defender la sociedad* propone que “el poder de soberanía retrocede cada vez más y que, al contrario, avanza más y más el biopoder disciplinario y regulador”.
- 7 “Novelas y novelistas III — La novela americana en España — ‘Todo un pueblo’”, incluida en *España contemporánea* (1901).
- 8Cfr. Link, Daniel, 2017.
- 9 La cultura castreña fue una cultura que se desarrolló, desde finales de la Edad de Bronce hasta principios de nuestra era en el noroeste de la península ibérica. El ámbito de desarrollo de esa cultura limita con el río Navia al este, y el Duero al sur (área que posteriormente formaría la provincia romana de Gallaecia). Su característica más notable son los poblados conocidos como *castros* (de *castrum*) y cuya denominación en lengua indígena se desconoce. Los investigadores acuerdan en caracterizarla como un tipo de lengua celta perteneciente a las goidélicas: irlandés, gaélico escocés, etc.
- 10 La cultura castreña es decisiva para comprender los procesos de celtización. Es imposible e inútil tomar partido aquí en relación con las teorías recientes (Bryan Sykes, 2006) que proponen que los celtas de las islas británicas provienen de Galicia o las más establecidas que hablan de una migración céltica hacia el sur. Para un examen crítico del “celtismo” como paradigma interpretativo, cfr. Cerqueiro Landín (2005). Ha sido críticamente examinado por Jim Tschen (2007) y por James Joseph Sanchez (2007).
- 11 En la ontología heideggeriana, el ser (*Sein*) nunca es “el ser” sino que es el ser ahí (*da*), de donde el *Dasein*, el “estar” (en su propia facticidad). Lo que Heidegger propone es que el *ser* es *ahí, está*: un ser ligado para siempre a sus propias condiciones materiales de existencia. Pero se puede “querer o no el propio *Dasein*” y esta posibilidad de sustraerse al propio *Dasein* es lo que constituiría el fundamento del humanismo heideggeriano. Cfr. Heidegger (2000).
- 12 Cfr. Bentivegna (2018).

13 El término está explicado por Tito Livio, Polibio, Vegecio, Justo Lipsio y otros autores. Cfr. *Storia di Tivoli* di Marco Antonio Nicodemi (1926).

14 Molloy, Sylvia. *Poses de fin de siglo: desbordes del género en la modernidad*. Buenos Aires, Eterna Cadencia, 2012. Darío y Valle-Inclán se escriben uno al otro. Y cada uno aparece para el otro como un *poseur*, aunque sea por la vía de la preterición (que supone una síntesis disyuntiva o una afirmación negativa). En "La joven literatura", Darío propone: "Ramón del Valle Inclán es un escritor que podría ser tachado de *poseur* a causa de sus bizarrías indumentarias [Darío, Rubén. "La joven literatura: II", *La Nación* (Buenos Aires: viernes 4 de junio de 1899). Disponible en <http://archivoiiac.untref.edu.ar/index.php/145>]. Y en *Luces de Bohemia*, el gallego esperpéntico le devuelve la pregunta: "MAX: ¿No estás posando? RUBÉN: ¡No!" [Valle-Inclán, Ramón. *Luces de bohemia*. Escena novena, pág. Rubén Darío aparece en un hipotético "Café Colón"]. En el extraordinario "Soneto autumnal al Marqués de Bradomín", Darío escribe:

Me quedé pensativo ante un mármol desnudo,
cuando vi una paloma que pasó de repente,
y por caso de cerebración inconsciente
pensé en ti. Toda exégesis en este caso eludo.

15 Rayuela, p. 189-190.

16 En el Congreso esperantista de 1921 en Praga se decidió la creación de una asociación de trabajadores esperantistas de todo el mundo, sin filiales nacionales, de la cual Lanti fue su promotor y principal dirigente.

17 El nombre real de Lanti era Eugène Adam, y había nacido en una pequeña localidad normanda en 1879. Hijo de campesinos, se trasladó a París, donde trabajó como obrero. Mantuvo contactos con teóricos del anarquismo y el radicalismo francés como Barbusse. Participó de la Gran Guerra como conductor de ambulancias, donde afirmó su rechazo al nacionalismo y a la guerra. Aprendió el esperanto y abrazó la causa comunista. En 1919 fue nombrado redactor del boletín de la asociación francesa, *Le Travailleur Esperantiste*, donde mostró su talento literario y su capacidad de organización.

18 Lanti fue uno de los fundadores del Partido Comunista Francés, pero a finales de los años 20 comenzó a distanciarse de la asociación esperantista soviética SEU, dirigida por Ernest Drezen. En 1933 abandonó sus posiciones en SAT, para salvaguardar a la organización, al mismo tiempo que las grandes purgas del régimen soviético terminaron prohibiendo el movimiento esperantista y ejecutando a sus principales dirigentes.

19 Esta y las citas siguientes están tomadas de Ilinca Ilian (2004).

20 Punto de vista que varios participantes de este Seminario expusieron sin pudor alguno.

21 Por cierto, Tarde está muy presente en el método deleuzeano.

22 "No es eso, no es la lengua, sino los límites de la enunciabilidad", escribió en una carta a Daniel Defert.

23 Uso, un poco anacrónicamente, la definición de Foucault (Foucault, 1997, p. 21).

Fecha de recepción: 9 de noviembre de 2019

Fecha de aceptación: 5 de diciembre de 2019

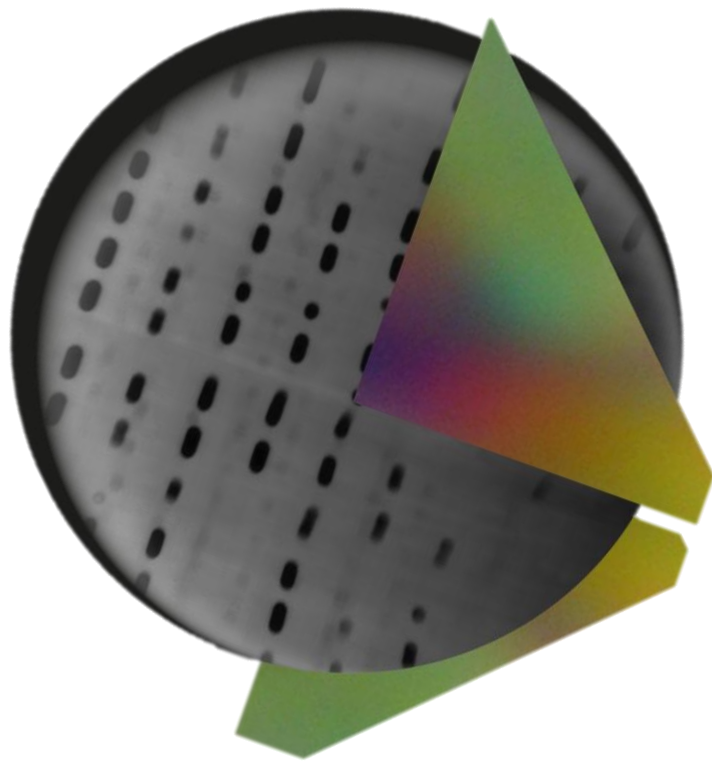


Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

ARTÍCULOS



Diseño de Ignacio Muñiz

Nombrar la violencia: reflexiones en torno a un rumor de la posguerra de Malvinas

Naming violence: reflections around Malvinas post-war rumour

Resumen

Al finalizar la guerra de Malvinas, corrió un macabro rumor. Un soldado, que había perdido ambas piernas en la guerra, llamó desde el hospital a sus padres y, sin contarles lo que le había sucedido, les pidió permiso para alojar a un compañero que había vuelto en esa condición. Cuando sus padres se negaron a hacerlo, les dijo que en realidad era él. Entonces, cortó y se suicidó.

La historia, con variantes, circuló a lo largo y a lo ancho de la Argentina, y aparece en testimonios de excombatientes aún hoy. A partir de esta constatación, el libro propone explorar las “condiciones de verosimilitud” del rumor. Hubo una gran cantidad de elementos que coadyuvaron en la elaboración de ese relato hasta dotarlo de valor de verdad. En primer lugar, la figura de los mutilados fue uno de los vehículos para narrar las guerras modernas, como un símbolo del impacto sobre la vida de las personas. El rumor enhebró una trama hecha de memorias, imágenes visuales, textos y experiencias bélicas con la historia de la posguerra. Se trata de una mirada sobre la guerra de Malvinas, pero también de la transición a la democracia: la metáfora del joven herido que no es recibido habla no solo sobre el regreso desde las islas, sino sobre la sociedad emergente del terrorismo de Estado, imposibilitada de hablar sobre la violencia como no fuera en la clave de las víctimas.

Palabras clave: Malvinas; guerra; rumor; posdictadura

Abstract

At the end of the Malvinas war, a macabre rumor ran. A soldier, who had lost both legs in the war, called his parents from the hospital and, without telling them what had happened to him, asked them for permission to house a comrade who had returned in that

condition. When his parents refused to do so, he told them it was really him. Then, he hanged and killed himself.

The story, with variants, circulated throughout Argentina, and appears in testimonies of former combatants even today. From this finding, this paper proposes to explore the "likelihood conditions" of the rumor. There were a large number of elements that contributed to the elaboration of this story as believable one. First, the figure of the mutilated was one of the vehicles to narrate modern wars, as a symbol of the impact on people's lives. The rumor threaded a plot made of memories, visual images, texts and war experiences with the history of the postwar period. This is a look at the Malvinas war but also about the transition to democracy: the metaphor of the injured young man who is not received speaks not only about the return from the islands, but about the emerging state terrorism society, unable to talk about violence as it was not in language of the victims.

Keywords: Malvinas; war; rumour; post-dictatorship

Presentación

Escuché por primera vez la historia cuando comencé a entrevistar a varones que habían combatido en la guerra de Malvinas (abril – junio de 1982). Quizás antes, cuando, siendo niño (nacé en 1970) prestaba atención a la radio, a los diarios, a las revistas, a todo aquello que me acercara a lo que sucedía en las islas australes y, después, que saciara mi curiosidad acerca de aquella extraña derrota. Escribo “extraña” con total intención. En primer lugar, porque remite a un libro formidable de Marc Bloch, donde se propuso pensar las causas del fulminante descalabro de Francia, su país, en 1940.¹ Luego, porque hoy, tantos años después, es fácil encontrar una cantidad de argumentos para descalificar el adjetivo elegido para calificar el resultado de la guerra. Mucho más difícil, socialmente, es asumir por qué tan pocos pensaban que eso podía suceder. De allí, desde ese espacio entre lo racional y lo emotivo, del impacto de la derrota y de las novedades acerca de las peripecias en las islas, surgieron gran cantidad de explicaciones acerca de lo que había sucedido. Muchas, bajo la forma de rumores, y de eso se trata esta intervención: de algunas reflexiones en torno a un rumor de la posguerra de 1982, que es tanto un nuevo acercamiento al tema de la guerra de Malvinas, como una propuesta para detenerse en el potencial de ese objeto de estudio para aproximarse a momentos particularmente controversiales y dolorosos del pasado reciente. Como el agua, los rumores se abren camino allí donde distintas medidas o acciones colectivas

plantean el silencio. Son, por lo tanto, un formidable vehículo de resistencia. Verbalizan lo que no se dice, por represión o por no encontrar las palabras adecuadas.²

¿La historia? Ah, sí. Esta es:

El joven soldado avanzó con dificultad entre las paredes cubiertas de azulejos blancos. Solo podía impulsarse con una mano. Al fondo, pequeño pero cierto, estaba el teléfono público y, con él, la posibilidad de llamar a sus padres. Quería avisarles que había vuelto. A medida que avanzaba, pasaba delante de puertas entreabiertas. Dentro de las habitaciones, veía que estaban ocupadas por soldados convalecientes. Había algunos familiares de visita. Él no tenía tanta suerte. Sus padres estaban lejos. Apenas pudo avisarles cuando lo trasladaron a las islas a combatir. Y aunque escribió cartas desde allí, la ausencia de respuestas le hacía pensar que ninguna de ellas había llegado. Sus padres no sabían nada de él desde el desembarco.

El esfuerzo para desplazarse era tremendo. Aún no estaba acostumbrado a moverse en silla de ruedas. Es cierto que era un sobreviviente de la guerra de las Malvinas, pero había sufrido heridas muy graves. Estaba ciego y le faltaban una pierna y un brazo. No sabía con exactitud cuántos días llevaba en el Hospital Militar, pero le parecía que no podían ser muchos. Los vendajes le hacían sentir que sus cicatrices eran muy recientes.

Con grandes esfuerzos consiguió descolgar el auricular, poner los cospeles y marcar el número de su casa.

—¿Mamá? Soy yo. ¡Estoy bien! ¡Estoy bien!

—¡Hijo! ¡Dios mío! ¡Estás bien!

—Sí, mamá, sí.

—¿Dónde estás?

—Volví de la guerra, mamá. En el hospital. En el hospital.

—Pero, ¿dónde?

—No puedo hablar mucho, mamá. Tengo que preguntarte algo.

—Sí, hijo, sí.

El joven juntó fuerzas para poner los tres cospeles que le quedaban:

—Tengo un compañero que volvió mal, mami. Perdió una pierna y un brazo...

—...

—Tampoco puede ver, mamá. Los papás no lo quieren, y está solo.

—¡Pobre chico!

—Sí, mamá, y bueno, que a mí me gustaría llevarlo a vivir a casa...

—¡Pero hijo! ¿Y qué vamos a hacer en casa con un lisiado? Ese chico está muy mal. Sería una carga.

—...

—¡Hijo! ¡Hijo! ¿Estás ahí?

El joven soldado colgó y se pegó un tiro.

El rumor y el método

¿Cómo explicar una derrota? ¿Cómo sostener el apoyo a los protagonistas de una guerra? ¿Cómo procesar el duelo por las ausencias? ¿De qué formas la sociedad argentina procesó, en el quinquenio posterior a la rendición en Malvinas, su experiencia en relación con la muerte y la violencia? Para responder a estas preguntas, y las que se desprendan de ellas, me concentraré en una historia muy particular: un rumor de la posguerra que, con matices y diferencias, se consolidó como una historia que sintetizaba muchas de las características que tuvo ese proceso en la Argentina. Desmontaré analíticamente ese rumor en relación con el contexto en el que circuló y fue transmitido como cierto. No para verificar si la historia es verdadera o falsa, sino, más que nada, para entender el contexto que la hizo posible. Por qué una historia trágica fue verosímil en los primeros años que siguieron a la peor dictadura de la historia argentina.

Podemos pensar que autor y lectores haremos este camino, también, para que su protagonista, ficticio o no, descansa en paz. Pero es más probable que en realidad lo que logremos sea que esta obsesión siga encontrando su cauce y respuestas a algunas de sus preguntas, lo que significa que algunos de los elementos que confluyeron en la dispersión de esta historia siguen vigentes.

¿Cómo es posible que estas historias se difundan? ¿Cómo es que, además, resultan verosímiles? El historiador Marc Bloch ofrece algunas respuestas. Él también es una figura mítica, al menos para los historiadores, ya que como miembro de la Resistencia francesa fue fusilado por los nazis en 1944. Antes, había tenido tiempo de combatir y ser condecorado en la Primera Guerra Mundial y refundar la práctica historiográfica con su amigo Lucien Febvre, que lo sobrevivió. Entre los historiadores, deben ser pocos los que no han leído *Introducción a la Historia*, el libro escrito de memoria durante la ocupación alemana (pues no tenía sus materiales de trabajo), e inconcluso por su fusilamiento, en el que despliega lo que son sus ideas acerca de la práctica de su oficio.³

En 1921 Bloch escribió sus *Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra* (1999). Allí, propuso revalorizar los rumores como fuentes de información histórica, y ofreció algunos elementos para tener en cuenta a la hora de analizarlos. Para Marc Bloch, no es relevante apuntar a demostrar la falsedad de tales relatos. Al contrario, el interés histórico que presentan consiste en su eficacia para expresar emociones y sentimientos, a los que llama “grandes estados de ánimo colectivos”. Los rumores nacen con mucha frecuencia como consecuencia de una observación individual inexacta o de testimonios imperfectos, pero este accidente originario no lo es todo, no explica todo con respecto a ellos o, mejor dicho, en realidad este accidente, por sí mismo, no explica nada. El error solo se propaga, solo se amplifica, como consecuencia de una condición: que encuentre un caldo de cultivo favorable en la sociedad por la que se difunde. A través de él, y de modo totalmente inconsciente, los hombres expresan sus prejuicios, sus odios, sus lamentos, todas sus emociones fuertes. Solamente [...] los grandes estados de ánimo colectivos tienen suficiente poder para llegar a convertir una percepción errónea en leyenda (p. 179).

Los primeros años de la posdictadura argentina presentan esas características de conmoción social. Como veremos, eran los años de la derrota en la guerra de Malvinas y de las revelaciones acerca de las violaciones a los derechos humanos: los tiempos de lo que se iba a llamar el *show del horror*, en los que revistas sensacionalistas mezclaban notas sobre los campos de concentración y confesiones de represores con fotos de *vedettes* semidesnudas, prohibidas por la censura de la dictadura militar (véase Feld, 2015). De repente, muchos habían comenzado a preguntarse dónde habían estado viviendo todos esos años. El país que había sido campeón mundial de fútbol en 1978 era asimismo el de la ESMA, el campo de concentración y exterminio que funcionó en plena Buenos Aires, a pocos centenares de metros del estadio donde la selección argentina se había consagrado campeona del mundo. Eran tiempos de conmoción y descubrimientos diarios. El humor social estaba, como había escrito Bloch (1999), sacudido por un “repentino cambio y la desorientación que conlleva esta brusca ruptura de los lazos sociales esenciales” (p. 188).

Marc Bloch distingue los bulos y rumores de las operaciones de prensa y propaganda. Para él, son opuestos. La propaganda, sin condiciones sociales, no prospera. Pero en cambio el “bulo auténtico”, “sincero”, sí. Es que estos surgen cuando algún hecho inesperado pulsa una cuerda que ha sido construida durante generaciones en la cultura de una sociedad:

Todo bulo nace siempre como consecuencia de representaciones colectivas preexistentes a su propio nacimiento; el bulo solo es fortuito en apariencia o, más precisamente, todo lo que en él hay de fortuito se limita exclusivamente al incidente inicial, cualquiera que este haya sido, que pone en funcionamiento a la imaginación; sin embargo, esta puesta en marcha solo tiene lugar debido a que la imaginación ya había sido previamente dispuesta, de modo firme y callado, para ello. Un acontecimiento, una mala percepción que, por ejemplo, fuese contraria al sentimiento espiritual colectivo, podría como mucho dar origen a un error individual pero no a un bulo popular de gran difusión (p. 193).

Como señala Bloch, las imágenes que luego se van a dar cita en el rumor o fábula provienen de vehículos culturales como la literatura, las canciones y el cine, y elementos más antiguos como la religión o los saberes populares. Un gigantesco caldero de las brujas que, si el rayo cae en el momento justo, produce un bulo, al que Bloch define como “el espejo en que ‘la conciencia colectiva’ contempla sus propios rasgos” (p. 193). Reflejo de una época, el rumor en realidad cristaliza, debido a un estímulo determinado, un “acontecimiento fortuito” que (re) organiza elementos y motivos culturales presentes en procesos de transmisión multiseculares:

Añadamos por último toda esa multitud de motivos literarios que en el ánimo de las personas llegan a alcanzar el estado de recuerdos inconscientes, todos esos temas que la imaginación popular, en el fondo muy pobre en recursos, retoma una y otra vez desde el alba de los tiempos —historias acerca de traiciones, envenenamientos y mutilaciones, relatos sobre mujeres que arrancan los ojos de los soldados heridos— que ya fueron cantadas por aedos y trovadores y que en la actualidad han popularizado el cine y los folletines [...] Siendo estas las condiciones de partida, solo hace falta un acontecimiento fortuito, una percepción incorrecta o aún mejor una percepción interpretada de modo incorrecto para que nazca una leyenda (p. 189).

Con el poder que les confieren semejantes sedimentaciones culturales, los rumores pueden derivar en mitos sociales que pugnarán con otros a la hora de establecer la *verdad* sobre determinados hechos históricos. Para Bloch su eficacia no puede ser subestimada. Debemos considerar al mito como “una creencia que es más fuerte que la evidencia de los registros y la información” (Portelli, 1998), y descartar como prioritaria la cuestión de la falsedad o no de tales creencias. El foco de interés será siempre, más bien, el porqué de la vigencia de determinadas narraciones transformadas en mitos sociales, tan fuertes que se incorporan al sentido común como *verdades* estructuradoras para los individuos y las sociedades. De esta manera, aún en la actualidad la función y las características de esos mitos y rumores no se apartan de las que se atribuyen a los mitos clásicos: “fábulas dramáticas que forman un fuero sagrado gracias al cual se

autoriza la continuidad de instituciones, costumbres, ritos y creencias antiguas en la región donde son corrientes, o se aprueban las alteraciones” (Graves y Patai, 1994).

Los rumores son “un discurso que no requiere ser demostrado, ya que se prueba a sí mismo, un último vestigio de sacralidad luego de un largo eclipse de lo sagrado” (Passerini, 1990, p. 50). Al ofrecer explicaciones, los rumores vuelven comprensible el pasado. Como sostiene Alessandro Portelli (1996),

Un mito no es necesariamente una historia falsa o inventada; es, sobre todo, una historia que se torna significativa en la medida en que amplía el significado de un acontecimiento individual (factual o no) transformándolo en la formalización simbólica y narrativa de las auto representaciones compartidas por una cultura (pp. 120-121).

Pero esa “formalización”, aunque aparezca como un relato coherente, no significa que la circulación de los rumores conlleve una mirada armónica sobre el pasado. Pueden surgir, más bien, para reparar situaciones de ruptura o contradicción: en el caso de muchos rumores de guerra, aparecieron en respuesta a situaciones de crisis o falta de información; algunos surgieron confrontando con una realidad o, más aún, ante la ausencia de explicaciones sobre esta. Asimismo, los rumores y mitos no solo instalan *verdades*, sino que muchas veces confrontan con relatos dominantes o hegemónicos, que por ejemplo contradicen, niegan o excluyen los recuerdos personales. Un rumor, en consecuencia, puede surgir también como un campeón de los grupos subalternos o marginados que no encuentran, en los relatos circulantes, uno que los represente, los tranquilice o les responda.

Este recorrido analítico es también deudor de la metodología del análisis microhistórico. Dos conceptos, desarrollados por el historiador italiano Carlo Ginzburg, fueron fundamentales para nuestra tarea. El de *indicio* o huella, y el de *circulación cultural*. El primero de ellos lo ha explicado en un trabajo llamado *Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales* (1994), y lo llevó al terreno en un texto que ya es un clásico, la historia del molinero friulano Menocchio, llevado a juicio por herejía, puesto que la lectura de ciertos libros lo llevó, desde su experiencia como campesino, a reinterpretar el origen del universo.

Para Carlo Ginzburg (1994), el investigador tiene un “saber cinegético” (p. 146), que es el que se activa durante la investigación. No se refiere a un instinto, sino a la conformación de un *corpus* de saberes que se pone en juego en el recorrido heurístico y crítico. En la analogía con el cazador, en los rastros (indicios) dejados por las presas es posible leer pesos, colores, sexo, rumbos. Anticipar movimientos y preparar estrategias.

Desde la perspectiva del historiador, sus conclusiones, que infiere a partir de elementos menores (una rama rota, una marca en el barro), son “a veces irrelevantes a ojos del profano” (p. 143) y si adquieren algún sentido es dentro de un esquema de pensamiento y un bagaje cultural que son patrimonio del “cazador”.

Los rastros en apariencia inconexos, es más, *su misma condición de datos*, adquieren sentido a través de los ojos del observador: “el cazador habría sido el primero en ‘contar una historia’ porque era el único que se hallaba en condiciones de leer, en los rastros mudos (cuando no imperceptibles) dejados por la presa una serie coherente de acontecimientos” (p. 144).

De acuerdo con la metáfora cinegética de Ginzburg, el investigador ordena los elementos que ha encontrado en una narración comprensible e inteligible. Para organizarla, su subjetividad es clave: no solo por su conocimiento sobre el tema, sino porque en el caso de la historia reciente son sus experiencias las que transformaron esas coincidencias en posibles indicios. Las huellas y marcas que lee el historiador son cristalizaciones de experiencias, respuestas desde la subjetividad que el azar o la previsión han conservado como aquellos insectos atrapados en el ámbar.⁴ Pero son cristalizaciones, tanto de los actores de los procesos que estudia, como propias. Es decir que, en nuestra investigación, hemos sido parte del mismo proceso que analizamos. El proceso de escritura histórica, entonces, lo es también, implícita o explícitamente, de indagación personal.

El paradigma indiciario que propone Ginzburg no solo es muy fructífero para estudiar la presencia de relatos e imágenes, sino que los *indicios* son claves cuando se trata de estudiar a los sectores populares, marcados por la oralidad. La historia del molinero Menocchio es un modelo de las posibilidades que ofrece una mirada que preste atención a señales imperceptibles, a marcas visibles, como una serie de desfases entre el testimonio del molinero y el discurso hegemónico, al que este había accedido en cuanto lector.

Al estudiar la historia de los juicios seguidos a Menocchio por herejía, Ginzburg puso en evidencia la importancia del análisis exhaustivo (microhistórico) del caso para lograr matices que permitan comprender mejor el conjunto. La historia del molinero está subtitulada como “El Cosmos, según un molinero del siglo XVI”, lo que nos lleva a la noción de circularidad cultural. Las interacciones entre los relatos públicos y la experiencia de los actores son las que produjeron la reinterpretación de la historia de la Creación, en el caso del molinero, y alumbraron el surgimiento en 1982 del rumor de posguerra que analizaremos. Y estos cruces y traducciones, estas reapropiaciones y

resignificaciones son perceptibles, sobre todo, a escala microhistórica (Ginzburg, 2004, p. 127).

Si me detengo en todas estas cuestiones, es porque la guerra de Malvinas fue una experiencia popular: la protagonizaron soldados conscriptos, sus familias y sus vecinos. Personas que, en el mejor de los casos, tenían acceso a diarios y revistas, veían televisión y acaso películas con alguna frecuencia, y tuvieron que procesar la guerra y todas sus consecuencias. Aun así, este es un recorte parcial: pues la realidad de muchos de los combatientes de Malvinas es mucho más modesta.

El rumor, una lectura

El valor analítico de la historia de un rumor radica en que nos ofrece algunos elementos para comprender la época que lo escuchó con avidez y lo difundió. De no hacer ese esfuerzo, el rastreo de la historia del mutilado solo sería un ejercicio placentero en el plano intelectual. Y aunque es una explicación aceptable e inescindible de la tarea, al menos en mi concepción del trabajo historiográfico es insuficiente.

Al seguir el modelo propuesto por Marc Bloch para analizar los rumores de guerra, tuvimos que prestar atención a cuatro cuestiones. En primer lugar, en un plano general, mostrar el proceso por el cual, desde comienzos del siglo XX, las imágenes de los heridos, sobre todo los mutilados, habían sido condensadoras de sentidos a la hora de mostrar el impacto físico y mental de las guerras. En segundo lugar, reconstruimos el “estado de ánimo” social que había vuelto verosímil la historia del lisiado suicida. Luego, como tercera cuestión, este relato tenía que ofrecer elementos de más larga duración que, en el plano cultural tanto nacional como internacional, permitieran ver cómo se había conformado el esqueleto básico de esa historia. Por último, en un nivel más minucioso, intentamos identificar el “acontecimiento fortuito” que había disparado la historia de la llamada. Emergió una sumatoria de ellos, que se articuló en el especial contexto de la posguerra de Malvinas y la salida de la dictadura en Argentina.

Las imágenes de heridos y mutilados ganaron fuerza durante las dos guerras mundiales por una serie de factores. En primer lugar, la masividad de ambas conflagraciones, que movilizó a millones de combatientes durante años. Luego, las características de los enfrentamientos, sobre todo en el caso fundacional de la Primera Guerra Mundial. Durante la guerra de desgaste, el desarrollo tecnológico produjo heridas desconocidas hasta entonces, en particular vinculadas a desgarramientos y amputaciones producidas por la artillería.

Cuando terminó el conflicto, las sociedades tuvieron que asimilar a sus inválidos y mutilados en un contexto crítico. A la conmoción posterior al armisticio, se añadieron profundos cuestionamientos no solo al sentido de la guerra, sino a los pilares políticos y económicos que habían sostenido el sistema de naciones hasta el estallido de la conflagración.

Las críticas a la guerra encontraron distintos vehículos de expresión: literarios, como las novelas de Erich María Remarque o los poemas de Siegfried Sassoon, plásticos, documentales y cinematográficos. En todas estas producciones las figuras de los mutilados y desfigurados desempeñaron un papel fundamental.

Los afectados por la guerra, con sus marcas a cuestas, encarnaban la ambigüedad que vivían sus compatriotas de la convivencia del deseo morboso de ver los efectos de la batalla con la imposibilidad de tolerarlos. Además, el mutilado, a diferencia del muerto en batalla o el sobreviviente que ha quedado “entero” (al menos su cuerpo), ofrece una figura más problemática a la hora de las representaciones acerca de la batalla. No es un caído por la patria, está a mitad de camino entre la realidad de sus heridas y el paraíso laico de los héroes nacionales. Los mutilados llevan la memoria de la guerra escrita en el cuerpo. La evidencia de las marcas físicas, visibles en los lisiados o veteranos a los que les faltaba algún miembro en las calles de los grandes centros urbanos europeos, prolongaba con su presencia las consecuencias de la guerra.

Por su parte, la sociedad argentina que recibió a las víctimas de Malvinas tenía algunas características particulares. Bajo el gobierno de una dictadura militar desde el año 1976, venía inmersa en la violencia desde varios años antes de ese golpe institucional. Es controversial, tal vez, datar el origen de ese estado de aceptación de la violencia como instrumento de la política, pero es indudable que, por lo menos desde el año 1969, el clima de movilización social y radicalización política se había acentuado, y que, a partir de 1974, sobre todo en los grandes centros urbanos, la convivencia con atentados y muertes callejeras de distinto signo era parte de lo cotidiano.

Producido el golpe, la represión (con distintas intensidades locales y de clase, pero generalizada), la censura y el miedo habían extendido un clima propicio a la circulación de rumores, por ejemplo, en el caso del destino de las víctimas de la represión estatal que, como sabemos hoy, fue el de su asesinato mediante el método de la desaparición forzada de personas, que comprendía su detención, tortura y reclusión clandestinas, así como el ocultamiento de sus cuerpos.

Fue en ese marco que la dictadura militar argentina produjo la guerra de Malvinas, un hecho de fuerte impacto colectivo y que, a diferencia de los episodios represivos, fue

cubierto (aunque de manera distorsionada) por la prensa y los medios audiovisuales de la época.

La derrota ante los británicos abrió la posibilidad de cuestionar sin restricciones la dictadura militar, y a la vez interrogar sobre el modo en que la incertidumbre acerca de la suerte de los soldados ganó terreno en el humor social. Señalamos una sensación de frustración, abatimiento y decepción que creó desconfianza ante un gobierno que además deliberadamente ocultó el regreso de sus tropas por temor a mayores cuestionamientos. La sociedad de la posguerra de Malvinas, al mismo tiempo que procesaba la derrota, se asomó a los abismos del horror con el que había convivido. En ese marco, surgieron contradicciones entre las formas en las que los soldados buscaron recordar la guerra, y el marco social que encontraron para hacerlo dentro de una sociedad con una fuerte voluntad de regeneración. Pero, además, faltaron respuestas sociales para su regreso, que se tradujeron en suicidios, abandono de las familias afectadas por la guerra y ocultamiento.

Fue en este contexto que apareció el rumor del joven soldado mutilado que llama a su casa y es rechazado por su madre. Señalamos la presencia de una cantidad de vehículos culturales por los que esta historia, que no ha sido comprobada, se pudo haber moldeado en los meses posteriores a la guerra. En particular, algunas películas (*Regreso sin gloria*, *El francotirador*) estrenadas durante la década de 1970 que tematizaban una guerra, la de Vietnam, con características, en cuanto a la forma en la que fue socialmente procesada, semejantes a la de Malvinas.

Es probable que algunos de los jóvenes que participaron en la conformación de los centros de excombatientes, en general en regimientos urbanos, hubieran entrado en contacto con historias de veteranos que regresaban a sus hogares lisiados o mutilados. Ese repertorio condicionó las formas que encontraron para denunciar aspectos particulares de la guerra y la posguerra. Encontramos gran cantidad de situaciones de los meses de la posguerra que la tornaban creíble, acentuadas por la ausencia de noticias concretas y “señales” textuales en obras que alcanzaron masividad, como las historias truncas de *Los chicos de la guerra*, el libro de Daniel Kon editado a un mes del fin del conflicto armado.

En cuanto al “acontecimiento fortuito” que habría disparado el rumor, identificamos algunos elementos significativos. Además de establecer una secuencia cronológica plausible, lo que resulta más útil es ubicarlos en un contexto de revulsión, desconfianza (hermana gemela de la necesidad de creer) donde se retroalimentaron y potenciaron. Un artículo publicado un año después de la guerra por un autor tan célebre como Gabriel

García Márquez que se hacía eco del rumor y lo potenciaba; una versión literaria de venta popular, que retomaba y recreaba de modo ficcional la historia, le dieron materialidad y la legitimidad de la palabra impresa a un rumor que, sin poder establecer los canales definitivos, tanto el periodista como Carlos Pensa (autor de *La guerra inútil de Matías*) habían recogido.

Lo más fructífero fue, de acuerdo con la idea de que los rumores despiertan imágenes acumuladas en la larga duración, ver qué otros vehículos culturales podían haber moldeado la historia de la llamada. Llegamos entonces a la posible influencia de películas como *Regreso sin gloria* en la imaginación de los soldados o sus familiares necesitados de darle sentido a sus experiencias, lo que nos permitió retroceder aún más en el tiempo. Este camino, a la vez, nos llevó a los consumos culturales de los sectores medios en las décadas de 1960 y 1970, encarnados en la televisión. Encontramos un capítulo de una serie de un ciclo popular y masivo, *Alfred Hitchcock Presenta*, estrenado en 1958 y transmitido en Argentina, en la que la historia del mutilado rechazado aparecía con todos sus elementos, aunque ambientada casi tres décadas atrás, pero “revivida” por la televisión.

Para volver una vez más a las referencias metodológicas del comienzo, no deja de ser curioso y a la vez significativo que la figura que adopta Carlo Ginzburg para explicar la importancia de los estudios microhistóricos, sea la de una mutilación:

Menocchio se inserta en una sutil y tortuosa, pero nítida, línea de desarrollo que llega hasta nuestra época. Podemos decir que es nuestro precursor. Pero Menocchio es al mismo tiempo el eslabón perdido, unido casualmente a nosotros, de un mundo oscuro, opaco, y al que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia. Aquella cultura fue destruida. Respetar en ella el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el embeleco estúpido de lo exótico y lo incomprensible. No significa otra cosa que dar fe de una mutilación histórica de la que, en cierto sentido, nosotros mismos somos víctimas (1991, pp. 27-28).

Historias como la del mutilado ganan en fuerza y significatividad si pensamos que, lo que queda adherido a ellas, más que determinadas estructuras lógicas, son *marcas experienciales*. La mirada microhistórica, en este sentido, es un elemento que permite rastrear lo ajustado de esta afirmación. De este modo, los indicios no lo son tanto de valores o ideas, como de sensibilidades asociadas a ellos. Y por eso un rumor resulta un vehículo tan eficaz para expresar un estado de ánimo social y observar un clima de época. Es la experiencia la que otorga sentido a los vehículos culturales. Resulta válido

entonces pensar que, a partir de haber estudiado la circulación de un rumor de la posguerra, podemos decir algo acerca de la sociedad en la que se dispersó.

En este texto no reconstruiré los distintos anclajes históricos que le dieron verosimilitud a la historia, sino que intentaré ofrecer algunas claves de lectura.⁵

La llamada

¿De qué manera esta pequeña historia ilumina la época durante la que circuló? Como en una serie de círculos concéntricos, podemos ampliar la mirada desde el oscuro rincón de un hospital donde un herido llama a su casa, a la época en la cual la tragedia que narra el rumor se desarrolló. El mutilado representa a una generación de jóvenes marcados por la guerra pero, más con mayor amplitud, podemos ver en él a los jóvenes en la Argentina de la década de 1980, hayan ido a la guerra o no. Si en una primera lectura la historia parece reflejar solo las dificultades que encontraron los excombatientes durante su regreso, en los primeros tiempos posteriores a la derrota, con el paso de los años este rumor encarnó el abandono y el desinterés, sobre todo estatal, pero no solo este, que los excombatientes sintieron que existía hacia ellos.

La incomunicación entre el hijo y la madre tiene que ver con las lógicas diferencias que existen entre la experiencia de la batalla y la de los civiles. La mutilación es literal: los que han ido a la guerra ya no serán los mismos, hayan vuelto enteros o no. El hecho de que el diálogo se produzca entre el joven soldado y su madre nos dice varias cosas. Es una familia rota por la guerra. El mutilado, metafóricamente, no encaja en su hogar: ni en cuerpo ni, como veremos, por la experiencia que trae auestas (en su caso las mutilaciones la han impreso en su cuerpo). Sucede que el veterano no encaja en su sociedad. La familia, el hogar representan el país que recibió a sus soldados derrotados. El rumor del soldado que llama es el relato del regreso a la patria. Pero anclada en esta historia de Malvinas, lo que emerge son los modos en los que la sociedad argentina se relacionó con la violencia que había producido. No solo con la de la guerra austral, sino con la de la década de 1970. El soldado regresa a casa, pero los civiles regresan a la paz.

El soldado mutilado, adelantemos esta idea que profundizaremos al final, es un joven que también podría haber sido una víctima sacrificial. Pero este joven que regresa está en una situación ambigua. Marchar a la guerra, desde el punto de vista simbólico, lo había preparado para el sacrificio: al ser enviado a Malvinas como un soldado de la patria, había recibido el máximo honor para un ciudadano y la posibilidad de encarnar su

compromiso cívico con el sacrificio de su vida. Eran los pasos preliminares para su sacralización, que se consumaría con la muerte en batalla. A cambio de su entrega, se haría acreedor de la honra y del recuerdo eterno de sus compatriotas (Hass, 1998), p. 40).

Si hubiera muerto, sería un “caído” y se habría materializado el sacrificio. Pero el soldado que protagoniza el rumor ha sobrevivido, y en su cuerpo mutilado muestra no solo el costo de la guerra, sino la derrota, cuyas consecuencias condicionarán el resto de su vida. Ha perdido la posibilidad de ser aquello que le habría dado todo el sentido a su experiencia: un caído. Ya no es una víctima sacrificial, pero a la vez, en su condición de herido de guerra, es una presencia, si no indeseable, al menos, molesta. Porque un soldado que regresó “entero” vuelve a la vida civil cuando deja el uniforme y lo dan de baja (por eso eran tan llamativos, como registra la prensa de la época, los actos de los excombatientes, en los que se destacaba más que nada que usaran ropa militar). Pero alguien a quien le faltan los miembros, ese anonimato es más difícil. Recuerda cada día a quienes lo ven y saben de su condición que hubo una guerra, y que esta tuvo consecuencias. Es evidente su diferencia, marcada a fuego en su cuerpo y explicitada por la silla de ruedas. Lo mismo vivieron los veteranos del primer conflicto mundial, durante cuya posguerra se consolidaron determinadas figuras retóricas asociadas a las imágenes de los mutilados y desfigurados, que de ser modelos para futuros ciudadanos en armas se transformaron, más bien, en apariciones periódicas de la mala conciencia de sus compatriotas y advertencias (estériles) acerca del costo humano de la guerra.

El diálogo entre un hijo y su madre, que propiciaba un regreso y un reencuentro, culmina con el frustrado retorno del guerrero, materializado en la muerte del joven soldado por su propia mano. No es la muerte producida en la batalla, bajo fuego inglés, sino el suicidio de los jóvenes que habían sido enviados a combatir. La historia de la llamada apareció en una época en la que todos “querían ver”, pero a la vez resultaba muy difícil hacerlo. El lisiado mostraba en su cuerpo las heridas de la sociedad; el desenlace de la historia, la imposibilidad de lidiar con ellas. Si la sociedad argentina había renegado de la violencia que había engendrado y desatado, esas marcas en el cuerpo del joven soldado eran lo más lejos que esta podía ser asumida, el límite al cual los civiles podían asomarse. Pero es cierto que la forma del relato sugiere que el costo a pagar por la experiencia de la derrota en una guerra que tuvo un importante consenso cayó sobre los excombatientes y no sobre el conjunto de la sociedad.

Durante la década de 1980, el rumor del mutilado expresó la dificultad que sentían los excombatientes para ser parte de un mundo cuyas experiencias en la guerra de

Malvinas habían parido pero que parecía no tener lugar para ellos. Tal vez por eso, si es que, como propuse, en la conformación del mito de posguerra argentino se produjo una reinterpretación de la película *Regreso sin gloria*, el final del rumor haya sido tan diferente que en su fuente de inspiración fílmica. En la película estadounidense, se sugiere el suicidio del esposo de Sally (un militar profesional) y, en una de las últimas escenas, vemos que las puertas de un supermercado se cierran tras ella, formando la frase "Lucky Out", que podríamos traducir como "salida feliz" o "final feliz".

En el caso de Malvinas, ese final, por el contrario, fue trágico: a pesar de que Luke es un lisiado, ha podido rehacer su vida, ha encontrado el amor; es quien se aferra al pasado (el marido engañado, militar de carrera) quien no encajará en la nueva vida que comienza tras la guerra. Pero en el caso del parálítico argentino, todo el peso de las contradicciones de la posguerra caerá sobre él: está solo, y por eso se mata.

Desapariciones

Las reflexiones sobre las relaciones entre el rumor de la llamada y la época en la que circuló admiten una mayor complejidad que tiene que ver con las condiciones de posibilidad de que hubiera, en esos años, relatos diferentes acerca de la violencia y la muerte en la Argentina y, en particular, acerca de la política entendida como guerra (concepción compartida, en aquellos años, por las organizaciones armadas y el Estado que las reprimió). El espacio de circulación de discursos sobre la violencia, los muertos y la guerra en la posdictadura argentina queda acotado en un *dictum* de melancólica precisión publicado veinte años después del golpe militar por Héctor Schmucler:

La historia de la Argentina en estos veinte años se ha sostenido sobre dos intenciones de olvido, sobre dos silencios: los desaparecidos durante la dictadura de la década de 1970 y la derrota en la guerra de las Malvinas. Desaparecidos y derrota: dos exclusiones, dos olvidos (1995, p. 52).

Con esta sentencia, Schmucler abre dos niveles posibles para desarrollar una reflexión sobre la época: el de la experiencia y el de la política, tanto en el caso de la guerra de Malvinas, como en el de las movilizaciones sociales y la represión que las aplastó, marcadas por la muerte y la guerra.

¿Era posible, en la década de 1980, decir algo en clave política sobre la guerra, utilizando su propio vocabulario, nombrando a sus muertos y actores con el repertorio

simbólico bélico, que es como se habían pensado muchos de ellos? Esta pregunta es tan importante –si no más importante– como otra que resulta más sencillo hacerse, y es a la que el rumor analizado remite en forma automática: ¿la sociedad argentina estaba preparada para recibir a sus soldados? ¿La dificultad para procesar la experiencia bélica se debía solo a Malvinas?

Dado que la respuesta es en parte positiva, ya que, con contradicciones, *recibió* a los combatientes y encontró mecanismos para “reinsertarlos” (más allá de lo que estos sintieran al respecto, según evidencian distintos elementos, desde sus documentos públicos y testimonios, hasta el rumor que estudiamos), la pregunta –síntesis que emerge de las dos anteriores– es: ¿había un contexto preparado para recibirlos, para *procesar una experiencia bélica en términos bélicos*? ¿Podía la sociedad argentina de la década de 1980 hablar de guerra? ¿Podía hablar de la política en términos guerra? Si las respuestas fueran negativas, encontraríamos en esta imposibilidad uno de los elementos profundos que explican el arraigo de la historia del soldado mutilado.

Escribió Modris Eksteins que en Europa, durante la década de 1920, la Gran Guerra “no había sido olvidada, sino que simplemente la habían enterrado” (1980, p. 346). Hubo, según su análisis, un proceso de represión de la memoria de la guerra. Pone como ejemplo la descripción que hizo Ilyah Ehrenburg de una visita a Berlín en el otoño de 1921. El visitante encontró un consenso para no mencionar la guerra, aunque esta se encontrara en todas partes:

Los miembros artificiales de los mutilados de guerra no crujen, las mangas vacías estaban aseguradas con alfileres de gancho. Hombres cuyos rostros habían sido achicharrados por los lanzallamas llevaban puestos grandes anteojos oscuros. La guerra perdida se camuflaba cuidadosamente mientras pululaba por las calles.⁶

¿De qué modos se dio ese proceso de posguerra en la Argentina?

Las formas en las que la violencia de la década de 1970 y la represión posterior fueron procesadas por la sociedad implicaron una serie de elementos que se extendieron, también, a la guerra de Malvinas. En primer lugar, se dio una despolitización de los actores del pasado que se buscaba dejar atrás. Dicha despolitización se produjo, en parte, como una consecuencia del discurso refundacional de la democracia, que abjuraba tanto de formas políticas que habían incorporado la violencia como metodología como buscaba condenar a la violencia ilegal estatal. Pero, también, tuvo su origen en la suplantación de un discurso político por otro humanitario para referirse a las víctimas de la dictadura. Como señala Alejandro Horowicz, el discurso y el accionar del gobierno

militar y los sectores que representaba colocaron a los padres en el lugar de negadores de la experiencia de sus hijos:

Esa era la exigencia del soliloquio oficial: padres que sacrificaran, entregaran, inmolaran a sus hijos. Padres que debían repetir el gesto bíblico de Isaac, ya que Videla y su gobierno actuaban como si fueran la encarnación viva del arcángel Gabriel. Por tanto, los padres que averiguaban, los que ponían en tela de juicio la información oficial (...) quedaban al borde de la subversión; es que al interpelar a las autoridades pisaban la delgada frontera que conecta con la desobediencia. Para evitarla, Madres (*de Plaza de Mayo*) encontró el argumento: la inocencia. Sus hijos eran inocentes (2012, p. 16).

En ese proceso conceptual, los militantes políticos y sociales y los miembros de las fuerzas armadas y de seguridad devinieron en víctimas y perpetradores, y la lectura histórico-política de los años de la dictadura y los que la precedieron, en una visión sobre el pasado basada sobre todo en criterios morales. Ni la “guerra popular prolongada”, ni la “guerra contrarrevolucionaria” tenían lugar en el espacio retórico del estado de derecho argentino, más que como crímenes a ser juzgados o desviaciones a ser sepultadas. “Guerra” que había estado presente en la cotidianeidad de los actores involucrados, en sus documentos, sus discursos y sus acciones; textos y actos que pasaron a ser materia de la Justicia, procesable en el lenguaje del delito o de los derechos humanos vulnerados o expulsado del ámbito de lo que era el espacio de las prácticas políticas aceptadas.

Debe quedar claro que esta afirmación no es ni una reivindicación de la violencia ni una relativización de los derechos humanos ni del proceso de justicia. Se trata del señalamiento de la distorsión de una experiencia histórica según fue vivida y actuada por sus protagonistas. Distorsión que tuvo consecuencias sobre los protagonistas de un hecho histórico bélico como fue la guerra de Malvinas. Tener en cuenta este proceso de reinterpretación de los actores y el repertorio político es fundamental, ya que con seguridad ese estrechamiento del campo semántico y político achicó el espacio para que se hablara de la guerra de Malvinas como tal.

Refiriéndose al período de la historia argentina comprendido entre las décadas de 1930 y 1960, el historiador Tulio Halperín Donghi escribió:

Quien quiera podrá entonces definir a este último tercio de siglo de historia argentina como una larvada guerra civil, a condición de que no eluda con ello considerar que esa guerra civil permaneció en efecto larvada, y que este hecho requiere también él ser explicado (1990, p. 90).

Ese proceso de “guerra civil larvada” que “requiere ser explicado” involucra el aplastamiento de las experiencias populares de masas del yrigoyenismo y el peronismo mediante golpes militares y represiones cada vez más violentas, entre ellas el bombardeo a la Plaza de Mayo de junio de 1955, así como el proceso de creciente conflictividad social abierto tras el golpe de septiembre de ese mismo año que derrocó al gobierno de Juan Domingo Perón. Si ese era, para el autor, un estado de “guerra civil larvada”, ¿de qué manera llamar, en consecuencia, a los enfrentamientos de la década de 1970, en un arco cuyos extremos van desde los proyectos revolucionarios armados hasta la represión paraestatal y estatal desatada desde mediados de esa década? Proceso histórico –vale decirlo– que además reconoció, entre ambos polos, una variada gama de proyectos de participación política, social y cultural, que también fueron combatidos. Ese estado larval de guerra civil que expresa una crisis social ¿tuvo su prolongación durante la década de 1970? ¿Afectó también a las formas para referirse a lo que todavía hoy suele llamarse “los años de plomo”?

Es bastante probable que una guerra civil que no se nombra como tal (acaso porque no lo sea, acaso porque no llegó a desplegarse de forma plena, en términos “bélicos”, y en todo caso todas estas posibilidades son materia de investigación y debate histórico) tenga, como prolongación lógica, los eufemismos o las sublimaciones para referirse a sus víctimas y, también, a los caídos enrolados en las diferentes facciones en pugna que produce. Pero estos sujetos históricos, en el proceso de factura de la historia, no tenían dificultades para referirse a sus muertos ni a sus acciones con nombres que se remitían a proyectos y concepciones de la política bien concretos: sus muertos eran combatientes caídos por la revolución, y por ello inscriptos en un panteón revolucionario que los consagraba como beligerantes, y cuyo nombre era retomado por nuevas columnas de militantes que debían seguir su ejemplo. Sus adversarios y verdugos, miembros de distintas fuerzas armadas y de seguridad, o de facciones políticas de signo opuesto a las revolucionarias organizadas desde el peronismo en el gobierno hasta 1976 apelaron al repertorio simbólico patriótico para darle sentido tanto a su lucha como a sus bajas.

Como consecuencia del repertorio simbólico desplegado por la lucha del movimiento de derechos humanos, del impacto en la sociedad de los crímenes cometidos por la dictadura (difundidos ya como denuncias o institucionalizados como tales por efecto del Juicio a las Juntas), y (aunque bastante menos se reflexiona al respecto) como consecuencia de la derrota del proyecto político revolucionario, muy tempranamente la

experiencia de esa confrontación entre argentinos fue procesada en la clave del terror estatal, las violaciones a los derechos humanos y sus víctimas, los desaparecidos.

Si entre 1970 y 1975 la evidencia de ese enfrentamiento era palpable en las calles, donde todos los días aparecían cadáveres acribillados o martirizados que respondían a declaradas “acciones de guerra” o “ajusticiamientos”, a partir de 1976 ya no había secuelas materiales de ese enfrentamiento civil larvado: ni tumbas, ni “veteranos” de uno u otro bando.

Es fundamental destacar que quienes se enfrentaron no tuvieron el mismo sino: los derrotados estaban ausentes a causa de la matanza y la derrota; los vencedores, ocultos por el descrédito social que cayó con fuerza sobre ellos en la segunda mitad de 1982 y como consecuencia de la nueva guerra que encararon. Fue una “guerra” sin prisioneros y sin cementerios de guerra. Solo nombres, fotos, homenajes y esperas interminables. Al ser nombrados como desaparecidos, los militantes y combatientes fueron privados de la posibilidad del recuerdo épico de sus acciones, aun en la derrota.

No es una guerra ser sometido al mal insondable y a todos sus instrumentos de tortura. Lo es menos, aun, para los padres de los combatientes, que no la protagonizan. Pero fue de esa manera como la concibieron quienes decidieron sostenerla. Y negar esta situación es negarles su condición de sujetos históricos o, para retomar una idea de Edward P. Thompson (1989), volver a derrotarlos:

Es posible que sus ideales comunitarios fuesen fantasías. Es posible que sus conspiraciones insurreccionales fuesen temerarias. Pero ellos vivieron en aquellos tiempos de agudos trastornos sociales, y nosotros no. Sus aspiraciones eran válidas en términos de su propia experiencia; y, si fueron víctimas de la historia, siguen, al condenarse sus propias vidas, siendo víctimas.

Este proceso de reinterpretación simbólica de dos décadas violentas no estuvo exento de conflictos. Y fue, sobre todo, un discurso en el cual los padres tomaron la palabra en nombre de sus hijos. Porque estaban muertos, desaparecidos, o presos; pero, sobre todo, porque el espacio para un discurso generacional, característico de las décadas anteriores, había sido achicado a sangre y fuego. En ocasiones, la disputa no era solo contra el discurso de la dictadura militar, sino también contra el de las organizaciones revolucionarias en las que las víctimas de la dictadura habían militado.

Enrique Fernández Meijide, padre de Pablo, un joven militante de la Unión de Estudiantes Secundarios (frente de masas estudiantil de Montoneros, la principal guerrilla peronista), desaparecido a los diecisiete años, publicó en diciembre de 1984 un texto dirigido a Mario Eduardo Firmenich, el máximo dirigente montonero, que en ese momento

estaba en el exilio, pero de quien se rumoreaba que volvería a la Argentina. En la nota, titulada “Por favor, quedate donde estás”,⁷ describe cómo mientras buscaban a su hijo

...nos fuimos enterando de circunstancias y hechos tan terribles como el nuestro. Eran cientos, miles. La inmensa mayoría tan inocentes como el nuestro. De Pablo doy fe. Por su edad, por su trayectoria, tan escasa en tiempo.

En el texto, cita una frase de Ernesto Sábato “uno de nuestros más lúcidos filósofos y humanistas”: “de este tiempo del desprecio quedará el trágico recuerdo de los miles de muchachos y chicas idealistas, inculpables de cualquier terrorismo”. Recordemos que el escritor citado por Mejjide era el presidente de la CONADEP y fue el redactor del *Nunca Más*.

No obstante, el artículo de Fernández Mejjide generó la respuesta de un grupo de “familiares peronistas de detenidos-desaparecidos y muertos por la represión”. En ella afirmaban que “este señor incurre (...) en apreciaciones erróneas sobre lo vivido por nuestro país y nuestro pueblo ejerciendo una crítica injusta a los militantes populares, que no hace más que ocultar y tapar (...) a los verdaderos enemigos de la Nación”. Y tras cuestionar cada uno de los puntos del artículo aparecido en *Clarín*, concluían:

En el nombre de nuestros familiares y el de nuestro sufrido pueblo, el necesario respeto a sus ideales y aspiraciones, en honor a la resistencia que ellos opusieron, debemos obligarnos a ser precisos y no incurrir en errores tan graves. Si como padres nos cegamos a esta realidad (...) estos hechos nefastos sin duda volverán a ocurrir (“Carta abierta al Dr. Fernández Mejjide”, en Baschetti, 2000).

En este intercambio entre padres afectados por la represión ilegal, comprobamos otro de los efectos que esta tuvo: fueron las generaciones de los mayores las que hablaron por los hijos. Ese discurso estuvo marcado por la pérdida, por las formas que adoptó la lucha por la verdad y la justicia y por el contexto de la posdictadura, en el cual el eje fue, de manera dominante, la condena de los crímenes de la dictadura militar y la refundación democrática de la sociedad. En ese proceso, la figura de los jóvenes fue fundamental, para acentuar la perversidad represiva. En la cita de Fernández Mejjide, su hijo es “inocente”, “inculpable de cualquier terrorismo”. Esa inocencia, en la clave de los que los militares abarcaban como “subversión”, era de cualquier forma de activismo político. Eso es lo que reivindican los padres en la segunda misiva, que en aquellos años dieron una batalla simbólica infructuosa.

Mirar a los muertos

Al extenderse la victimización a los soldados retornados de Malvinas, estos fueron privados, también, no solo de su condición de sujetos históricos, sino de la posibilidad de algún tipo de gloria u homenaje debido a su condición de combatientes. Confluyeron en esto dos elementos: la reivindicación de la guerra contra los ingleses hubiera sido una forma de resaltar un hecho iniciado por la dictadura militar; asimismo, la clave de esa reivindicación pasaba por un repertorio patriótico militar que era el que habían invocado las Fuerzas Armadas no solo para recuperar en forma transitoria las Islas Malvinas, sino para reprimir a los grupos políticos revolucionarios.

Como resultado, las figuras de las víctimas de la dictadura y las de los soldados en las islas se superpusieron o, más bien, la sociedad incluyó simbólicamente a los soldados de 1982 vistiéndolos con el ropaje de las víctimas. Se trata de un proceso simbólico que en Argentina tuvo una fuerza notable. Como señala Beatriz Sarlo (2012, p. 143):

Una rápida observación del caso argentino posterior a 1955 indica que (...) los jóvenes radicalizados de la generación posterior a la caída del primer gobierno de Perón (*sic*), buscaron una historia que les garantizara sentidos y siguiera una trayectoria definida por una teleología que conducía de la caída a la redención revolucionaria, con un protagonista sólido (...) No fue su condición de *hijos*, sino su condición de jóvenes intelectuales o militantes la que definió su relación con el pasado que sus padres habían vivido. En lugar de una memoria de sus padres, buscaron una memoria histórica que atribuyeron al pueblo o al proletariado.

Esa búsqueda de una historia que “garantizara sentidos”, que para los militantes pasó por los proyectos políticos revolucionarios, fue, para los excombatientes de Malvinas cumplir con su deber de soldados, combatir a los británicos en nombre de su pueblo y, luego, en el caso de aquellos que se organizaron en agrupaciones de veteranos de guerra y excombatientes, prolongar esa lucha mediante la inscripción de la guerra de 1982 y su experiencia bélica en ella en diferentes proyectos políticos emancipatorios de manera central en una clave latinoamericana.

Esa voluntad de resignificación y prolongación de lo que habían vivido como soldados en un proyecto que le diera sentido histórico y político fracasó, porque antes se había producido, como en el caso de los militantes políticos, la transformación de sus experiencias como agentes de cambio o, de modo más simple, sujetos históricos, en víctimas sacrificiales, aquellas que la sociedad argentina elaboró para emerger del conflicto violento en el que se había involucrado, había tolerado o acompañado, y con el que había convivido.

El impacto cultural de esas construcciones es muy fuerte. Esos límites conceptuales perduraron durante muchos años. Y más tarde, cuando el proceso por el cual a mediados de la década de 1990 comenzó una revisión del pasado que permitió la reivindicación de los militantes de los años setenta, este aún permaneció “cerrado” para los veteranos de Malvinas debido a la asociación entre la “guerra” y la dictadura, y entre la revisión crítica de la primera con una defensa de la segunda. El modelo conceptual para mantener ese estado de cosas volvió a ser el que se había creado en la década de 1980. Así, en ocasión del vigésimo aniversario de la guerra, escribió el filósofo José Pablo Feinmann sobre los excombatientes de Malvinas:

Quienes murieron en esa guerra no murieron por la causa justa: murieron como parte del plan de una junta macabra. Esto no quita honor ni jerarquía al padecimiento de los caídos, pero les quita gloria. Cosa que los vuelve más entrañables, más queribles para muchos de nosotros, que sólo abominamos de la guerra sino, muy especialmente, de la junta genocida que la impulsó.⁸

En esta mirada, los combatientes en Malvinas son “queribles” porque son víctimas, no de una guerra, sino de un Estado terrorista. En la descripción que hace de ellos, vemos las huellas simbólicas de los estereotipos que se elaboraron sobre ellos en la década de 1980:

Ellos volvieron. Fue un regreso sin gloria. Los años pasaron y algunos intentan reivindicar una guerra que tuvo el fin pérfido de afianzar un régimen de crueldad y atrocidades sin nombre. Otros asumen la verdad y asumen un camino extremo, que puede y debe ser vitado: el del suicidio. La dura verdad que hay que sobrellevar es la de este país, es la que todos compartimos: no hay gloria en la que podamos ampararnos.

Para Feinmann, como para el cineasta Bebe Kamin en 1984 al filmar *Los chicos de la guerra*, todos los destinos son posibles para los soldados, salvo el que se los recuerde como lo que fueron: soldados. Feinmann también habla de un “regreso sin gloria”:

Quienes presentaron batalla fueron soldados niños o casi niños, que luego tuvieron que vivir sin tener detrás una gloria que merecían, pero que la historia y la verdad les negaba.

Los espera otra gloria: la de aprender a vivir sin gloria. La de saber que la gloria – cuando se la espera de la guerra- no suele venir, ya que aquello que la guerra entrega es el horror y la muerte. La gloria de saber que los queremos no porque hayan peleado una “guerra justa” sino porque fueron víctimas –como muchos otros, como muchos honestos militantes de la izquierda de los 70, que terminaron por ser llamados “perejiles”.

El lugar de la inclusión en la historia de los combatientes de Malvinas (en 2002, cuando se publicó la nota, orillaban los cuarenta años de edad) es el de jóvenes muy parecidos al hijo que evoca Enrique Fernández Meijide en su carta. Los excombatientes, sobrevivientes a una guerra son “perejiles”, aquellos militantes de superficie que no participaron en acciones armadas, “honestos”, masacrados por la dictadura y también –lo sugiere Feinmann en otra parte de su texto– malversados por sus conducciones.

Esta mirada sobre el pasado tuvo consecuencias metodológicas y conceptuales, que tanto expresan coyunturas políticas diferentes como establecen limitaciones temáticas y evidencian marcas experienciales (de género, políticas, de clase, etcétera). ¿A qué se debe esto? La explicación puede encontrarse en la misma historia reciente argentina: en el profundo impacto de la represión sobre la sociedad (que condensó los sentidos sobre lo que había sucedido en las atrocidades de la dictadura, dejando poco espacio para otros elementos simbólicos y experiencias acerca de esos años), en la íntima asociación entre la guerra de 1982 y la represión ilegal (lo que torna aún más incomprensible la limitación analítica) y, *last but not least*, en el rechazo al discurso patriótico y su simbología producido por su uso abusivo y sangriento por parte de los militares usurpadores del poder.

A estas marcas de la memoria debe agregarse el proceso de reforma disciplinar que, en el campo historiográfico, a semejanza de sus modelos europeos, cuestionó la historia basada en los grandes acontecimientos, la diplomacia y las batallas (que fue la matriz inicial con la que se narró la guerra de Malvinas). Allí, como “tema”, la guerra de 1982 era un tópico “antiguo” desde un punto de vista profesional, y a la vez incómodo políticamente.⁹ Como resultado, tres décadas después de la guerra, esta sigue siendo pensada y narrada por diferentes actores con el mismo repertorio simbólico con el que fue procesada cuando concluyó.

En síntesis, la dificultad para pensar unos años en los que la política se concebía como guerra en los mismos términos que sus protagonistas permeó y limitó un procedimiento semejante en relación con los hechos bélicos que se desarrollaron en las islas australes. Pero hacerlo es fundamental para escapar de los efectos del mayor intento disciplinador en la historia argentina, el golpe del 24 de Marzo de 1976:

Una de las patologías más severas que padece la sociedad argentina surge de rechazar nuestro obligado punto de partida: el propio e intransferible dolor. O transformamos esa laceración en territorio para elaborar un nuevo camino o sencillamente no hay modo. ¿Una afirmación altisonante? Más bien la primera

conclusión que surge entre las brumas: el camino del año 1976 solo sirve para la perpetua regresión, para una pauperización sin fin, para la masacre permanente (Horowicz, 2012, p. 12).

Parte de ese rechazo tomó la forma de una interpretación del pasado en el cual la posibilidad de victimizar a un sector –los jóvenes militantes, los combatientes de Malvinas– a través de su despolitización (lograda mediante la reconfiguración de su experiencia histórica) fue el camino elegido para lograr un nuevo pacto social e institucional que a la vez conviviera con los efectos socioeconómicos del golpe de 1976. Asimismo, la inocencia de “delitos políticos” de esos jóvenes, necesaria desde el punto de vista sacrificial, se extendió a sus progenitores y a sus compatriotas.

Un mito antiguo

Fue una guerra la que disparó el mito de la llamada hacia una sociedad que estaba casada con la violencia hacía décadas, pero que había reformulado los términos de su maridaje con esta, desplazándose desde el lugar del participante al de la víctima. Esa sociedad se había acostumbrado a los muertos en las calles, pero pasó por un baño de purificación que le permitió el distanciamiento de las consecuencias de sus acciones. El bautismo implicó, entre otros mecanismos y con brutal literalidad, que las víctimas de la matanza fueran arrojadas al mar, lo que permitió tanto ocultar las pruebas como evitar que confrontáramos con la materialidad de la responsabilidad de nuestros actos.

Si la presencia fantasmática de los desaparecidos congeló la posibilidad de inscribirlos en un discurso político –aunque más no fuera para procesar la derrota–, al producir esas formas de relación con los muertos la sociedad argentina perdió también recursos simbólicos para recibir a los sobrevivientes y a los muertos de la guerra de Malvinas. Como vimos en la cita de Ehrenburg, en la Berlín de los años 1920, la guerra estaba “enterrada” pero no “olvidada”. ¿Qué sucedió con la experiencia violenta argentina? Las víctimas ni siquiera podían ser enterradas; ¿cómo hubiera sido evocar a los caídos por la revolución cuando sus familiares aún los buscaban, cuando el discurso dominante sobre las circunstancias de sus muertes era el de la victimización? Pero todo eso que no era posible, en relación con la “guerra civil larvada” argentina (si nos atrevemos a extender la caracterización de Halperín Donghi a las décadas de 1970 y 1980), debería haberlo sido en el caso de la guerra de Malvinas. Si esto no se produjo, fue a causa de la vigencia aplastante de un modelo interpretativo sobre la violencia que le negaba a la guerra sus condiciones históricas locales de producción.

Las memorias de guerra tienen por característica fundamental mantener viva la autopercepción de agencia, ejercida en las condiciones del frente de batalla, en el límite entre la vida y la muerte y con un corpus ideológico-cultural que avala a quien, llegado el caso, debe matar. Pero durante la posguerra, algunas manifestaciones públicas de alcance masivo en relación con Malvinas (como vimos, fueron desde un discurso presidencial hasta una película) enfatizaron justo lo contrario: la pasividad, mediante un proceso de victimización, ya a manos de los ingleses, ya como consecuencia de una dirigencia militar inepta. Si las guerras encuentran su legitimación en la exaltación de determinados ideales, como el patriotismo, la muerte de los combatientes encuentra su justificación colectiva en este mismo terreno.

Las muertes de los soldados en Malvinas fueron “inexplicables” por partida doble, debido a la derrota y a la futilidad con la que la guerra fue conducida, agravadas por el régimen ilegal que la inició. Y si bien los veteranos encuentran un justificativo a las heridas y a las mutilaciones (ellos son los que “con su sangre” hicieron posible la democracia), el hecho esencial del conflicto, el “pasaje” que los transformó en la generación de Malvinas no encontró lugar para instalarse.

Cabe entonces una reflexión más general, para entender la profundidad del mensaje de la historia del mutilado: la sociedad argentina no ha enfrentado –acaso no enfrenta– la responsabilidad de los muertos que produjo, ni sus consecuencias, entre otras cosas, porque aún no le ha puesto nombre a lo que vivió. El “rechazo” al soldado no solo estuvo condicionado por la dificultad para recibir a un lisiado, sino además porque lo que no estaban dispuestos a hacer los argentinos en esos años fundacionales de la democracia era hablar de la guerra. La incompreensión, la imposibilidad de comunicación, no se debió entonces al resultado de la guerra de Malvinas (aunque los soldados así lo vivieron), sino a una voluntad de olvido más amplia, a la necesidad de enterrar la historia. No solo la de la derrota en las islas, sino la de la matanza interna. La sociedad argentina desarrolló mecanismos por los que pudo enterrar la historia, aunque no olvidarla. Las características del método de guerra elegido por los represores, tanto como la voluntad de esclarecimiento de los organismos de derechos humanos y otros actores políticos tornaron esa voluntad de olvido ineficaz y precaria: cada vez que los restos de alguno de los desaparecidos son identificados, hay una posibilidad de revisar esa historia.

Pero el precio pagado para seguir adelante es la visita recurrente de los fantasmas de un pasado irresuelto en términos políticos, no solo en lo que a la memoria de este se refiere sino, como señala Horowicz, al conflicto social. De allí que, en una

perspectiva más pesimista o escéptica, tal vez al “fijarnos” en esa forma de recordar las cosas, la represión fue extraordinariamente eficaz.

Visto de esta manera, el principal problema en relación a la guerra de Malvinas tiene que ver con el hecho de que incorporar las experiencias de los veteranos al discurso público obligaría a reintroducir en los análisis y las discusiones acerca del pasado reciente las distintas nociones que trae aparejadas la idea de la guerra, que a la vez producirían profundas variaciones en las narrativas públicas dominantes acerca de determinadas generaciones políticas y, más ampliamente, de la historia, narrativas que fueron esenciales para la construcción de los cimientos de la democracia inaugurada en 1983.

Las formas “activas” de las memorias de guerra chocan con la caracterización “pasiva” que se hizo de aquellos jóvenes combatientes del Atlántico Sur, pero también con las explicaciones que circularon sobre todo durante la década del 1980 acerca de los desaparecidos y del proceso en el que habían sido aniquilados. De allí que el relato sacrificial haya sido el más eficaz. Los jóvenes fueron, simbólica y materialmente, el precio pagado por los argentinos para tener su democracia. Esa es una lectura implícita en el *Nunca Más*. El hijo sacrificado por su padre. Cronos, que devora a sus hijos por temor a que lo destronen.

Esta operación simbólica no fue privativa de la Argentina. Para regresar a la larga duración, que es la que alimentó el rumor de la llamada, Wilfred Owen, un poeta muerto en la Primera Guerra Mundial, escribió en la “Parábola del viejo y el joven” su peculiar visión acerca del mito bíblico de Abraham e Isaac, inspirado por lo que sus ojos vieron en el Frente Occidental:

Un Ángel lo llamó desde el Cielo
Diciendo, No descargues tu mano sobre este muchacho
Ni le hagas nada a él, Tu hijo.
¡Detente! Atrapados sus cuernos en los matorrales
Hay un carnero. Ofrécelo en su lugar.
Pero el viejo no hizo eso, sino que asesinó a su hijo
Y a la mitad de la simiente de Europa, uno a uno (1988, p. 76).

En la fatalidad del sacrificio descrito por el británico, en la que la voluntad generacional paterna del crimen filicida es mayor que el designio divino, hay una clave para entender el lugar simbólico en el que la sociedad argentina, para sobrevivir, puso a sus jóvenes.

Sostiene John Berger que el relato (la narración) es la herramienta de los débiles:

Los poderosos no pueden contar historias: un alarde es lo opuesto a un relato. Cualquier historia, por afable que sea, tiene que ser valiente, y los poderosos de hoy viven con nerviosismo (...) El tiempo de los relatos (el tiempo de la narración) no es lineal. Los vivos y los muertos se reúnen como oyentes y jueces dentro de este tiempo: cuanto más hagan sentir su presencia ahí, más íntimo se vuelve lo narrado para quien escucha. Los relatos son una manera de compartir la convicción de que la justicia es inminente (2011, p. 90).

Si leemos la historia del rumor en esta clave, nuestra mirada, así como permitió explicar el contexto de producción de un mito, puede a la vez adquirir carácter proyectivo, y voluntaria o involuntariamente prolongarlo. Esa convicción en la inminencia de la justicia implica la certeza de un futuro. Desde esta seguridad, entonces, deberíamos ser capaces de leer, tanto en la circulación como en el contenido del rumor de posguerra acerca de la llamada, un acto de resistencia.

El rumor no solo nos remitiría a una historia de mutilación, derrota y frustración. El joven suicida, con su gesto, habría expresado la oposición a ser absorbido por un relato histórico en el que no se reconocía. Y en ese gesto final que echó a rodar el mito, anida la posibilidad de una reparación: la justicia realizada en una narración sobre el pasado que lo incluya con sus actos, sus motivos y sus deseos, aunque sea en un futuro que ni siquiera es este presente desde el que escribimos, pero con el que todavía, desde el fondo del rumor en el que vive, intenta comunicarse.

Bibliografía

- Baschetti, R. (Comp.). (2003). *Campana de palo*. La Plata: Editorial de la Campana.
- Berger, J. (2011). *Con la esperanza entre los dientes*. Buenos Aires: Alfaguara.
- Bloch, M. (2003). *La extraña derrota*. Barcelona: Crítica.
- Eksteins, M. (abril, 1980). All Quiet on the Western Front and the Fate of a War. *Journal of Contemporary History*, 2(15).
- Ginzburg, C. (1991). *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*. Barcelona: Muchnik.
- Halperín Donghi, T. (1990). *Argentina en el callejón*. Buenos Aires: Ariel.
- Hass, K. A. (1998) *Carried to the Wall. American Memory and the Vietnam Veterans Memorial*. Berkeley: University of California Press.
- Horowicz, A. (2012). *Las dictaduras argentinas. Historia de una frustración nacional*. Buenos Aires: Edhasa.
- Lorenz, F. (2017), *La llamada. Historia de un rumor de la posguerra de Malvinas*. San Miguel de Tucumán: EDUNT.

- Owen, W. (1988). *The Parable of the Old Man and the Young*. En *Selected Poetry and Prose*. Londres: Routledge.
- Sarlo, B. (2012). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Schmucler, H. (abril, 1995). Formas del olvido. *Confines*. 1(1). Buenos Aires.
- Thompson, E. P. (1989). *La formación de la clase obrera en Inglaterra*. Barcelona: Crítica.

Referencias

- ¹ Bloch, M. (2003). *La extraña derrota*. Barcelona: Crítica.
- ² Aquí sintetizaré un trabajo más extenso. Lorenz, F. (2017). *La llamada. Historia de un rumor de la posguerra de Malvinas*. San Miguel de Tucumán: EDUNT.
- ³ A partir de su propia experiencia como combatiente, Marc Bloch alertó allí acerca de las distorsiones en los relatos orales. Para ejemplificarlo, evocó lo que le sucedió a uno de sus hombres durante una patrulla nocturna. Desde la cabeza de la columna, avisó acerca de un cráter de artillería, pero la indicación acerca de la ubicación del pozo llegó en sentido inverso al final de la columna, por lo que el último de los soldados cayó al cráter.
- ⁴ Carecemos, sin embargo, de la posibilidad de realizar el sueño del paleontólogo, a la manera de *Jurassic Park*. Las huellas son precisamente eso: marcas parciales de una totalidad irrecuperable en cuanto irrepentible.
- ⁵ Remito a los interesados a Lorenz, F. (2017). *La llamada. Historia de un rumor de la posguerra de Malvinas*. San Miguel de Tucumán: EDUNT.
- ⁶ Iya Ehrenburg, *Men, Years - Life*, III (London 1963), en Eksteins, M. (abril, 1980). All Quiet on the Western Front and the Fate of a War. *Journal of Contemporary History*, 2(15), p. 346.
- ⁷ *Clarín* (2 de diciembre de 1984). Todas las citas que siguen corresponden a la misma referencia, hasta que se indique lo contrario.
- ⁸ Feinmann, J. P. (31 de marzo, 2002). La guerra y la gloria, *Radar*. Las citas que siguen pertenecen al mismo texto, hasta que se indique lo contrario.
- ⁹ No es posible aquí desarrollar este argumento. Remito a los interesados a Lorenz, F. (enero-junio, 2011). El malestar de Krímov. Malvinas, los estudios sobre la guerra y la historia reciente argentina. En ESTUDIOS, 25, pp. 47-65. Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba.

Fecha de recepción: 6 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 6 de noviembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se

permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Naturaleza, discursos y lenguajes de valoración

Nature, discourses and valuation languages

Resumen

Situándonos en el contexto de la profunda conflictividad emergente en torno a los modos de producción/apropiación de la naturaleza que marca distintivamente la época contemporánea, en el presente trabajo procuramos exponer la potencia ontológico-política del *ecologismo popular*, entendiéndolo más que como *discurso disidente*, como un *lenguaje de valoración* (Martínez Alier, 2002) radicalmente alternativo. Una lengua *re-existente* (Porto Goncalves, 2003) que, en lugar de plantear un lenguaje otro para hablar *sobre* la Naturaleza, se ofrece como lengua que procura entender-nos *con* la naturaleza; incluso, *desde* y *como* naturaleza.

En sí, más que de una “lengua minorizada”, se trata de una lengua radicalmente denegada como tal. Pues estamos ante un sistema de enunciación y de producción de sentido que –desde sus orígenes hasta nuestros días– fuera sistemáticamente (mal)tratado como *no-lengua*, es decir, como “algo” absoluta e insanablemente carente de *logos*.

Analizamos este despojo originario como momento fundacional del discurso que la Modernidad/colonialidad hegemónica instaurara como racionalidad presumida única para aludir a y dar cuenta de “la naturaleza”. Este discurso que se erige a partir de la (auto)atribución del lugar universal de enunciación ha operado como maquinaria semiótico-política de uniformización del mundo “realmente existente”. Como tal, se trata de un acontecimiento que cabe ser situado en los orígenes del Capitaloceno como uno de sus principales vectores etiológicos. Más allá de significativos cambios que a lo largo de las sucesivas declinaciones históricas ha ido adquiriendo, nos interesa identificar un núcleo duro de presupuestos metafísicos y axiomas instituyentes que –sostenemos– siguen operando con implacable eficacia en cuanto *régimen de verdad* desde donde se traza la frontera entre lo pensable/enunciable y el abismo de lo irracional absoluto.

De manera complementaria, nos interesa especialmente analizar las particularidades específicas de la inflexión neoliberal de dicho discurso, concibiéndolo como parte de la sintomatología del presente y como formación discursiva actualizada

desde la cual se produce la renovada operación de impugnación/expropiación de las condiciones de enunciación de las lenguas *otras*.

Palabras clave: Naturaleza/s; discurso científico; racionalidad(es)

Abstract

Situating ourselves in the context of the profound emerging conflict around the modes of production/appropriation of Nature that mark the contemporary epoch distinctly, in the present work we try to expose the ontological power-the politics of popular environmentalism, understanding it, rather than as dissident discourse, as a radically alternative language of valuation (Martínez Alier, 2002). A re-existent language (Porto Goncalves, 2003) that, instead of posing another language to speak about Nature, is offered as a language that seeks to understand us with Nature; even from and as Nature.

In itself, rather than a minority language, it is a language that is radically denied as such. For we are faced with a system of enunciation and production of meaning which - from its origins to the present day- was systematically (badly) treated as non-language, that is, as something absolutely and insanably lacking *logos*.

We analyzed this original dispossession as the foundational moment of the discourse that hegemonic Modernity/Coloniality established as a single presumed rationality to allude to and account on the "nature". This discourse, which is erected from the (auto)attribution of the universal place of enunciation, has operated as a semiotic-political machine of uniformization of the world, which actually exists. As such, it is an event that can be located in the origins of the Capitalocene as one of its main etiological vectors. Beyond the significant changes that have taken place in the course of the successive historical declinations, we are interested in identifying a hard core of metaphysical presuppositions and institutional axioms that -We maintain that they continue to operate with relentless efficiency, as a regime of truth from which the boundary between the thinkable and the abyss of the absolute irrational is drawn.

In a complementary way, we are particularly interested in analyzing the specific particularities of the neoliberal inflection of this discourse, conceiving it as part of the symptomatology of the present, and as an up-to-date discursive formation from which the renewed operation of challenging/expropriating the conditions of enunciation of the other languages takes place.

Keywords: Nature/s; scientific discourse; rationalities

“A pesar de Copérnico, todo el cosmos gira alrededor de nuestro pequeño planeta. A pesar de Darwin, nosotros no somos en nuestros corazones, parte del proceso natural. Somos superiores a la naturaleza, la despreciamos y estamos dispuestos a utilizarla para nuestros más mínimos caprichos”
(Lynn White, *Raíces históricas de nuestra crisis ecológica*, 1967).

“La emancipación y secularización de la Edad Moderna, que comenzó con un desvío, no necesariamente de Dios, sino de un dios que era Padre de los hombres en el cielo, ¿ha de terminar con un repudio todavía más ominoso de una Tierra que fue la Madre de todas las criaturas vivientes bajo el firmamento?”
(Hannah Arendt, *La condición humana*, 1958).

A modo de introducción. ¿Cómo nombrar la naturaleza? Juegos de lenguaje y tecnologías de poder

“Nuestro pensamiento, bajo su forma puramente lógica, es incapaz de representarse la verdadera naturaleza de la vida, la significación profunda del movimiento evolutivo. Creado por la vida para actuar sobre cosas determinadas en circunstancias determinadas, ¿cómo podría él abarcarla si solo es una emanación o un aspecto de ella?”
(Henri Bergson, *La evolución creadora*, [1907])

“El concepto de razón técnica es quizá él mismo ideología. No solo su aplicación sin que la técnica misma es dominio sobre la naturaleza y sobre los hombres: un dominio metódico, científico, calculado y calculante”
(Herbert Marcuse, *Industrialización y Capitalismo en la obra de Max Weber*, 1965).

Meses atrás, una obra de captura y canalización de agua subterránea del Río Los Patos (Departamento Antofagasta de la Sierra, Provincia de Catamarca) desencadenó la movilización y una serie de acciones de protesta de la raleada y “tranquila” población de esa región de la puna catamarqueña. La obra había sido diseñada e impulsada por la empresa minera Livent (ex FMC Lithium Corp. - Minera del Altiplano) para aprovisionar de agua dulce a su proyecto “Fénix” de explotación de litio en el Salar del Hombre Muerto. Su objetivo era extraer 650 m³/h de agua mediante seis pozos de bombeo y reconducirla por un acueducto de treinta y dos kilómetros a fin de usarla como insumo indispensable para la ampliación de la capacidad extractiva de su planta. Contaba, por cierto, con el visto bueno y los correspondientes permisos legales del gobierno provincial que también,

meses antes, había anunciado con beneplácito la decisión de la empresa de hacer nuevas “inversiones” para ampliar la “producción” de litio, de 17 mil a 50 mil toneladas.ⁱ

Pese a que los pobladores –más allá de vivir en ese entorno por generaciones y generaciones– tenían la experiencia inmediata e incontestable de que una maniobra similar operada por la misma empresa en el Río Trapiche hace veinte años había ocasionado la pérdida de cuantiosos humedales y pastizales, para las autoridades locales, sus “temores” o “preocupaciones” eran “infundados”. Los pobladores –a juicio de los funcionarios y técnicos del gobierno provincial– no tenían “conocimiento fehaciente” sobre la hidrología de la zona y solo se basaban en “opiniones” y “presunciones” carentes de fundamento científico-técnico. Los funcionarios y autoridades políticas del Departamento intentaron aplacar el conflicto explicando a la población que ya una consultora internacional había realizado el correspondiente estudio de impacto ambiental y que ellos eran los que “podían” y “sabían” determinar sobre la viabilidad de la obra.

Mientras de un lado se hablaba de “recursos hídricos”, del otro de *Yaku Mama*. En un caso, había pesados informes escritos con una gran cantidad de números, descripciones meticulosas y un lenguaje métrico preciso que daba cuenta de la geomorfología hídrica y los recursos disponibles con exactitud aparente. Del otro lado, había apenas oralidad, relatos perdidos en el tiempo, de una casuística inconmensurable de formas de uso y de relación con el río, los vegetales y animales, los vientos y los suelos que lo circundan. “Para colmo”, los lugareños hablaban de él como “hermana mayor”, con metáforas animistas que le adjudicaban carácter, personalidad, comportamiento, hasta estados emocionales.

Así, el modo de hablar sobre el río situaba, *ipso facto*, a los pobladores en la región abismal de la irracionalidad. Tanto más cuando esa habla es contrastada con el lenguaje técnico de ingenieros, geólogos y demás profesionales de la naturaleza. Las múltiples crónicas periodísticas del conflicto, con solo mostrar “objetivamente” los pareceres de un lado y del otro, funcionan como una sentencia inapelable. Sobre todo para las audiencias urbanas, estos lenguajes delimitan de por sí la región de los argumentos y los conocimientos –de la “verdad”–, del campo de las meras opiniones y “creencias”.

Situaciones como estas se repiten por millares por estos días alrededor del mundo. En los rincones más remotos del planeta, en estos mismos instantes, pueden estar aconteciendo escenas semejantes: de un lado, profesionales de las ciencias de la naturaleza (operando, ya sea como técnicos o funcionarios de gobiernos, como personal de consultoras “ambientales” o de empresas petroleras, mineras, agropecuarias,

forestales o de la construcción), disputando asimétricamente los sentidos constituyentes de los territorios contra, justamente, las poblaciones que –para su desgracia– hicieran de estos la base de sus subsistencias. No importa el “móvil” o el “objeto” de la disputa. Puede tratarse de litio, de cobre, oro, plata, u otros minerales cualesquiera; puede ser un yacimiento de hidrocarburos; el suelo de un monte nativo, impidiendo la ampliación de la frontera agrícola o ganadera; la propia madera; los cursos de agua (y de energía) requeridos para innumerables explotaciones o el mero espacio geográfico que precisa ser dispuesto como soporte de carreteras, presas hidroeléctricas, incluso, “parques de energías renovables” o cualquier otra megainfraestructura del presente.

En todos los casos, los lenguajes sobre la “naturaleza” activan de inmediato las jerarquías epistémicas secularmente sedimentadas y estructurantes del imaginario social contemporáneo. El discurso tecnocientífico funciona –en este entorno– como un dispositivo tecnológico de eficacia implacable para la tarea de la apropiación (expropiación) legal y legítima de la materia sobre la que se ejerce. En estos casos, el acto de nombrar “la naturaleza” es indistinguiblemente el mismo que el de tomar posesión de ella; de definir su valor (uso y sentido), sus propietarios y usuarios, los modos y tipos de relacionamiento que de allí en más se establecerán con ella. El acto de nombrar “la naturaleza” es, por contrapartida, el modo de sentenciar qué usos y sentidos quedarán, a su vez, caducos o prohibidos, qué tipos de usuarios dejarán de serlo; qué modos de relacionamiento serán decretados obsoletos o ya directamente ilegales.

El escenario, el contexto, el registro del acto de habla puede ser sumamente variable. Puede ocurrir en una audiencia pública, en el texto de un estudio de impacto ambiental o el de una sentencia judicial; podría tratarse en un debate mediático o en un evento académico. En cualquier caso, quienes hablan con propiedad de la naturaleza son los científicos de la naturaleza. La autoridad de su voz permanece inoxidable en el mundo del sentido común, discriminando inapelablemente el espacio de la *doxa* respecto de la *episteme*, aun en estos tiempos de defundamentación de la ciencia, implosión del positivismo y hasta de “posverdad” (o justamente como parte de ella). De ellos escuchamos hablar con naturalidad sobre, por ejemplo, producción de petróleo, de litio o de cobre (o de cualquier tipo de elemento de la tierra que, en realidad, no es una producción humana), también sobre “explotación racional”, de “capital natural”.

En este mundo, son ellos quienes inequívocamente hablan sobre la naturaleza; sobre “lo que es” y sobre lo que con ella “hay que hacer”. Sus definiciones sobre la naturaleza están intrínsecamente ligadas, de un lado, a modos específicos de explotación y, del otro, a un imaginario de “desarrollo” que se sobreentiende como el camino, la tarea

y el horizonte también incuestionable de todas las sociedades humanas. Para los habitantes de este mundo, hablar de y sobre la naturaleza es algo absolutamente apromblemático; vale decir, completamente naturalizado. No cabe, por consiguiente, detenerse a reflexionar sobre *cómo nombramos a la naturaleza y cuál es, o sería, la forma más apropiada para referirnos a ella*.

Es aquí justamente donde queremos situar nuestro campo de indagación y de reflexión. Pues, como sabemos, por lo menos, desde el “segundo” Wittgenstein en adelante, hay una relación estrecha (aunque sumamente compleja) entre cómo nombramos las cosas y cómo vivimos y nos relacionamos. Nombrar el mundo es una forma de producirlo; lo “realmente existente” no existe como tal antes de la irrupción del lenguaje, aunque ningún lenguaje crea las cosas *ex nihilo*. Más bien, estos –los lenguajes, en plural– *ad-vienen* como expresión de una materialidad que los precede y los excede; y que, en todo caso, presta las condiciones de eficacia de estos.

Así, desnaturalizar la idea de “naturaleza”, deconstruir los discursos que imponen cristalizaciones ideológicas sobre el mundo no-humano no es una operación sencilla. Nos parece, al menos, que no se trata de la empresa unidimensional, tan propia de los posestructuralistas, de des-en-cubrirla como “discurso” para, a renglón seguido, concluir en la afirmación de que se trata, ni más ni menos, que de un “significante vacío” (Laclau y Mouffe, 1987); que “la naturaleza no existe” más allá de las formaciones discursivas que le “dan vida” y la convierten en tecnologías de poder efectivamente operantes en sociedades determinadas (Swyngedouw, 2011).

Las representaciones y construcciones discursivas emergentes de lo que denominamos el *ecologismo popular* (Martínez Alier, 2002) se hallan en problemas, tanto frente al naturalismo positivista de los “científicos de la naturaleza”, cuanto frente a la acidez deconstruccionista de los posestructuralistas. Para unos y para otros, el problema de los *ecologistas* es su “pachamamismo”, esa creencia –digamos así– tan premoderna u oscurantista de sostener que la frase “Madre Tierra” aludiría a una entidad real, efectivamente existente y con vida propia, independientemente y más allá de los regímenes de poder y de verdad que los grupos humanos construyen sobre ella.

Como muchas veces sucede en los procesos de conflictos socioambientales actuales, las poblaciones locales que resisten a las explotaciones, que rechazan incluso las promesas de “progreso” y se niegan a “negociar” en términos de “compensaciones” (aun cuando no hable de “Pachamama” ni de “Madre Tierra”) articulan un lenguaje inentendible para el mundo moderno. Suelen hallarse entre dos fuegos, tanto política como epistemológicamente hablando. Para científicos naturalistas y para sus más

acérrimos críticos posestructuralistas, igual para políticos de derechas que para los de izquierdas, quienes hablan en esos términos resultan, lisa y llanamente, portadores de una ideología a tal punto “irracionalista” y fundamentalista que los termina dejando afuera del campo de actuación posible y concebible, afuera de *este mundo*.

En un artículo escrito años atrás, a propósito de la realización de la segunda Cumbre de Tiquipaya, Pablo Stefanoni resumió en un breve texto lo que bien podría ser – para unos y otros– el pachamamismo: “una neolengua a la moda” que impide afrontar con “seriedad y responsabilidad” los desafíos del cambio climático; y que “bajo la pose de una autenticidad ancestral”, de “una supuesta filosofía alternativa a la occidental” acabaría ampliando “hasta el infinito el hiato entre el discurso y la realidad” (Stefanoni, 2011). Prácticamente en la misma dirección, Atilio Borón rechazaba la crítica al extractivismo de los “gobiernos de izquierda y centroizquierda” como una postura irrealista que rechaza el “desarrollo”. Para Borón “el pachamamismo es el “resurgimiento nostálgico de pretendidas ilusiones basadas en las potencialidades de una economía familiar/campesina” (Borón, 2013, p. 129). Y remarca que “más allá de su evidente fuerza moral, el pachamamismo no puede ser entendido como una solución viable a los problemas y desafíos que plantea el mundo actual” (Borón, 2013, p. 130).

Contestando estos planteos, Arturo Escobar señaló –incluso admitiendo las limitaciones de los conocimientos pachamámicos– que la posición de sujeto desde la cual se enunciaba aquella crítica reproducía la clásica posición eurocéntrica y la (auto)percepción de universalidad y de superioridad de lo que llamó los “conocimientos modernos”. Invirtiendo la argumentación de Stefanoni, Escobar contestaba que, en realidad, eran más bien los presupuestos modernos los que impedían discutir seriamente y afrontar en términos realistas la cuestión crucial de la crisis ecológica global, para finalizar abogando por la necesidad de abandonar las polarizaciones y de emprender un sendero de diálogo de saberes y de pluralismo epistémico (Escobar, 2011).

Así pues, retomando el planteo justo ahí donde fuera dejado por Escobar, nos interesa plantear la cuestión de los lenguajes y los discursos no solo en términos epistémico-políticos, sino ya en el plano de sus implicaciones ontológicas. Nos interesa abordar la cuestión de cómo nombramos la naturaleza/tierra, cómo deberíamos hablar de ella, en el marco de la complejidad de las imbricaciones entre semiosis y ontología, entre noósfera y biósfera. En ese punto, nos parece, emergen los límites infranqueables del discurso moderno sobre la naturaleza y, por contraste, la potencia ontológico-política del ecologismo popular.

La muerte de la naturaleza y (en) los orígenes del Capitaloceno

“Todos sabemos que la actual tecnología ha fomentado la explotación a gran escala de los recursos del mundo, lo cual ha ocasionado contaminación y agotamiento del medio. La ciencia ha desempeñado claramente un papel en esta explotación. Y sin embargo, son los propios científicos –al menos algunos– quienes nos alertan sobre los peligros de tal proceder (...) Si la ciencia es simultáneamente parte del problema y de la solución, necesitamos saber cómo llegó a su forma actual nuestro intento por entender y explotar el mundo. ¿Hasta qué punto estas ciencias reflejan los valores fundamentales de la cultura occidental? O, mejor aún, ¿en qué grado la noción misma de estudio racional de la naturaleza forma parte de una concepción occidental del mundo?”
(Peter Bowler, *Historia fontana de las ciencias ambientales*, 1992).

“El súbito aceleramiento del deterioro ambiental en todo el planeta ha sido en gran medida el resultado de nuestro espíritu emprendedor en el campo de la ciencia (...) El comportamiento humano no ha sufrido alteraciones importantes en los últimos tiempos... Nuestro conocimiento, sin embargo, se ha expandido enormemente, y hemos utilizado ese conocimiento para crear en los últimos treinta años un arsenal de poderío que carece por completo de precedentes en la experiencia humana (...) Parece que mientras más sabemos, más peligrosos resultamos para nosotros mismos y para otras formas de vida”
(Donald Worster, *Transformaciones de la Tierra*, 2008).

En el subsuelo más profundo, más oculto y pétreo del Capitalocenoⁱⁱ hallamos un lenguaje (impuesto como) universal que habla de la naturaleza como *res extensa*. Solo la nombra como “recurso”. Cualquier otra voz (le) resulta inaudible. Cualquier otra palabra que ose disputar su monopolio sobre lo nombrable, sobre lo “verdadero”, es *ipso facto*, prueba y sentencia de irracionalidad. Y es que, efectivamente, la propia idea de razón que inaugura esa crucial era geológica se autopercebe y define precisamente como una entidad absoluta; vale decir, completamente abstraída de cualquier vínculo orgánico, intrínseco con el mundo, con la *alter-idad*. Para esa razón, todo lo existente diferente del sí-mismo (del *ego cogito*) solo se le puede (re)presentar como exterioridad; la mera objetualidad del mundo es la contracara de su implacable absolutez.

Así, la mirada del sujeto moderno sobre el mundo disuelve su atributo fundamental: su condición de *ser-viviente*. De allí en más, el mundo deja de ser (*percibido y sentido* como) *mundo-de-la-Vida*. El Capitaloceno emerge de esa *gran fractura*ⁱⁱⁱ originaria, constituyente. Como tal, no es solo una fractura *epistémica*; lo es, antes, *histórico-política*, razón por la cual devino, así, *ontológica*.

En efecto, la irrupción del capital en la historia de la vida en la Tierra significó la configuración de una nueva ecología-mundo (Moore, 2013): una nueva forma de relacionarnos con la naturaleza que es, en definitiva, una nueva forma de *producirla* (Marx, 1844; Marx y Engels, 1846; Marx, 1867; Bolívar Echeverría, 1984; Smith, 1990). Ese nuevo modo histórico de producción social de la naturaleza (tanto de la naturaleza

genérica, como de la naturaleza específica) es, por cierto, una producción simultánea e inseparablemente material y simbólica. Vale decir, el capitalismo –como condición de su propia emergencia– involucró la creación de todo un nuevo lenguaje para dar cuenta del mundo. Ese lenguaje, desde el inicio, fue un modo de hablar *sobre*, no un hablar *de*, ni un hablar *con*.

Y a estas alturas, resulta evidente que el lenguaje que el capital inauguró e instauró para nombrar el mundo –la “naturaleza” – fungió como una letal tecnología de poder cuyo uso y función acabó provocando por efecto el despojo radical de su condición de ser-viviente. El lenguaje que la modernidad capitalista instituye sobre la naturaleza naturaliza su cosificación; decreta la muerte de la naturaleza, su destitución como entidad viviente, espiritual, sintiente. Involucra la articulación de una nueva lengua, un nuevo sistema integral de significación a través del cual no solo nos re-presentamos el mundo, sino que lo dotamos de toda una nueva forma de ser y de existir, a través del valor y sentido que le asignamos, pero, sobre todo, por la forma en la que lo *percibimos* y *sentimos* en y por medio de nuestros cuerpos.

Como señalamos en otros trabajos (Machado Aráoz, 2016; 2018), no cabría minimizar ni tomar como un hecho anecdótico que la primera palabra de ese nuevo lenguaje fuera precisamente la palabra “¡tierra!”, proferida en forma de grito, salida del cuerpo de un integrante de una tripulación de aventureros, motivados por el ansia de encontrar medios de enriquecimiento extraordinario y que, a tales efectos, iban suficientemente armados y adiestrados.^{iv} Pues esa escena, en ese contexto de enunciación, la palabra “tierra” denota la irrupción de ese nuevo lenguaje que la de-signa, más que como simple objeto, como *objeto de conquista* (Machado Aráoz, 2010). Es el primer grito propiamente moderno; grito que detona la era del Capitaloceno. Pues se trató, efectivamente, de un grito de guerra; grito inaugural de una nueva era en la que no solo perdemos nuestro sentido de pertenencia a la tierra, sino en la que empezamos a relacionarnos con ella en términos estrictamente bélicos. Es el momento de consumación del giro antropocéntrico (White, 1967), un momento donde lo “humano” (la subjetividad capitalista) se erige como no apenas “sujeto” de la historia, sino que lo hace en calidad de *conquistador*.

En ese acto de habla –por su eficacia como tal– irrumpe todo un nuevo universo simbólico en el que la entidad tierra, pierde ya absolutamente toda referencialidad como entidad milenaria viviente, totalidad abarcadora y sustentadora de la inmensa diversidad de seres vivientes, integrados e interrelacionados por una compleja y densa red de flujos, fenómenos y procesos de relaciones energéticas y espacio-temporales; pierde incluso

toda connotación mítico-religiosa, sagrada y filosófica, para pasar a ser re-presentada e instituida (vale decir, percibida y tratada) como liso y llano “recurso”: objeto de conquista y de explotación, botín de guerra a depredar.

Lo que Max Weber refirió y analizó como el proceso de desencantamiento y racionalización del mundo da cuenta, en realidad, de un acto de asesinato de la naturaleza, donde convergen, epistémica e históricamente, su absoluto despojo ontológico con la desenfrenada carrera de depredación que habilitó. La racionalización implica tanto la desacralización de la naturaleza, cuanto la desnaturalización de lo humano.^v En ese acto, tanto o más importante que establecer el nuevo estatuto ontológico de la tierra como *objeto de depredación* es la consagración del ser humano como *sujeto depredador*. Porque es precisamente a partir de esa concepción de sujeto que la “civilización” se concibe como acto y camino de depredación infinita. A partir de entonces, se instaura una extraña delimitación entre *civilización* y *barbarie*, donde los pueblos dichos “primitivos” y “salvajes” son los que se hayan “atrasados” en la carrera histórica de explotación de la naturaleza.

Así, aquel grito fundacional desencadena una trayectoria histórico-política de creciente (e incesante hasta ahora) de desespiritualización, objetualización, cientifización y mercantilización de la naturaleza. Vale decir, estamos hablando no solo de la irrupción de un nuevo lenguaje sino ya –por acción y efecto de su eficacia performativa– de la constitución de una nueva realidad ontológica. En ese proceso, la ciencia moderna ocupa un rol fundamental, pues es el lenguaje científico el que construye y otorga las condiciones de posibilidad de esa ontologización. Dentro de ese universo de significación, la “naturaleza” aparece como objeto de conquista y el conocimiento científico como medio de conquista; el acto de conquistar como acto civilizatorio por antonomasia.

La así llamada “Revolución científica” acontece en un contexto histórico en el que las expediciones exploratorias con fines comerciales y geopolíticos se intensifican y se expanden por todo el mundo. En términos epistemológicos, es clave el pasaje de la percepción y concepción biológico-espiritual de la naturaleza a la de la plantilla mecanicista. En la historia hegemónica de la ciencia, ese cambio es retratado como el fin del oscurantismo medieval y la superación de las supersticiones animistas por una visión racional y empírica del mundo. En un texto titulado *A Free Enquiry into the Vulgarity Receiv'd Notion of Nature* (1686), que bien podría ser el primer antecedente de la cruzada científica contra las representaciones “vulgares” de la naturaleza, el filósofo y naturalista Robert Boyle escribía:

La veneración de que están imbuidos los hombres hacia lo que llaman la naturaleza ha sido un impedimento desalentador para el imperio del hombre sobre las criaturas inferiores de Dios, pues muchos no sólo lo han considerado algo imposible de abarcar, sino también impío de intentar (En Bowler, 1998, p. 65).

A partir de allí, las ideas o referencias a la tierra y a los seres y expresiones de la naturaleza como objetos de reverencia y culto serán lisa y llanamente consideradas como expresiones de ignorancia. Para la filosofía mecanicista, el mundo solo existía en términos de lo que consideraban las “propiedades reales” de la materia (forma, tamaño, solidez, y masa; incluso el olor, el color, la textura u otras cualidades eran consideradas efectos subjetivos de la mente); el universo era re-presentado como un mecanismo de relojería (la máquina por excelencia de la Modernidad temprana); los animales y hasta el propio cuerpo humano eran, para Descartes, no más que “máquinas complejas”.

No es ninguna casualidad que esta nueva cosmovisión haya ido acompañada por un discurso en el que los “avances científicos” se reflejan en términos de una guerra de conquista contra la naturaleza.^{vi} Y es preciso aclarar que las referencias bélicas de la empresa de la ciencia no son figuras metafóricas, sino literalmente acontecimientos históricos. La formación del “espíritu científico” acontece en un momento en el que los noveles Estados ibéricos perfeccionan e intensifican sus prácticas predatorias extendiéndolas allende los mares (Wolf, 1987). La articulación recíproca entre el comercio y la guerra va consolidando la maquinaria de poder estatal; los grandes “hallazgos científicos” del siglo XVI al XVII serán los realmente redituables: aquellos que permiten traducir las propiedades de la naturaleza en bienes comercializables, o bien en ventajas estratégicas en el “arte de la guerra” (Pestre, 2005).

El historiador de la ciencia Peter Bowler apunta que “a largo plazo, los descubrimientos hechos en América y Asia fueron los que ejercieron los efectos más profundos en la constitución de la ciencia europea” (1998, p. 54). En un momento en el que la división social del trabajo no tenía contornos claros, mercaderes y guerreros, banqueros y filósofos (eso sí, todos hombres blancos, ya ilustrados, de posición social acomodada, o bien inescrupulosos en el manejo de las armas) serían los que conjugarían intercambiabilmente los verbos de la exploración y la conquista; el descubrimiento y la explotación comercial; la experimentación y la guerra. En ese entonces, “todas las ciencias, entre ellas la historia natural, serán revolucionadas cuando los nuevos imperios comerciales empezaron a demandar una ideología que presentara a la naturaleza sólo como un sistema material para ser explotado” (Bowler, 1998, p. 55).

De tal modo, la genealogía de la ciencia moderna devela la empresa científica como una historia de *conquistadores*. Conquistadores de la naturaleza genérica, pero

también conquistadores/colonizadores de la naturaleza específicamente humana. El ser específicamente humano –en su acepción moderna– se afirma y realiza en el acto de conquistar.

Esa racionalidad, en el plano específico de la vida institucional moderna, se va materializando en la progresiva articulación funcional entre Estados, grandes empresas (bancos y compañías comerciales) y asociaciones científicas (no es casual que estas lleven la designación de sociedades o academias “reales”). La científicidad va originariamente ligada a la *realeza* (como régimen político), pero también a la moderna noción de *utilidad*. Es esa nueva trama de relaciones sociales objetivadas la que integra y conforma el nuevo régimen de saber/poder propiamente moderno. En él, la ciencia no es (nunca lo fue) una “institución independiente”; su eficacia epistémica está indisociablemente ligada a la eficacia militar-jurídica del Estado y a la económico-financiera de las corporaciones privadas. La ciencia no funciona sino como *régimen de saber*,^{vii} y como tal consiste en ese trípode de poder articulado al Estado y al capital, así configurado como un aparato funcional desde el cual se consagra la “realidad” del mundo. Es ese aparato científico-jurídico-militar-económico el que se arroga (en el mundo moderno) el monopolio de la apropiación y disposición de la naturaleza. La apropiación moderna es apropiación racional. Y “racional” quiere decir “científica”, “legal” y “eficiente”.

Ahora bien, me parece importante destacar cuáles son las condiciones específicas de la eficacia ontologizante del discurso científico para ver también sus efectos en términos de la colonización de la naturaleza interna. En este sentido, hay que señalar, en primer término, el carácter ideológico de la ciencia como un conocimiento no-ideológico. Con ello, me refiero al efecto dóxico que adquiere el campo científico (tanto hacia su interior como hacia el resto de la sociedad) al presentarse como un sistema de conocimiento completamente des-interesado, no solo aislado e inerte respecto a los intereses mundanos, sino también estructurado bajo el principio de objetividad como “neutralidad valorativa”. Es decir, la eficacia performativa de la ciencia está ligada a su estructuración como “razón técnica”, que la hace operar como una forma específica de ideología: un tipo de dominación que no se reconoce como imposición política^{viii} (Marcuse, 1965; Habermas, 1986). Desde la así llamada “Revolución científica” en adelante, la ciencia se presenta al mundo como un modo de conocimiento antagónico a la ideología; que empieza donde termina el mundo de las creencias religiosas, políticas y alejada de los venales intereses mercantiles; algo, por cierto, absolutamente refutado por la más elemental de las historias y las sociologías de la ciencia.

Esa presunción metafísica de la ciencia es lo que paradójicamente la configura como una poderosa fuerza física, que irrumpe en el mundo con una extraordinaria capacidad, más que de “revelarlo” o “reflejarlo”, de formatearlo y manipularlo a discreción. Sin embargo, esta eficacia productiva no se deriva solo del efecto dóxico del principio de “objetividad”, sino también de su estructura empírico-analítica. Una característica clave de la ciencia moderna es su estructuración como un régimen empírico-analítico, cuya función cognitiva avanza diseccionando el mundo, no solo dividiendo las diferentes dimensiones de la vida en regiones ontológicas jerarquizadas y aisladas (lo divino, lo humano, lo natural y dentro de este, los “reinos” mineral, vegetal, animal), sino constituyendo para su estudio campos disciplinares autosuficientes, buscando al interior de cada disciplina la unidad indivisible como “objeto” privilegiado de observación y conocimiento (el átomo en la física, la célula en la biología, el individuo en las ciencias sociales) (Moscovici, 1975).

La visión fragmentaria que la ciencia proyecta del mundo implica su descuartizamiento como mundo vivo. Es decir, produce una ceguera epistémica, una incapacidad intrínseca para percibir-lo como entidad viviente, pues la vida no está en las partes, sino en las conexiones y las interrelaciones; lo central de los procesos de vida son los flujos, la materia en movimiento. La mirada analítica no solo separa, des-membra, sino que también corta el movimiento. Bajo esa mirada, efectivamente deja de haber vida y solo queda materia inerte.

En este punto, fragmentación se liga con simplificación. La ciencia como tal echa a andar un movimiento contrario a la dinámica de los procesos vitales. Pues, mientras que estos van en la dirección de la complejización/diversificación, la analítica de la ciencia, y sus aplicaciones técnicas, signó un drástico derrotero de simplificación/uniformización. La eficacia de la simplificación reside en que favorece el control y la manipulación a corto plazo, pero a costa de incrementar la entropía y la incontrolabilidad a mediano y largo plazo. La actual crisis de la biodiversidad –expresión paradigmática del Capitaloceno– no es sino resultado de esta cientifización del mundo. Como señala Donald Worster, “no hay manera de evadir el hecho de que la ciencia ha hecho posible la moderna devastación de la naturaleza” (2008, p. 13).

Por último, pasando ya los efectos sobre la(s) subjetividad(es), la racionalidad científico-técnica ha llevado la visión analítica del mundo a una ontologización de la fragmentación. Vivimos y sentimos la vida en términos fragmentarios; como si la vida fuera una propiedad de los individuos y no un atributo emergente de la comunidad de seres. Como reflexiona el físico Fritjof Capra:

El poder del pensamiento abstracto nos ha conducido a tratar el entorno natural – la trama de la vida– como si estuviese formado por partes separadas, para ser explotadas por diferentes grupos de poder. Más aún, hemos extendido esta visión fragmentaria a nuestra sociedad humana... [lo cual] nos ha alienado de la naturaleza y de nuestros semejantes, disminuyéndonos lamentablemente como seres humanos (Capra, 1998, p. 305).

En términos antropológicos, la fragmentación (de la racionalidad analítica desde la cual percibimos y concebimos el mundo) se traduce en un modo de vida hiper-individualista; y eso está ligado al efecto de des-humanización. En el sentido etimológico del término, el sujeto moderno no se concibe *humanus*. La naturalización de la mercantilización de la tierra/naturaleza/vida implica la ontologización de una ruptura radical a nivel de los organismos humanos vivientes. La conquista se hace *habitus* y el *habitus* se somatiza en los habitantes del mundo contemporáneo. El conquistador como *soma* significa su radical *desafección* respecto de los flujos de la tierra. Aunque racional y científicamente “sepa” que pro-viene de la Tierra, no se siente –ni en el fondo de su modo de existir, ni en la superficie de su epidermis– como un ser vitalmente ligado a la tierra. Vive y se comporta más bien como un extra-terrestre.

Sustentabilidad: el discurso del último umbral

“Há poucas palavras mais usadas hoje do que o substantivo sustentabilidade e o adjetivo sustentável. Pelos governos, pelas empresas, pela diplomacia e pelos meios de comunicação. É uma etiqueta que se procura colar nos produtos e nos processos de sua confecção para agregar-lhes valor”
(Leonardo Boff, *Sustentabilidade. O que é – O que não é*, 2011).

En una reunión del equipo de investigación, Aimée Martínez Vega, compañera becaria, pregunta con indignación: “¿vieron la publicidad de Mecadolibre? ¡Es tremenda!”. La publicidad en cuestión muestra las imágenes de un astronauta (varón) explorando el espacio. La primera escena lo muestra en un paisaje completamente árido; la voz en *off* dice “Planeta C-56. Temperatura extremadamente alta. Cero por ciento de agua”. La siguiente es una imagen oceánica, cubierta de agua, donde se escucha “Planeta D-564. Sin rastros de tierra”. Y luego, “Tormenta de polvo de magnesio en el Planeta Z-06”. La trama se devela: el astronauta deambula por el cosmos buscando un planeta habitable,

apto para la vida humana. En la última escena, se ve la nave espacial de regreso a la Tierra. Y ya con imágenes del hombre-astronauta en una playa, luego en un bosque, la voz dice: “Buscamos en otro planeta lo que no cuidamos en el nuestro... Hoy festejamos ser parte de un planeta extraordinario. Por eso, creamos la sección de Productos Sustentables. Para que cada vez seamos más los que compramos pensando en todos”.^{ix}

La publicidad corresponde a una empresa emblemática de los tiempos que corren, si las hay: un sitio de Internet donde se hace realidad la fantasía del mercado eterno, y aparentemente infinito; un (no)lugar donde el tiempo se congela en un presente continuo, en el que no hay horarios ni límites al acto por excelencia de esta civilización: el de comprar y vender. Pues efectivamente, el acto de comprar condensa la emocionalidad de las subjetividades que habitan este mundo, el mundo “realmente existente”^x (Scribano, 2013). La empresa concentra por su parte lo más característico de la última revolución científico-tecnológica: la era de la informática, de la economía virtual, de la *uberización* del trabajo. Una era donde todo, o prácticamente todo, se puede hacer a través de un “clic”. Una era donde no solo se puede comprar y vender cualquier cosa, a través de una computadora portátil o un celular, sino en la que incluso la guerra se realiza a través de este tipo de dispositivos; a enormes distancias de los teatros de operaciones donde efectivamente caen las bombas. La tecnología informática –expresión de la última revolución científica– ha revolucionado los mercados (y los cuerpos); las formas de hacer la guerra y de percibir la naturaleza. Vivimos ahora, como agudamente señala el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro (2014), en una “sociedad de drones”, donde matamos sin ver y destruimos sin sentir.

Solo en ese mundo –el mundo virtual que funciona en las aplicaciones y las pantallas de los dispositivos informáticos y de las telecomunicaciones– el sujeto moderno puede (y debe) jugar el juego de la “sustentabilidad”. En el colmo del cinismo, el propio régimen de verdad que desatara un modo de vida geofágico, que fuera carcomiendo las condiciones fundamentales de existencia, se presenta ahora, bajo los ropajes de la “sustentabilidad”. En este marco, la conclusión de los más connotados filósofos contemporáneos, de los más agudos críticos del mundo moderno, de que la naturaleza es un “significante vacío” parece el correlato epistémico de seres humanos que no se sienten seres terrestres; una sofisticada versión extrema de arrogancia antropocéntrica.

La “sustentabilidad” emerge así, en el presente, como la última declinación del proceso de racionalización-mercantilización de la naturaleza. Del lenguaje abiertamente bélico de conquista y explotación de la naturaleza, al del “uso racional y sustentable”; de su representación como fuente inagotable de recursos, al discurso contemporáneo de la

escasez y de la finitud; de Descartes y Bacon, a los Informes Meadows (1972) y Bruntland (1987), el lenguaje científico sobre la naturaleza sigue siendo el que viabiliza una concepción de apropiación colonial, patriarcal y omnipotente sobre la naturaleza. De los *adelantados* y *bandeirantes* del siglo XVI a las expediciones espaciales del siglo XXI, el sujeto moderno se concibe como *conquistador*. Una vez que el mundo ha sido completamente dominado y muestra signos de agotamiento, la conquista ahora se dirige al cosmos; al macrocosmos de planetas y galaxias lejanas y al microcosmos de los genomas y las formas más elementales de la vida.

En la fase neoliberal de la acumulación, el agotamiento de los “recursos humanos” y “naturales” *convencionales* da lugar a la configuración de un nuevo régimen de explotación, ahora, *no convencional* de la naturaleza (genérica y específica). Ingresamos a la era del *fracking*, las plataformas petroleras *off-shore* y la megaminería hidroquímica; la era de las megaplantaciones transgénicas e hiperquímicas, de las geoingenierías, los mercados de carbono y la intervención mercantilizadora sobre las estructuras microscópicas de la vida (nanotecnología), así como de la *uberización* del trabajo, la explotación de las energías emocionales de las/os trabajadoras/es y la corporativización de las culturas e identidades laborales. Como advierten Adolfo Gilly y Rhina Roux,

la subsunción real de la vida humana al capital está transitando hoy no sólo por formas más sofisticadas de apropiación de trabajo excedente y de difusión de la socialidad abstracta mercantil-capitalista, sino también por la subordinación de la naturaleza y de procesos biológicos que son constitutivos de la reproducción natural de la vida. Una nueva relación de la sociedad del capital con procesos biológico-naturales propios de las especies vivientes (animales, vegetales y humanos) está operando ante nuestros ojos (Gilly y Roux, 2009, pp. 36-37).

Y, en concreto, la capacidad de disposición del capital sobre los fundamentos constitutivos de la vida –sobre la totalidad de sus dimensiones y manifestaciones, desde sus básicas fórmulas biológicas hasta sus más complejas expresiones socioculturales– avanza, ahora, por medio de la generalización del imperativo normativo de la “sustentabilidad”. Y la sustentabilidad –aunque sea materia legal de los Estados y dispositivo publicitario de plusvalía– es, de raíz, un discurso científico. Hoy, como en sus orígenes, vemos cómo en torno de la sustentabilidad se configura el trípode de poder, la maquinaria semiótico-política de producción del mundo. La “sustentabilidad” es la declinación específicamente neoliberal del discurso capitalista producción/apropiación de la naturaleza. A las propiedades de “legalidad”, “cientificidad” y “eficiencia”, ahora, la apropiación de la naturaleza debe ser también ahora, “sustentable”. Quienes no pueden

certificar la “sustentabilidad”, empiezan a quedar fuera del mercado y fuera de la ley. Fuera del mundo.

“Sustentabilidad” es, por tanto, la inflexión de las nuevas tecnologías de expropiación. Los desarrollos de la tecnociencia y las tecnologías de punta concentradas en las formas del capital más concentrado son quienes detentan el monopolio sobre est. Es el capital quien crea las empresas certificadoras y dicta las reglamentaciones burocráticas que van a seguir y exigir los Estados como condición para las formas actuales de la apropiación y control de la naturaleza. De tal modo, el requisito de la “sustentabilidad” opera como dispositivo específico mediante el cual el conjunto de las condiciones ecológicas, socioculturales y políticas que hacen a la reproducción de la vida quedan sobredeterminadas y subsumidas a los imperativos de la acumulación.

La “sustentabilidad” emerge así, como síntoma del neoliberalismo como último umbral de la depredación (Machado Aráoz, 2018; Machado y Lisdero, 2019). El neoliberalismo designa la fase histórica de un nuevo régimen de acumulación donde el agotamiento de recursos, la contaminación a gran escala, la degradación generalizada de los hábitats y la intensificación de la crisis climática abren un nuevo capítulo para la expansión semiótica del capital. Un momento donde “la crisis ambiental da un nuevo impulso a la expansión capitalista”; donde el capitalismo inventa “un nuevo término para autolegitimarse: el uso racional y sostenible de la naturaleza”; en fin, un momento, en el que “la naturaleza toda es concebida a imagen y semejanza del capital” (O’Connor, 1993, pp. 45-47).

El discurso científico de la sustentabilidad es, en suma, el nuevo lenguaje de la “Economía Verde” (Fatheuer, 2014); una “nueva economía” en la que la única forma de concebir, pensar y sentir la naturaleza es bajo la forma del capital. Estamos entonces ante el lenguaje de un tiempo en el que –como dijera Fredrik Jameson– “es más fácil imaginar el fin del mundo que el fin del capitalismo”.

El mundo virtual de la “sustentabilidad” es el mundo del realismo capitalista. En nombre de ese “realismo” abrazamos, en realidad, la ficción de vivir una *vida de consumo* (Bauman, 2007), esto es, un mundo de “crecimiento infinito”, depredación desenfrenada. Mientras se conciba la naturaleza como un mero objeto de disputa ideológica entre posiciones discursivas indecibles e incontrastables; mientras se la tome como un “significante vacío”, no hay forma de reaccionar ante los umbrales más sombríos del Capitaloceno, en los que –a nuestro parecer– nos estamos sumergiendo.

“Somos naturaleza defendiéndose”.^{xi} Pachamamismo como puerta a otros mundos posibles

“Me parece inconcebible que pueda existir una relación ética con la Tierra sin amor, respeto y admiración por la Tierra y sin un gran aprecio por su valor. Por valor me refiero obviamente, a algo mucho más amplio que el mero valor económico; me refiero al valor en sentido filosófico. (...) Tal vez el obstáculo más serio que impide la evolución de una ética de la Tierra es el hecho de que nuestro sistema educativo y económico se aleja de una intensa conciencia de la Tierra, en lugar de dirigirse hacia ella. El hombre cabalmente moderno está separado de la Tierra por muchos intermediarios y por innumerables artefactos físicos. No tiene una relación vital con ella; para él, es el espacio entre ciudades donde crecen los cultivos. Si se lo deja libre por un día en el campo y si el lugar no resulta ser un campo de golf o un sitio ‘escénico’, se morirá de aburrimiento. (...) En pocas palabras, la Tierra es algo que ‘ha dejado atrás’”
(Aldo Leopold, *La Ética de la Tierra*, 1949).

“¿Quién le quiere poner precio a los paisajes? ¿Cuánto valen las entrañas de la tierra?
No atropellen el sudor y la esperanza. No se toca, el Famatina no se toca.
No se vende el andar de los guanacos. No se explotan las piedras ni los mitos.
Ni se alquila el copleerío de los siglos. No se toca, el Famatina no se toca”
(Ramón Navarro)

En un texto clásico de la ecología política, el maestro catalán Joan Martínez Alier señala:

La sacralidad de la naturaleza (o de partes de la naturaleza) se toma muy en serio en este libro por dos razones, primero, porque lo sagrado existe realmente en algunas culturas y, segundo, porque ayuda a aclarar un tema central de la Economía Ecológica, a saber, la inconmensurabilidad de los valores (Martínez Alier, 2002, p. 24).

Es desde esa perspectiva que define a los conflictos ecológicos como una confrontación entre diferentes *lenguajes de valoración*. Teniendo esto en consideración es que aludimos al ecologismo popular como un lenguaje, un modo de percibir, sentir y habitar la Tierra sobre la base de un presupuesto que contraría radicalmente la racionalidad del discurso científico; el presupuesto de que hay cosas –o, mejor dicho, seres– cuyo valor hace que no tengan precio.

Una profunda tradición de historiadoras/es y antropólogas/os económicas/os (desde Rosa Luxemburgo a Karl Polanyi y Edward Thompson) hablaron de las formaciones sociales precapitalistas como “economías naturales” o también “economías morales”. Su característica central era que las reglas morales ponían ciertos límites a la racionalidad mercantil y al lucro como motivación de la acción humana. En particular, Polanyi destacaba que en este tipo de sociedades la tierra y el trabajo no estaban sujetas a la compra-venta; eran bienes cuyo valor y asignación se regía por otros principios. Precisamente por eso, para la racionalidad occidental y para el moderno lenguaje científico, esas sociedades fueron definidas como “primitivas”.

Básicamente, en estas culturas dichas “primitivas”, lo sagrado emerge como límite a la mercantilización. Entender que cerros, ríos, bosques, la luz del sol o el aroma de las flores son “sagradas” es determinar que se hallan fuera del profano ámbito del mercado; que no son susceptibles de ser tratadas como meros objeto de compra-venta. Esto resulta absolutamente extraño, pues, como apunta el filósofo español Jorge Riechman:

Después de varios decenios de avance de la cultura capitalista, del imaginario capitalista neoliberal, de afianzamiento de esa hegemonía cultural y de todos sus dispositivos institucionales, hoy encontramos sociedades enteras cuyo horizonte parece no consistir en otra cosa que en la compra-venta de mercancías. Comprar barato y vender caro, ya estemos hablando de zapatos, de divisas, de fuerza de trabajo, de maderas tropicales, de pájaros vivos, de partes de cuerpos humanos, de genes, de ecuaciones, de conocimiento científico, en eso consiste la vida humana para demasiada gente; sobre todo, en las zonas que llamamos desarrolladas del planeta (Riechman, 2013).

Pese a eso, o precisamente por eso mismo, asistimos también a una vasta proliferación de los así llamados “conflictos socioambientales”, donde confrontan traficantes de biodiversidad con pueblos o grupos que no conciben negociar elementos de sus comunidades de vida. Pues hoy, en pleno siglo XXI, a pesar de tantas persecuciones y tanta historia de conquistas, saqueos y genocidios, sigue habiendo ese tipo de “comunidades primitivas”. Pese a estar viviendo en los umbrales del Capitaloceno, como evento límite (Haraway, 2016), hay que decir que tanta “civilización” no ha logrado aniquilar aquellas lenguas ancestrales. Los movimientos del ecologismo popular son una expresión re-existente de ellas. Porque, precisamente para ellos, hay ciertas cosas que no se compran, que no se venden; porque no hay compensación que valga, ni promesa de “desarrollo” que resulte seductora, estos sujetos resultan un escollo incomprensible e inadmisibles. Rompen con la lógica de la “negociación”. Son –para el lenguaje científico-moderno– definitivamente “fanáticos”, “fundamentalistas”. No es posible esperar de ellos que “entren en razón”.

Más aún, para referirse a los “recursos” estas gentes hablan de “Bienes Comunes”. Se dirigen a la naturaleza como “Madre Tierra”. A algunos, esto les resulta extraño; habrá a quienes les caiga simpático, les parezca pintoresco, o bien les resulte insoportablemente esotérico y oscurantista. Para algunos pensadores críticos del sistema –tanto en el Norte como en el Sur global– este “ecologismo” es otra versión de la alienación en clave religiosa. Badiou, por ejemplo, señaló que “el ascenso de los ‘derechos de la Naturaleza’ es una forma contemporánea de nuevo opio para las masas

(...) una religión apenas camuflada” (Badiou, 2008, p. 139). La ya comentada expresión de “pachamamismo” tiene ese tono descalificatorio que va por la misma senda.

Y, sin embargo, frente a estas posiciones, me gustaría plantear esta cuestión: ¿Y si, en realidad, hablar de Madre Tierra no fuera el lenguaje más acertado y precisamente científico y racional que tendríamos para referir-nos a la naturaleza? ¿Y si no fuera la forma más apropiada para nombrar-la y dirigir-nos a ella?

Debo decir que aprendí a plantearme de verdad estas preguntas, a tomarme en serio ese lenguaje, a partir de mi caminar con estos movimientos y sentirme parte de ellos. En particular, quien generó e incentivó estas inquietudes fue el maestro Marcos Pastrana, integrante de la comunidad diaguita calchaquí de Tafí del Valle (Tucumán). De sus reflexiones, aprendí a buscar y a interrogar. Mi deformación occidental y racionalista hizo que solo una vez que hube de descubrir las investigaciones y desarrollos de Maturana y Varela, Leonardo Boff y Edgar Morin, Philippe Descola, Donna Haraway, Bruno Latour, Fritjof Capra, Eduardo Viveiros de Castro, Arturo Escobar –por solo nombrar a algunas/os de quienes más influyeron en mi sentipensar– pude recién cruzar la frontera de suponer que “Madre Tierra” es, a lo sumo, una bella metáfora.

Y desde esa otra región, pregunto: ¿por qué cuando hablamos de “recursos naturales” presuponemos que estamos hablando en términos ontológicos, “científicos”, y cuando hablamos de Madre Tierra lo hacemos en un lenguaje metafórico, “vulgar”? La verdad, planteo la cuestión en términos retóricos, con el solo objeto de con-mover a la duda; como una operación lógica orientada a poner bajo la lupa una serie de presupuestos y creencias que, desde la coraza del racionalismo cientificista, se presentan como lengua franca de los “modérmicos”. En realidad, considero que deberíamos estar advertidos respecto a que “la complejidad del conocimiento académico y la aparente simplicidad del pachamámico son [solamente] efectos de discurso y, por tanto, de poder” (Escobar, 2011, p. 268). Si en realidad logramos sustraernos de ellos, si avanzamos en la desnaturalización de “la ciencia” como régimen de verdad, podemos descubrir otras ciencias, en particular aquellas que surgen del interés por comprender los procesos de vida antes que pretender su control y dominio.

El interés por la motivación de comprender la trama de la vida, por entender lo humano como parte de ese flujo diacrónico y sincrónico de materia y energía que nos liga material y espiritualmente a una inmensa comunidad biótica de edad geológica y de diversidad cósmica es, en realidad, un punto fundamental en común entre el lenguaje pachamámico y el lenguaje de las nuevas ciencias de la vida (Capra, 1998). Es este el suelo epistémico-ontológico en el que convergen pachamamismo y ecología, entendida

esta no apenas como un saber de síntesis, ni una “nueva ciencia inter/transdisciplinar”, sino como un nuevo paradigma epistémico que emerge de la conciencia racional y empíricamente fundamentada de nuestra condición terráquea, vale decir, el reconocimiento de que “la Tierra es la misma quintaesencia de la condición humana” (Arendt, 2004, p. 14).

Se puede decir, así, que la ecología es un campo del saber que empieza cuando ya sentimos “que hemos tenido suficiente de imperialismo –de aquel impulso característico de Bacon de “ampliar los límites del imperio humano”–, y que, por el contrario, “ha llegado la hora de desarrollar una ética más gentil y modesta hacia la Tierra” (Worster, 2008, p. 16). Por ese camino, empezamos a hablar en el lenguaje de la ecología cuando adquirimos la capacidad filosófica y científicamente informada de saber-nos y sentir-nos partes de una maravillosa y misteriosa comunidad de vida gestada y nutrida por la (Madre) Tierra.

Personalmente, creo que empezamos a hablar ese otro lenguaje cuando asumimos la radicalidad y la integralidad del predicado “somos tierra”, y que en el más estricto sentido científico y en el más profundo sentido filosófico los seres humanos somos “hijas e hijos de la Madre Tierra”. Más aún, diría que esto es efectivamente racional y que afirmar lo contrario es irracional. Pues, al ajustarnos estrictamente a la cosmogénesis, esto es, al proceso histórico de evolución (de la complejidad y la relacionalidad) de la materia, desde sus primeras manifestaciones inorgánicas hasta la irrupción de sus atributos vitales, desde el despliegue de las formas de vida más elementales hasta la emergencia de lo humano, no podemos menos que admitir que el carácter natural de la racionalidad específicamente humana y a esta como una expresión de la racionalidad de la naturaleza. Desde esa perspectiva, se comprende que entre la tierra (naturaleza genérica) y los seres humanos (naturaleza específica) no hay, en absoluto, una relación de exterioridad, sino una profunda, intensa, continua y sistemática relación de interioridad; relación que es la condición de posibilidad de nuestra existencia viviente. Por tanto, hablar de *Madre Tierra* es –ni más ni menos– que re-conocer que ontológicamente somos parte de la comunidad funcional de vida desplegada en el planeta; saber-nos y sentir-nos parte de una vasta y compleja trama de interdependencia, relacionalidad, circularidad y complementariedad que nos hace seres-vivientes.

A su vez, esto implica entender el lenguaje no como algo distinto de la naturaleza, sino como su expresión. *Es comprender que nuestra capacidad de hablar es un atributo completamente emergente de evolución de la naturaleza como entidad viviente*, y que esa facultad lingüística específicamente humana es material y ontológicamente

dependiente de los vínculos orgánicos que *ligan* nuestros cuerpos, nuestras gargantas, nuestros sistemas nerviosos y cada uno de los capilares sensibles de nuestra piel, a la totalidad de la comunidad de seres vivos que con-forman la tierra como naturaleza viva. Es, en definitiva, hablar desde la *afectividad*, desde la *conciencia emocional* de saber-nos y sentir-nos parte de la trama de la vida en la tierra.

El lenguaje pachamámico tiene, así, menos de esotérico y obscurantista que de racional. Es un lenguaje que –a diferencia del discurso moderno sobre la naturaleza– pretende articularse como un lenguaje *desde y como* naturaleza.

Dada la historia colonial de la razón imperial, aún no estamos repuestos del epistemicidio originario que ha pretendido exterminar las lenguas “primitivas”. Hoy, como en los orígenes del mundo “modérnico”, estas lenguas siguen siendo marginalizadas, minorizadas y perseguidas. Y, peor aún, dado el grado avanzado de mundialización/encarnación del capital, vastas mayorías des-conocen aquel ancestral lenguaje de valoración.

Ante esta situación, ante el estado de degradación/devaluación del mundo-(de-la-vida), pienso que el desafío político de este siglo –que puede ser el último siglo de lo humano– es el de cambiar absoluta y radicalmente el lenguaje con el que nos movemos y lo producimos. Creo que el gran reto que tenemos como especie es el de recuperar, re-aprender y desplegar diversos lenguajes de aquella primitiva *lengua madre*. Por cierto, no podemos tener ni dar certezas al respecto. Pero ante este presente sin futuro, y ante las posibilidades que nos abren las implicaciones ontológicas de tratar a la tierra como madre, creo que bien valdría la pena hacer el intento.

Bibliografía

- Arendt, H. (2004). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- Badiou, A. (2008). Live Badiou. En Feltham, O. *Alain Badiou. Live Theory*. Londres: Continuum.
- Bauman, Z. (2007). *Vida de consumo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bergson, H. (2007). *La evolución creadora*. Buenos Aires: Cactus.
- Boff, L. (1996). *Ecología. Grito de la Tierra, grito de los pobres*. Buenos Aires: Ediciones Lohlé-Lumen.
- Boff, L. (2012). *Sustentabilidad. O que é – O que nao é*. Petrópolis: Vozes.
- Bolívar Echeverría. (julio-diciembre, 1984). La “forma natural” de la reproducción social. *Cuadernos Políticos*. 41, pp. 33-46. México.

- Borón, A. (2013). *América Latina en la geopolítica del imperialismo*. Buenos Aires: Luxemburg.
- Bowler, P. (1998). *Historia fontana de las ciencias ambientales*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Capra, F. (1998). *La trama de la vida. Una nueva perspectiva de los sistemas vivos*. Barcelona: Anagrama.
- Escobar, A. (julio-diciembre, 2011). ¿“Pachamámicos” vs. “Modérmicos”? *Tabula Rasa*. 15, pp. 265-273, Bogotá. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero15/pachamamicos-versus-modernicos/>.
- Fatheuer, T. (2014). Nueva Economía de la Naturaleza. *Ecología*. 35. Fund. H. Böll.
- Foster, J. B. (2004). *La Ecología de Marx. Materialismo y Naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.
- Foster, J. B. (2016). La crisis del Antropoceno. *Monthly Review*. Recuperado de <http://lahaine.org/la-tesis-del-antropoceno>.
- Gilly, A. y Roux, R. (2009). Capitales, tecnologías y mundos de vida. El despojo de los cuatro elementos. En Arceo, E. y Basualdo, E. (Comps.). *Los condicionantes de la crisis en América Latina*. Buenos Aires: Clacso.
- Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como “ideología”*. Madrid: Tecnos.
- Haraway, D. (junio, 2016). Antropoceno, Capitaloceno, Plantacionoceno, Chthuluceno: Generando relaciones de parentesco. *Revista Latinoamericana de Estudios Críticos Animales*. III(I). Recuperado de <http://www.revistaleca.org>.
- Laclau, E. y Mouffe, C. (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. Madrid: Siglo XXI.
- Leopold, A. (2007). La ética de la tierra. *Revista Ambiente y Desarrollo*. 23(I). Santiago de Chile: Cipma.
- Machado Aráoz, H. (2010). La ‘Naturaleza’ como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo. *Onteaiken. Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva. Centro de Estudios Avanzados*. 10. Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba. Recuperado de http://therightsofnature.org/wp-content/uploads/pdfs/Espanol/Machado_Naturaleza_objeto_colonial_2010.pdf.
- Machado Aráoz, H. (julio-agosto, 2016). Sobre la Naturaleza realmente existente, la entidad ‘América’ y los orígenes del Capitaloceno. *Actuel Marx Intervenciones*. 20. Santiago de Chile: Lohm.
- Machado Aráoz, H. (2018). ‘América Latina’ y la Ecología Política del Sur. Luchas de re-existencia, revolución epistémica y migración civilizatoria.” En Alimonda, H., Toro

- Pérez, C. y Martín, F. (Coords.). *Ecología política latinoamericana. Pensamiento crítico, diferencia latinoamericana y rearticulación epistémica*. Buenos Aires: Clacso, UAM, Ciccus.
- Machado Aráoz, H. y Lisdero, P. (2019). 1. Neoliberalization and New Commodification Frontiers: a global critique of Progressive Reason. En Scribano, A., Timmermann Lopez, F. y Korstanje, M. E. (Eds.). *Neoliberalism in Multi-Disciplinary Perspective*. London: Palgrave MacMillan.
- Martinez Alier, J. (2002). *El ecologismo de los pobres. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.
- Marx, K. (1844). Manuscritos económicos y filosóficos de 1844. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1840s/manuscritos/>.
- Marx, K. (1859). Contribución a la crítica de la economía política. Recuperado de <http://www.marxists.org/espanol/m-e/1850s/criteconpol.htm>.
- Marx, K. (1979). *El Capital. El proceso de acumulación capitalista. Tomo I*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. (1981). *El Capital. Tomo III. Vol. 8*. México: Siglo XXI.
- Marx, K. y Engels, F. (1846). *La ideología alemana*. Recuperado de <http://www.marxists.org/>.
- Moore, J. (2013). El auge de la ecología-mundo capitalista. (I). *Laberinto*. 38.
- Moore, J. (2014). The Capitalocene Part I: On the Nature & Origins of Our Ecological Crisis. Recuperado de http://www.jasonwmoore.com/uploads/The_Capitalocene__Part_I__June_2014.pdf.
- Moore, J. (Ed.). (2016). *Anthropocene or Capitalocene? Nature, History, and the Crisis of Capitalism*. Oakland: PM Press.
- Moscovici, S. (1975). *A Sociedade contra a Natureza*. Petrópolis: Voces.
- O'Connor, M. (1993). On The Misadventures of Capitalist Nature. *Capitalism, Nature, Socialism*. 4(4), pp. 07-40.
- Pestre, D. (2005). *Ciencia, dinero y política*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Polanyi, K. (1989). *La Gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Porto Goncalves, C. W. (2003). *Geografando nos varadouros do mundo*. Brasilia: Ibama.
- Riechmann, J. (2013). ¿Cómo pensar transiciones postcapitalistas? Seminario Transiciones a la sustentabilidad: alternativas socioecológicas, Fuhem. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UMhPgMW-s9s>.

- Sahlins, M. (4 de noviembre, 2005). The Western Illusion of Human Nature. Discursos Tanner. Conferencia brindada en la Universidad de Michigan.
- Scribano, A. (2013). Una aproximación conceptual a la moral del disfrute. Normalización, consumo y espectáculo. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*. 36(12), pp. 738-750. Recuperado de <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/RBSEv12n36dez2013completoword.pdf>.
- Smith, N. (1990). The production of nature. The production of space. Uneven Development. *Nature, Capital and the production of Space*. New York: Blackwell.
- Stefanoni, P. (julio-diciembre, 2011). ¿A dónde nos lleva el pachamamismo? *Tabula Rasa*. 15, pp. 265-273, Bogotá. Recuperado de <https://www.revistatabularasa.org/numero15/adonde-nos-lleva-el-pachamamismo/>.
- Swyngedouw, E. (2011). ¡La Naturaleza no existe! La sostenibilidad como síntoma de una planificación despolitizada. En *Revista Urban*. 501.
- Viveiros de Castro, E. (2014). Diálogos sobre el fin del mundo. *El País*. Madrid. Recuperado de http://internacional.elpais.com/internacional/2014/10/01/actualidad/1412193739_781432.html.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Buenos Aires: Prometeo.
- White, L. (2007). Raíces históricas de nuestra crisis ecológica. *Revista Ambiente y Desarrollo* 23 (I), Santiago de Chile.
- Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Worster, D. (2008). *Transformaciones de la Tierra*. Montevideo: Coscoroba.

Referencias

ⁱ Para una mirada panorámica ilustrativa de cómo ha sido reflejado este conflicto en los medios, se pueden consultar los siguientes enlaces:

- <http://www.mineria.catamarca.gov.ar/22112018.html>
- <http://airevision.com.ar/2019/08/23/conflicto-minero-en-antofagasta-de-la-sierra-tarotolay-hablo-del-rechazo-al-proyecto-del-acueducto-en-el-rio-los-patos/>
- <https://noalamina.org/argentina/catamarca/item/43090-conflicto-por-el-agua-en-el-salar-del-hombre-muerto>
- <https://www.elancasti.com.ar/politica-economia/2019/9/18/se-reactiva-el-conflicto-en-antofagasta-de-la-sierra-por-el-acueducto-del-rio-los-patos-414325.html>

ⁱⁱ El concepto de Capitaloceno ha sido propuesto y desarrollado por varios autores del ecomarxismo (Altvater, 2014; Moore, 2014; 2016; Foster, 2016) como un ajuste de precisión

respecto de la noción de Antropoceno propuesta por el químico de la atmósfera Paul Crutzen y el biólogo marino Eugene Stoermer en el año 2000, para dar cuenta del impacto geológico provocado -entre otros factores- por la curva ascendente de quema de combustibles fósiles registrada desde la Revolución industrial en adelante. En tal sentido, en correspondencia con la postura ontológico-epistémica que acá sostenemos, aludimos al concepto de Capitaloceno para designar la huella geológica del capitalismo como modo histórico de producción de la naturaleza, cuyo funcionamiento se distingue característicamente por un aumento constante y creciente de la entropía del planeta. Como tal, este concepto implica asumir que el capitalismo como modo de producción de la existencia (basado en la depredación) desencadenó los drásticos cambios geológicos y antropológicos que hoy marcan nuestro tiempo (Machado Aráoz, 2018).

ⁱⁱⁱ Aludimos acá al concepto de fractura sociometabólica recuperada por Foster (2004) de Marx. En nuestro caso, parafraseando también la noción de “gran transformación” de Polanyi (1989), hemos desarrollado la noción de “fractura epistémica, ontológica e histórico-política” (Machado Aráoz, 2018).

^{iv} Eric Wolf, en su *Europa y la gente sin historia* (1987) señala en qué medida los Reinos de Castilla y Aragón se había convertido, a fines del siglo XV, en Estados depredadores, especializados en la guerra de saqueo como principal medio y recurso de subsistencia. La conquista de Granada y los viajes de Colón habilitan así un salto de escala en este tipo de prácticas.

^v Es interesante notar que lejos de constituir este paso una superación de la metafísica (como gusta de presentarse el racionalismo positivista originario) constituye en realidad la instauración de una nueva metafísica; una metafísica realmente extraña, al decir de Marshall Sahlins cuando reflexiona sobre la filosofía política que inaugura emblemáticamente Hobbes: “Yo planteo que ella es una metafísica específicamente occidental, ya que presupone una oposición entre naturaleza y cultura que es distintiva de Occidente y contrastante con los muchos otros pueblos que piensan que las bestias son, en el fondo, humanas, en lugar de pensar que los humanos son, en el fondo, bestias —para ellos no hay “naturaleza”; mucho menos una que tenga que ser superada” (Sahlins, 2005).

^{vi} Revisando algunas citas de los autores de la Modernidad temprana, emerge esta concepción en la que el progreso se define como el dominio total del hombre sobre la naturaleza; la ciencia como su principal arma; el rol del investigador se asimila al del torturador/conquistador. Francis Bacon en *Novum Organum*: “Es necesario torturar a la naturaleza para que suelte sus secretos (...) La naturaleza debe ser conquistada y obligada a trabajar duro para servir los intereses del hombre”. Descartes: “El progreso de la razón consiste en una serie de batallas victoriosas libradas contra la naturaleza”. Kant en *Crítica de la razón pura*: “La razón debe acudir a la Naturaleza llevando en una mano sus principios y en la otra el experimento; así conseguirá ser instruida por la Naturaleza, mas no en calidad de discípulo que escucha, sino en la de Juez autorizado que obliga a los testigos a contestar las preguntas que les hace”.

^{vii} Empleamos el concepto en términos de Dominique Pestre, para quien “la idea de régimen remite a una estructura legítima de saberes, a una jerarquía, tanto como a un modo de ser en el mundo. Remite a una regulación (...) a las normas que, en todos los registros comandan la noción de lo que es verdadero o falso, pero también de lo que es justo e injusto”. En síntesis, “evoca un conjunto de instituciones y creencias, de prácticas y regulaciones políticas y económicas” que delinear y otorgan eficacia a un determinado modo de producción del conocimiento (Pestre, 2005, pp. 40-41).

^{viii} Según Habermas, la racionalidad propia de la ciencia “exige un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad”. La racionalidad (técnica) implica el desarrollo de un conjunto de dispositivos de control, lo que es su objetivo por antonomasia. En

consecuencia, “la racionalización de la vida según criterios de esa racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio político que se hace ya irreconocible como dominio político” (1986, p. 55).

^{ix} Véase en <https://www.youtube.com/watch?v=NhkKMqd6a8s>.

^x Adrián Scribano señala que el rasgo del modo de vida contemporáneo está signado por el hecho de vivir en sociedades normalizadas en el consumo, como acto de disfrute inmediato. Aclara que, si bien “el capitalismo ha estado atado al consumo desde sus orígenes” y el consumismo es un rasgo dominante desde el keynesianismo, ahora “las políticas de vida, las experiencias interiores y la intimidad no son ya solamente objeto de compra/venta, sino que el régimen de sensibilidad [construido en torno al consumo inmediato] está adquiriendo el estatus público de creencia religiosa” (Scribano, 2013, p. 739).

^{xi} Lema de la movilización realizada el pasado 7 de octubre en Madrid, alertando por la emergencia climática y ecológica global. Véase <https://www.elsaltodiario.com/saltamontes/somos-naturaleza-defendiendose->.

Fecha de recepción: 23 de octubre de 2019

Fecha de aceptación: 27 de noviembre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Una fábula en ruta: casi una novela de Juan I. Ortiz

A fable on the way: almost a novel by Juan I. Ortiz

Resumen

Este trabajo se propone realizar una lectura cerrada, immanente, de un poema extenso de Juan L. Ortiz, de sus últimos años. El análisis se concentra en dos ámbitos de problemas: por un lado, la cuestión del relato, de la narración incluida en el poema y sus relaciones con el tema tradicional del viaje o, más ampliamente, la representación verbal del desplazamiento; por otro lado, el problema de la forma lírica, de aquello que puede caracterizarla en el plano de la elocución y en la disposición de lo que todavía en la actualidad puede considerarse su unidad rítmica, es decir, el verso. Para ello, establecemos relaciones con las antiguas diferenciaciones aristotélicas y sus problemáticas de traducción entre fábula, acción y composición que, si las tomásemos literalmente, a partir de las supervivencias de la lengua griega en el presente, podrían enunciarse así: mito, praxis y síntesis. Sin olvidar que también “fábula”, que traduce así al latín el más general “mito”, se dice a veces en griego *logos*, que para Aristóteles unas veces es el tema o el argumento de la obra, y otras veces el lenguaje con el que se realiza, que incluye métrica, ritmo.

En la modernidad del poema estudiado veremos pues las derivas contemporáneas del género que en parte asume y en parte tensiona, puesto que no solo figurativiza una fábula, no solo narra y reflexiona, sino que también, y sobre todo, subordina la sintaxis y la convención comunicativa a las torsiones de una primacía de la materia verbal (sonora, gráfica, paratáctica).

Palabras clave: narración; poética; mimesis

Abstract

This work tries to make a closed, immanent reading of an extensive poem by Juan L. Ortiz, from his last years. The analysis focuses on two areas of problems: on the one hand, the question of the narrative, the narrative included in the poem and its relationship to the traditional theme of travel or, more broadly, the verbal representation of displacement; on the other hand, the problem of the lyrical form, of that can characterize it in the plane of elocution and in the disposition of that can still be considered as its

rhythmic unity, that is, the verse. To do this, we establish relationships with the old Aristotelian differences and their problems of translation between fable, action and composition, that if we took them literally, from the survivals of the Greek language in the present, they could be stated as follows: myth, praxis and synthesis. Without forgetting that also “fable”, which translates thus into Latin the most general “myth”, is sometimes said in Greek logos, that for Aristotle it is sometimes the theme or argument of the work, and other times the language with which it is performed, which includes metrics, rhythm. In the modernity of the poem studied we will see therefore the contemporary drifts of the genre that in part assumes and in part tensions, since not only figuratively a fable, not only narrates and reflects, but also and above all subordinates syntax and communicative convention to the twists of a primacy of verbal matter (sound, graphic, paratactic).

Keywords: story; poetics; mimesis

A la medida de una imagen del lenguaje articulado, todo acto de palabra podría pensarse como un trayecto, una suerte de recorrido. De un punto de partida a un punto de llegada, que puede ser final, la frase despliega su cinta con todas las características del trazado finito que le brinda su apariencia de sentido. Más aún si hablamos de literatura, donde el papel y las letras se siguen, se alinean a manera de mapa. El habla, con todo su aparato escénico, entonaciones, gestos, interrupciones, parece más difícil de reducir a la alegoría del trayecto. Pero ¿acaso el tema, aquello de lo que se escribe y de lo que se habla, puede ser también un recorrido? Si así fuera, entonces se recorrería lo escrito con los órganos apropiados, ejerciendo el acto de leer, que en sí mismo contiene más secretos de lo que parece y, a la vez, en el lugar del sentido, pensaríamos, imaginaríamos, según se decía antiguamente, un trayecto posible. Y más allá del relato de viaje, toda frase podría hacer referencia a ese desplazamiento, al que suele llamarse también acción o drama. Tenemos enfrente, por lo tanto, dos géneros tradicionales en su forma sintética: trayecto épico, evolución dramática.

¿Qué pasa con el viaje en esos escritos que a veces eluden referirlo, que indudablemente se mueven, pero no sabemos en dónde, que llamamos todavía con el nombre de poesía? Su nombre remite más bien al acto: decir, hacer aparecer en palabras. Sin embargo, eso que se escribe allí ¿está pasando de un punto a otro, describe un recorrido? Por momentos, solo exclama la afirmación de ser, como si dijera una y otra vez: ¡esto que soy habla! Tiene además una característica opuesta a la

estructura de la frase, que la detiene o la refuerza o la hace volver atrás, que también la empuja más allá de sí misma: un corte rítmico. No podemos seguir diciendo algo de un género más que de manera excesivamente general. Tal vez el análisis, el seguimiento de un caso, un poema o varios que además redunden en favor del tema, que hagan señas acerca de un recorrido, pueda aproximarse a la forma y el sentido del viaje en una escritura que no narra ni representa cuando de todos modos narra, representa y expresa. Porque en última instancia no hay géneros sino en la convención, en la historia, tan arbitraria como la motivación de los significados, o en la morfología, la gramática de todas las lenguas.

Esta vaga hipótesis –una conjetura sobre el papel del viaje en sentido muy amplio dentro de la poesía lírica– parte en verdad del caso, del poema que inició estas reflexiones. Se trata de “Entre Diamante y Paraná”, que habrá podido ser, acaso el último poema publicado en vida por Juan L. Ortiz, el más extenso entre los posteriores a la edición de 1970 de su obra reunida. Al menos, sería su último libro, una plaqueta en busca de cuyo texto los poetas y editores más jóvenes lo persiguieron durante meses. Es un trayecto breve, el título lo enuncia. Tan local que parece lo opuesto a las ofertas líricas del siglo anterior al suyo, de invitaciones a las antípodas, a lo imposible, el otro lugar, lo nuevo, lo desconocido, etc.

Pero si bien un poema épico como la *Odisea* podía reducir su despliegue, su *logos*, según Aristóteles (su *sermo* según una vieja traducción latina), a una sola frase, que sería algo así como: “Ulises, que anda muchos años lejos de su país (*peregrinante* dice el traductor latino), mientras en su casa le consumen los bienes (*domesticis rebus*) y amenazan a su hijo, finalmente regresa, se salva y destruye a sus enemigos” (cf. *Poética*, 1455b17-23: Aristóteles 1974, p. 190). “Lo demás son episodios”, concluye Aristóteles. Sin embargo, este *logos* del viaje parece dirigirse, más allá de las peripecias, los episodios, linealmente del extravío al retorno, de una isla puntual a la isla determinada por el deseo del héroe. Mientras que un trayecto moderno sería mucho menos orgánico, más arborescente tal vez. Cuando el recorrido es el verdadero destino, no se llega nunca a Ítaca. El otro lugar al que se invita, que se invoca al partir, no tiene siquiera un nombre, es el simple correlato de la ausencia de determinación del lugar propio. Citerea, ya que estamos aludiendo a Baudelaire, es lo otro de la ciudad, su enjambre, su constelación aparente y su caos igualmente aparente. Del mismo modo que la naturaleza se define por contraste con el mundo técnico en su momento industrial. “Allá”, adonde se invita a viajar, “todo no es más que orden y belleza / lujo, calma y placer” (Baudelaire 1975, p. 53); “todo le hablaría / al alma en secreto / su dulce lengua natal”. Pero ningún sitio nombrado, ni siquiera Citerea, puede cumplir tales promesas: “Mira, después de todo, es una pobre

tierra” (Baudelaire 1975, p. 118); y no ofrece más que un espejo simbólicamente colgado para el desencanto del hablante: “En tu isla, oh Venus, solo encontré de pie / una horca simbólica donde colgaba mi imagen” (Baudelaire 1975, p. 119). “La invitación al viaje” plantea entonces una partida sin llegada, impulsada por el ideal o la idea de totalidad orgánica, pero el viaje efectivamente finalizado, “Un viaje a Citerea”, llega a la desilusionante súplica: “Dame la fuerza y el coraje / de contemplar mi corazón y mi cuerpo sin asco” (1975, p. 119).¹ El viaje moderno, aunque imaginario en muchos casos, no cumple entonces con la realización orgánica del *nostos* griego, sino que va de la insatisfacción a la desesperación, como puntos baudelaireanos de partida y llegada.

En el caso del poema de Ortiz, el título nombra dos ciudades como puntos del trayecto: Diamante y Paraná. Son poblaciones relativamente cercanas, a menos de cincuenta kilómetros de distancia, casi el espacio heroico que la anécdota belicosa de los atenienses hacía recorrer en unas horas para llevar noticias de batalla. Pero en la época tardía del siglo XX, se trataría más bien de una ruta que un auto puede recorrer en minutos. Sin embargo, el poema no anuncia que su motivo sea ninguna de las ciudades mencionadas, ni la extrañeza o la familiaridad de sus nombres, ni la característica de sus trazados, ni sus relaciones con el mismo río sobre el que se recuestan, ni la descripción de sus respectivas poblaciones. A lo que se apunta es al espacio intermedio: lo que hay “entre” ambas. Y antes de empezar el poema, hay algo entre los nombres, entre el exotismo de una piedra preciosa y otro exotismo que se ha vuelto familiar en el topónimo en guaraní, que además nombra el río paralelo a la línea entre los puntos urbanos. Entre ellos hay entonces algo, o más bien aparece algo. Y el poema intenta trazarlo antes que contar o cantarlo. Es sabido que también el carácter orgánico de la lírica antigua se ligaba a la voz, que se expresa, que elogia, celebra o denuesta acompañada de una música. Mientras que el ritmo de la modernidad, aunque persista, se desprende de una notación, se escribe. El recorrido del poema estará pues escandido, pero también diseñado. Su diseño debe ser interpretado tal como un músico se dice que interpreta una partitura. A lo cual se refirió uno de los autores más conscientes de la poesía como escritura, como planteo del espacio gráfico, Mallarmé, cuyos enigmas Ortiz nunca dejó de tener presentes.

Veamos cómo aparece el poema, cuál es su aspecto. Como en toda la obra, con una letra diminuta, la famosa tipografía en cuerpo ocho que el autor nunca abandonó y que para él asumía el rango de una elección ética y estética: la poesía como susurro, como rumor de un hilo de agua, como emblema de tenuidad y delicadeza, entre otras posibles interpretaciones que en ocasiones el mismo Ortiz llegó a declarar. Y, en segundo lugar, la apariencia gráfica es la de su última manera, que se inicia con el libro

El junco y la corriente (escrito al parecer entre 1957 –año de su viaje a China– y 1961) y donde los poemas de temas chinos abandonan la línea del margen izquierdo que hasta entonces acataban sus libros. Podríamos decir que la convención occidental, salvo excepciones que comienzan casi en el mismo momento de la autoconciencia mallarmeana de la unidad visual y mental del verso, además de virtualmente sonora, consistía en desobedecer el margen derecho: la línea termina no con el borde del papel sino antes, por otras razones. Dar razón de esa diferencia, de la decisión de no seguir adelante (de donde surge la “prosa”, *proversum*, ir hacia adelante), era en parte una cuestión para cada poema, y en una de las épocas originarias de la lírica occidental, en la poesía provenzal, esa *raço* o razón se escribía al lado, después del poema, precisamente en prosa. Sin embargo, la forma asumida, la estrofa, la rima, la cantidad de sílabas, ya habían razonado esa irregularidad del margen derecho. Pero desde Mallarmé, con un solo experimento en este sentido, la página se revoluciona y las palabras también pueden empezar más allá de la línea de caja izquierda.

En el caso de Ortiz, el hecho de que esta variación del lugar del verso en su disposición gráfica se inicie con los poemas referidos a China tendría también una explicación no occidental, puesto que se conoce por sus notas de viaje y por sus lecturas que la unión de poesía y arte caligráfico le interesaba mucho (puede consultarse la edición crítica de *El junco y la corriente* que incluye su “Diario de viaje”; Ortiz, 2013). Vemos entonces que, en ese trayecto entre Diamante y Paraná, se describe algo, pero antes se escribe, en letra diminuta, un zigzag de los versos que parecen oscilar en torno a un eje, donde los versos iniciales de estrofas (o párrafos, ya que no hay regularidad en sus formas) se acercan al centro, los versos largos tienden a empezar más a la izquierda, los cortos, que en muchos casos siguen a los más extensos, se ubican al medio o más a la derecha. Uno de los efectos de la letra chica y de esta disposición gráfica en meandro, por llamarla de algún modo, es que no se produce la caída de un verso fuera de la caja de edición y que requiera la convención de indicar su continuidad, mediante la barra, la sangría francesa u otro artilugio para expresar una unidad sonora cuando el grafismo se ha cortado. Y aunque la prosa, como caída de la unidad del verso, como supresión de la diferenciación que este efectúa entre unidad rítmica y unidad semántica, quede así prácticamente al margen, dado que todo margen ha sido abolido, Ortiz hablaba sin embargo del poema como de casi una novela. En un reportaje de 1978, tres meses antes de la edición de la plaqueta, cinco meses antes de morir, Ortiz decía: “Ahora tengo dos poemas larguíííísimos, casi como novelas en verso. Uno es ‘Entre Diamante y Paraná’ y el otro, ‘El niño y el perro’” (Aguirre 2016, p. 220). No se conservan rastros de este último, perdido como quizás varios otros poemas inéditos

posteriores a la edición de la poesía reunida de 1970. Pero del primero se editó la mencionada plaqueta, de la revista *El lagrimal trifulca*, en Rosario, en julio de 1978; y se conservan también manuscritos. Sergio Delgado, en la edición de la *Obra completa*, describe uno de ellos: “dos bandas de papel de casi 80 cm de largo por 8 cm de ancho, escrito en sus dos caras de manera transversal a la banda, es decir, formando diversas columnas” (Ortiz 1996, p. 984). El poema entonces debe ser desenrollado, desplegado. Su espacio no es tanto la página, el rectángulo, sino esa larga banda, la cinta que se transita para unir dos puntos que por otro lado están fuera del papel escrito.

El poema comienza con un motivo que es su primer sujeto: “Un cielo de prelluvia”, dice el primer verso (Ortiz 1996, p. 962). Y enseguida ese cielo, su carácter anunciador, se empieza no a describir sino a analizar, a desmenuzar en componentes cada vez menos asociables a una percepción clara y distinta. Quizás porque la sensación, que une colores y anuncios, que enlaza el silencio del cielo con las oraciones del escrito, no pertenezca al dominio de las distinciones, al concepto. El cielo entonces se demora en su definición; “un estupor de grises” es lo que parece demorar, “y de azules”, añade el tercer verso, “en inminencia aún de decidirse...” (Ortiz 1996, p. 962; a partir de aquí daremos el número de verso para citar este poema). Luego de esos dos puntos se abre una suerte de digresión o aclaración sobre la demora del cielo. El fin de la demora sería la interrupción ligera de su silencio: “arpas”, “brillos [...] que flotarían / en hilados” (v. 8-10), o sea tal vez la lluvia, su intermitencia. Pero eso que quizá caiga dirige de pronto la mirada al suelo que recibe su “tecleo”. Tenemos pues enfrente, bajo el cielo aún indeciso, que está “en una casi ceguera” (v. 11), el “tecleo” de hilos de agua por venir, “que habrá de cristlear, por su parte, se diría / en abismamiento / a los lados de las banquinas?” (v. 12-14). La pregunta que se indica al final, y que no se abre con signo de interrogación ni pronombre interrogativo como en gran parte de la poesía de Ortiz, más que interrogar, acentúa la incertidumbre del anuncio. Lo que sí señalan estas “banquinas”, conjeturalmente tocadas por el cristal de una probable lluvia, es que se está en camino, que el título se está desarrollando. Y de nuevo los dos puntos en un uso idiosincrásico dan paso a otro sujeto: “las ramitas” (v. 15). Precisamente, dadas la incertidumbre y la demora del cielo en abandonar su silencio y producir lluvia, la vegetación permanece expectante. Ortiz solía comparar las raíces de los árboles con una mano que pide, pero invertida. En una entrevista que le hiciera Francisco Urondo en 1970, le lee un poema que tiene el siguiente verso: “hundir hasta su inversión las raíces de la despedida”. E interrumpe la lectura para explicarle: “La inversión; la mano que pide, que clama, es como una raíz invertida” (Aguirre 2016, p. 73). De modo que en este caso podemos usar su explicación de la lectura para entender que esas “ramitas”, que están “digitando su

llamamiento”, tienen también la forma de manos suplicantes, todavía no atendidas. Y quedan tal vez ahí, al costado, a la espera, “en medio de un / misterio de marismas / sobre una nada de vidrios?” (v. 17-19). Ahora un espacio en blanco da paso al motivo que se ha estado rodeando, interrogando sin nombrarlo. “Pero el camino / se enciende, ahora, en la irradiación de la agonía” (v. 20-21). Sin embargo, no se lo describirá sino por todo aquello que lo rodea, lo que sugiere, los transportes no físicos que impulsa. El camino, esa pequeña ruta de provincia, tiene un desarrollo casi intraducible en los términos de una descripción más o menos realista, puesto que incluye no solo lo perceptible, el paisaje, el momento, el estado del clima y de la vegetación, sino también todo lo que hace pensar, el fantaseo y la rememoración de quien lo mira y lo transita.

Hay una nube arriba, que se transforma en cisne o en capullo, de un color de oro y rosa, que atraviesa el cielo con el adverbio inventado “transcielamente”, y que “replica / el amanecer de unos suspiros” (v. 27-28). Más allá, pasajes de trigo, cintas de verde, todo bajo ese matiz de crepúsculo dorado y rosa, donde cada tono se armoniza, donde el paisaje, por así decir, no está separado de un interior: “suspiros”, “recuerdos”, dice el poema. La figura frecuente en este principio del camino es la hipálage: el amanecer suspira, los colores del trigo o el verde tienen como recuerdos. Sin embargo, no se trata de una sustitución simple y fácil de detectar, puesto que la sede de las sensaciones está como disuelta en la multiplicidad de lo que se percibe. No hay un quién que pueda allí suspirar o recordar y de alguna manera anclar ese movimiento de la hipálage que atribuye a elementos visuales una sonoridad, una actitud o un estado de ánimo. En cierto modo, la figura sería tan solo la instancia mecánica de poner una cosa interior en un objeto exterior, como el silencio en la antigua luna de Virgilio, o un pensamiento en la naturaleza, pero su concatenación, su inagotable reiteración, así como la ausencia del sujeto estable que permita revertir la sustitución, le imprimen una torsión al espacio del poema. Es como si la banda del manuscrito de Ortiz se pegara por los extremos luego de la torsión y se volviera el espacio no orientable de la cinta de Moebius: un camino al fin donde no hay adentro ni afuera, donde lo exterior es interior. El estupor del cielo del principio es la espera humana y animal de la lluvia, pero es también la reacción del todo ante la súplica de las plantas. La banda de Moebius no tiene tampoco un centro, un sitio nombrable a partir del cual se desarrolla: si se la corta exactamente por el medio de la cinta, genera otras bandas enlazadas, hasta el infinito.

No obstante, el poema no tiene esa circularidad salvo potencialmente, como si el pegado de la cinta hubiese de realizarse en el futuro. De modo que luego de la sinestesia y las hipálages, con el clima y el camino insinuados y coloreados de una tonalidad por momentos armónica, se produce un extravío, una nota disonante al costado de la ruta:

“Mas he aquí que uno de estos se extravía” (v. 38), dice el poema. ¿Quién o qué se extravía? El pronombre parece remitir al plural en el que terminan los versos anteriores: “rayos de jardín”, “recuerdos”, “visos”. Sin duda que puede ser que entonces se extravíe, se desvíe de la contemplación apacible del paisaje un recuerdo o algo que se ve, puesto que “viso” es una antigua forma de nombrar lo visto o la visión, la apariencia visible de las cosas. El desvío de todos modos le impone su violencia al avance del poema. Hay algo al lado del asfalto, o lo hubo. Y ese resto de pronto tiene que nombrarse: “lo que quedaba de un perrito” (v. 43). Con lo cual se abre el relato de una especie de tragedia: el perrito habrá sido abandonado, separado “de la madre y de los otros de la cría”, todos ellos “consignados”, según el término de Ortiz, es decir, entregados, enviados u ofrecidos a la mirada de alguien. La causa del abandono está en ese mismo “endoso”, en su apuro, su “fastidio”, el “desasimiento” de lo que no se quiere cuidar, ni siquiera mirar. Entonces el poeta, que se nombra porque escucha esa palabra (“consignados, me dijieran, sobre una bolsa” (v. 46)), reconstruye ese destino fatal, con la “piedad” que debe entrecomillarse porque depende de “lo fortuito”, del azar de que alguien pasara por ahí y se detuviera, cuando en realidad cualquiera que pasa es aspirado por el vacío que lo impulsa hacia adelante: “el zumbido / de un tiempo que quisiera apurar hasta el límite” (v. 56-57); ese “alguien” casi siempre está envuelto por su actividad, su día, donde no escucha el llamado a la “piedad”. Sin embargo, aunque casi nadie pueda sentirse consignado a esa piedad de los cachorros dejados al margen de su paso, de todos modos podrá conjeturalmente haber existido “ese desconocido / que le alzara su hijo / a un destino / al que solo le fuera dado lamer casi en seguida” (v. 62-65). La perra, no vista sino intuida por el extravío de la visión de un resto, el perrito, protagoniza entonces su propio destino: cruzar tal vez a través del tráfico por buscar eso que le hace latir el cuerpo. El poema sugiere un probable accidente, faros en la noche. También “el fin / de los escalofríos” (v. 79-80) podría aludir al apagarse de una vida. Y en ese momento, en el abandono absoluto, la perra habrá de haber sentido, conjetura el poema, la ausencia de un calor antes “asignado”, de donde la expulsaran con la cría, allí donde después no se escuchaban o no se atendían los aullidos que expresaban la falta de aquel lugar. Aun cuando esos mismos aullidos habrán podido atraer a otros, descendidos a ese costado, “respuesta, a pesar de los pesares, de alguna viejecita / o de algún linyera” (v. 97-98), tan abandonados acaso como los perros pero “con oídos”, como testigos no de la certeza pero sí de la probabilidad de la “piedad”. A ellos, que se acercan al amanecer a los echados de casa, también sin casa, el poema les consagra una serie de períodos. La perra y sus cachorros, dejados al costado del tráfico, que fueran indicados como “ellos allí” (v. 68), fueron oídos entonces por otros, “ellos así” (v. 105, 110 y 117), llamados

luego como “ellos los aparecidos” (v. 122). Se trata de remisiones entonces al linyera o la viejita hipotéticos, “los únicos”, según se los define, “capaces de cortar a tiempo el lazo de lo definitivo / por correrse sobre unos hábitos...” (v. 108-109), y que se describen también en diversas figuras, “ángeles en trapos”, los que escuchan, los que se detienen a percibir “el extremo [...] del hilo” (v. 121) de unos seres. Estos “aparecidos” sin embargo no fueron vistos, son fantasmas de la escritura del poema, posibilidades abiertas por el signo de la muerte junto a la ruta. Se inclinarían “ellos”, entonces, como se inclina ahora, al escribir sobre una larga tira de papel con su caligrafía diminuta, ferviente de algo parecido a la “piedad”, el autor. Pero “ellos” vienen de inclinarse demasiadas veces para hurgar en la basura, para buscar algo, “lo recogido / de las bolsas de la noche” (v. 127), que si lo tuvieran tal vez podrían compartir con los perros abandonados, porque de pronto los hermana ese movimiento de hurgar, “nivelados [...] / por las urgencias de la bulimia” (v. 133-134), en el que aparecidos y arrojados utilizan sus “digitales”, ya no manos ni patas, ni dedos ni garras. No obstante, esta posibilidad, aunque mísera, parece un indicio de otro mundo, no el del fastidio, la incuria o la indiferencia, que luego el poema llamará por su nombre, el de las “técnicas”, donde el tiempo no para, sino aquel donde el azar o el encuentro podrían convertir a los que aparecen y llegan a escuchar, a compartir algo, en “elegidos”.

Pero es una elección sin ninguna voluntad que elija. “Pero elegidos / ellos, a la vez, por qué no?, para que el alba se redima” (v. 145-146). Se describe entonces una escena de redención, los despojados vienen a manifestar lo que el rocío de la hora representaba para el cielo, una especie de llanto tácito, aunque también unas figuras que lavan con su gesto unos indeterminados, y no humanos, pies. Sin embargo, a esta fábula del linyera piadoso, a su transfiguración en un representante del “espíritu” que une a todos los seres vivos, se le opone el desgraciadamente cierto mundo de los hechos perceptibles, “en las antípodas”, escribe Ortiz (v. 162). Como un “revés de apocalipsis”, bajo estallidos, teratologías, “los desfoliantes de amarillo” (v. 169), “esquirilas”, “todas las ‘técnicas’, en fin, / de la desintegración y de la perennidad de la agonía” (v. 180-181), parecen aludir a una violencia de la historia, o a varias. Se mencionarán “un infierno de tres décadas”, “la estrategia de la ceniza / que hundiría / para siempre [...] / a lo demás del continente” (v. 185-188), “los pronunciamientos de fósforo”, hacia el “Este”, “cayendo de unas alas” (v. 201), donde de manera alusiva se trata, sin dudas, de las guerras, las sofocaciones de movimientos colectivos, cuando pareciera, sin ninguna aparición, que no hay lugar alguno para la “piedad”. Pero no se muestra así tan solo en tales signos espectaculares, explosivos, por llamarlos de algún modo, esta ausencia de toda escucha y de toda atención o “espíritu”, como dice Ortiz, sino que también “en otro nivel”, está la

supuesta “civilización”, que se autoinflige los así llamados “bienes” (v. 204-205). Descienden sobre la “floresta” unos entrecomillados “súper”, también sobre “los que pisan”, sin saberlo, “unas minas / del combustible” (v. 218-220). El poema describe entonces una suerte de catástrofe producida por la modificación técnica del ambiente: se cierne en torno, no como inminencia o como anuncio, sino como algo dado, un continuo que no ha dejado de ocurrir por siglos, “una fatalidad de aluminio” (v. 222). Puesto que, en su trayecto, que lo llevó del cielo y el paisaje al perro muerto junto a la ruta, a la imaginación de una escena de posible piedad hacia la camada de perros por parte de los desclasados, restos también, pero redentores de su opuesto, el desastre actual, Ortiz vuelve también su mirada hacia el origen de una fatalidad que no era un destino sino una desgracia, “el suicidio / en comunidad de las tribus / ante el solo trueno que anuncia el genocidio” (v. 230-232). Los habitantes anteriores, que persisten todavía como fantasmas de sí mismos, como nombres y mezclas de rasgos, pudieron escuchar en un solo disparo todas las explosiones de una matanza sin tregua. Pero no solo ellos, también al margen, si existiesen, como los perros sin casa y los ángeles-linyeras de la visitación escasa de una cierta “piedad”, serán desalojados de su ambiente. Hay un “expatriamiento” incluso de los habitantes míticos de la vegetación y del río (“las dríadas del origen”, según las llama Ortiz), que se escapan, se desvanecen, por la transformación de la selva en propiedad agrícola y del agua en fuente de energía. La “presa” entrecomillada por Ortiz tiene que ser alimentada o desangrada por el paso de ríos ahora desnudos de su animación originaria, vaciados del sentido de sus nombres, como “fantasmas, acaso, ya, del fin / de Nandurú-Arandú...” (v. 240-241). La vacilación de las comas intenta poner en el ritmo del verso el tono sentimental de una desolación en curso. Pero ¿qué significa el nombre en guaraní? La edición crítica de la obra no lo aclara; las mayúsculas indicarían un lugar. Aun así, la segunda parte del nombre, según ciertos diccionarios, *arandú*, significaría “sabio”, aunque algunos más locuaces agregan que también sería un “meteorólogo”, un experto en advertir los próximos movimientos del clima, como aquel que en el primer verso podía ver “un cielo de pre-lluvia” y luego verter desde esa observación un despliegue de sucesos actuales y pasados, lejanos y próximos, en la forma de una elegía por los derrotados que contiene además su principio de impugnación de lo dado.

De inmediato, tras la denominación en guaraní, el verso siguiente interpela al poeta Stefan George para plantearle una pregunta compleja. Si pudiera localizarse en una banda de Moebius un punto determinado, donde en su historia se produjo el pegado y la torsión de la cinta, en esta aparición del simbolista alemán, en esta especie de cita podría situarse el viraje, una conciencia del paso de afuera-adentro, puesto que Ortiz

interrumpe la diatriba contra la devastación técnica del paisaje para pensar en su posible plenitud, en su íntima intangibilidad. Le pregunta entonces al poeta muerto si existe un momento completo, “un recuerdo de círculo” (v. 244) que produjera como un eco “sobre la propia palidez también en ida / de la ruta” (v. 246-247). Y ese recuerdo circular saldría entonces de su propio rango interior para unirse a lo visible, de lo cual nunca estuvo separado. Solo el olvido haría creer que el momento pleno se separó de la experiencia sensible. Entonces ese momento (“un casi imposible / de memoria [...] / que nos toca seguir” (v. 247-250)) nos hace volver (al poeta, a su interlocutor, a nosotros que seguimos la vía del poema) del olvido, de la muerte que lo representa (“Estigia”, escribe Ortiz). ¿Hacia dónde? Respuesta: “hacia los espacios, por qué no? del devenir” (v. 254). Y en ese posible devenir, ya no asolado y desolado por la historia de las destrucciones, o sí pero como en una travesía que superase esa “penumbra” o “la misma sombra”, aparecerían “ellos”, que no podemos nombrar, aún por existir, los “instrumentistas de lo invisible” (v. 259). ¿Y qué otro instrumento tocarían en el futuro, en la continuidad de la experiencia interior y exterior, sino el mismo del poema, la lengua que seguirán hablando?

En este punto termina el manuscrito, según el testimonio del editor, pero la plaqueta retoma esta interrogación que afirmaba una salida posible, con otros nueve versos y una observación, una objeción: “aunque... aunque...” (v. 260). La posibilidad invisible del devenir no remediaría entonces las “ondas” que tocan las orillas, que las galvanizan, por así decir, “en una rosa aun de cinc” (v. 264), pero “desde el fondo del río” (v. 266) algo presiona, que no se reduce a la explotación del presente ni a la indiferencia del tiempo lineal, algo que circula y posee la cualidad del círculo, y que puede por lo tanto curvar esa mirada ciega que no ve lo que hay al costado, en las escenas de la orilla, en las palabras no conminatorias, tenues, interrogativas. La música de los versos, su melopea sintáctica y transcripta en meandros gráficos, hace sonar de nuevo, bajo presión, “una piedad que se decide / a amartillar el propio corazón de los siglos...” (v. 267-268). Como si el gesto de acercamiento, aun imaginario o meramente verbal, a la desgracia de otro ser, o a su resto que cuenta su historia, pudiese contrarrestar todas las huellas de dolor que se encuentran entre Diamante y Paraná. Como si la ruta se curvara tanto que ya no avanza y volviera siempre, como nosotros, una y otra vez a la demora del poema, a su inminencia de sentido que nunca termina de caer.

Por eso “contar” lo que narra el poema, de alguna manera, es sacarlo de su círculo propio, pero también es devolverle un pensamiento que le pertenece y que existe en la prosa crítica. La forma que se da es la manera en que el poema piensa su relación con las palabras, los seres y las cosas. Pero esa forma que reflexiona por medio de su

autolimitación, en 268 líneas encadenadas, se dedica sin embargo a narrar, hace un mito. “La poesía es narración de ciertos estados íntimos, siempre fue narración”, declaró Ortiz en una entrevista (Aguirre 2016, p. 9). El mito, decía Aristóteles (*ho mythos*, es decir, el relato, la “fábula” en versión latina), es la imitación de la acción (*he mímisis tes práxeos*) (Aristóteles 1974, p. 146; *Poética* 1450a4-5). Y así, lo que narra el poema, su mito, es mímisis de la praxis: producción verbal de cosas vistas y dichas. La narración de Ortiz compone entonces su mito: la luz crepuscular de la inminencia, la ruta, el perrito muerto, su historia posible con los marginales, la maquinaria de usos técnicos del lugar que dejan esos márgenes, su violencia, la posibilidad de otro tiempo en el interior del tiempo... De pronto, la fábula no puede concentrarse, no aparece la “síntesis”, ese modo único de su núcleo, al estilo de “Ulises, tras muchas peripecias, regresa a Ítaca”. Salvo que pudiera ser algo así: “el poeta, entre Diamante y Paraná, describe el paisaje, pero piensa en todas las cosas del mundo”. No se trata entonces de una “composición de los hechos” (*ten sýnthesin ton pragmaton*) (Aristóteles 1974, p. 146), sino que el poema disuelve su propio trayecto y se da vuelta a mirar su materia, palabras, versos, sintaxis, encadenamiento y deshilachamiento simultáneos. Aquello que Aristóteles consideraba secundario con respecto al mito (la fábula), inaugurando un grueso malentendido que se extendería hasta Hegel, es en este poema lo inicial, pues el verso ve el cielo, el perro, la ruta, los sufrimientos, y también hace ver, gráfica y sintácticamente, la vuelta de toda praxis sobre su sentido último, alojado en la lengua, y no solo en la que hablamos sino también en la que se habló y está ahí, semiolvidada, como toponímicos de la zona que recorre. No habría entonces fábula, imitación de acciones, por un lado, y después métrica o género o elocución, por el otro, sino que su materia crea el mito. En términos románticos tempranos, la poesía es la única praxis artística que crea su propia materia. Y se trata de una forma de logos no sintética, a la que el mismo Aristóteles llama metafóricamente “logos aromático” (*hedysmenos logos*) (1974, p. 145; *Poética* 1449b28) y el traductor al latín del siglo XVI, Antonio Riccoboni, le dice “*suavem sermonem*” (*iam dico suavem sermonem habentem numerum et harmoniam et melodiam*), es decir, con sabores de “número, armonía y melodía”, que en griego era “ritmo, armonía y canto” (*ton rythmón kai harmonían kai melos*). Así, como escribiera Platón en boca de Sócrates, “no cuando son prudentes (*émphrones*, como Ulises), los poetas líricos (*melopoioi*) hacen (*poiousi*) sus bellos cantos (*ta kalá melé*), sino cuando han entrado (*embosin*, se han montado, embarcado) en la armonía y en el ritmo” (citado en Aristóteles 1974, p. 265; *Ion* 534a).² Y ese embarque, ese trayecto, no tendría otra meta que sí mismo y lo que hace ver.

Bibliografía

- Aguirre, O. (2016). *Una poesía del futuro. Conversaciones con Juan L. Ortiz*. Buenos Aires: Mansalva.
- Aristóteles. (1974). *Poética*. Madrid: Gredos.
- Baudelaire, Ch. (1975). *Oeuvres complètes I*. París: Gallimard. Bibliothèque de la Pléiade.
- Ortiz, J. L. (1996). *Obra completa*. Edición de Sergio Delgado. Santa Fe: Universidad Nacional del Litoral.
- Ortiz, J. L. (2013). *El junco y la corriente*. Edición de Francisco Bitar. Paraná/Santa Fe: Universidad Nacional de Entre Ríos/Universidad Nacional del Litoral.
- Platón (1922). *Diálogos II*. México: Universidad Nacional de México/Secretaría de Educación Pública.

Referencias

1 Traducciones nuestras.

2 En una antigua traducción mexicana, anónima, se lee con otra elocuencia: “Semejantes a los coribantes, que no danzan sino cuando están fuera de sí mismos, los poetas no están con la sangre fría cuando componen sus preciosas odas, sino que desde el momento en que toman el tono de la armonía y el ritmo, entran en furor” (Platón, 1922, p. 356).

Fecha de recepción: 29 de agosto de 2019

Fecha de aceptación: 30 de octubre de 2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Drogas, trabajo, literatura: la figura del *dealer* en *los detectives salvajes* de Roberto Bolaño

Drugs, work, literature: the dealer's figure in *the wild detectives* by Roberto Bolaño

El trabajo no es ni será glorioso. El agujero donde se hunde el trabajador no es ni será jamás otra cosa que el vano trabajo de tomar la tierra para llevarla de aquí para allá, a riesgo de rehacer enseguida el transporte inverso [...]. Ciclo de la producción y de la reproducción, de los nacimientos ensombrecidos por el anonimato, en una repetición que remeda una eternidad simple, sin repliegue: a fin de cuentas, todo lo que se resume en el nombre mismo de proletario, y que burla todo ritual de consagración del trabajo.

Jacques Rancière

La droga es el producto ideal... la mercancía definitiva. No hace falta literatura para vender.

William Burroughs

Resumen

Nuestra lectura de la novela de Bolaño releva la figura del *dealer*-poeta-detective literario y su capacidad revulsiva de burlar a un tiempo el imperativo laboral productivista y la consagración del arte. Desplazamos el foco de cierta romantización de los estímulos psicoactivos en relación con la creación artística para atender a las posibilidades de una economía de liberación que restituya al sujeto la dimensión estética de su existencia.

Palabras clave: Bolaño; drogas; trabajo; literatura

Abstract

Our reading of Bolaño's novel reveals the literary dealer-poet-detective figure and his revulsive capacity to outwit the productivist labor imperative and the art consecration,

at the same time. We shift the focus of a certain romanticization of the psychoactive stimuli in relation to the artistic creation to attend the possibilities of a liberation economy that restores the aesthetics dimension of his very own existence to the subject.

Keywords: Bolaño; drugs; work; literature

De los paraísos artificiales de Baudelaire a la farmacotecnia de Burroughs y Hunter Thompson, pasando por el llamado de Huxley a las puertas de la percepción y la estadía de Artaud en el país de los Tarahumaras, sin olvidar las ingestas de opio de De Quincey, las tomas de ayahuasca de Ginsberg, la cocaína en la maratónica –y mítica– escritura de *Los pichiciegos* de Fogwill, el hachís que Flaubert –¡sí, él también!– se hacía preparar por un farmacéutico de su confianza, entre muchísimos otros casos de escritores aficionados a sustancias psicoactivas, es posible seguir el rastro de una relación más o menos estable entre drogas y literatura. Por lo general se ha puesto el acento en el potencial de ciertas drogas para la agudización del aparato sensorial (los textos de Benjamin sobre el hachís son ejemplares al respecto), como así también en la inducción de estados alterados de conciencia para la estimulación de la creación artística, y no es sino hasta la emergencia de la reciente narconarrativa latinoamericana que algunas cuestiones de orden social y político, como las que aquí nos atañen, comienzan a ocupar un lugar central en el discurso literario en torno a las drogas.

Si bien la literatura de Bolaño no se inscribe directamente en esta línea, hay en su escritura una exploración de las relaciones que pueden darse entre la literatura y ciertas actividades por fuera de todo marco legal, en cuanto estas generan recursos para la subsistencia liberando el margen de tiempo requerido para el ejercicio artístico. Incluso podría hablarse de cierta “romantización” bolañesca de la literatura como actividad marginal, de intemperie, siempre “lejos de los gobiernos y de las leyes” (Bolaño, 2014, p. 284). Esta alianza delictual está presente desde la primera novela de Bolaño, *Consejos de un discípulo de Morrison a un fanático de Joyce* (1984), cuyo protagonista borronea una novela siempre inconclusa al tiempo que sobrevive con el botín de sus atracos, pero es en *Los detectives salvajes* (1998) donde el asunto da un giro interesante porque se traba una particular y heterodoxa relación entre los signos *drogas, trabajo y literatura*.

Hacemos hincapié en este aspecto por cuanto el dispositivo retórico de las ciencias médicas y jurídicas tiende a pensar las drogas en relación con la productividad, con la capacidad de trabajo del sujeto. En la construcción discursiva de la figura del

adicto alienta el imaginario de una voluntad menoscabada, la de un sujeto que no es señor de sus acciones ni dueño de sí: el término *adicción* deriva de la palabra latina que designaba, en la Roma antigua, al ciudadano libre sometido a esclavitud por deudas impagas (Carneiro, 2002). Por otro lado, en el extremo opuesto del razonamiento, todo un mercado de drogas para optimizar el rendimiento laboral. Hoy políticamente incorrecta, una de las apologías más memorables en este sentido es la de Sigmund Freud, maravillado por la “elevación de la disposición para el trabajo” que la hoja de coca producía en los indígenas esclavizados en las minas y plantaciones de Perú a fines del siglo XIX, al punto de abogar por un uso generalizado de la cocaína en las sociedades europeas (Marez, 2004, p. 228). En fin, lo que intentamos señalar, ya se trate de estigmatización o apología, es que el discurso sobre las drogas responde a una lógica capitalista, sujeta a imperativos de producción y consumo. No es fortuito al respecto que todo sistema económico prevea y articule cierta gestión de los “excesos” en pos de la continuidad del aparato productivo. Regulando tiempos, espacios y prácticas de consumo, “desde el poder se gestiona una forma correcta y ritualizada de subversión que permita la propia supervivencia del sistema y de su organización económico-productiva” (Labrador Méndez, 2009, p. 38). Nada novedoso si hemos de creer que ya los antiguos egipcios estimulaban a sus esclavos con cerveza.

La novela que nos ocupa narra el periplo de los poetas-*dealers* Ulises Lima y Arturo Belano tras los pasos de Cesárea Tinajero, poeta mexicana de las primeras décadas del siglo XX. La historia narrada cubre 20 años (1976-1996) durante los cuales los protagonistas se mueven por el planeta primero tras su cometido detectivesco y luego huyendo de la ley o bien persiguiendo otros objetivos nunca del todo precisos. El relato abre y cierra con el diario personal del poeta adolescente García Madero, en el que narra sus primeras incursiones en la literatura, el sexo y las drogas. Sus figuras mentoras son Belano y Lima, con quienes acaba huyendo a los desiertos de Sonora junto a una joven prostituta a quien ha liberado de su proxeneta. La parte central de la novela, conformada por los testimonios de 52 narradores que han tenido algún tipo de relación con Belano y Lima, se compone de estos sendos retratos narrativos en los que la literatura es una constante y las referencias a las drogas trazan los contornos de una ética y una economía.

Además del común conocimiento que cada uno de los narradores tiene de la pareja protagónica, el elemento que aglutina el torrente de voces de que está compuesto el relato es el Realismo Visceral, movimiento artístico fundado por Belano y Lima por fuera de las vías oficiales que ofrecía la escena cultural del México de los 70.¹ La

formación del movimiento y las acciones llevadas a cabo para su continuidad disparan en el relato el problema del financiamiento. En coherencia con el espíritu rebelde que cohesiona el grupo, el dinero no proviene de becas ni de prebendas estatales, incluso tampoco de actividades productivas obedientes a un mandato laboral cuyos orígenes se remontan al *Génesis* bíblico. Es aquí donde las drogas juegan su papel determinante. ¿Cómo es que Lima pudo financiar él solo dos números de una revista?, se pregunta García Madero, neófito realvisceralista. “Vendiendo mota”, suelta uno del grupo, “La luz viene de la marihuana” (Bolaño, 1998, p. 32). La figura del poeta-*dealer* se articula a contrapelo de la lógica capitalista en cuanto conecta la venta de drogas con una actividad *improductiva*, tal como entiende Piglia la literatura, es decir, como un trabajo sin rédito económico, llevado a cabo por un sujeto relativamente aislado, dueño de sus medios de producción (2014, p. 165). En la generación de dinero para el financiamiento de una empresa inútil, evitando toda contrapartida productiva, cifra el movimiento su gesto rebelde, “su manera de hacer política”, como dirá uno de ellos recordando aquellos años inconducentes, “de incidir políticamente en la realidad” (Bolaño, 1998, p. 321).

Trabajar es, de alguna manera, avalar un determinado orden de cosas. La repetición diaria del “ciclo ordinario de producción y reproducción” obra, en términos de Rancière, para el simulacro de una “eternidad simple, sin repliegues”. Es decir, para una suerte de existencia anestesiada, autómata. El sociólogo Michel Maffesoli observa una marcada tendencia a la sedentarización y el confinamiento domiciliario que coincide con el auge de las sociedades industriales. El hecho de fijar residencia y establecer rutinas de trabajo constituye una forma de control perfecta que da por resultado existencias dedicadas casi por completo a la producción (ya Marx vislumbró en el cobro de los alquileres a mes adelantado la base de este ardid). En la otra mano, una constante antropológica que emerge periódicamente pujando por recuperar los matices de “una vida marcada por lo cualitativo” (Maffesoli, 2005, p. 16): el *impulso de la vida errante* que pervive en nuestra especie desde tiempos inmemoriales y que ha valido a todos aquellos pueblos nómades que jamás pudieron ser del todo integrados al régimen laboral estatal el silencio de la Historia oficial (Deleuze y Guattari, 2012, p. 27).

Desde esta perspectiva, la autodomesticación humana parece haber sido un gran desatino, en cuanto echa por tierra alternativas vitales nunca exploradas por consagrar la existencia al cometido laboral. Quizás algo de esto avizoró Bolaño cuando pensó en la elección de un trabajo como una suerte de aporía:

A mí lo que me gusta es observar la relación que se establece entre los hombres y sus trabajos, que aparentemente carece de misterios pero que resulta determinante a la hora de juzgar un destino, entre otras cosas porque uno casi siempre se equivoca a la hora de elegir un trabajo o al reconocer una vocación. (Bolaño en Braithwaite, 2011, p. 108)

Hay algo trágico en ello, una suerte de *hamartía*, desacierto o imposibilidad de dar en el blanco. El trabajo como error, o bien como consecuencia y castigo de un error inevitable, cínicamente programado: “ganarás el pan con el sudor de tu frente”, etc. En *Los detectives salvajes*, la venta de drogas genera dinero sin codificarse como trabajo, no solo por no atenerse a una ética expiatoria del esfuerzo, sino por rehuir sistemáticamente las rutinas sedentarias. El *dealer* no trabaja, medra. Nómada contemporáneo, ha desarrollado un estilo de vida signado por la movilidad, cuyo ritmo lo marca –como para aquellos pueblos recolectores que inspiran su *modus operandi*– la necesidad de vituallas: “A veces ellos desaparecían, pero nunca por más de dos o tres días. Cuando les preguntabas adónde iban, contestaban que a buscar provisiones” (Bolaño, 1998, p. 181). Asimismo, la venta de drogas abastece y da continuidad al estilo de vida nómada: el dinero para viajar a Europa (París y Barcelona como capitales culturales de paso obligado en la formación de cualquier artista cachorro en los años 70) es obtenido “vendiendo mota a diestro y siniestro” (1998, p. 115); y del viaje a Sonora en busca de Cesárea Tinajero podemos suponer igual forma de financiamiento, pues solo se hace explícito el auxilio financiero de Joaquín Font, arquitecto voluntariamente recluido en clínicas psiquiátricas que ayuda con algo de dinero a los realvisceralistas, les ofrece su casa como refugio, les da su auto para que huyan de sus perseguidores y prepara una revista en la que promete publicar a todos los poetas del grupo (Bolaño, 1998, pp.78-82).

Venta de drogas y literatura se presentan en el relato casi indisociadas. No hay un tiempo ni un espacio propio para cada una de estas prácticas; se dan en simultáneo. Cuando García Madero acompaña a Belano y a Lima en su recorrido urbano durante el trayecto les va leyendo sus últimos poemas. Por momentos, sus mentores ingresan en domicilios particulares y él los espera afuera. ¿Qué es lo que hacen allí dentro? Llevan adelante una investigación es la respuesta lacónica que obtiene, “Pero a mí me parece que reparten marihuana a domicilio” (Bolaño, 1998, p. 32). De esta manera, la ambigüedad del relato deja abierta la posibilidad de que la venta de drogas coincida con la investigación abocada a los poetas estridentistas, donde Belano y Lima oyen por primera vez el nombre de Cesárea Tinajero (Bolaño, 1998, p. 352).

La primera parte de la novela cierra con Lima, Belano, García Madero y la prostituta Lupe huyendo de su proxeneta, quien ha ido a buscarlos con sus matones armados hasta los dientes. La fuga en el viejo Impala que les ha cedido de urgencia Joaquín Font conecta –merced a la estructura causal del relato– con la investigación literaria tras las huellas de Cesárea Tinajero en los desiertos de Sonora, es decir, en los lindes de la civilización. El viaje es nexos, no solo entre dos espacios, sino entre dos experiencias de común inconciliables: el arte y el crimen. Esta suerte de política de vida azarosa hace alarde de un gozoso *derroche*, en el sentido de que no se busca *capitalizar* el tiempo en términos utilitarios, sino agotarlo en experiencias vitales, entre las que se cuenta la literatura. En palabras de Maffesoli:

La vida errante es quizá también en este caso una forma de vivir, un ideal caballeresco, un ideal que no se conforma con la simple utilidad, que no se limita a una concepción puramente funcional del mundo, sino que inaugura, al contrario, un viaje iniciático en virtud del cual la existencia carece de valor si no se consume con intensidad, con exceso (2005, p. 177).

Ecos de la filosofía *beatnik* que resuenan en la empresa de investigación de nuestros detectives, donde la *intensidad* acaba por liquidar el objeto buscado: una bala destinada a Lima alcanza el cuerpo de Cesárea, quitándole la vida al instante.

Esta política del *derroche* aparece construida en el texto en contraste con la perspectiva de personajes marcados por la ortodoxia productivista que verán en Belano y Lima a unos vagos irredentos de aspecto astroso en quienes la droga ha causado estragos. El editor Lisandro Morales, reticente a la publicación de una antología de poesía joven latinoamericana preparada por Belano, describe a este en los siguientes términos:

Iba vestido con una chaqueta de mezclilla y con blue jeans. La chaqueta tenía algunas roturas sin parchear en los brazos y en el costado izquierdo, como si alguien hubiera estado jugando a ensartarle flechas o lanzazos. Los pantalones, bueno, si se los hubiera sacado se habrían mantenido de pie solos. Iba calzado con unas zapatillas de gimnasia que daba miedo solo verlas. Tenía el pelo largo hasta los hombros y seguramente siempre había sido flaco pero ahora lo parecía más. Parecía que llevaba varios días sin dormir. [...] Por Dios, parecía un zombi. Por un momento me pregunté si no estaría drogado, ¿pero cómo saberlo? (Bolaño, 1998, p. 207).

En la misma tónica, el testimonio de la poeta Verónica Volkow, nieta mexicana de Trotsky:

Yo iba con unos amigos y de repente, no sé cómo, los vi. Estaban sentados en la escalinata, fumando y conversando. Ellos a mí ya me habían visto pero no se acercaron a saludarme. La verdad es que parecían mendigos, desentonaban horriblemente allí, en la entrada del cine, entre gente bien vestida, bien afeitada, que al subir las escalinatas se apartaban como con miedo de que uno de ellos fuera a alargar la mano y a deslizarla por entre sus piernas. Al menos uno de ellos me pareció bajo los efectos de una droga. Creo que era Belano (Bolaño, 1998, p. 326, 327).

En ambos fragmentos puede observarse una relación directa entre drogas e (im)productividad. El editor no confía en lo más mínimo en el trabajo de antologador de Belano, al menos en términos de éxito comercial: “me vale verga que le dé el libro a la competencia, ojalá que se lo dé a ellos, así se hunden antes que yo” (Bolaño, 1998, p. 209). Por su parte, la poeta Volkow, más lapidaria, reduce a los realvisceralistas a mendigos. Esta relación drogas-improductividad se despliega de manera isotópica a lo largo de la novela, replicando –con evidente distancia irónica– discursos doxásticos que asocian el uso de drogas a una voluntad debilitada o menoscabada, tal como mencionábamos al comienzo: los tíos del poeta adolescente García Madero le preguntan en la misma conversación telefónica si se está drogando y si tiene algo de dinero (Bolaño, 1998, p. 778); Perla Avilés, compañera de Belano en la preparatoria, luego de que este abandonara los estudios le pregunta preocupada qué hará de su vida, cómo es posible que no piense en la posibilidad de ir a la universidad, ¿de qué va a trabajar si no?! Hasta que por fin llega la pregunta de rigor, a la que Belano, muerto de risa, responde “fumé marihuana, pero hace mucho” (Bolaño, 1998, p. 163).

A su vez, y en consonancia con las palabras de Rancière citadas en nuestro epígrafe, podemos leer en la novela de Bolaño cierto desdén irónico hacia la consagración del trabajo. Cual cínicos contemporáneos, Lima y Belano afrontan impertérritos las preocupaciones económicas (y morales) de los personajes más aburguesados de la novela, entre ellos, Simone Darrieux, quien le permite a Lima ducharse en su casa para evitarle el gasto de los baños públicos. Casi con la severidad de un reproche, la joven parisina se lamenta: “Nunca consiguió algo que remotamente pudiera asemejarse a un trabajo. La verdad es que no sé de qué vivía”, y acto seguido deja ver la delirante posibilidad de que el tunante sudamericano subsistiera a base de billetes encontrados en la vía pública (Bolaño, 1998, p. 234). Pero es con el personaje Andrés Ramírez, polizón y lavacopas en Barcelona, que esta burla a la consagración del trabajo alcanza su versión más acabada, pues es en sus horas ociosas, mientras

deambula por la ciudad, que el propio paisaje urbano le ofrece en código secreto los números ganadores de la lotería: “fíjese qué curiosa es la naturaleza, [los números] solo se me venían a la mente cuando caminaba, es decir, cuando estaba *desocupado*, nunca en horas laborables” (Bolaño, 1998, p. 387).

En lo que respecta a Belano y Lima en cuanto poetas, nada conocemos de su *obra*.² Solo accedemos como lectores a sus condiciones de producción, a las experiencias vitales en que esa literatura se gesta, a las prácticas “espurias” con las que coexiste. Bolaño, al situar a la literatura en proximidad con ocupaciones menores, la despoja de toda solemnidad, le quita peso institucional, la *desacraliza*.³ De ahí que en cuanto poetas, Belano y Lima sean a menudo desestimados por cierto sector bienpensante del México de los setenta. Tal es el caso del pintor Alfonso Pérez Camarga, uno de sus mejores clientes. Este pertenece a una élite de artistas visuales representantes de la cultura oficial y, por cierto, bastante conservadores a pesar de sus hábitos estupefacientes. No toleran la indiferencia de Belano y Lima para con íconos del *establishment* artístico, como Octavio Paz o José Luis Cuevas, y mucho menos admiten la posibilidad de coexistencia de la poesía y la venta de drogas al menudeo: “Belano y Lima no eran revolucionarios. No eran escritores. A veces escribían poesía, pero tampoco creo que fueran poetas. Eran vendedores de droga” (Bolaño, 1998, p. 328).

En opinión de Derrida, la condena social del toxicómano es similar a la que sufre el poeta antiguo del pensamiento platónico, a quien se lo acusa de “exiliarse, lejos de la realidad objetiva, de la ciudad real y de la comunidad efectiva, de evadir hacia el mundo del simulacro y de la ficción” (1995, p. 36). Pero a diferencia del toxicómano, que “en cuanto tal, no produce nada, nada verdadero o real”,

el escritor [moderno] en cuanto tal es aceptado en la medida en que se deja re-institucionalizar. Reintegra el orden normal de la producción inteligible. Produce y su producción engendra valor. Esta legitimación atañe a la evaluación de una productividad que es por lo menos interpretada como fuente de verdad, aunque esta verdad pase por la ficción (1995, p. 37).

Es la imagen de un escritor-productor, y se lo acepta porque su palabra es concebida en términos de *trabajo*, es decir, como un aporte concreto de su pensamiento para la comunidad. Ante esta suerte de domesticación moderna del escritor, el poeta-*dealer* genera para sí cierta *atopía*⁴ que le permite actuar sin alinearse, es decir, rehuendo todos los *locus* que la cultura le depara con el fin de gestionar su producción:

aunque el panorama tenía más matices, en cualquier caso los realvisceralistas no estaban en ninguno de los dos bandos, ni con los neopriístas ni con la otredad, ni con los neoestalinistas ni con los exquisitos, ni con los que vivían del erario público ni con los que vivían de la Universidad, ni con los que se vendían ni con los que se compraban, ni con los que estaban en la tradición ni con los que convertían la ignorancia en arrogancia, ni con los blancos ni con los negros, ni con los latinoamericanistas ni con los cosmopolitas (Bolaño, 1998, p. 352).

En esta misma línea, también el *dealer* es una figura atópica: tal como está construido en la novela, no responde a figuras de autoridad, se maneja por fuera de todo marco legal, no fija residencia, su rostro es siempre difuso, su identidad un enigma. Este último aspecto es estructural en el relato: todo lo que sabemos de Belano y de Lima, proveniente de los testimonios de quienes los frecuentaron, es fragmentario, impreciso y a menudo contradictorio. A la manera del *Outis* odiseico, la mayor virtud del *dealer* es ser nadie. Michel Maffesoli entiende la identidad como dispositivo moderno de territorialización individual, siendo la institución el dispositivo de territorialización social por antonomasia (2005, p. 111). En este sentido, la figura del *dealer* escapa tanto a la identidad como a la institución Trabajo, no solo en cuanto a su lógica productiva, sino también a su *moral* de raíz bíblica, ponderadora del esfuerzo. Incluso llega a subvertirla, parodiando el gesto robinhoodiano:

A algunos les daba igual. A otros les parecía mal, decían que era un comportamiento lumpen. El lumpenismo: enfermedad infantil del intelectual. Y a otros pues les parecía bien, mayormente porque Lima y Belano eran generosos con el dinero mal ganado (Bolaño, 1998, p. 181).

En su lectura de Walter Benjamin, Susan Buck Morss (1992) repara en el efecto *anestésico* del trabajo en la modernidad industrial: dañando sistemáticamente los sentidos, se lesiona la capacidad de percepción (*estética*) del propio cuerpo. A su vez, Octavio Paz (que, por cierto, en *Los detectives salvajes* es un señor ventrudo y asustado que sale a hacer *footing* por el mismo parque en que deambula Ulises Lima) señala respecto del cuerpo en las sociedades de trabajo:

Para el cristianismo el cuerpo humano era *naturaleza caída*, pero la gracia divina podía transfigurarla en *cuerpo glorioso*. El capitalismo desacralizó al cuerpo: dejó de ser el campo de batalla entre los ángeles y los diablos y se transformó en un instrumento de trabajo. El cuerpo fue una fuerza de producción. La concepción del cuerpo como fuerza de trabajo llevó inmediatamente a la humillación del cuerpo como fuente de placer. El ascetismo cambió de signo: no fue un método para ganar el cielo, sino una técnica para acrecentar la productividad (2005, p. 200).

Contra el embrutecimiento de los sentidos del trabajo anestesiante, el no-trabajo *estetizante* del *dealer* poeta, cuerpo-*sensorium*⁵ en estimulación permanente: atraviesa el continente en busca de provisiones, cierra tratos con clientes de toda laya, pelea a puño, se emborracha, se funde con el lumpenaje del DF, roba libros que lee hasta en la ducha, duerme donde lo tome la noche, pierde su rastro en un continente enfermo. Al quitar de en medio el escollo económico que de común implica la supervivencia vía trabajos convencionales, el poeta *dealer* busca restituir al cuerpo, liberado ya del imperativo “productividad”, la dimensión estética de la existencia, recogiendo de manera particular el gesto de vanguardia por antonomasia: la reducción al mínimo de las distancias entre arte y vida.⁶

Racconto

El *dealer*-poeta bolañesco es una figura eminentemente *vital*, caracterizada por el desplazamiento constante como estrategia de resistencia frente al mandato sedentario de las sociedades de trabajo. La contigüidad o coexistencia de las ocupaciones *dealer*-poeta-detective literario opera en la construcción de una concepción de literatura más próxima a la clandestinidad, el lumpenaje y el delito que a las bibliotecas o los claustros académicos, guaridas tradicionales de las letras domesticadas. La relación de índole económica que se establece entre literatura y drogas desacraliza a un tiempo el arte y el trabajo, burlando todo imperativo de productividad capitalista. Ni apología ni condena, las drogas constituyen en *Los detectives salvajes* las bases de una economía liberadora que exonera al cuerpo de la sentencia laboral y lo dispone al goce de la existencia.

Bibliografía

- Bolaño, R. (1998). *Los detectives salvajes*. Barcelona: Anagrama.
- Bolaño, R. (2013). *Entre paréntesis*. Barcelona: Anagrama.
- Braithwaite, A. (2011). *Bolaño por sí mismo. Entrevistas escogidas*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Diego Portales.
- Buck-Morss, S. (octubre, 1992). Aesthetics and Anaesthetics: Walter Benjamin's Artwork Essay Reconsidered, 62, pp. 3-41.

- Carneiro, H. (julio, 2002). *A fabricação do vicio*. Ponencia en la conferencia *La construcción del vicio como enfermedad*. XIII Encuentro Regional de Historia (Anpuh, MG), Belo Horizonte.
- Careri, F. (2002). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.
- Deleuze, G. y Guattari, F. (2012). Tratado de nomadología: la máquina de guerra. En *Mil mesetas (capitalismo y esquizofrenia)*. Valencia: Pre-textos.
- Derrida, J. (1995). Retóricas de la droga. *Revista Colombiana de Psicología*, 4, pp. 33-44.
- Labrador Méndez, G. (2009). *Letras arrebatadas. Poesía y química en la transición española*. Madrid: Devenir Ensayo.
- Madariaga, M. (2010). *Bolaño infra: 1975-1977. Los años que inspiraron "Los detectives salvajes"*. Santiago de Chile: RIL Editores.
- Maffesoli, M. (2005). *El Nomadismo. Vagabundeos iniciáticos*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Marez, C. (2004). *Drug Wars: The Political Economy of Drug Wars*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Paz, O. (2005). *Los hijos del limo*. Guadalajara: Ligeia.
- Piglia, R. (2014). *Crítica y ficción*. Buenos Aires: Contemporánea.
- Rancière, J. (2011). *Política de la literatura*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Simón, G. y otros (2012). *El vocabulario de Roland Barthes*. Córdoba: Comunicarte.

Referencias

¹ Realvisceralismo o Realismo Visceral es el nombre de ficción con que Bolaño (Arturo Belano en la novela) nombra el Infrarrealismo, movimiento que fundó en 1975 en la ciudad de México junto al poeta Mario Santiago Papasquiaro (Ulises Lima), bajo la consigna "¡Volarle la tapa de los sesos a la cultura oficial!". Vale destacar, en relación con el sentido de no-pertenencia a la cultura oficial de los realvisceralistas (Bolaño hablará en más de una ocasión de su *orfandad*), la táctica guerrillera de desplazamiento permanente que se encuentra presente ya en el manifiesto Infrarrealista firmado por el propio Bolaño: "El verdadero poeta es el que siempre está abandonándose. Nunca demasiado tiempo en un mismo lugar, como los guerrilleros, como los ovnis, como los ojos blancos de los prisioneros a cadena perpetua" (Bolaño en Madariaga, 2010, p. 151).

² Debo a Alan Pauls la observación sobre la ausencia total, en la obra narrativa de Bolaño, de textos escritos por sus propios personajes (a excepción de algunos poemas aparecidos en *La literatura nazi en América* que el autor de *El pasado* no toma en cuenta). Véase *Borges y Bolaño: una conversación*, conferencia y debate en el marco del curso de posgrado internacional "Escrituras: creatividad humana y comunicación", en <https://www.youtube.com/watch?v=IZI8A0U2N8g>.

³ Este es un objetivo que Bolaño ataca constantemente en toda su literatura, las más de las veces con gran sentido del humor. Recuérdese la ya célebre clasificación de poetas que hace el personaje Ernesto San Epifanio tomando como criterio los grados y matices de su invariable homosexualidad (Bolaño, 1998, p. 83).

⁴ Literalmente, “sin lugar”, “fuera de lugar”. El término se emplea en medicina para designar a ciertas personas inmunológicamente distintas al resto de la población. Roland Barthes especifica los matices que intentamos poner de relieve: “*Átopos* (griego): inclasificable, extraño, extraordinario [...] *Atopía*: carácter que hace que no se sepa dónde ubicar a un ser en función de las categorías humanas de la experiencia común”. En Simón, G. y otros. (2012). *El vocabulario de Roland Barthes*. Córdoba: Comunicarte.

⁵ Tomamos el término en el sentido que le atribuye Jacques Rancière (2011, p. 31), es decir, como categoría estético-política. *Sensorium* no es solo el aparato sensorial en su tradicional acepción de “asiento de la percepción”, sino que comprende además una dimensión política en cuanto lo sensible es comprendido en una dinámica de distribución o *reparto*. En este sentido es que nos interesa pensar al *dealer* como *sensorium*, es decir, como agente de cierta redistribución o empañamiento de un sensible común en que tiempos, espacios y roles responden al imperativo laboral.

⁶ Para un interesante recorrido por la historia de las prácticas de desplazamiento pedestre en la literatura y el arte del siglo XX véase Careri, F. (2002). *Walkscapes. El andar como práctica estética*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili.

Fecha de recepción: 30 de septiembre de 2019

Fecha de aceptación: 25 de octubre de 2019



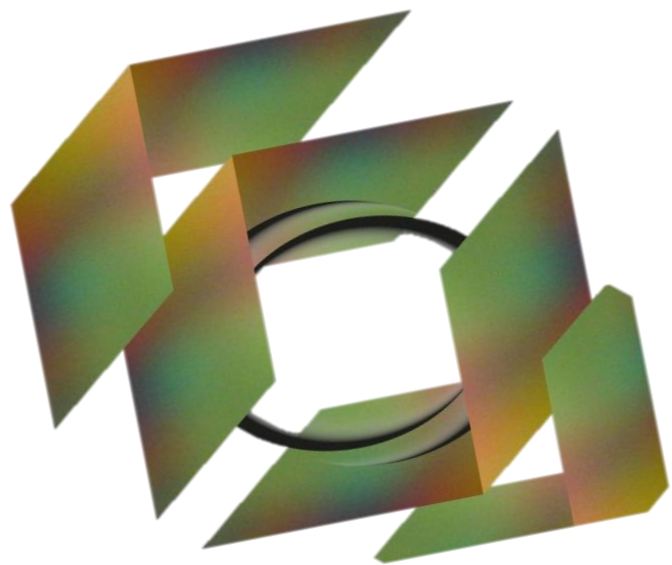
Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se

permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

ZONA DE DEBATE



Diseño de Ignacio Muñiz

Mapurbe: “los hijos de los hijos de los hijos de los hijos” (...esos cuerpos)

Cuando refieren a lo mapuche se destacan las buenas comidas con *merkén* forjando la pasiva y bien criada “*cultura entretenida*” los domingos por TV. A su vez, la prensa enfatiza sucesivos hechos delictuales de orden terrorista. Arde Wallmapu. –Se zarpó el enemigo interno che!!

Se reafirma una nueva imagen mapuche en el ámbito público, salieron del *closet* los indios, se cansaron de este recargado negacionismo. Latente vigencia que contiene el cuerpo a través del soporte mediático, desfigurando el momificado folclor, el retrato del indio conflictivo e insumo académico, que en buena hora reconoce, valida sus derechos como pueblo.

Aun así y obcecados por un estado policial, esta colonización no ha cesado su agresión y cierne su dominio contemporáneo. Una amplia voluntad social valora simbólicamente su ascendencia mapuche y reconoce la histórica lucha. Otra menor, acaudalada de poder absoluto, salvaguarda sus intereses obtenidos a punta de despojos, subsidiados truchamente o directamente obra de la usurpación, consolida su estructura política, social y económica. Amontonarnos en grandes ciudades fue y es un cálculo gatillado por balas, asesinatos y cárcel.

“Semen mapuche nevando las montañas / chorreando las calles / por donde transitan los descendientes malheridos.”

A sacudidas de Tren Tren y Kay Kay, nuestro mito en la creación del mundo, seguimos agitando con alas de acero en las ciudades. A azotes de culebras en un mar de sangre continuamos la porfía de estar vivos. Confrontando despavoridos la adversidad, como refugiados de guerras sociales, civiles, étnicas o por el puro gusto que les da odiar-nos...

Así:

***este mapuche vestido de jeans
y poleras de universidades yanquies
confunden (al) habitante,
mezcla de norteamearaucano
y mapurbe.***

El Tuwun permanece a través del tiempo, materializando el sentido de territorialidad que reafirma la pertenencia y se proyecta porque: “*estamos vi’o de que*

estamos vivos". Este nos hace partícipes concretos y decisores de nuestro propio mundo, interviniéndonos en este presente para dejar la huella con la pisada coja y la diestra o con lo que nos va quedando; *"el cuerpo"*. Cuna y cementerio del alma, recóndito político y autónomo. Curtido. Soberanía absoluta, testigo ocular de nuestra historia transitada, testificando su pasar Oral y Tecno sobre la tierra.

Malherido, la vida al rigor frente a la desavenencia, el cuerpo es la legítima arma que nos va quedando. Desentraña su territorialidad en los extramuros de lo políticamente válido, en su genuina autodefensa porque la película de la Pacificación de la Araucanía en Chile y La Campaña del desierto en Argentina, aún se sigue rodando.

Así era allá

En el lugar donde nuestros cuerpos eran otros

Éramos la raza oscura de tantas noches.

Donde, además,

hubo visiones, Perimuntú, alusiones y esquizofrenias que no fueron de categoría y diagnóstico médico.

Hubo de esas, donde la piel se mimetizaba con la noche y el futapewma, sin que Ningún perro salga con su Fusil AK-47 y te ladre a media noche: "¡carabineros de Chile, andando indio conchetumadre!"

Sí, la película Pacificadora aún se sigue rodando.

El cuerpo, ese entramado del Kupalme, el linaje surtido en la mixtura humana. El origen genealógico, champurreo, que como ley natural va enriqueciendo este crisol de culturas.

Por lo tanto, somos: ***"los hijos de los hijos, de los hijos de los hijos, de los hijos..." (esos cuerpos).***

CUERPOS, que se estiran, laten, piensan, sienten, sangran o simplemente se asombran en su propia naturaleza. Su soberbia es infinita. Su resistencia nutriente de arte, amor, sueños y corrosiva crítica social, política y cultural.

Marichiweu!!!

I.N.E. (Indio No Estandarizado)

Según el Censo de población y vivienda realizado en Chile

Usted se considera;

Flojo

Hediondo

Borracho

Piojento

Malas pulgas

Aborigen

Cabeza de palo

Incivilizado

Canuto

Delincuente

Precolombino

Post Punx Rocker

Autóctono

Folklórico

Indígena (indigente)

Terrorista

Quema Bosques

Exótico

Ilícito Asociado

Camorrero

Muerto de Hambre

Originario

Desterrado

Natural

Salvaje (Sur bersivo)

Arcaico

Mono Sapiens

Mal vividor

Mal Moridor

Analfabeto

Bárbaro

Inculto

Minoría étnica

Primitivo

Nativo

No nato (siempre kisistes eso)

Polígamo

Guerrero

Indómito

Raza inferior, guerrera pero inferior

Indio kuliao

O

Araucano.

Acepciones nunca consultadas a boca mapuche,
Que otro descalificativo más te queda por nombrar
Racista Fuck Triñuke....
Que te quede claro,
Demórate un poco más y di Mapuche,
La boca te quedará ahí mismo.

Fecha de recepción: 12/11/2019

Fecha de aceptación: 4/12/2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

El nacimiento del río o poética del río: Iñche Daniela Catrileo Pingén¹

“...donde nace, allí, arcaica lengua
violeta pulpa
que bebe el mundo miserable

esta es la genealogía
de la lengua desgarrada

encarnada
en *wenu lelfü*

¿en qué estrella se tejen los muertos?”

Adriana Pinda

Kiñe

Cuando se decide invocar la escritura por medio de los signos, ¿se puede escribir el cuerpo o se escribe desde el cuerpo? ¿Existe un cuerpo propio en la escritura o más bien la escritura se conforma como cuerpo otro? Quizás a tientas se busca la escritura en el cuerpo de los otros o aparece en ese clamor cada gesto testimonial grabado en la piel. Es difícil pensar sobre lo propio cuando todo nos ha sido robado e incluso cuando esa palabra tan extranjera: propiedad, se entiende más bien como una relación y no un orden económico individual. Relación de formas de vida, vínculos y posibilidad de lo común. Por eso lo propio no es más que del otro, tanto así como la escritura.

De hecho, la escritura y el cuerpo se desbordan en su propia relación de posesión, siempre son de *otros*, siempre somos otros en ambos casos. Mucho más dificultoso es escribir sobre ellos como si me pertenecieran y no los creyera en el rebose mismo de su composición. Hay una imposibilidad en darle universalidad sin entender su estremecimiento, el intento por su escritura es apenas un esbozo en el temblor de sus carnes. Podríamos intentar acercarnos y esperar que en ese tantear salgan palabras pero, por sobre ellas, preguntas aferradas a la lengua, a la poesía. Tal como nos acompañan las palabras de Adriana Pinda, abriendo este *witra*²: “esta es la genealogía/ de la lengua desgarrada” (Pinda, 2014), pues nosotras las lenguas champurria³ llevamos esa rotura encarnada. Desde el desasosiego permanente hasta la incomodidad. Ser sonido en la imposición de olvido. Ser visibles contra el ocultamiento, aquellos velos

sobre Wallmapu han removido sus telas con la vibración de la poesía como gesto contra las trampas coloniales.

En efecto, lo que podemos leer en el texto de la machi y poeta es un intento por reescribir las imágenes que siempre estuvieron en la memoria, empeño por reconstruir la genealogía de un pueblo y su devenir. Sus palabras se extienden como un gran poema fragmentado en cesuras, respiros y un desdoblamiento de la lengua. Proyección que realiza desde sus acontecimientos biográficos y sus consecuencias. Esbozando la relación política de los cuerpos dañados y bestializados. Ciertamente lo salvaje, lo bárbaro y lo bestia es algo reiterativo cuando se refiere a los cuerpos mapuche. Un argumento que ha construido su fundamento en la ocupación colonial. Así no solo nuestras lenguas son las demoníacas, sino nuestros cuerpos que posibilitan la *dungun*⁴ están investidos por lo animal.

Sin embargo, no es un discurso que esté alejado de nuestros días. Pues el presente está cargado de argumentos racistas y de cierta jerarquización que permite deshumanizar a un pueblo por medio de esta asimetría. Lo que facilita hacer un recuento de ignominias. Desde las marcaciones de cuerpos (cortes, despedazamiento, quemaduras) en el desarrollo de la reducción, invisibilizar lo mapuche en lo campesino, incluso la vergonzosa ley antiterrorista chilena (18.314) que sigue vigente en la actualidad, herencia dictatorial y conservada por la democracia ficcional.

Se trata, por tanto, de una fractura que guarda en los grises de la historia un trauma que se mantiene a través de políticas depredadoras. Tanto por el sistema económico como por las redes gubernamentales. Es importante destacar que la catástrofe histórica debe ser visibilizada como símbolo de testimonio y así evitar una conciencia victimista, pues el trabajo debe ser colectivo y contar con la recuperación para hacer presente aquella fractura. En ese intento, por medio de la escritura, devolvemos sus movimientos, urdiendo imágenes de la memoria para arrimarnos al nacimiento del río y solo así poder atravesar sus aguas nado a nado.

Epu

Hay un instante significativo donde brota cierta pregunta en mí y desde ahí no hay paso atrás. En un comienzo sin ser tan consciente de aquella forma de recuperación – que a su vez me estaba transformando– fui investigando lentamente por medio de intuiciones. Instalando cada vez más interrogantes con respecto a la familia, a la infancia,

a los viajes. Mi yo en hebras, interrumpiéndose para conformar su tejido entre las tramas y cruces del trazo. Elevando nombres ausentes de los pueblos que se aferraban a mi piel, habitantes silenciosos esperando ser llamados entre las cosas del mundo. Ahora creo que de algún modo intentaba pensar en nuestra diferencia y de esa forma estaba reactivando la memoria y la resistencia al olvido por medio de la lengua. Esa lengua da nacimiento al río, mi cuerpo en el prisma de otros cuerpos arrojados al paisaje del abandono que nos vio crecer.

Sin embargo, una lengua que se origina en el territorio del desvío conlleva diversas intensidades, pulsiones que se ven fragmentadas por múltiples voces. Un cuerpo en forma de río, un cuerpo con lenguas que lo escriben no está solo. Esa geografía se ancla a todos los muertos que se arrastran con la fuerza de las aguas y te acompañan en cada paisaje. Por eso escribir es un soplo al oído de otros sonidos, trazar el bosquejo de un otro no por medio de la representación, sino como un oficio de composición y montaje polifónico. Las voces nos entregan la imagen, la labor es traducir esos ruidos para no perderse río abajo e intentar que esa justicia de la escritura se transforme en poética. Tal como nos atraviesa un *pewma*⁵ a mitad de la noche, alguna imagen se plasma como un rayo que necesita arder con su caligrafía en el cielo. Esa huella de fuego como resplandor del signo cae hasta exigir su presencia.

Por eso ante todo está el diálogo, escuchar lo que imaginaba sumergido. *Nütram*⁶ le decían, le dicen, le decimos. El rito de la oralidad para mantener viva la palabra que cuerpo a cuerpo era transportada con su estela de vivencias. ¿Qué tonos brindarles a aquellos sonidos que viajaron durante años hasta llegar a nosotros? ¿En qué lenguas escribir nuestras heridas? ¿Cuál es la *dungun* del exilio?

En el pueblo mapuche existen palabras que no habían sido escritas, al menos en los signos que los *winkas*⁷ requerían. Sin embargo, se han mantenido vivas, ardiendo, ungiendo con ceniza las huellas de su temblor. El diálogo por entonces era un albergue entre viaje y sonido que marinaba su secreto en la vibración del viento. Un impulso de la lengua habitando desde el corazón al pensamiento. De este modo, el trayecto del lenguaje componía desde los sentidos y la naturaleza. Una relación de dimensiones que transforman y heredan lo común: la memoria. El pensamiento podía recorrer la estructura de los sueños y responder nuestras preguntas. Un consejo podría emerger desde las profundidades de nuestras aguas hasta encontrar en su raíz la réplica. Y todo ese recuerdo, toda esa voluntad, todos esos cuerpos tienen *dungun*, como posibilidad de relación, de comunidad. Por tanto, es un lenguaje que requiere arrojo y movimiento, que

desborda los signos occidentales. Porque la escritura es otra, tejidos en la trama de un *witral*, un musgo a un costado de la vertiente, la canción de un ave como seña del amanecer.

Küla

Al final aquellas voces que tanto tiempo me persiguieron clamaban su visibilidad sobre la hoja en blanco. Por eso, a pesar de la exploración hay un acto que es intuitivo y luego se torna decisión, no todo es arrojado a la errancia: hay potencia en flujos, hay oficio. El cauce sabe cuándo debe llegar al mar y de qué forma multiplicar sus arroyos, el cauce sigue a pesar de nosotros. Pero para que ese río naciera, había que nadarlo. Creer en su posibilidad y aprender a oír las voces bajo el agua. La creación y su oleaje siempre estuvieron, había que encausar la figura para entregarle su materia y recién así, la proliferación y el desborde podrían armar su vaivén. Vestir la *dungun* de cuerpos y llevar la superficie al papel, con toda la dificultad que implica su traducción. Elegir escribir para desordenar el universo de imágenes y volver constante el trance de quien ve signos intentando disponer su violencia.

Así nace el río, así nacen los cuerpos, sus voces y la escritura. Desde la violencia que significa la palabra y su lenguaje en nuestra historia, se elige también la poesía. Apenas se aprende a balbucear en una lengua extranjera que es a su vez exilio y diáspora. Desde la prohibición de una lengua y una forma de vida emborronada. Desde esa misma ventolera de bocas, se apuesta por la lengua poética. La fragmentaria corporalidad que nos invoca su voz y así, sin ambiciones, elegir la poesía de pronto también es elegir el silencio. Pues apenas aullamos en las sombras de su lenguaje, esperando quizás algún trozo de su forastera seña. Arroparse de pronto de aquellos velos que exigen tanto como aquellas voces. Escribir y borrar, tachar y volver atrás. El verso retrocede incluso en el desborde de nuestras aguas. La poesía no es sublime, es trabajo que se quiebra al intentar componer su espacio. La incisión como portadora de la experiencia se libera, paradójicamente en cada intento del *wirin*⁸ por aparecer. De alguna manera la palabra también es liberación.

Meli

¿Y de dónde la poesía? Entre los blocs, entre los cuerpos de cemento alzados sobre tierras indígenas, entre las bibliotecas de una ciudad que se levanta colmada de fantasmas. Entre la mudez y el ruido. Entre potreros y animales muertos. Entre la policía y la Iglesia. Entre el cerro y sus desaparecidos. Entre la línea del tren y las barricadas. Entre los primeros libros robados y el *punk*. Entre el hacinamiento y las vulcanizaciones. La poesía como herramienta de evasión, la poesía como idioma de infancia y soledad. La poesía como el primer lenguaje elegido. La poesía como un pipazo. La poesía como compañera frente a la muerte. La poesía como lenguaje impropio.

Gesticulando desde todos los rincones del cuerpo y de los otros que se aferraron al propio. Ese fue el primer intento del cuerpo, cobijarse entre versos y cuadernos, anotando los días como un diario de vida que se vuelve paisaje. Aprender a golpes la escritura, y a pesar de ellos, elegir la escritura. Escribir para desaparecer en sus marejadas, sumergiéndose una y otra vez hasta hallar el animal más extraño del fondo del océano, el tono que invoca la creación. En el nacimiento del río la única belleza fue destruida, no hubo tierra ni sueño azul. Desde ese cuerpo que se agita entre las ruinas de su historia, nace el río y la poesía, como justicia, pero también como venganza ante la violencia: palabra por palabra, letra por letra.

Ese lenguaje me arrojó a descubrir lo que nos había sido negado: navegar entre las corrientes que sostenían mi genealogía. Sin un sentido propio de pureza, sino al contrario, contener aquella hibridez, el nudo que nos otorgó la diáspora. En ese instante también se abraza lo champurria como potencia y derrame. Instalando un “entre” de movimientos, de imágenes, de identidades, para armar una voz que fuese a la vez una recolección de discursos y reconstrucciones colectivas. Por eso se acepta el río como principio, la inconstancia permanece en su viaje. Nunca es un espacio, es una llaga abierta que destila sin destino. Nunca se escribe sobre sí, en este no lugar, el mantra de la memoria tiene un principio común sobre el desamparo. Cuando se origina la escritura, aquellos nombres destinados al olvido por la hegemonía de la historia pueden tener un lugar en el lenguaje de nuestra multiplicidad. Una política común como albergue y principio sensible de nuestras prácticas.

Esa experiencia vincula la resignificación de mi apellido y la búsqueda de esa otra historia. Incluso en la intuición de aquella mutación, necesaria para herir el lenguaje, para erosionar y hablar desde la llaga, en mi primer libro cambié la traducción de *Catrileo* (*katrü/lewfü*): río cortado y decidí llamarlo *Río herido* y así dar origen a mi relato que a su vez es el relato de mi familia. Catrileo como la seña colonizadora –el nombre

“chilenizado”–, *katrü lewfü* como la exigencia de la *dungun* y *Río herido* como poética. Primero desde la recuperación de la *dungun*, después la escritura como elección. Por eso el título no solo nombra un conjunto de poemas, sino que da forma a la creación como oficio de vida.

Kechu

A partir de esa transformación aparece una primera señal de una escritura que fue armándose como construcción colectiva en la lectura de otros, con sugerencias y oídos, de quienes ya en ese tiempo conocían ese intento de la herida en ser escritura. Una composición en tránsito, esparcida desde la migración hacia la periferia de Santiago. Durante ese tiempo transcurrido, el río sigue avanzando. Su escritura nunca deja de seguirme. Su nominación también sirve para aferrarme en un lenguaje acuoso, de corrientes, de no lugar, que intentan aferrarse al territorio. Advirtiendo que el río en sí ya es una herida. En esa lengua se arrastran las narraciones que heredamos de la familia, la pregunta por el origen, la reflexión sobre la pérdida. Una historia que también es una memoria colectiva de la forzosa migración mapuche, de *Wallmapu* a la *warria*. Hasta que en el año 2016 se edita junto a Edicola Ediciones su versión definitiva –si es que algo así puede existir– bajo la edición del poeta chileno Raúl Hernández. En ese caudal se incorporan nuevos poemas que reflexionan justamente en torno a la ausencia y a la rotura de la *dungun*, además de algunas modificaciones al conjunto.

En la línea poética sigue el trabajo de la *plquette El territorio del viaje*⁹ (2017) como un librito a pulso, creado en la urgencia de la visibilización de la lucha mapuche contra el cerco comunicacional de los medios hegemónicos en Chile. Algunos poemas son extraídos de un diario de vida escrito como bitácora durante una estancia en una comunidad en resistencia en Ercilla y otros repartidos en algunas antologías. Asimismo, se publica virtualmente *Invertebrada* (2017) escrito casi como punto de fuga hacia el interior, poemas breves desde un eje cotidiano y personal. Ambas creaciones son puentes entre *Río herido* y el libro *Guerra Florida* (2018) que puede ser comprendido como una obra colectiva entre poesía, traducción y creación audiovisual. Pues, además de los poemas escritos entre los años 2012 y 2017, se compone de una cooperación artística como parte significativa de su proceso. Además de la escritura como posibilidad también se amplifican otras creaciones, desplazando la poesía hacia un vínculo de

relaciones y experiencias que brotan como el compás de resistencia en aquella ofensiva ficcionada.

Kayu

La poética del río posibilita la intervención colaborativa del arte, una política de los afectos y de la amistad. Aquello involucra un habitar en conjunto el territorio sin tierras que nos tocó pisar. Resignificar la *dungun* también es reconocerse mapuche, *warriache*¹⁰ y champurria en la imaginación de un apañe porvenir. Me gusta pensar cómo de una manera muy visceral fuimos encontrando nuestros cuerpos, escrituras y en ese camino fuimos descubriendo corporalidades otras, ligadas a una red de trabajo. Nosotras, que siempre fuimos cuerpos bestias, salvajes, contaminados, por fuera de todo. Las que nunca importamos. Pues no estábamos allá, ni éramos tampoco de acá. De ese modo, se originan proyectos como la Editorial y Colectivo Mapuche Feminista [*Rangiñtulewfü*]¹¹ y colaboraciones permanentes en este re-pensarnos.

Al menos, el nacimiento del río es un intento hacer presente esa pérdida a través de esta especie de caleidoscopio que me compone y nos posiciona desde sus diversos fragmentos. Desde esa articulación colaborativa, es interesante la rotura y la interrupción. No tan solo por medio de la escritura, sino también desde la experimentación colectiva, desde la política, que sea capaz de proponer y componer frente a esa fractura, frente al incendio de la ausencia. Este intersticio creativo y político permite reflexionar sobre una *potencia* champurria como una fuerza de la memoria:

La idea de establecer un pensamiento champurria es de algún modo profanar, hasta llegar a la interrupción de lo soberano, de la propiedad. Salir de la sacralidad por una lucha común desde lo mapuche. En este caso, la utilización de una recuperación y resignificación de la palabra, antes con tono peyorativo pero que ahora podría devenir en un potencial liberador en común, un devenir de las bestias. Tanto para el pueblo mapuche como para el resto del país, como mediación de la acción política en nuestra contemporaneidad al contrario de la despolitización del mestizaje y su ocultamiento de la diferencia por medio de la matriz universal de "integración"¹² (2016).

Desde lo mapuche y sus hendiduras, en nuestros cuerpos y territorios como espacios/figuras diaspóricas y múltiples. Articulado nuestras políticas desde la errancia contra el multiculturalismo institucional y la máquina *winka*¹³ que aún sostiene una

estructura colonial. Posicionarse en diversas trincheras, a través de la producción y alteración de la lengua, de las formas y su pensamiento, de nuestras sexualidades; y tantos otros modos de extensión a esos relatos que siempre fueron el desasosiego, la incertidumbre. Erradicando también el enfoque estereotipado de lo mapuche y de la mujer. Cuerpos en movimiento, en lucha. Una mezcla y fuerza de aquella cadencia, una potencia champurria que arrastre todo consigo para volver a nadar.

Referencias

- ¹ El nacimiento del río: *Iñche Daniela Catrileo Pingén (Yo soy Daniela Catrileo)*. Este tejido del río es una reflexión sobre el cuerpo y la *dungun* como oficio de la escritura para pensar/imaginar una poética. Además de algunos planteamientos sobre lo champurria como potencia común para pensar una política posible. Algunos de sus esbozos están contenidos de forma breve en una cooperación para la pieza de video *Domo* de la exposición Individual *Zonas en disputa* del artista visual Sebastián Calfuqueo, realizada en el Museo de Arte Contemporáneo (2016) y para la obra *Santiago/Cheje* de la fotógrafa y artista visual Cecilia Hormazábal, realizada en el MAVI de Santiago y en el Museo regional Araucanía (2017). Otras de sus líneas reflexivas también aparecen en el ensayo inédito: *Potencia Champurria: hendidura & destello del Pueblo Mapuche*.
- ² *Witral* es el telar mapuche, un modo de tejido que también puede hacer referencia a la escritura.
- ³ Champurria, en este caso hace referencia a un entre identitario desde lo mapuche, la mixtura.
- ⁴ *Dungun*, refiere a lengua, voces, distintos tipos de habla por medio la cual se manifiestan los seres vivos.
- ⁵ *Pewma* es el sueño en *mapudungun*.
- ⁶ *Nütram* es la conversación en *mapudungun*.
- ⁷ *Winka* es una palabra que hace referencia a los extranjeros o a los que no son parte de su pueblo. Se cree que hay dos posibles etimologías. La primera es como llamaban y veían a los españoles en el siglo XVI, como los nuevos incas –*güi-inka*– que pretendían atacar su territorio. La otra etimología alude que *winka* significa “ladrón”, derivado del verbo *mapudungun wigkalf* o *uikalf* que significa: robar. Esta última es la que prefiero incorporar como posibilidad de traducción.
- ⁸ *Wirin* se utiliza como la acción de rayar, dibujar o escribir en *mapudungun*.
- ⁹ Se edita en los días de movilización por la Machi Francisca Linconao y pasado los cien días de la huelga de hambre que se inicia como medida de presión y manifestación de los *pu lamngen* imputados por el caso Iglesias: Ionko Alfredo Tralcal Coche y los hermanos: Ariel Alexis Trangol Galindo, Benito Rubén Trangol Galindo y Pablo Iván Trangol Galindo. Su huelga solicitaba: un juicio justo, la no aplicación de la llamada ley antiterrorista (18.314), la no utilización de testigos sin rostro y la revocación de la medida cautelar de la prisión preventiva.
- ¹⁰ *Warriache* en *mapudungun* se refiere a los mapuches que habitan la ciudad.
- ¹¹ Colectivo que nace durante mediados del año 2016 en Santiago, sus integrantes se reconocen como mapuche, champurria y feministas. Su nombre quiere decir “entre ríos” en *mapudungun*.
- ¹² Catrileo, D. (2016). *Potencia Champurria: Hendidura & destello en Wallmapu. Sobre la resistencia y la memoria del Pueblo Mapuche* (texto inédito).
- ¹³ Dispositivo de control colonial como tramado gubernamental, jurídico, policial y empresarial.

Fecha de recepción: 12/11/2019

Fecha de aceptación: 4/12/2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Traducir el *manifiesto comunista* en tiempos de revuelta feminista

1. Escribir un manifiesto es crear un mundo. O mejor: hacerlo advenir públicamente. Dar cuenta de su existencia. Echar luz sobre una realidad subterránea. Un manifiesto tiene fuerza no porque es prescriptivo de lo que debería suceder, sino porque reúne una serie de elementos que, puestos en conjunto, comprueban la existencia de ese mundo novedoso, pero ya existente.

Desde este punto de vista, un manifiesto no es utópico. No es un decálogo de las cosas que deberían pasar. No es futurista en el sentido de inventar algo que es puramente imaginario. Sino que postula un realismo de una vida otra que ya acontece, aun si queda por averiguarse si es mayoritaria. Un manifiesto expresa un realismo subterráneo pero lo suficientemente fuerte para crear una perspectiva que cambia el mundo.

Eso que ya sucedía, el comunismo para Marx y Engels, tenía entonces una consistencia fantasmática. Esto implicaba, en sus palabras, que podía verse a contraluz: en el reconocimiento de las fuerzas reactivas que encarnaban las potencias de Europa (el papa y el zar, Metternich y Guizot, los radicales franceses y los polizontes alemanes).

El *pasaje del fantasma al manifiesto*, entonces, es la decisión de nombrarse con palabras propias. Sacar de los sótanos ese modo de vida que es detectado y conceptualizado por el enemigo en términos de fantasma y amenaza. Para que haya manifiesto, tiene que haber primero una política nocturna. Algo así como una noche de lxs proletarixs.

2. Estoy tentada de escribir: Un fantasma recorre América Latina, el fantasma del feminismo. Porque si pienso en un manifiesto me remito a una escritura reciente: el llamamiento al paro internacional de mujeres de 2017, cuyo carácter de “manifiesto” me sitúa en una posibilidad concreta de pensar la actualidad de esta forma de intervención. Podríamos perfectamente listar las fuerzas reactivas que postulan el movimiento feminista como amenaza: el papa y la formulación doctrinaria de la Iglesia de una “ideología de género”; las fuerzas conservadoras que impugnaron los acuerdos de La Habana para boicotear la paz en Colombia, las que promovieron el *impeachment* de la presidenta de Brasil o las que repudian la educación sexual en Perú; todas convergen en

la condena en nombre de la moral familiar, de la disolución de los roles de género y de la promiscuidad del orden social. El “epíteto zahiriente” de feminista funciona como insulto y descalificación, pero ya no entre representantes partidarios (como lo refieren Marx y Engels hablando de la acusación de comunista), sino para mencionar una fuerza disgregadora que opera sobre todo a nivel de las sensibilidades y los cuerpos, de los gustos y las costumbres, del confinamiento de los espacios y los roles en la división sexual del trabajo.

Pasar del fantasma al manifiesto en el caso del feminismo implica nombrar el temblor de la revolución de un feminismo que se hace popular porque se enreda con la conflictividad territorial (que es un cuerpo extenso que desafía de hecho los límites del cuerpo como “individuo”), que se anuda con una transformación en los modos de vida y que permite por su amplitud y transversalidad leerse hoy como “un movimiento histórico que se está desarrollando ante nuestros ojos”. Por eso, como método, intentaré leer aquí algunas de las cuestiones que plantea el manifiesto comunista –y, en particular, su llamada final: “¡Proletarios de todos los países, únanse!”– desde la perspectiva de un manifiesto feminista.

Se trata de un ejercicio de traducción doble. Traducir es trabajar con una lengua extranjera “pero también con un estado de la lengua a la que se traduce” (así lo dice el escritor argentino Ricardo Piglia para explicar por qué, cada tanto, se siente la necesidad de hacer nuevas traducciones a los mismos textos). Ampliando esta hipótesis, diría que la lengua comunista hoy –y con ella me refiero a ciertos problemas clave de las formas de explotación y de dominio, de la organización política y la transformación radical, de las clases y las subjetividades que las encarnan, del internacionalismo y la política de coaliciones–, como lengua revolucionaria, necesariamente se intersecta, para actualizarse como tal, con la lengua feminista. Una que hoy es, tal vez, la más múltiple de las lenguas en movimiento.

3. En el caso del *Manifiesto Comunista*, se trata de un texto que tiene como precedente una realidad proletaria (la política nocturna de la que hablábamos antes) y que luego parece encajarse –o anticipar y convocar– con su aparición callejera: la Revolución de febrero de 1848, que sacudió París con una experiencia de comuna. Así, pareciera también que un manifiesto funciona misteriosamente enlazado a los acontecimientos, como si los presintiera secretamente. O que fuera parte de un flujo de cosas y palabras que tienen relaciones íntimas pero clandestinas. El manifiesto entonces

no funciona bajo una modalidad de causalidad (un manifiesto no “provoca” o “desencadena” sucesos por el poder de su palabra), sino que forma parte (intuye, colabora, prolonga) de un proceso que hace de las palabras materia viva y de la coyuntura una realidad abierta.

Esto supone que la palabra (lo que se manifiesta en ella) sintetiza de modo expresivo un devenir, pero no define el proceso. Y esto porque un manifiesto no deja de ser una apuesta –de lectura, de orientación, de anticipación y proyección– siempre sometida a prueba.

Arrastrada por el movimiento real, parte de esa apuesta puede luego ser refutada, puesta en discusión, reorganizada. En el caso de Marx y Engels, la Comuna de París les hace revisar una de sus tesis principales para llegar a decir que “la clase obrera no puede simplemente tomar posesión de la máquina estatal existente y ponerla en marcha para sus propios fines” (prefacio de la edición alemana de 1872), tal como especulaban con los puntos programáticos que habían incluido en el apartado II. Así, la orientación que impulsa un manifiesto (su síntesis expresiva) no es dogmática, sino que tiene algo de plasticidad táctica: debe ser capaz de resonar con evaluaciones colectivas que se producen en simultáneo y en varias instancias diversas. En las luchas y en las casas, en los sótanos y en los bares, en las fábricas y en las plazas, en las barricadas y en los rumores. Un manifiesto entonces dibuja como un plano de coexistencia donde palabras, hipótesis y acontecimientos se refieren, refuerzan y potencian en la medida en que logran vibrar y resonar en distintas realidades. Eso es también lo que produce y nutre sus múltiples traducciones.

4. ¿Qué significa pensar la existencia proletaria desde el punto de vista feminista? El manifiesto comunista postula el sujeto de la política comunista a partir de leerlo a contraluz del capital, estableciendo el antagonismo fundamental (“La condición del capital es el trabajo asalariado”). Podríamos decir, en principio, que los cruces de ciertas perspectivas feministas, marxistas y anticoloniales hacen un movimiento similar sobre el enunciado de Marx, pero al interior de uno de los polos del antagonismo: la condición del trabajo asalariado es el trabajo no asalariado o la condición del trabajo libre es el trabajo no libre. ¿Qué pasa cuando se abre uno de los polos? Es el movimiento fundamental por el cual se intersecta la diferencia con la clase.

Esto nos permite contradecir la propia lectura de Marx y Engels sobre la diferencia en relación al trabajo de las mujeres. Ellos argumentan que el desarrollo de la industria

moderna a través del trabajo manual tecnificado implica un tipo de simplificación de las labores que permite que se suplante a los hombres por mujeres y niñxs. Sin embargo, “por lo que respecta a la clase obrera, las diferencias de edad y de sexo pierden toda significación social”, señalan. En este sentido, leemos que la incorporación de la diferencia se hace bajo el signo de su anulación. Mujeres y niñxs son incorporados en la medida que son homogeneizados como fuerza de trabajo (funcionando como apéndices de la máquina), lo cual permite *indiferenciarlxs*. La diferencia, en el argumento que Marx y Engels despliegan, queda reducida a una cuestión de costos. Edad y sexo son variables de abaratamiento, pero *sin significación social*. Entendemos que aquí se trata del punto de vista del capital. Dirá también Marx en *El capital* que la maquinaria amplía el material humano explotado, en la medida en que el trabajo infantil y femenino es la primera consigna del maquinismo. De nuevo, esa *ampliación* se da en términos de una *homogeneización* dictada por la máquina, pero la diferencia queda anulada o reducida a una ventaja homogeneizada también por la noción de costo. *Entonces, parece darse una doble abstracción de la diferencia: por el lado de las máquinas (del proceso técnico de producción), pero también por el lado del concepto mismo de fuerza de trabajo.*

Cuando reescribimos el manifiesto en clave feminista, hacemos la operación inversa. Hacemos una lectura *inclusiva de quienes somos productoras de valor* en la clave de pensar cómo la *diferencia* reconceptualiza la noción misma de fuerza de trabajo. Los cuerpos en juego dan cuenta de las diferentes tareas en términos de un *diferencial de intensidad y de reconocimiento*, impidiendo cristalizar una figura homogénea del sujeto trabajador. El trabajo desde la lente feminista excede a quienes cobran salario porque repone como condición común experimentar diversas situaciones de explotación y opresión, más allá y más acá de la medida remunerativa. El trabajo, desde la lente feminista, hace del cuerpo una medida que desborda la noción de fuerza de trabajo meramente asociada al costo.

Nos valemos también de la perspectiva feminista que ha puesto el eje en que la crítica a esa homogeneidad de la fuerza de trabajo debe partir del elemento que “opera” la homogeneización, ya que no serían solo las máquinas (como dice el *Manifiesto*), sino el “patriarcado del salario” (Federici). Esto supone dos operaciones: el reconocimiento de solo una parte del trabajo (el asalariado) y luego la legitimidad de su diferencial según sexo y edad solo como desvalorización. En esta línea, comprendemos el trabajo asalariado como una forma específica de invisibilización del trabajo no asalariado que se produce en geografías múltiples y que hojaldra lo que entendemos por tiempo de trabajo.

Hoy, gracias a las luchas y las teorizaciones feministas, podemos argumentar desde una realidad contraria: *la ampliación del material humano explotado del que hablaba Marx se hace a partir de explotar su diferencia. Invisibilizándola, traduciéndola como jerarquía, depreciándola políticamente y/o metamorfoséandola en un plus para el mercado.* Un manifiesto feminista hoy es un mapa de la heterogeneidad actual del trabajo vivo capaz de exhibir, en términos prácticos, el diferencial de explotación que, como en una geometría fractal, usufructúa todas las diferencias que se querían abstraer en la hipótesis que universalizaba al proletario asalariado. Pero un manifiesto es más que una denuncia. Es una propuesta de acción. Por eso, un manifiesto feminista reconoce en esa diversidad de experiencias de explotación y extracción de valor la necesidad de una nueva modalidad organizativa que no cabe en la hipótesis que universalizaba al partido.

5. La herramienta del paro reapropiada y reinventada por el movimiento feminista ha devenido una herramienta organizativa. Se puede decir, retomando el *Manifiesto*, que a través de la huelga feminista se lucha contemporáneamente por “objetivos e intereses inmediatos” y se construye el “porvenir del movimiento”. Se incluyen así dos lenguas, dos perspectivas: la del reclamo y aquella que no se reduce a demandas, sino que enuncia justamente el deseo de querer cambiarlo todo. Por eso, el paro también integra y desborda las demandas puntuales. Pensada así, la huelga es potente porque se hace cargo de las múltiples formas de explotación de la vida, el tiempo y los territorios, de un modo que desborda e integra la cuestión laboral porque involucra tareas y labores generalmente no reconocidas: del cuidado a la autogestión barrial, de las economías populares al reconocimiento del trabajo social no remunerado, del desempleo a la intermitencia del ingreso. En este sentido, pone la clave de la vida desde un punto de vista que excede su límite laboral sin dejar de pensar las mutaciones del trabajo vivo. Al incluir, visibilizar y valorizar los distintos terrenos de explotación y extracción de valor por parte del capital en su actual fase de acumulación, el paro internacional feminista permite dar cuenta de las condiciones en que las luchas y las resistencias hoy están reinventando una política clasista en la medida en que *expresan y difunden un cambio en la composición de las clases laboriosas, desbordando sus clasificaciones y jerarquías.*

Entonces, el paro apropiado desde el movimiento feminista queda literalmente *desbordado*: debe dar cuenta de múltiples realidades laborales que escapan a las fronteras asalariadas y sindicalizadas, que cuestionan los límites entre tareas productivas y reproductivas, formales e informales, remuneradas y gratuitas, entre trabajo migrante y

nacional, y entre empleadxs y desempleadxs. Bajo esta dinámica, apunta directo a uno de los núcleos del sistema capitalista: la división sexual y colonial del trabajo. Y al mismo tiempo abre una pregunta de investigación concreta y situada: ¿qué significa parar desde cada realidad diversa, tomando en serio la singularidad y complejidad de cada experiencia laboral-vital diferente? ¿Cómo se interconecta esta redefinición y ampliación de las clases trabajadoras con las diferencias que vuelven radicalmente heterogéneo y segmentado el mapa del trabajo? ¿Cómo logramos un plano de acción común ante la multiplicidad que desafía la propia idea de acumulación de fuerzas?

Las respuestas a estas preguntas pueden tener una primera fase que consiste en explicar por qué no se puede hacer paro en el hogar o como vendedora ambulante o como presa o como trabajadora del campo o como trabajadora free lance o como trabajadora migrante (identificándonos como las que “no podemos” parar), pero inmediatamente después cobra otra potencia: obliga a que esas experiencias resignifiquen y expandan lo que se suspende, lo que se bloquea y se desacata cuando la huelga debe alojar esas realidades, ensanchando el campo social en el que la huelga se inscribe y produce efectos. Un manifiesto feminista es también una evocación y una incitación a este pasaje, una transcripción (una traducción) en otra clave de lo que el *Manifiesto* define como “objetivo inmediato de los comunistas”: la “formación del proletariado en clase”.

6. Por eso, la pregunta sobre la cuestión de la clase se expande en los movimientos y luchas de nuestro presente incluso sin ser nombrada como tal. Tal vez podemos rastrear dónde se localiza hoy la “guerra civil” entre trabajo y capital que Marx identificó en la jornada de trabajo pero que justamente vemos ampliarse y expandirse en términos territoriales (más allá de la fábrica) y temporales (más allá de la jornada laboral reconocida). ¿Qué formas violentas toma hoy esa guerra civil si la miramos desde una cooperación social que tiene a las economías informales, migrantes y populares y al trabajo doméstico-comunitario como claves de nuevas zonas proletarias en el neoliberalismo?

Hay cuatro “escenas” que pueden producir, creo, una explicación de por qué en este momento podemos ver la violencia operando directamente como fuerza productiva fundamental, una vez que la mediación salarial deja de ser la operación de contención principal de la fuerza de trabajo. Por un lado, caracterizamos la implosión de la violencia en los hogares como efecto de la crisis de la figura del varón proveedor y su

desjerarquización derivada, en relación con su rol en el mundo laboral. Por otro, la organización de nuevas violencias como principio de autoridad en los barrios populares a partir de la proliferación de economías ilegales que reponen, bajo otras lógicas, formas de provisión de recursos y que compiten y se coordinan, por momentos, con las economías populares como redes subalternas de producción de la vida. Tercero: la desposesión y saqueo de tierras y recursos comunes por parte de proyectos transnacionales neoextractivistas que agreden directamente a las tramas comunitarias. Finalmente, la articulación de formas de explotación y extracción de valor que tienen a la financierización de la vida social –y, en particular, al dispositivo de la deuda– como código común. Se trata, con estas escenas, de enmarcar una lectura de la violencia del neoliberalismo como momento de acumulación de capital que da cuenta, al mismo tiempo, de las medidas de ajuste estructural, pero también del modo en que la explotación se enraíza en la producción de subjetividades compelidas a la precariedad y, al mismo tiempo, batalla por prosperar en condiciones estructurales de despojo.

¿Se puede hoy dividir al mundo con categorías tan tajantes como “burgueses y proletarios” y “proletarios y comunistas”? La posibilidad de “partir” las existencias de este modo permite configurar un antagonismo claro y, por tanto, una política de clase. Ya comentamos cómo ese antagonismo se reconfigura con la introducción de la diferencia al interior de uno de sus polos. Pero es posible retomar una premisa de Marx y Engels: el movimiento proletario es “inmensa mayoría”. Aun así, es su constitución como clase lo que lo lanza a la “conquista de la democracia”. Esto quiere decir que la definición de la clase no se traduce automáticamente en una política de clase: esta se constituye a partir de la lucha contra la opresión sintetizada en la regla de la propiedad privada. La definición de clase tiene como base, entonces, un despojo que se traduce en opresión y desde allí apuesta a otro tipo de “unidad”: aquella dada por el despojo como premisa de una condición común.

7. “En la misma época en que en Inglaterra se dejaba de quemar a las brujas, se comenzó a colgar a los falsificadores de los billetes de banco”, escribe Marx comentando la creación del banco de Inglaterra, en su análisis de la llamada “acumulación originaria” (en la sección “La génesis del capital industrial”). ¿Qué hay en este pasaje de disciplinamiento de cuerpos: del cuerpo de las mujeres-brujas al cuerpo del falsificador de dinero? En ambos casos se pone en juego el monopolio del signo de la riqueza; dicho de otro modo: el control del devenir.

En el dinero funciona la abstracción del cuerpo del trabajo. No hay abstracción sin su síntesis en el cuerpo abstracto del dinero. Pero para que esa síntesis funcione como “nexus social” (*Grundrisse*) es necesario previamente quemar a los cuerpos concretos que se expresan en la figura de las brujas (una corporalidad sintiente, colectiva, de un materialismo ensoñado, diría León Rozitchner). La abstracción del dinero consagra, como dice Marx, un poder social bajo el tipo de relación propietario-no propietario. Quien falsifica pone en peligro el mando de la abstracción como relación de propiedad. La diferencia entre las brujas y los falsificadores de billetes es la existencia de la institución bancaria, construida después de la hoguera.

Como continuación del llamamiento al paro internacional feminista de 2017, escribimos otro manifiesto titulado “Desendeudadas Nos Queremos”, que pone de relieve que el antagonismo entre vida y finanzas es una cuestión fundamental también para pensar la huelga. Dijimos entonces que queríamos ponerle cuerpo al dinero y declararnos insumisas de las finanzas. Detallamos el modo en que hacemos cuentas todo el día para que el dinero alcance, en cómo nos endeudamos para financiar la vida cotidiana y en cómo vivimos en la ambivalencia de querer conquistar autonomía económica y negarnos a la austeridad aquí y ahora con la promesa de nuestro trabajo a futuro, a la vez que quedamos presas del chantaje de la deuda. Las finanzas, podríamos decir retomando una de las hipótesis del *Manifiesto*, son el momento “revolucionario” actual de la producción: “una incesante conmoción de todas las condiciones sociales, una inquietud y un movimiento constante distinguen la época burguesa de todas las anteriores”. Solo que las finanzas despersonifican hasta tal punto a la “burguesía” de la que hablan Marx y Engels que nos obligan también a repensar qué significan hoy tanto los medios de producción, como la abolición de la propiedad como perspectiva comunista.

Digamos que desde América latina tenemos también una *diferencia* a la hora de leer el papel histórico de la burguesía. En contrapunto con el papel revolucionario que Marx y Engels le atribuyen, en nuestro continente resalta en cambio su carácter directamente parasitario y rentista. Por tanto, la atribución de su rol en el desarrollo progresivo de las sociedades se ve reorganizado desde el inicio (desde la fundación de los estados republicanos) por su carácter colonial. Diría que, a diferencia del “descubrimiento de América y circunnavegación de África” funcionando como acelere revolucionario, la modernización en las colonias a cargo de Estados que se quieren burgueses toma otra forma, produciendo el carácter depredador y arcaizantes de esas élites, directamente asociadas a élites metropolitanas del capital global.

Hoy, los dispositivos patriarcales-financieros que actualizan el pacto colonial en intersección con las formas de dominación y explotación (Gutiérrez Aguilar) se revelan como un punto fundamental para entender la guerra contra las mujeres en su dimensión contrainsurgente. El cuerpo de las mujeres funciona, así, como territorio, ahora objeto de nuevas conquistas coloniales, donde la dinámica financiera se aterriza replicando a otras escalas los endeudamientos de los Estados.

En este sentido, podría decirse que los feminismos latinoamericanos se hacen cargo en este momento de revuelta, junto con la dimensión clasista de su trama, de la dimensión anticolonial. Y esto tanto para pensar lo que significa una relación con el Estado en nuestras sociedades y su complicidad con los proyectos de despojo de los cuerpos-territorios, como para dar cuenta de desencuentros históricos y duraderos entre cierto feminismo liberal y las luchas populares.

La interseccionalidad entre violencia de género y violencias económicas y sociales que estamos visibilizando construye un feminismo que impulsa una crítica al capitalismo a partir de poner en conexión y evidenciar la racionalidad de ensamblajes que conectan la explotación en los ámbitos laborales con la implosión de violencia misógina en el hogar por el derrumbe de la capacidad masculina de monopolizar la provisión de recursos jerárquicamente considerados. Pero, también, permite dar cuenta de la multiplicación de formas de explotación de economías (afectivas, comunitarias, informales, etc.) que van más allá del mundo asalariado.

8. En esta clave, un manifiesto feminista hoy *pone en conexión los territorios más precarizados del trabajo y el dispositivo más abstracto de las finanzas para pensar las nuevas formas de explotación y extracción de valor y, en particular, el lugar del cuerpo de las mujeres (y cuerpos feminizados) en ellas.*

Puesta en cuestión la distinción entre público y privado, la cuestión del trabajo desde un punto de vista feminista permite, desde una subjetividad supuestamente “exterior” o “corrida” del lugar central del trabajo asalariado, poner también en cuestión la noción misma de trabajo. Así como Marx y Engels en el *Manifiesto* reconstruyen la historia de las luchas de clase para describir la “organización de los proletarios en clase, y por tanto en partido político”, hace falta reconstruir desde el punto de vista de las luchas esta puesta en cuestión de la noción misma de trabajo. En Argentina, este desplazamiento tiene una genealogía que refiere al movimiento de desocupadxs que, en plena crisis de inicios de este siglo, logró cuestionar de modo radical a qué se llamaba

trabajo, ocupación, remuneración y resignificar la clásica herramienta del piquete ya por fuera de la fábrica, utilizándola para el bloqueo de la circulación de mercancías a través del corte de rutas y su organización colectiva. Estamos ahora frente a la capacidad de las mujeres de poner en juego todas las fronteras borrosas –borrosas porque están políticamente en disputa, no por una fluidez abstracta– que vienen elaborándose desde hace años entre trabajo doméstico, reproductivo, productivo, afectivo y de cuidado en el contexto de una crisis que pone en el centro el cuerpo de las mujeres como territorio de disputa. Por esa misma renovación de la dinámica de crisis en nuestro continente, hoy se revitaliza la visibilidad sobre un tipo de cooperación social extendida en los territorios de los barrios donde proliferan de modo no temporario las economías populares y sobre los cuales la ofensiva violenta es especialmente fuerte.

Pero lo mismo pasa con los territorios donde la conflictividad frente a los emprendimientos neoextractivos por la apropiación de recursos a cargo de empresas multinacionales impulsa lo que compañeras de Guatemala y Honduras han caracterizado como “femicidios territoriales”. Surge, además, una dimensión clave que debe ser retrabajada desde la perspectiva feminista y que venimos señalando para pensar la *actualidad* del modo de acumulación: el papel de la financierización de los dispositivos de inclusión social (por ejemplo, los subsidios a las diversas formas de emprendimientos cooperativos) en relación con la explotación financiera, como clave del relanzamiento de acumulación de capital. No se trata solo de las ONG ligadas a microcréditos y los bancos, sino en particular del modo en que el Estado vehiculiza esas deudas. Las finanzas capturan hoy, a través del endeudamiento masivo, los ingresos salariales y no salariales de las poblaciones populares, clásicamente excluidas del imaginario financiero. Es así que la deuda funciona estructurando una compulsión al trabajo de cualquier tipo para pagar la obligación a futuro. Esta captura de la obligación de trabajo pone en marcha la explotación de la creatividad a cualquier precio: no importa de qué se trabaje o cómo se consiga el dinero, lo que importa es el pago de la deuda. Este *modus operandi* del dispositivo de la deuda en general adquiere una particularidad cuando toma como base los subsidios del estado a poblaciones llamadas “vulnerables”, donde las mujeres son sujetos “privilegiados”. Y es que a la vez que el Estado funciona como garante para poblaciones supuestamente “excluidas” incluyéndolas a través del consumo, también habilita la conexión veloz con las economías informales, ilegales y populares. Ellas se vuelven clave como cantera polimorfa de actividades y fuentes de ingreso más allá del salario y, de allí, de su imbricación con la deuda, extraen su dinamismo. Esta trama

entonces no encaja en los clichés que suelen asociar economías informales con ilegalidad y ausencia del Estado o pobreza y desconexión financiera. Más bien lo contrario: sitúan la explotación financiera de las poblaciones populares al interior de una modalidad de inclusión por el consumo que legitima la financierización misma de las actividades menos formales, estructuradas y rutinarias. La afinidad de esta dinámica con la cuestión de género es central desde varios puntos.

Primero, por el modo en que el trabajo de cuidado, de reproducción y de producción de lo común hace parte y se entreteje directamente con las tareas laborales en las economías populares, lo cual deviene un punto clave que no debe ser leído solo en términos de feminización de la pobreza (aunque también da cuenta de eso), sino de una capacidad de redefinir la producción de valor. Debemos notar que, en el marco de la bancarización compulsiva de los subsidios sociales en los últimos años –lo cual incorporó a miles de nuevas usuarias al sistema financiero bajo el slogan de la “democratización” bancaria–, las mujeres tienen un papel fundamental como jefas de hogar y proveedoras de recursos en las tramas de cooperación social. Por esto mismo, la dimensión de género ligada a las finanzas revela usos específicos del dinero, vinculaciones también singulares con las diversas modalidades de endeudamiento y, finalmente, una relación de elasticidad con las finanzas ligada al modo en que la reproducción de la vida depende, en la mayoría de los hogares, de las mujeres y sus tácticas de gestión cotidiana.

La preponderancia de las mujeres como acreedoras, generalmente tipificadas como “pagadoras ejemplares” es otro de los puntos que se reiteran y que toca en el núcleo de la producción de la sujeción del endeudamiento. El modo en que sus relaciones de confianza y parentesco se ponen en juego es un valor que en el sistema financiero no deja de ser un capital a explotar (hay todo un corpus sobre el microcrédito que declina esto como “ventaja comparativa”, pero también una serie de perspectivas críticas que enfatiza el modo de explotación de las redes afectivas y solidarias entre mujeres). Sabemos también de la construcción “moral” de la responsabilidad de la figura de la acreedora; a ella se vincula también la evaluación del riesgo. Es fundamental analizar estas tipificaciones en relación con los atributos adjudicados a las tareas femeninas de flexibilidad, versatilidad en lo discontinuo y generación de confianza, en la medida en que se ligan a cierto entrenamiento financiero capaz de gestionar distintos flujos de dinero y formas de endeudamiento. Tareas que en contexto de ajuste y restricción del consumo se hacen aún más evidentes.

La perspectiva de la “explotación financiera” permite trazar así una conexión entre el aumento de las violencias machistas y la financierización de las economías populares, fuertemente feminizadas, porque revela la relación íntima entre deuda y sujeción, entre deuda e imposibilidad de autonomía económica y porque, de modo literal, convierte a la deuda en un modo de fijación y subordinación a los ámbitos de violencia. La deuda, en muchos casos, obstaculiza la fuga. En otros, se la duplica para poder fugar.

9. El comunismo es la “comunidad de mujeres”, argumentan los burgueses. Los burgueses reivindican la “comunidad de las esposas”, dicen Marx y Engels para caracterizar el matrimonio. Hay una dimensión comunitaria puesta en debate hoy en el movimiento feminista en América latina, sobre la que se dirige “un estado de guerra permanente”, estatal y paraestatal. Esa comunidad no es arcaica ni romántica. Es un campo de experimentación que se abre de modo particular con la crisis de la familia patriarcal, donde la mujer –como reza el *Manifiesto*– “no es otra cosa que un instrumento de producción”. Pero también lo comunitario es un terreno que se cultiva al ir más allá de la fe estatal. Es esa imaginación y práctica comunitaria la que provee infraestructura popular frente a los despojos y la que intenta ser explotada por los dispositivos financieros, que actúan como máquinas de captura buscando ampliar las fronteras de valorización.

Es esa trama comunitaria –capaz de combinar escalas, recursos y conceptos anticapitalistas y antipatriarcales– la que también impulsa una dinámica transnacional, verdaderamente internacionalista. En América latina, es esta experiencia comunitaria la que hace posible y potente esta dimensión regional del movimiento. Pero considero que es la base material de una conexión internacionalista no abstracta. Desde las mujeres de todos los países, y en particular las migrantes, se dibujan otras geografías, que van más allá del corsé nacional: circuitos, trajines y paisajes que también son explotados y criminalizados. La dimensión internacional del paro es un elemento fundamental porque nos hace parte de una escala en la que nuestras luchas se sostienen y alimentan. Es allí también donde la interseccionalidad se vuelve fuerza de enunciación y lectura coyuntural crítica de un neoliberalismo conservador y xenófobo a nivel planetario.

¿Qué es la pregunta por la unidad desde este nuevo internacionalismo?

El paro logró sintetizar una capacidad de transversalidad en la composición política (sindicatos, organizaciones territoriales de base, colectivos de disidencia sexual, agrupaciones estudiantiles, centros de salud, colectivos migrantes, autoconvocadas, etc.)

y de interseccionalidad de problemáticas que encontraron en el eje del trabajo la capacidad de concretar la crítica a las renovadas modalidades de explotación capitalista que permiten leer las violencias contra el cuerpo de las mujeres.

Esta dinámica plantea un desafío para un feminismo inclusivo: inclusivo no es el sentido de moderación o de inclusión subordinada a una norma que se ensancha para contenernos, sino de capacidad de composición de una diferencia contenciosa y de radicalización por abajo. Esta cuestión es inseparable de otra: la capacidad de una convocatoria masiva que hace del feminismo –en todos los lenguajes y prácticas que hoy se conjugan de modo no estrictamente identitario: feminismo popular, comunitario, indígena, villero, etc.– un debate que se sale justamente de los guetos académicos, liberales, de jergas para especialistas e institucionales.

La *conexión internacionalista* que impulsó la medida es el otro elemento clave entonces porque la escala de transversalidad e interseccionalidad se nutrió de un lenguaje y un conjunto de experiencias que *desbordaron* y *actualizaron*, de nuevo, la herramienta que porta una memoria obrera indisimulable. Pero, al hacerlo desde las situaciones concretas de lucha y de conflicto, el efecto global o internacionalista no significó, como algunas otras veces en las resistencias, una abstracción homogeneizante –es decir: una pérdida de densidad de los paisajes y las singularidades– en nombre de la unidad consignista.

¿Cómo nos unimos? La idea de unidad tal vez no es la que más nos atrae (es la reivindicación papal por excelencia). El horizonte organizativo del paro repone la dimensión clasista, anticolonial y masiva al feminismo de modo creativo y desafiante, porque no provee una herramienta cerrada, lista para usar, sino que necesita ser inventada en el propio proceso organizativo y, al mismo tiempo, nos permite comprender por qué las mujeres y los cuerpos feminizados nos constituimos como clave de la explotación capitalista, en particular, en su momento de hegemonía financiera. En esa aspiración, estamos mapeando los modos no reconocidos ni remunerados en los que producimos valor para elaborar una imagen colectiva diversa de lo que llamamos trabajo y de las subjetividades que produce. El paro de mujeres desafía así las fronteras del trabajo y elabora un piso de radicalización que interpela otros movimientos y otras prácticas y experiencias.

Las mujeres, lesbianas, trans y travestis sabemos que la desestructuración de la asimetría que emerge del mandato de género a partir de las prácticas de autonomía de los cuerpos feminizados, desata una guerra de nuevo tipo. El intento de las finanzas de

capturar esas autonomías no es una dimensión exterior a la guerra, sino una de sus dinámicas intrínsecas en el momento de acumulación actual donde las avanzadas de recolonización nos tienen, una vez más, como territorio *ejemplar*.

Tal vez pueda decirse que el feminismo callejero, masivo y radical, cruza en la práctica epistemologías diversas para la crítica de la economía política. Y hace posible pensar cómo los momentos de revuelta logran poner en crisis las relaciones de obediencia de las que dan cuenta ciertas categorías. En América Latina esto implica pensar con otras claves los ciclos y calendarios políticos de las crisis y sus reestabilizaciones recientes. Y más aún: nos pone el desafío de pensar las nuevas formas de la guerra como modos de disciplinar y controlar la revuelta a partir de formas de violencia que hoy tienen en las finanzas un eje que disputa el modo mismo de operación (también de traducción y codificación) en la *transversalidad*.

Hoy las mujeres nos encontramos en un grito común que, de algún modo, traduce y reinventa las últimas líneas del *Manifiesto*. Proclamamos abiertamente la revolución política y existencial porque no queremos perder nada más. Y porque el mundo que queremos, lo queremos ahora.

Fecha de recepción: 5/10 /2019

Fecha de aceptación: 5/11/2019



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Prólogo a Ticio Escobar, “Elogio del Silencio”

Las críticas que hace Ticio Escobar al arte contemporáneo en “Elogio del silencio” siguen vigentes; podrían resumirse en la siguiente cita: “el arte (erudito o popular) transita a menudo a través de circuitos acaparados por el mercado (galerías, remates, ferias, etc.) y asume modalidades propias de las industrias culturales (espectacularización, efectismo y trivialización de sus figuras tras mayores índices de audiencia)”. El mercado y los medios han despojado la voluntad transformadora que podría tener el arte. Por otro lado, Ticio Escobar también hace referencia al modo en que las industrias culturales absorben lo popular. Esto es aun más obvio desde que las industrias culturales fueron absorbidas en la categoría de industrias creativas, que también incluyen arquitectura, diseño, publicidad y *software*, y que inflan las cifras de los ingresos culturales, como se evidencia en la llamada “economía naranja” de su formulador neoliberal Iván Duque, ahora presidente de Colombia.

En este entorno neoliberalizado, hasta el patrimonio de pueblos indígenas y afrodescendientes puede convertirse en sonoridad o diseño codiciados en un mercado de industrias creativas, contribuyendo a las ciudades creativas del diseño y la gastronomía, que en la mayoría de los casos benefician más a los gentrificadores que a estos grupos subalternizados, que luego de siglos de colonización ven ahora que sus tradiciones devienen cultura de hípster.

Así, pues, tanto el arte de raigambre vanguardista que busca inquietar y las culturas de los pueblos subalternizados que ofrecen una alternativa son, no solo de interés Bennetoniano, como señala Ticio, sino también una nueva *new age* cultural. Ante esta fagocitación, Ticio propone dos estrategias para “destrabar contornos cerrados”: la sobrerretorización neobarroca o el silencio. Pero, al menos en la primera estrategia, parecería que el exceso del tecnoexperimentalismo llevado al límite también es superado mediáticamente por el video clip a que se refiere Tico. Y en cuanto al silencio, ¿no habría que tener en cuenta la variedad de silencios? Pienso en una obra de Alfredo Jaar, “Real Pictures” (imágenes reales), que luego de años de retratar desastres humanos decide en esta pieza *silenciar* las fotos en cajas que se iluminan, echando luz sobre el rechazo a satisfacer el prurito de ver calamidades. Ese es un tipo de *silencio* que decide poner en tela de juicio el estrépito de la representación, sobre todo las imágenes codiciadas del desastre (en algún momento, Jaar se refiere críticamente a la obra de Santiago Salgado).

Pero dentro de la institución del arte, el silencio y la invisibilidad podrían convertirse en su opuesto. Jaar busca cortocircuitar la representación, pero no se pone en tela de juicio la institución que requiere de las representaciones.

Hay otro tipo de silencio, si por silencio podemos referirnos a la salida del mundo del arte pero no de algunas prácticas que coinciden con el ejercicio poético, sobre todo el hacer creativo, pero no del individuo solo, sino en colaboración con otros, sobre todo diferentes (de proveniencia profesional o vernácula, de distintas edades, géneros, sexualidades, etnias, situaciones migratorias, etc.), de manera que se aborden asuntos y se encuentren modos de hacer para trabajarlos.¹ Osvaldo Sánchez, creador de una de estas iniciativas, Casa Gallina en la colonia Santa La Ribera en la Ciudad de México, se refiere a este proceso heurístico como el encuentro de saberes que resulta en el descubrimiento de modos de hacer que amplían el procomún. Semejantemente, en el MediaLab-Prado en Madrid, ese hacer también crea una nueva comunidad, no en el sentido tradicional de orientación identitaria (si bien los que proclaman una identidad particular colaboran en tales procesos), sino en el aprendizaje que todos experimentan en el encuentro de saberes. Las comunidades pueden recomponerse en relación con los asuntos que abordan. No se trata ni de maestros/aprendices todo sabientes ni de maestros/aprendices ignorantes, para torcer una expresión de Rancière: todos son simultáneamente maestros y aprendices. Colaboran artistas, pero no dirigen el proceso; son uno más de los colaboradores. Podría pensarse que comparten con los situacionistas la creación de situaciones, pero más que una *Revolución de lo cotidiano*, de Raúl Vaneigem (1967), se producen recreaciones, reinenciones de lo cotidiano, sin el alarde situacionista. De ahí que se podría añadirle un subtítulo al título de Ticio: “y de la reinención de lo cotidiano”.

Dr. George Yúdice

Referencias

Yúdice, G. (2018) “Hacia un nuevo paradigma institucional”. *Atlántica: Revista de Arte y Pensamiento*, 59. Recuperado de <http://www.revistaatlantica.com/contribution/towards-new-institutional-paradigm>

El siguiente texto es la versión original, que gentilmente nos facilitara su autor, Ticio Escobar, prologado en esta oportunidad por George Yúdice. Lo compartimos como modo de re-editar una zona de debate largamente resistida y denunciada.

Elogio del silencio

La resistencia en los tiempos del mercadoⁱⁱ

Este texto quiere destacar posibilidades críticas y contestatarias que, obstinadamente, sigue manteniendo la producción artística de ciertas minorías de filiación ilustrada y que pueden constituir hoy una disonancia en el paisaje uniformado por la hegemonía del mercado. Para argumentar mejor en pro de este objetivo, el artículo trabaja dos situaciones conflictivas; en primer lugar, la oposición entre arte e industria, surgida con la autonomización de lo moderno y crecida durante el proceso de desarrollo industrial; en segundo, las tensiones que instala durante la pos-industrialización la hegemonía de los mercados globales.

La cisura

Cuando Kant define el arte en clave de finalidad sin fin está registrando una ruptura esencial. Hasta más o menos entonces, la producción artística respondía a usos utilitarios y rituales; pero apenas se desentiende ella de tales empleos, lleva consigo la forma y, por ende, el poder del aura, que ungió las funciones consagradas. Por su lado, los usos utilitarios se refugian en los terrenos de la producción industrial, la arquitectura y el diseño, la moda; no olvidemos que entramos ya en tiempos modernos. Como cualquier otro, este divorcio desencadena pleitos inconciliables e intentos de arreglo una y otra vez renovados. Es que tal separación -que remata el sistema artesanal de producción e inaugura la etapa industrializadora y el desarrollo tecnológico- priva al arte de funciones vitales y lo separa del cuerpo social, por un lado; por otro, confisca la belleza de los objetos utilitarios, vueltos signos mustios de una función desolada.

Las reacciones de ambos bandos no se hacen esperar. El flamante arte autónomo inicia diversos trámites, que serán largos todos, para salvar sus distancias con la vida práctica y la comprensión colectiva, de las cuales le había separado el aura. Entonces, entran en conflicto dos momentos básicos de la modernidad: la autonomía de la forma (custodiada

por el aura) y la presión de los contenidos históricos (marcada por la utopía). Esta tensión movilizó todo el trayecto del arte moderno y se filtró, con otros nombres u otros sentidos, en el del contemporáneo. Por su parte, la utilidad, básicamente instalada en la producción industrial, intenta recuperar la perdida belleza, o por lo menos algún encanto que vaya más allá de su instrumentalidad deslucida. Estos trámites ocuparon parte central de la agenda cultural moderna.

Desde el principio, los intentos aportaron más confusión que acuerdos. Para acortar distancias, el arte ofreció sacrificar el aura (Benjamin), pero tal transacción, cuando ocurrió realmente, no resultó ventajosa. Por su lado, la nueva cultura tecnológico industrial (la producción serial, cierta arquitectura, el *design*, la moda) procuró sinceramente compensar el predominio de la función reanimando los poderes de la bella forma relegada. Es justo reconocer que, ya a comienzos del siglo XX, el funcionalismo se esmeró en descubrir un principio de brillo expresivo en el esfuerzo que hace la depreciada forma por acomodarse adecuadamente a los dictados que señalan los fines y condicionan los materiales. Pero tampoco estos intentos resultaron muy afortunados. “Hoy se está más cerca de una alianza entre arte y ecología que entre arte e industria” dice Wellmer nombrando el hecho de que la “modernización técnica” terminó volviéndose sinónimo, en muchos aspectos, de destrucción del entorno y la tradición, a contramano de la renovación cultural soñada a comienzos de siglo por artistas, arquitectos, diseñadores y político sociales¹.

¿Por qué no prosperaron estos afanes que buscaban enmendar las faltas producidas por aquella escisión original? En principio, la modernidad nunca pudo cumplir su ilusión conciliadora; es ésa la fuente de nuestras paradojas actuales. Pero hay otra cuestión más concreta: el programa mediador entre arte e industria no pudo prever el hecho de que, empujadas por la expansión avasallante del mercado global, las consecuencias del desarrollo industrial terminarían, no acercándose al espacio del arte, sino irrumpiendo de golpe en él y alterando terminantemente sus coordenadas. En este contexto, la relación arte-industria exige una formulación totalmente diferente.

¹ Albrecht Wellmer, *Sobre la dialéctica de modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, La balsa de la Medusa 59, Madrid, 1993, p.116.

Las otras funciones

Desde la vigencia de los tiempos pos-industriales, el arte autónomo, el de origen vanguardístico ilustrado, sufre una doble alteración: en primer lugar, su mayor dependencia de circuitos transnacionales regidos por la espectacularidad de los *shows business*, el marketing y la cotización internacional; en segundo, la caída de sus muros defensivos y la abertura de sus exclusivas instituciones ante el asalto de formas provenientes de la masificación mediática y la cultura popular. Por otro lado, en general la arquitectura y el diseño olvidan las consignas de una “racionalidad comunicativa” vinculada a memorias y proyectos propios y capitulan ante las exigencias abstractas de la publicidad, la especulación inmobiliaria y la burocracia política moldeada por los mercados. A su vez, por último, todas las figuras en juego ven entremezcladas sus posiciones: el revoltijo posmoderno declara caducas las viejas categorías que separan la cultura ilustrada, masiva y popular y vuelve inciertos, y en parte intercambiables, los terrenos propios de cada uno.

Esta promiscuidad expresa la reconfiguración que ha adoptado la escena artística cultural, trastornada por la entrada impetuosa de un frente hegemónico nuevo. Durante las últimas décadas el impacto de las industrias culturales transformó los valores, las representaciones y las sensibilidades colectivas; alteró la coreografía cotidiana urbana y terminó incidiendo en el mapa de los espacios públicos y las agendas de la institucionalidad democrática. Tal alteración no se encuentra marcada necesariamente con un signo negativo. Ciertas consecuencias de la industrialización cultural (como la masificación del consumo, la pérdida de las prerrogativas de la alta cultura y los complejos procesos de cruce intercultural y de transnacionalización del campo simbólico) posibilitan identificar en ellas, sin demasiada ingenuidad, posibilidades democratizadoras. Alientan, por ejemplo, la esperanza de que el modelo global permita impulsar la confrontación a escala mundial de las diversas experiencias simbólicas y sellar al fin la postergada alianza entre los valores del arte autónomo y las ventajas de la producción serial. Pero, una vez más, las cosas no resultan demasiado fáciles. Para que la masificación no signifique mera divulgación de señales ajenas ni pura burocratización de la experiencia simbólica; para que logre convertirse en posibilidad de acceso real de las grandes mayorías a los bienes culturales (y no sólo a su consumo, sino también a su producción), se requiere condiciones históricas favorables: existencia de sociedades simétricamente integradas, garantía de una institucionalidad democrática efectiva y

aplicación por parte del Estado de políticas aptas para compatibilizar los intereses públicos y la codicia de los mercados. Bien sabemos que en América Latina el balance no cuadra: hay déficit en la columna de la sociedad civil y el Estado y hay superávit en la del mercado. Este desajuste plantea el riesgo de que, sin una contraparte social consolidada y sin mediación estatal, las industrias culturales, libradas a los impulsos de su pura lógica rentable, exacerben las diferencias y aplacen indefinidamente las posibilidades de un consumo masivo vinculado a la producción de sentido social.²

Pero este tema configura otra cuestión; volvamos ahora al de las conflictivas relaciones entre el arte autónomo y las estéticas aplicadas (al diseño industrial, la arquitectura *yuppificada*, la publicidad, la moda etc.), herederas éstas del linaje “funcional” que produjera la escisión protomoderna entre forma y función. Aunque mestizado por discursos y formas provenientes de la cultura masiva y popular, y a espaldas quizá del papel que quiere designarle su presente desencantado, el arte mantiene aún ángulos filosos y resortes subversivos capaces de cumplir el viejo anhelo moderno de sobresaltar la experiencia de lo real y provocar lecturas intensas, reactivadoras de memoria y anticipatorias de afanes nuevos. Pero es difícil ver hoy en la producción “funcional” -no digamos ya en las industrias culturales que seguimos manteniendo aparte para no complicarnos demasiado- reflejos de las utopías humanizadoras de comienzos de siglo. No se trata de ceder ante una tentación maniquea que distinga un arte virtuoso de una execrable producción tecnológica; se trata de encontrar en un lado u otro los desvíos que pueden ser producidos a contrapelo de las direcciones prefijadas por la instrumentalidad del mercado. En este sentido, dice Wellmer que cabe distinguir entre una tecnología orientada hacia la actividad y las necesidades humanas y otra aplicada a la rentabilización del capital, el control burocrático o la manipulación política. “Esa diferencia y no la que separa el kitsch industrial del diseño funcional, es la que señala hoy la frontera entre cultura estético-moral, por un lado, y barbarie, por el otro”³

Lamentablemente, hoy es difícil encontrar en la producción “aplicada” contemporánea gestos capaces de infringir los guiones banalizadores del mercado: su dependencia de funciones que han sido incautadas por la lógica del cálculo y pasteurizadas por la tecnología y la publicidad, le impiden casi siempre escapar de la reificación de sus

² Según se verá, a contramano de esas circunstancias adversas, se producen casos interesantes de mediación intercultural (Martín-Barbero) provocadas por modalidades activas de apropiación y consumo (asimilación, rechazo, relectura, tergiversación) de los productos y discursos propuestos (o impuestos) por las industrias culturales.

³ Op.cit.p.128

propios destinos; de sus finalidades formateadas por patrones de razonabilidad y eficacia y catalogadas en registro de *target*. Hoy, la publicidad y el diseño, por tomar los ejemplos más claros, reciclan las conquistas de las vanguardias y asumen la experimentación “de avanzada”, pero lo hacen en términos de la previsibilidad práctica exigida por los usos a los cuales se encuentran afectados. Reeditan efectos de shock buscando agitar la experiencia cotidiana mediante la excitación inmediata: pueden provocar y remover con cautela, desconcertar suavemente, sorprender apelando al ingenio o la impertinencia, la diferencia o el escándalo; seducir mediante el *glamour* de una estética disciplinada, pero es difícil que busquen discutir los contornos de la significación social pues el modelo que los requiere supone que ellos se encuentran pragmáticamente concertados. Es decir, la publicidad y el diseño trabajan el nivel retórico con eficiencia, movilizan expedientes connotativos para diferir (auratizar mínimamente) la lectura de la imagen y volverla así más compleja, más interesante, pero no pueden renunciar a una referencia última, previsible, determinada por sus finalidades (identificar un producto e inducir su consumo, vender un candidato en las elecciones tales).

Por otra parte, el uso de aquellos expedientes puede corresponder no sólo a una táctica orientada a engalanar la significación del producto vinculándolo a situaciones más sugestivas para escamotear su ordinaria facticidad. Así, según Lyotard, los sistemas provistos de una función comunicativa (pone como ejemplos la publicidad y la propaganda) utilizan recursos connotativos para “transmitir significaciones y órdenes sin que sobre ellos se ejerza la vigilancia del receptor”: multiplican connotaciones en torno a un código no para oscurecer sus funciones de comunicación sino sus intenciones manipuladoras. Esta operación “permite reducir la polisemia, rebajar la opacidad, convertir el objeto de visión en objeto legible”. La metáfora utilizada por el arte opera de manera contraria: “es poética no cuando remite a un código sino cuando lo transgrede”⁴. Exacerbadas por el crecimiento desaforado de los mercados, la brecha entre las operaciones del arte y las del diseño se vuelven hoy más radicales (Entiendo en este sentido la definición de arte como “antidesign” que propone Alfons Hug⁵).

⁴ Lyotard, Jean-Francois, *Discurso, Figura*, Gustavo Gili S.A., Barcelona, 1979, p. 313

⁵ *Alfons Hug. A Arte como antidesign*. Argumentación curatorial para la XXV Bienal de São Paulo, 2002, texto inédito.

La agenda insumisa

Lo recién expuesto autoriza a pensar que, sin negar el potencial impugnador de manifestaciones culturales masivas e industrializadas, resulta más fácil hoy detectar impulsos críticos en ciertas prácticas artísticas, tanto de origen popular tradicional como de ascendencia ilustrada, que sobreviven al lado, o un costado de aquellas manifestaciones y en permanente diálogo, confrontación y mezcla con ellas. Es que el escenario cultural contemporáneo se caracteriza por la coexistencia de registros diversos de producción, difusión y consumo cultural: los provenientes de las industrias culturales y medios masivos de comunicación (cine, televisión, radio, industria fonográfica y editorial, periódicos, etc.) y los aplicados a la producción de circuitos, objetos y símbolos utilitarios (diseño, publicidad, arquitectura, etc.) tanto como las expresiones artísticas autónomas de ascendencia ilustrada (“Bellas Artes”, arte contemporáneo) y de origen popular tradicional (indígena y rural). Así, expresiones, instituciones y valores distintos conviven cómplice o conflictivamente en un ámbito definido por la sedimentación de temporalidades, cánones y lenguajes plurales desmintiendo el mito moderno de que las nuevas conformaciones culturales desplazan a las anteriores. Ahora bien, la hegemonía del mercado determina que no sólo los modelos directamente dependientes de él sino aun los supuestamente “autónomos” puedan ser incluidos en sus programas en cuanto supongan rentabilidad. Es por eso que, complacido o de mala gana, el arte (erudito o popular) transita a menudo a través de circuitos acaparados por el mercado (galerías, remates, ferias, etc.) y asume modalidades propias de las industrias culturales (espectacularización, efectismo y trivialización de sus figuras tras mayores índices de audiencia).

Este terreno intrincado no es, así, ni de puros inocentes ni de irredimibles pecadores. Por eso, resulta conveniente analizar las posibilidades y los riesgos que acercan los mercados globales a cada modalidad en juego. Desde hace décadas, significativos teóricos actuales vienen realizando esfuerzos serios para evitar las simplificaciones maniqueístas que hacen de la masiva cultura del consumo todopoderosos agentes de alienación y dominación capaces de homogeneizar el planeta: así, desde un cuestionamiento dirigido tanto a apocalípticos como a integrados (Eco), se trata de estudiar las mediaciones (Martín-Barbero) que se establecen entre la cultura industrializada y los públicos para promover nuevos procesos de resignificación social. En este mismo sentido, puede resultar útil considerar también el nervio creativo, la reserva

crítica y la energía significativa que detentan hoy ciertas minorías culturales de cepa ilustrada, a pesar de los tantos riesgos de elitismo que acarrearán sus prácticas y no obstante sus antecedentes normativistas y su vieja vocación idealizante⁶.

Ahora bien, detectado este potencial movilizador, se presentan nuevas dificultades. En primer lugar, el papel transgresor del arte moderno se basaba en el intento de cuestionar desde afuera un orden injusto y una sensibilidad decadente. El problema es que hoy resulta casi imposible definir un “afuera” del sistema mundial de mercado. Y esta situación trae consecuencias perturbadoras, tanto a nivel de pensamiento como de producción de obra. La disyunción centro-periferia, hito demarcatorio de posiciones disidentes y oficialistas, se borrona en los abstractos paisajes de un mapamundi nivelado por consumos globales, redes informáticas y poderes deslocalizados. El pensamiento crítico enreda sus posiciones cuando advierte que éstas son enunciadas desde el mismo espacio cuestionado (ya se sabe, la crítica posmoderna es parte de la posmodernidad). Los artistas subversivos y alborotadores quedan confundidos ante el escándalo, el estrépito, la violencia y la injusticia utilizados como medios de propaganda (ej.: Benetton); los tecno-experimentalistas se ven sobrepasados por los sofisticados efectos especiales de cualquier video-clip; los analíticos ya no pueden preocuparse demasiado por los mecanismos secretos del lenguaje ante una realidad sepultada por el peso de una signicidad desquiciada. Por último, los artistas marginales, preocupados por adquirir visibilidad e imponer sus presencias postergadas, se desorientan ante nuevas estrategias de mercado basadas en la puesta en escaparate de la otreidad domesticada. Es decir, por un lado, “la marginalidad se ha vuelto un espacio productivo” (Stuart Hall)⁷; por otro, la visibilidad constituye la estrategia central de un sistema basado en la exposición publicitaria; es muy difícil competir con el mercado cuando de mostrar productos se trata.

Entonces, el mercado no sólo busca ganar presencia en los espacios simbólicos de las grandes masas sino que, especialmente a partir de sus nuevas modalidades posfordistas, decide incursionar también en los ámbitos del arte ilustrado. Y lo hace, sin duda, para diversificar el consumo y responder a la demanda acotada de públicos más exigentes, pero también para extraer “novedades” de la invención y la imaginación

⁶ Por razones de opción temática, ya que no de reconocimiento, dejamos de lado en este artículo los impulsos indóciles del arte popular tradicional enfrentado a los mercados globales.

⁷ Cit. por Conor, Steven, *Cultura Posmoderna. Introducción a las Teorías de la Contemporaneidad*, Akal, Madrid, 1996, p.142

vanguardísticas, para usufructuar su actitud vigilante de búsqueda y su capacidad de olfatear los cambios de tiempo. Así, el mercado sale a cazar figuras e ideas nuevas; o que luzcan al menos como nuevas aunque en algunos casos hayan sido descartadas ya por artistas y pensadores actualizados: la emancipación, la universalidad, la multiculturalidad, la vanguardia, la originalidad de la forma (incautada por el mercado, el aura oculta el origen vulgar de tanta mercancía sublimada: la rodea de un halo de enigma, la sustrae para hacerla más deseable...). Y, apenas aparecen temas nuevos, como los de la identidad y la memoria, tras ellos corren los guiones cinematográficos, los best sellers, los temas musicales y la publicidad para ofrecer en seguida identidades *prêt à porter*⁸ o casos conmovedores de memoria combatiente⁹.

Esta situación hace, obviamente, que el gesto transgresor del artista resulte bastante problemático. ¿Cómo inquietar mediante la belleza a un público habituado al ingenioso esteticismo de la publicidad y el diseño? ¿cómo trazar una nueva señal en un espacio público repleto de marcas, de logos, de anuncios, de imágenes? ¿cómo escribir un *NO* sobre la vitrina que exhibe la disidencia como un artículo exitoso de moda? ¿cómo representar la complejidad de la diferencia en los tiempos de Discovery Channel? . O bien, ¿cómo asombrar en medio de una explosión espectacular de recursos mediáticos, de un desafortunado mega-show pirotécnico, de prodigiosas escenografías virtuales? (¿cómo conmover a un público que ve una hecatombe real por televisión y por este medios asiste diariamente a su desarrollo genocida?).

La conjura del silencio

Sin descontar que el arte actual dispone de otros recursos contrahegemónicos, a continuación se exponen dos expedientes suyos dirigidos a desorientar los rumbos de la significación establecida para destrabar sus contornos cerrados. La primera tendencia, afirmada ya a mediados de los años 80, reacciona tanto en contra del espíritu *light* y los clisés de la publicidad como en oposición a los discursos lánguidos de un modelo político formateado en clave de mercado: en contra del discreto encanto de la forma concertada. Y lo hace en una escena amenazada por la virtualización de lo real nombrado, por la disipación de sus densidades y la massmediatización de sus conflictos y sus ganas. Por

⁸ Naomi Klein presenta casos ilustrativos de manipulación de la figura de identidad pluricultural por parte de las grandes corporaciones, en *NO LOGO., el poder de las marcas*. Paidós, Buenos Aires, 2001, p.153

⁹ Andreas Huyssen trata el tema del “boom” de la memoria en *Seduzidos pela Memória*, Museo de Arte Moderna de Río de Janeiro, 2000.

eso reemergen los temas densos, las denuncias olvidadas, como la injusticia social, la devastación ambiental y la frivolidad programática sostenida por la alianza política-cultura-mercado. Y buscando remover las costras, almacenadas sobre la historia por los estándares de la cultura globalizada, irrumpe un dramatismo visceral y orgánico, violento las más de las veces, crudo en sus decires apurados. Un pos-realismo, por llamarlo de alguna manera, que trata de tocar lo real directa y ferozmente, abriéndose paso por entre los estratos de significaciones estancadas, como si quisiera constatar su existencia, embozada por los vendajes sobrepuestos de tanto artificio acumulado.

El retorno de narrativas duras indica tanto una reacción contenidista ante el formalismo moderno como una contestación a cierta insoportable levedad posmoderna. En una dirección cercana a la ocupada por estas réplicas densas se mueven ciertas estrategias que exageran la sobre-retorización del mercado para ponerla en jaque a través de una suerte de *reductio ad absurdum*: los excesos neobarrocos y las operaciones que inflan y recargan paródicamente la abarrotada iconografía urbana para llevarla hasta el límite: para acallarla con otros ruidos; pero también el reto lanzado a la cultura del mercado (veamos quién llega más lejos en estridencia y saturación, tan lejos que pueda implosionar la misma explosión e instalar una tregua que permita escuchar otras voces...).

Nelly Richard se refiere a ciertas maniobras contra-hegemónicas basadas en recursos comparables a los recién nombrados: “Sobreactuando la herencia colonial de la copia, la periferia latinoamericana usa el pastiche cultural como sátira tercermundista de la fe primer mundista en que el Modelo es depositario de la quintaesencia del Sentido; sobre todo hoy, cuando el modelo es, post-auráticamente, la desacralización del modelo”¹⁰. También en este sentido se ubica el procedimiento de intervención urbana que, según Alfons Hug, trata de “exorcizar al demonio con Belcebú” ; lo que significa “atacar las metrópolis con las armas de las metrópolis, o sea, con cacofonía, disonancia y oscurecimiento de sus contornos” y que encuentra inaplicable en grandes metrópolis, cuya “brutalidad difícilmente pueda ser superada por las artes”¹¹.

La segunda tendencia, consolidada a partir de los '90, también se afirma de cara a un tiempo atiborrado de imágenes; una historia durante la cual las cosas aparecen

¹⁰ Nelly Richard. “Latinoamérica y la posmodernidad”, en Herlinghaus, Hermann y Walter, Mónica (edit) *Posmodernidad en la periferia. Enfoques latinoamericanos de la nueva teoría cultural*, Langer Verlag, Berlín, 1994, p. 219

¹¹ Alfons Hug. *Loc. cit.*

interceptadas por una maraña de signos que las nombran desde mil lados (lo real “babelizado” y sobreescrito, reetiquetado, ilegible) . Pero esta segunda estrategia se plantea desde el otro extremo: cuestiona la superficial estridencia del mercado replegándose, hosca, sobre sí, bajando la voz. Es que quien quiera hablar en medio de una escena altisonante puede recurrir a dos expedientes: o gritar más alto que el ruido del ambiente o bajar la voz rozando el silencio, hasta callar quizá, e instalar así una pausa, un contrapunto en el discurso caótico de un espacio descontrolado.. Quizá el grito amordazado y vibrante y el mutismo extremado resulten la cara y contracara de un único gesto que no acepta la transformación del acontecimiento en bullicioso espectáculo como la cifra más fuerte de un presente desencantado. Estamos cerca de Vattimo, cuando interpretando la figura de la muerte del arte en un sentido débil, habla de un “suicidio de protesta” en contra de la estetización masificada: el arte termina a veces renegando de todo elemento de deleite inmediato en la obra –el aspecto “gastronómico”- al sumirse en el puro y simple silencio. Siguiendo a Adorno dice que “en el mundo del consenso manipulado, el arte auténtico sólo habla callando...”¹²

Pero, ¿cómo puede hablarse callando?. Puede hacerse mediante la poesía, esa contradicción que busca perturbar el lenguaje para forzarlo a desandar su curso programado. Lo poético dice mucho más por lo que omite que por lo que declara: habla desde la falta. Por eso, cuando nombramos hoy el sinsentido del arte no estamos proclamando el vacío de sentido sino proponiendo marchar a contramano del sentido único. Los antiguos distinguían entre el nivel estético (perceptivo, formal) y el poético (el que rasga la forma, el que se abre al sentido). Hoy, embretados por un esteticismo abusivo, los artistas privilegian el segundo momento. Desde sus tropos y sus omisiones, y a través de sus signos desviados, sí pueden disputar un lugar al mercado, entidad antipoética por definición y preferencia.

Por eso, cierto arte actual –sobrio y frugal, reducido en su espesor sensible, escueto en sus formas mínimas- busca resistir replegándose en los terrenos severos del concepto. Ahora bien, el mercado no entenderá de poesía pero bien conoce las reglas del pensamiento calculado. Entonces, se trata de resistir apelando a racionalidades distintas a las de la lógica acumulativa que mueve sus cuentas con eficiencia: el arte

¹² Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*, Gedisa, México, 1986, p.53.

(pos)conceptual¹³ esquiva las razones de la razón totalizante mediante juegos de lenguaje que impiden la cancelación del flujo significativo. Es decir, el concepto, que anima gran parte de los planteamientos actuales, también debe ser turbado por la poesía si pretende ser más que concepto satisfecho y concertado; así como debe serlo el silencio si quiere ser más que ruido vaciado (puede callar el arte pero no enmudecer). Desde sus rodeos y sus ambages, desde sus silencios trepidantes, el lenguaje descarriado puede significar un gesto más subversivo que la denuncia más drástica. Y puede hacer entrever, fugazmente, otro lugar desde donde anticipar futuros deseables y, en pos de ellos, renovar las ganas.

Dr. Ticio Escobar

Referencias

ⁱ Yúdice, G. (2018) "Hacia un nuevo paradigma institucional". *Atlántica: Revista de Arte y Pensamiento*, 59. Recuperado de <http://www.revistaatlantica.com/contribution/towards-new-institutional-paradigm/>.

ⁱⁱ Este texto fue publicado en: Ticio Escobar, *El arte fuera de sí*, CAV/Museo del Barro, Fondec, Asunción, 2004.

Fecha de recepción: 20/11

Fecha de aceptación: 16/12



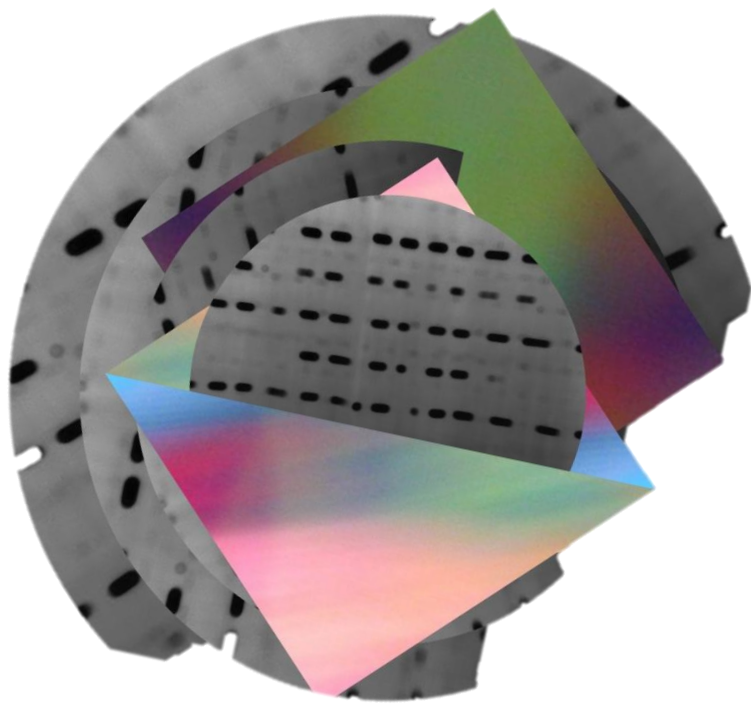
Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

¹³ A diferencia del arte conceptual de los '60 y '70, el actual no se centra en el (auto)análisis del lenguaje: se desarrolla de cara a los usos sociales con los cuales se confronta en cuanto discurso; si en el primer caso se encontraba subrayado su nivel sintáctico, ahora aparece privilegiado el pragmático..

RESEÑAS



Diseño de Ignacio Muñiz

Ideas menores en esta tierra

Acerca de La tinta. (2019). *Ideas menores. Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.

Ideas menores es una propuesta de asirnos a las teorías de baja intensidad, anclarnos en la contraparte de las ciencias sociales que siguen siendo eurocéntricas, colonizadas, “que se cuidan de toda incertidumbre y eluden todo cuestionamiento” (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 2). El libro postula la necesidad de construir a partir de ellas, con incertidumbres y con posibilidades de cuestionamientos.

Esas ideas menores se contraponen a algunas palabras consideradas mágicas, como *desarrollo*, *cambio*, *progreso*, con efecto de fascinación e hipnosis colectiva. Sin embargo, la bajada del título *Pensar con los pies en la tierra* nos coloca en otra perspectiva que difiere de esas palabras hipnóticas; nos recuerda uno de los caminos trazados por la educación popular que se sintetiza a través de una frase de Paulo Freire: “la cabeza piensa donde los pies pisan”.

En primer lugar, el primer *dossier* incluido en el libro, denominado “La memoria como acto metafórico”, está atravesado por las palabras de Silvia Rivera Cusicanqui y se destaca allí el necesario juego entre pasado y presente vinculado al ejercicio de la comunicación:

El comunicador tiene esa disyuntiva de estar siguiéndole el pulso al presente. Siempre está en la urgencia y de algún modo dejando de lado la posibilidad de pensar la profundidad de los lazos históricos que nos ligan al territorio, mucho más ahora que hay mucha itinerancia (Rivera Cusicanqui, 2019, p. 18).

Silvia nos dice que hay que restablecer los lazos intergeneracionales y nuestros/as comunicadores/as tienen que construir ese lazo entre presente y pasado; en ese sentido, creemos que es necesario ampliar la mirada más allá de la inmediatez de las urgencias del presente continuo y encontrar el anclaje histórico de las luchas. También sabemos que el espacio/territorio tiene una historia, por eso debemos reconocer la continuidad espacio-temporal y superar el olvido y la desmemoria, que son elementos de ruptura en la continuidad de las luchas.

Uno de los grandes desafíos de los medios de comunicación populares es salir de la inmediatez y hacer de la imagen una memoria visual, es decir, lograr la visualización del pasado a través de la imagen, lo que implica romper la estructura de control basada en la mirada. Profundizando en el análisis, Silvia Rivera Cusicanqui recupera la importancia de las memorias ancestrales y nos dice que, para poder deconstruir los mecanismos de dominación, es necesario acudir a esas memorias y a las epistemes indias, que tienen cuatro elementos principales: que en el mundo de lo no humano hay sujetos, no objetos; que debe haber un diálogo entre los vivos y los muertos; que es necesario generar comunidad y que tenemos que vincularnos con un idioma indio, que es otro modo de aprender el mundo.

Destacamos también algunas ideas del segundo *dossier*: “El despojo como acto político”, donde Raúl Zibechi comienza compartiendo lo que entiende por descolonizar: poner en el centro la comunidad y el vínculo social. Remarca, además, las continuidades históricas del extractivismo, que existe desde la colonia, y nos propone pensar en sociedades extractivas como un orden social. En esta parte del libro, hallamos una idea central: el colonialismo es extractivista. Remitirnos a la colonia nos brinda pistas, según Raúl, para comprender la sociedad actual: “lo que entendemos por extractivismo actualmente es una recolonización de nuestras sociedades” (2019, p. 42). Zibechi reconoce tres momentos históricos para articular la idea de extractivismo: la colonia (acumulación originaria de las tierras indígenas), el período industrial (acumulación por explotación de la mano de obra, por reproducción ampliada del capital) y el actual (neoextractivismo).

Zibechi comparte importantes reflexiones sobre el ser militante, y plantea que descolonizar la militancia y romper con el ego revolucionario, y en referencia al pasado setentista nos dice: “llevábamos nuestra verdad a los barrios, y es en ese sentido que hay que descolonizar” (2019, p. 52). Como consecuencia de esa descolonización, Raúl destaca que el *pensamiento crítico se convierte en una trinchera*, en una acción necesaria del existir-resistir. Y, en la trinchera, no hay espacio para la pereza intelectual, para los lugares comunes. Zibechi nos propone: pensamos para resistir, y nosotras agregamos que también sentimos para resistir. Por lo tanto, pensamos y sentimos para reinventar la vida, en los límites de la muerte. Y como el objetivo es transformar el mundo, para pensar y pensarnos, sentir y sentirnos, es necesaria la formación para nuestras organizaciones sociales, en procesos de educación popular.

En el tercer *dossier*: “Los cuerpos como territorios en disputa”, Mariana Menéndez Díaz, del colectivo Minervas de Uruguay, nos recuerda que el patriarcado ha consolidado

la división entre el mundo público y el mundo privado, suponiendo que este último no es político. Sin embargo, destaca que nuestras historias están atravesadas por violencias patriarcales. Secretos que no sabemos. Silencios que atravesaron a las mujeres que nos parieron y nos criaron. Dolores ocultos de nuestras antepasadas, pero también de gestos de rebeldía, momentos en que las mujeres y disidencias de nuestras familias pudieron revelarse de algún modo. Nuevamente, como en los *dossiers* anteriores, se destaca la importancia de la memoria histórica. Menéndez Díaz nos dice:

no es que volvemos al pasado de una forma nostálgica, no es un diálogo nostálgico. Es porque el pasado nos ilumina el presente, nos puede ayudar a ver cosas. Dialogamos con el pasado desde acá, desde nuestros desafíos políticos y nuestros problemas de hoy (Menéndez Díaz, 2019, p. 71).

En el libro se plantea el aprendizaje que las mujeres y disidencias han desarrollado a partir de esa memoria: “cuando decimos ‘somos las nietas de todas las brujas que no pudiste quemar’, estamos conectando con una memoria muy larga. Por eso, no recojamos solo cómo nos han violentado y cómo nos han disciplinado, también sepamos leer cómo hemos sabido” (Menéndez Díaz, 2019, p. 71). Y hay otra potencia de las mujeres que destaca Mariana: hablar de nosotras mismas radicaliza, por eso es importante poner la experiencia en común, desplazar la culpa, construir y politizar lo cotidiano, porque lo personal es político. Además de distinguir, como lo vienen haciendo las feministas, entre mundo productivo que es masculino y reproductivo que es femenino, Mariana nos invita a pensar el capitalismo, el colonialismo y el patriarcado como una trenza en la cual los tres fenómenos operan juntos para reproducir las relaciones de dominación: “el capitalismo no podría ser posible sin la explotación de las mujeres y sin la colonización. Sin violencia, despojo, saqueo a otros pueblos. La violencia es lo que logra anudar todas estas dominaciones” (Menéndez Díaz, 2019, p. 73).

En el cuarto *dossier*: “El terror como acto pedagógico”, de Horacio Machado Aráoz y Darío Aranda, ambos autores nos dan pistas sobre los desafíos que tenemos y, entre ellos, se destaca el cultivo del respeto y el cuidado por la tierra y la necesidad de pararnos desde la epistemología de la humildad, que es lo contrario de la arrogancia de la razón imperial. Nuevamente aparece el tema de la memoria histórica a través de la genealogía del extractivismo. En ese sentido, Horacio reflexiona: “el primer grito moderno es el grito ‘¡Tierra!’”. De la tierra viva, ser viviente, pasamos a una tierra objeto de conquista y de explotación: “ahí, hay una profunda devaluación ontológica de la idea de tierra y hay que pensar, también, quién es ese sujeto que emite ese grito” (Machado Aráoz, 2019, p. 98). Horacio retoma, a su vez, el tema de la violencia:

el acto de conquista y el sujeto como sujeto conquistador es un sujeto fuertemente violento. La violencia es el medio de realización de su subjetividad. La única 'superioridad' del europeo, cuando llega a América, es la superioridad en las técnicas del manejo de la violencia (Machado Aráoz, 2019, p. 98).

Ese conquistador es un sujeto torturador porque aplica torturas a cuerpos humanos y no humanos que son parte del acto político y pedagógico del terror.

Debemos pensar el extractivismo como matriz de relación con el mundo, nos dice Machado Aráoz. Una matriz estructurada a partir de un patrón de violencia apropiadora, expropiatoria y explotadora de la naturaleza humana y no humana, que implica una articulación entre capitalismo, colonialismo y patriarcado. Pensar el extractivismo implica comprender cómo las energías vitales son expropiadas y desvirtuadas, sacadas de los flujos de la vida y llevadas al mundo de la mercancía. Hay, además, una geografía de la extracción que se asienta en las economías coloniales, sistemas de vida, cuerpos y territorios con sus propias culturas que se ven transformadas por la extracción y se convierten en zonas de sacrificio. El colonialismo, dice Horario, "es esa práctica y relación militar, política, económica y cultural donde un poder ajeno se impone, de modo violento, sobre otras culturas para disponer de sus energías" (Machado Aráoz, 2019, p. 111).

La sección "Entrevistas" del libro deja escuchar las voces de las luchas, en las que el protagonismo es precisamente de quienes las protagonizan. En la historia de la comunidad comechingona, en la que se retoma la idea del terror como acto pedagógico, aparecen además ideas fuerza que hacen a la historia y el presente de los pueblos originarios: la identidad, el territorio-madre tierra, el "Buen Vivir", el rol destacado de las abuelas y las mujeres en general y la oposición entre comunidad y capitalismo, en donde predomina en la primera el nosotros y en el segundo, el yo.

En la experiencia de Malvinas Agroecológica se destaca un proceso pedagógico interesante, de formación técnica pero también de conciencia como trabajadores, de la alimentación sana, de la producción agroecológica. Las y los protagonistas se definen como la otra parte del campo, en la que es necesario revitalizar espacios que han quedado obsoletos o imposibilitados para la producción. La agroecología es vivida como una pedagogía constante porque no hay nada definido, se trata de un nuevo modelo de vida, un nuevo paradigma, con dimensión social y emocional, no solo técnica. Las y los integrantes de la cooperativa tienen un sueño: convertirla en una gran escuela de agroecología, en una fábrica de conocimientos, pero para eso es necesario volver al campo, volver a la tierra.

En las prácticas de la Casa Comunidad, una propuesta imprescindible es la construcción en la no violencia, por eso se proponen la formación de promotoras territoriales de no violencia. Todo el trabajo de la casa está guiado por la autoconciencia, las preguntas constantes y las pocas definiciones previas. Se trata de crear un espacio de militancia amorosa desde un feminismo no colonizador.

El libro en su conjunto está atravesado por algunos ejes: la revalorización de la memoria histórica; la necesidad de partir de las prácticas, de crear autonomía política y simbólica y convertirnos en sujetos y sujetas de la transformación del mundo; la reflexión teórica que debe ir acompañada de experiencias concretas, es decir, de prácticas; la construcción colectiva de conocimientos y el diálogo de saberes; la importancia de los procesos de formación; la revalorización de los aprendizajes y la recuperación de los saberes ancestrales.

Quisiéramos destacar algunos desafíos que nos parece que han tenido desde La tinta y que es necesario seguir teniendo en cuenta para futuros caminos de quienes hacen comunicación popular y también para las organizaciones y movimientos populares que emprenden luchas desde la cabeza y el corazón. En primer lugar, vemos necesario articular las distintas luchas. El libro es una apuesta en este sentido, postula una concepción de la lucha que implica terminar con todas las opresiones en el mismo proceso, por eso las luchas deben ser antiimperialistas, anticapitalistas, feministas y anticoloniales. Esto implica deconstruir la jerarquización de las distintas opresiones. El sistema es capitalista, colonial y patriarcal y debemos resistir y construir en todos esos frentes a la vez, tanto desde las luchas en general, como desde la comunicación popular en particular. Esta articulación de las luchas implica el enorme desafío de construir en la diversidad.

Otro desafío es poder mirar y mirarnos en nuestra militancia y también en nuestra vida cotidiana, porque la educación popular y la comunicación popular no pueden desentenderse de esa dimensión. Allí se construyen subjetividades, y si son nuevas subjetividades serán protagonistas de las transformaciones del mundo.

Es necesario generar espacios de discusión para construir colectivamente nuestras propias alternativas a este sistema, y es también un reto, en este contexto, pensar colectivamente estrategias para enfrentar los viejos y nuevos mecanismos represivos.

Y para llevar a cabo estos encuentros de pensar en colectivo es necesario seguir apostando a la educación popular como dimensión pedagógica de nuestras luchas, para que sea un medio para hacer propuestas concretas y trabajar, además de las

construcciones colectivas, nuestras subjetividades, en búsqueda de disminuir nuestros egos que impiden la construcción de alternativas en la diversidad.

En nuestros modos rebeldes de construcción política tenemos que problematizar las formas de lo que Freire llamaba la “educación bancaria” de transmisión de conocimientos, para no reproducirlas en los procesos pedagógicos de los movimientos emancipatorios y de las izquierdas. Si reproducimos la educación bancaria como herramienta pedagógica de la formación en la militancia, solo caeremos en la dogmatización de las teorías, el empobrecimiento ideológico y la burocratización de las prácticas.

Tenemos que asumir un camino alternativo, el de la creación colectiva de conocimientos, el de la relación teoría-práctica, el del diálogo de saberes (De Sousa Santos, 2006), que por supuesto es más difícil, pero es el único que implica el despliegue de una educación y una comunicación transformadoras y emancipatorias.

Hay que profundizar y no abandonar la formación política en nuestros movimientos sociales. A veces, debido a que ya no tenemos energía porque esta es absorbida por la resolución de las emergencias cotidianas y el excesivo activismo, no queda tiempo para la formación y para repensar y repensarnos en nuestras prácticas. No queda energía para la deconstrucción y creación de nuevos conocimientos, para crear y recrear una pedagogía popular que permita sostener los procesos organizativos que apuestan a la construcción de poder popular. Todos estos, y muchos otros, son desafíos que enfrentan las experiencias populares en nuestros países. Abordarlos generará nuevos desafíos, porque de eso se trata la lucha verdadera: nunca llegamos a un lugar inmóvil, estático, en el cual ya no hace falta ningún movimiento. Si así fuera, no estaríamos transitando las transformaciones individuales y sociales necesarias para ir construyendo nuestros sueños.


Esas transformaciones y sueños requieren que nos movamos, que dinamicemos, que sigamos preguntándonos más que respondiéndonos, que construyamos y nos construyamos como espacios de libertad, de rebeldía, de autonomía que nos permitan ser en la dignidad sin opresiones. Ese arduo trabajo traerá nuevos desafíos que nuestras organizaciones, u otras que se vayan creando en el futuro, deberán volver a abordar, y así sucesivamente. Como decíamos al principio, tenemos que asirnos de las ideas menores y construir nuestro futuro a partir de ellas, ya que tienen muchas incertidumbres y muchas posibilidades de cuestionamientos, y cuestionar es la base de la creación heroica de los pueblos.

Bibliografía

- De Sousa Santos, B. (agosto, 2006). La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*. CLACSO. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/edicion/santos/Capitulo%20I.pdf>.
- La tinta. (2019). *Ideas menores. Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.
- Machado Aráoz, H. (2019). El terror como acto pedagógico. En *Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.
- Menéndez Díaz, M. (2019). Los cuerpos como territorios de disputa. En *Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.
- Rivera Cusicanqui, S. (2019). La memoria como acto metafórico. En *Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.
- Zibechi, R. (2019). El despojo como acto político. En *Pensar con los pies en la tierra*. Córdoba: Hasta Mancharse Ediciones.

Fecha de recepción: 20/10/2019

Fecha de aceptación: 20/11/2019

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

París 68: la historia la escriben los que narran

Acerca de Casullo, N. (2018). *París 68. Las escrituras, el recuerdo y el olvido*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba.

El título de este libro podría escribirse entre signos de interrogación: *¿París 68?* Es que ese par sencillo de coordenadas espaciales y temporales se ve rápidamente intervenido por Nicolás Casullo para dar lugar a una lectura no ya de los eventos del Mayo Francés, sino del espectro de su dispersión en la cultura del siglo XX.

Para comenzar, podemos decir que el texto no se deja capturar por los mandatos de ningún género en particular: no es ni una reconstrucción histórica de hechos ni una variante del testimonio personal, no es exclusivamente una historización de las ideas ni una discusión historiográfica. Conviven capítulo a capítulo todas esas fuerzas textuales que hilvanan de un modo singular al yo con los hechos históricos. El problema central que se plantea Casullo es el del vínculo entre esos elementos: entre la voz y el tiempo. Contar una historia significa construirla, darle entidad, inventar el sentido, nos sugiere el texto en varias oportunidades. Los datos están muertos sin las voces que los entranan en un tejido. Se emprende entonces el arduo camino de elaborar una textualidad que, sin renunciar a la singularidad de una voz, a la singularidad de una experiencia subjetiva situada, sin renunciar a decirse a sí misma desde un lugar determinado en la cultura y desde una trayectoria específica, sin jugar al positivismo o a la objetividad del sentido común periodístico, una textualidad, decimos, que sin hacer nada de todo eso, pueda igualmente construir un lazo con el lector. En otras palabras, si todo texto guarda entre sus palabras el espacio de la ilegibilidad, ese motor ausente que se resiste a ser leído para que lo dicho nunca llegue a cerrarse sobre sí mismo, entonces este texto en particular apuesta a poner en escena los límites de su propia legibilidad y es ahí donde logra encontrarse de un modo genuino con quien lee.

Se trata de una mirada de esos hechos y efectos un tanto espectrales que llamamos *Mayo Francés*, que afirma su condición de lectura de las lecturas. Incluso más allá: afirma explícita y nietzscheanamente que solo es posible acceder a los distintos modos en que los acontecimientos del 68 han sido leídos; su esencia, si cabe, es el espacio de lo que ha sido dicho al respecto. Y este modo de ser del libro, el propio texto

lo sugiere, es quizás en sí mismo una de esas esquiras sutiles con que el Mayo penetró en la cultura. Por eso, diversos y extensos tramos funcionan como una arqueología de las grandes voces que han devenido canónicas en la comprensión del fenómeno: Penélope no puede simplemente destejer, porque en ese mismo acto un tejido nuevo se configura. En esa paradoja aparente la obra muestra la textura de su singularidad.

La primera voz que resuena es la de Barthes. Hay en su mirada la lucidez habitual, el gesto del crítico literario audaz. Casullo juega su propio juego: “Compartí su idea de que la de Mayo fue una escritura desprevenida que pareció tomar conciencia de que, a la postre, sería esencialmente eso: ella” (2018, p. 28). Sin embargo: “lo que no advierte el entusiasmo barthesiano con respecto al París 68 es la nueva y extrema configuración del capitalismo productor de ‘seres culturales’, que ya gestaba y extendía industrialmente el mundo como ‘invención’ de imágenes” (2018, p. 29). La ebullición del lenguaje y la estética revolucionaria cobran un protagonismo que toma por asalto y seduce a Barthes, sin que por ello quede convertido en apóstol de la gesta.

Distinto es el caso de Sartre, quien protagoniza activamente el Mayo y en quien Casullo ve la apertura de una legibilidad en el presente de los acontecimientos: “Sartre era precisamente la voz escuchable y que le confería sentido al hecho (...) En tanto podía, él, eslabonar para nuestro campo intelectual los significados de borrosos sucesos que el periodismo argentino había retaceado” (2018, p. 58). El marxismo existencialista cabalgó bien sobre su crítica al estalinismo y esto lo revitalizó cuando ya estaba casi consumada su retirada. Sartre toma posiciones, y su rol es el de una brasa ardiente que aviva la rebelión casi acriticamente, como se nos propone en el texto. Su lugar es ciertamente complejo y está lejos de ser cómodo: “En gran parte, el Mayo estudiantil también lo transformó a él en pasado. Lo obligó, como pensaron algunos, a cierto oportunismo de encabalgarse a los universitarios como ‘vieja’ estrella de sí mismo” (2018, p. 61). Entre cierta inercia intelectual y una capacidad indiscutible para dinamitar la mediocridad de todos aquellos que intentaron poner paños fríos en la situación, Sartre queda dibujado como una figura no ambigua, sino ambivalente. El Mayo lo atraviesa y él atraviesa al Mayo, la aguja los entrama con brusquedad y Casullo alumbra con una linterna de minero el punto exacto de las fricciones historiográficas.

En tercer lugar aparece Marcuse. Si Barthes hablaba *sobre* y Sartre hablaba *en* el Mayo, el autor alemán es una figura del *entre*. Casullo señala una contingencia histórica interesante: la importancia de Marcuse para estos acontecimientos, su lugar, su renombre, su prestigio, no radican en la lectura de sus grandes textos, que en todo caso aún no habían ingresado al campo intelectual francés de aquellos tiempos. Fue más bien

una intervención, un discurso icónico dado ante una multitud de estudiantes alemanes, lo que lo ubicó entre las referencias revolucionarias de la época. Su presencia tiene algo de fantasma: “Y Marcuse que es esa voz que ‘se creyó escuchar’ (...) y que finalmente concluyó escuchándose, aunque la mayoría de los parisinos del 68, como piensa Rossanda, la soñó escrita sin haberla leído” (2018, p. 81). Sin embargo, los fantasmas producen efectos: es la impronta marcusiana la que parece haber producido o acompañado la dimensión más lúdica, ligada al placer y al deseo, que emanan las consignas y los reflejos (también ellos fantasmales), que nos llegan al presente desde el Mayo del 68.

En Foucault, Casullo lee el posicionamiento más lúcido, el menos encandilado por las radiantes luces de la rebeldía generalizada y esperanzada. El boquete abierto en la Historia por los acontecimientos de Mayo podía o no convertirse en una transformación radical de la sociedad, el precio a pagar era la descomposición final de la fe occidental en el sujeto entendido en los términos de la modernidad: “¿Qué pretendía en el fondo Foucault lidiando en reuniones con jóvenes intelectuales de la militancia maoísta? Tal vez lo que declaró en una entrevista poco después: ‘deshacerse del humanismo, la herencia más pesada’” (2018, p. 91). Aquí se da para Casullo la paradoja de una lucidez destacable entremezclada con cierta incapacidad estratégica: “la debilidad de su argumento consistía en que restaba al hecho transformador, sentido a la orden del día, la utopía de un sujeto necesitado de tanta consistencia como el Poder que reclamaba” (2018, p. 92).

Finalmente, la última gran voz que es interpelada por *París 68* es la de Althusser. En este caso, lo que se nos presenta es una suerte de defensa *a pesar de*. Una cierta dignidad intelectual envuelve la obra del francés, pero la falta de anclaje en la praxis política concreta lo aleja de aquello que justamente parecía proponer el Mayo: la unión definitiva entre obreros y estudiantes, el matrimonio tan ansiado entre la práctica y la teoría revolucionaria. Althusser es la palabra universitaria dirigida a universitarios y destinada a reconfigurar una pureza de la conceptualización marxista basada en la oposición entre ciencia e ideología: “Althusser no pretendía sacar a ningún alumno de sus clases para llevarlo a las militancias barriales, imprescindible para nosotros a esa altura” (2018, p. 103). Este último autor se nos presenta casi como oposición exacta a la figura de Sartre: representa la Teoría frente a la efervescencia de la Praxis que dominó la escena francesa del 68, y es esa misma posición la que lo sostendrá en el tiempo como referencia ineludible del pensamiento revolucionario.

Más allá de todas estas voces icónicas, quizás la voz que emerge de la lectura con mayor intensidad es la del yo: Casullo, desde su presente de fin de siglo XX, recupera en diversas ocasiones sus propias palabras referidas al Mayo en otras décadas y las incorpora al texto en forma de citas más o menos extensas. Estos injertos provienen de tiempos y espacios disímiles, a través de los cuales la voz navega como hilando puntos de referencia de un modo que no es ni completamente azaroso ni completamente estructurado en un plan progresivo: se trata del itinerario de una experiencia antes que de la evolución de una perspectiva. Cada vez que ese retorno ocurre, la voz rescatada del pasado se muestra teñida de sus propias coordenadas temporales: nos asomamos al Mayo del 68 a través de los distintos cristales de época y circunstancia que Casullo nos propone y en cada oportunidad nos encontramos no tanto con una mirada diferente del mismo fenómeno, sino con fenómenos distintos aunados y vinculados apenas por la fragilidad de ese significante: París 68.

El texto, visto en su conjunto, presenta una particularidad estilística que es preciso destacar. Podríamos decir que el tono general del libro es barroco antes que clasicista: si bien los giros sintácticos son regulares, casi todos los párrafos están cargados de metáforas llamativas o poco usuales y las paradojas impregnan fragmentaria, pero contundentemente, los distintos capítulos. Esta generalidad se rompe por completo en algunos pocos momentos en los que la voz reingresa en el presente de la enunciación para remarcar algún detalle circunstancial. En esos casos, la coloquialidad y la cotidianidad entran en escena para hablar de un estante de libros o de la búsqueda de un artículo escrito hace mucho. Se trata de instantes de una cierta intimidad doméstica: la primera persona nos acoge y es como si nos indicara que estamos en confianza.

Casullo propone en esos momentos un modo de escribir que se parece a una suerte de diálogo con el lector y que resignifica aquella abundancia de giros metafóricos que se señaló anteriormente. Cuando apela a su presente, la voz que nos habla se clarifica y cuando emprende el recorrido de su propia memoria, se oscurece. Dadas las coordenadas historiográficas que el libro explicita, es válido suponer que esta variación no tiene que ver con cierta dificultad para dar cuenta del pasado, como si se tratara de recuperar aquello que habita en el reino de lo previo al presente, sino con el peso del recorrido y la acumulación de capas de significación que envuelven al Mayo y a cualquier hecho histórico. El presente se nos muestra llano porque no ha sido aún atravesado completamente por las voces que son las que distribuyen las intensidades, los silencios y las valoraciones. Claro que ese presente está desde ya trabajado por el pasado, pero la ubicación del yo que toma la palabra es la que elige desde qué punto se teje la narración.

En todo caso, el presente se parece más bien a un dato aislado, no entramado, como aquellos sobre los que reflexiona Casullo luego de hacer un breve recorrido cronológico por los acontecimientos de Mayo: “Así contado, lo que parece es el esqueleto sin sangre, sin ojos, sin rostro de una crónica insurreccional de envergadura. Falta la oscuridad de las voces, la tradición política de las diferencias y desacuerdos, ‘la dialéctica’ de las contradicciones” (2018, p. 41). Es precisa, entonces, una distancia que procure capturar el universo de voces que entretujan aquello que llamamos el pasado. Un desarrollo meramente cronológico, ordenado y coherente de la narración histórica se vuelve impensable o al menos artificial y defectuoso porque somete la complejidad de los fenómenos a la tiranía de una lógica que los precede y los empobrece.

En este marco, el texto se constituye en una especie de sutura inestable que permite articular tiempo y voz o, mejor aún, tiempos y voces, sin obligar a estas últimas a despojarse de su singularidad. *París 68* es un libro que funciona como una consciencia leyendo: hay el ritmo de una enunciación y cierta fuerza centrípeta que reúne los fragmentos, pero al mismo tiempo hay la irrupción incesante y repentina de imágenes, la complejidad de un tiempo zigzagueante y los destellos de voces varias que son a la vez recuerdos y resortes de reflexión. Casullo, como quería Barthes para el crítico literario, escribe una lectura. Esta tiene la particularidad de ser una lectura de lecturas sobre un acontecimiento histórico, lo que la obliga a tropezar consigo misma y a producir un pliegue sobre su propia identidad.


Los tentáculos de Mayo llegan de esta manera hasta el libro por vías más sutiles que las que cabría esperar: las paradojas de los famosos eslóganes del 68 (*seamos realistas, pidamos lo imposible o prohibido prohibir*) se replican en este modo de narrar la historia que nos propone el texto y en la reflexión historiográfica a la que conduce: “Pero la historia nunca es nada hasta que el narrador la cuenta, la arma siempre ‘por primera vez’ y piensa: esto es algo digno de ser contado” (2018, p. 172). Quizás no haya una herencia más certera de los acontecimientos del Mayo parisino que este triunfo de la voz por sobre el tiempo.

Bibliografía

Casullo, N. (2018). *París 68. Las escrituras, el recuerdo y el olvido*. Córdoba: Facultad de Filosofía y Humanidades - Universidad Nacional de Córdoba.

Fecha de recepción: 20/10

Fecha de aceptación: 20/11

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Donde existe una necesidad, nace una editorial

Acerca de Sorá, G. (2017). *Editar desde la izquierda en América Latina: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

El estudio de Sorá, *Editar desde la izquierda en América Latina*, presenta la particularidad de abordar dos proyectos editoriales en una sola obra. El enfoque sociohistórico del autor nos permite reflexionar sobre el comportamiento de los actores que protagonizaron y fueron parte del itinerario político y comercial de ambas empresas. Porque, si bien el trabajo refleja la misión ética y cultural de ambas editoriales, también permite evidenciar que la puja entre capital simbólico y capital económico nutrió los acuerdos y desacuerdos de sus agentes. Las cartas e informes que acompañan la obra son valiosas fuentes de información primaria que nos posibilitan aproximarnos y reflexionar en torno a los debates y rencillas desatados en el interior de cada casa editorial. Ambas empresas parecen vivir en situación de pugna permanente: Estado, intelectuales, directores, funcionarios y escritores, distintos actores con disímiles intereses; a veces se logra unificar criterios y valores, pero también se dan ocasiones en las cuales la desavenencia rompe la armonía, cortando trayectorias y cambiando destinos. Como en *La otra cara de Jano* (de Diego, 2015), el editor es un *personaje doble* que tiene que conciliar entre el amor por la literatura y la búsqueda de beneficio económico.

Editar desde la izquierda en América Latina es un recorrido histórico de dos importantes editoriales de Latinoamérica. Su lectura nos permite dilucidar el modo en que, en ocasiones, los actores de esta historia se ven condicionados por las estructuras sociales y simbólicas de cada región, y quedan, así, con poco margen para sortear mecanismos de control y censura, más allá de los condicionantes económicos que siempre están presentes. En el devenir histórico de estos proyectos queda clara la importancia de alianzas entre el *campo editorial nacional* y el *campo editorial transnacional*, porque, como bien aclara el autor, el trasfondo de este estudio es social, dejando en claro que las diversas culturas nacionales fueron constituidas con la colaboración del extranjero, *con ideas, prácticas y materiales que provienen del exterior*; para el caso del FCE, el aporte que brindarán los españoles republicanos exiliados en México será fundamental. Sobre esto, el autor arriesga una hipótesis: los estudios sobre

el libro y la edición no se pueden delimitar considerando únicamente culturas o mercados nacionales, es necesaria la combinación de escalas regionales, nacionales y transnacionales.

Dos grandes editoriales latinoamericanas para un gran momento editorial latinoamericano. Porque, si bien tanto el FCE como Siglo XXI se fundaron como respuesta a la necesidad de lograr autonomía cultural iberoamericana –lo cual implicó enfrentar obstáculos de toda índole, desde lo financiero hasta dificultades con el entorno político–, también es cierto que las dos empresas editoriales –cuyos inicios se dan en México– se fueron desarrollando a mediados del siglo XX, una etapa histórica durante la cual el libro vivió su época de oro.

Esta es una investigación que nos permite conocer el mecanismo burocrático interno que se activa durante el desarrollo de un proyecto editorial, como así también el “detrás de escena” en la construcción de un catálogo, la influencia del contexto político y cultural y el sistema de relaciones entre editores, escritores e intelectuales. Es, asimismo, una investigación minuciosa, quirúrgica y a cielo abierto. Un rayo luminoso que irrumpe sobre el opaco y escasamente explorado campo de la edición. Es una obra consistente, acompañada de materiales visuales y documentales que aportan mayor solidez al estudio, mediante la recuperación de registros testimoniales y fotográficos que posibilitan una fiel reconstrucción del desarrollo de estos proyectos. A continuación, un breve recorrido histórico de las dos editoriales.

La fundación del FCE es un claro ejemplo de que la decisión de fundar una editorial es, antes que nada, una decisión de intervención política. Corre el año 1934, México: el gobierno necesita cubrir la demanda de textos en castellano para la formación de profesionales en ciencias económicas. Para ese año, la Secretaría de Hacienda decide implementar una ley de fideicomiso, la cual permitiría utilizar fondos públicos para fines no lucrativos. Crédito “fácil” y apoyo del gobierno, buen comienzo. En sus primeros cinco años, la editorial responde a sus intereses originales, esto es, publicar textos en español sobre ciencias económicas. Desde la revolución de 1910, México estaba transitando un proceso de transformación civilizatoria, la fundación de una editorial corría en el mismo sentido, para decirlo en clave sarmientina: libros y educación como las mejores armas para un mayor progreso social y cultural. A partir de 1939, la editorial comienza a diversificarse y expandirse territorialmente: el período de los libros de economía dará lugar a la creación de colecciones: *Política y derecho*, en donde se busca diferenciar las prácticas económicas de las políticas; *Tierra Firme*, que se propone ser una especie de *enciclopedia latinoamericana*, iniciándose en 1944 con la publicación de

Tupaj Katari del autor boliviano Augusto Guzmán; *Letras Mexicanas*, colección ideada para promocionar autores mexicanos, y demás proyectos que en su gran mayoría tienen como propósito axial cubrir la difusión de la cultura latinoamericana. La figura de Cosío Villegas, fundador y director del FCE entre 1934 y 1948, será fundamental para la materialización de estas colecciones. Abogado de profesión, pensaba que la edición de libros era una estrategia para poder enfrentar al colonialismo español que impedía la emancipación cultural americana. Pero la expansión no solo se da hacia el interior de la editorial, sino que también se ensancha geográficamente. Desde el 1º de enero de 1945 el Fondo contará con una sucursal en Argentina, en 1954 abre una sucursal en Chile, otra en España en 1963. Mientras tanto, representantes de la editorial viajan por el sur del continente con la intención de estrechar alianzas con autores e intelectuales de Perú, Bolivia, Brasil. Una misión en donde lo moral prevalece sobre lo económico. A partir de 1949, el argentino Orfila Reynal, asume como director gerente. Su experiencia como militante político-cultural y su conocimiento sobre administración empresarial significó una combinación de aptitudes cristalizadas en una mayor profesionalización de la organización empresarial de la editorial. Nacido en La Plata en 1887, recibió el doctorado en Química por la UNLP, profesión que abandonó tempranamente. Ideológicamente identificado con el socialismo, fue un joven *reformista* que, en julio de 1918, viajó al congreso reformista de Córdoba como miembro del consejo directivo de la Federación Universitaria de La Plata.

La llegada de Orfila significa una apertura en el catálogo hacia dos direcciones: promoción de obras literarias de autores mexicanos y la publicación de libros para un consumo masivo, ya que una mayor tasa de alfabetización y un aumento en la matrícula universitaria ampliaría el rango de lectores.

Es el año 1965, nuevamente el Estado interviene en la editorial, pero esta vez de manera menos amigable: el propósito es expulsar a Orfila Reynal. Víctima de una “guerra fría cultural”, el argentino se verá estigmatizado por permitir la publicación de *Los hijos de Sánchez*, del antropólogo norteamericano Oscar Lewis. Para un grupo de intelectuales ligados al poder, el libro era una *afrenta a la dignidad nacional*. El alejamiento de Orfila Reynal es el corolario de un proceso de nacionalización y control ideológico iniciado en el país. Fin de la primavera. Poder político, dependencia cultural e intereses económicos, por nombrar algunos de los factores que determinan la dimisión de Orfila. Como Jano, el dios romano, el FCE muestra sus dos caras dejando abierta la eterna contradicción: el libro como mera mercancía o como bien cultural.

Y así como el FCE representa *la mano visible de la política* al momento de decidir

fundar una editorial, Siglo XXI es un ejemplo paradigmático de las relaciones sociales que se entretienen entre editores e intelectuales. Al enterarse de la expulsión de Orfila Reynal del FCE, quinientos intelectuales se expresan en favor del editor argentino y lo estimulan para la creación de una nueva editorial. Muchos de ellos, como es el caso del escritor argentino Julio Cortázar, habían publicado en el FCE. Siglo XXI es el resultado de esta inaudita acción de apoyo por parte de escritores e intelectuales a un editor *inquieto* y con facilidad para relacionarse. Un hombre de izquierda que apoyó la revolución cubana desde la primera hora y hasta llegó a reunirse con Ernesto Guevara. Con Siglo XXI, Orfila Reynal se propuso contribuir a la liberación y unidad de las culturas iberoamericanas, un objetivo similar al de FCE pero con distinto montaje, ya que su particular modo de trabajo presentaba características democráticas y prácticas socializantes: la formación del catálogo era negociada con intelectuales, las estrategias se discutían con editores aliados, existía entre los trabajadores una miscelánea de tendencias ideológicas y para muchos significaba un empleo estable en donde todos cumplían ocho horas diarias de trabajo. *Una empresa socialista*, si se me permite el oxímoron utilizado por el autor. Se expande territorialmente con velocidad: abre en 1970 una sucursal en España y otra en Argentina en 1971. En la fundación de la filial pampeana participa el grupo de intelectuales de *Pasado y Presente*, que ya había publicado alguno de los *Cuadernos de Pasado y Presente*, un material de *política y cultura* que se proponía la renovación del marxismo. El cordobés José Aricó pertenecía a este grupo y, junto a otros jóvenes académicos e intelectuales, habían creado en 1969 la editorial Signos. Orfila Reynal se contacta con este grupo y luego de un acuerdo de fusión nace Siglo XXI Argentina Editores S.A. El cordobés José Aricó ocupa el cargo de gerente editorial. En abril de 1976, una patota que respondía al gobierno de la reciente dictadura militar lleva adelante un allanamiento que implica el secuestro de trabajadores, robo de documentación y clausura del local. La censura y el apagón cultural dominaron el nuevo escenario dictatorial. Pero los golpes pasan y los contactos quedan. Muchos intelectuales vinculados con la sucursal argentina se exiliaron en México para seguir trabajando en la casa madre. Orfila Reynal jugó un papel muy importante para que muchos de ellos, aun en un contexto de desarraigo, pudieran continuar haciendo casi lo único que sabían hacer: escribir, prologar, comentar, seleccionar y editar libros. Hubo que esperar hasta el comienzo del nuevo siglo, Consenso de Washington y triunfo del neoliberalismo mediante, para que la editorial reabriera sus puertas en Argentina.

Muchos son los nombres decisivos para la fundación de ambas editoriales. Para el caso de FCE, el autor dedica varias páginas a su primer director, Daniel Cosío Villegas,

figura insoslayable para tratar de entender la primera etapa de la editorial. El otro protagonista clave para la historia de la edición en Latinoamérica, al que el autor le concede un gran espacio dentro de su investigación, es el argentino Orfila Reynal, el cual posee la particularidad de haber estado vinculado a las dos editoriales y de haber convertido el oficio de editor en una profesión a la que dedicó su larga y comprometida vida.

Editar desde la izquierda en América Latina es un material esencial para todo aquel investigador o lector interesado en la historia del libro y la edición. Como bibliotecólogo recomiendo a todos mis colegas su lectura, hacerlo les permitirá descubrir una zona inexplicablemente poco abordada desde nuestra profesión. Para que la palabra *edición* sea algo más que el *campo 260* de un registro bibliográfico. Y para que cada vez que registremos el nombre de una editorial en el catálogo lo hagamos pensando en una profesión dueña de una lógica y una dinámica propias. Una actividad que a las dificultades del pasado se le deben sumar los obstáculos de un presente en continua transformación tecnológica y recurrentes crisis económicas. Y, sobre todo, para ser conscientes de que detrás de cada proyecto editorial hay un grupo de personas que por algún motivo decidió intervenir política y culturalmente mediante la edición de libros.

Para finalizar, lo más importante: disfruté leer el libro de Gustavo Sorá. En sus páginas quedaron los rastros de una intensa lectura: subrayados, notas al margen, conceptos resaltados. Mutilaciones a la que todo buen texto debe someterse.

Bibliografía

De Diego, J. L. (2015). *La otra cara de Jano: una mirada crítica sobre el libro y la edición*.

Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Ampersand.

Sorá, G. (2017). *Editar desde la izquierda en América Latina: la agitada historia del Fondo de Cultura Económica y de Siglo XXI*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Fecha de recepción: 20/10

Fecha de aceptación: 20/11



Licencia



Atribución – No Comercial – Compartir Igual (*by-nc-sa*): No se

permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Materialidades y sentidos de nuestra contemporaneidad

Acerca de La Rocca, P. y Neuburger, A. (2019). *Figuras de la intemperie. Panorámica de estéticas contemporáneas*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba. Con textos de Noelia Billi (prólogo), Leonel Cherri, Paola Cortés Rocca (epílogo), Julia Jorge, Paula La Rocca, Franca Maccioni, Javier Eduardo Martínez Ramacciotti, Gabriela Milone, Ana Neuburger, Silvana Santucci, Belisario Zalazar.

El libro que ocupa nuestra atención no es un libro inocente. No es un libro cándido que viene a asomar su nariz en un terreno tan espinoso como el de la estética contemporánea ni, menos aún, que ose jugar ingenuamente con conceptos que están tan atravesados por la tradición como por la disputa (incluso aún en debate y en tensión como el concepto de *figura*). Por el contrario, tal como lo sugieren Noelia Billi (en el prólogo) y Paola Cortés Rocca (en el epílogo), este libro es la condensación de un trabajo de articulaciones varias. Articulaciones, decimos, porque se sitúa en una tradición, pero desde el margen, desde su orilla, allí donde se moja y endurece el borde en contacto con el medio. Articulaciones, decimos, porque juega con ambos y los pone a hablar, escenifica disputas entre la tradición y los espacios de una nueva aventura del pensamiento y, como si eso fuera poco, enmarca con su tono la apertura de nuevos escenarios de la crítica. Así, el medio está tan presente que permite situar el campo de discusiones y sitiar las zonas de materialidad que abren a pensar desde una sensibilidad que se sabe a la intemperie. Sin embargo, la intemperie que aquí se interpela no es la del nihilismo consumado, sino la semblanza del territorio vivido, que es nuestro aquí y ahora –aunque ese *aquí* se distienda en una geografía tan realista como imaginaria, y ese *ahora* no pueda entenderse más que en el entramado de una historia que nos antecede y un futuro aún incierto–, es decir, en el relato de una historia sin reaseguros.

Las articulaciones que presentan estas *Figuras de la intemperie* tienen el rasgo de lo “montaraz” o “salvaje”, tal como señala Noelia Billi al inicio del libro, en tanto que, sabiéndose en el marco de la tradición, también sabe conmovérsela para hacer ver desde otras luces la materialidad del lenguaje y la escritura de la lectura. Más aún, su salvajismo es tal porque pretende (y lo logra) alejarse de las rumbas de la domesticidad de la

materia, en una apuesta a la plasticidad de lo material que apunta a lo sensible. Desde un materialismo heterodoxo, insiste en registrar esa plasticidad de la materia que –como sugiere Franca Maccioni– “modele otra imaginación posible del espacio común que habitamos” (2019, p. 69). Desde esa impronta, el libro propone tensiones, flexiones y estiramientos de la lengua y las figuras para llegar a lo ético, lo poético, lo político, configurando así un terreno o, mejor, una atmósfera crítica novedosa.

En esta *Panorámica de estéticas contemporáneas* se inaugura un modo de pensar y flexionar el pensamiento y la lengua hacia un “materialismo figural” –como propone Gabriela Milone en las páginas iniciales–. Son convocados aquí para tal propósito Barthes, Deleuze, Lyotard, Malabou, también Foucault, Agamben, Sloterdijk, Buck-Morss, Didi-Huberman, no sin Henderson, Guzmán, Aira, Cortés Rocca, Schmidl, Moreno, Bitar, Césari y, desde los hilos de esos pensamientos y esas lenguas, se trama, se contornea, se atraviesa un materialismo en el que la figura y la plasticidad modulan diversas manifestaciones espaciales del lenguaje. Las figuras *son* esas manifestaciones: materiales, desplazadas (no naturales), marginales.

La naturaleza, el agua y la luz, por caso, son tomadas aquí como figuras posibles para señalar diversas temporalidades y lugares que conviven (no sin violencia, no sin intervención, no sin sangre, no sin escritura mediante) en esta intemperie contemporánea. Lo sorprendente e imprevisto de la materialidad acuática (del río, del rocío, de la humedad de los ojos con sed de leer, etc.) permite trazar comunidades heterotópicas, de tiempo remotos que aún son-tiempos-comunes. El agua, lo fluvial y los tránsitos que posibilita, lo efímero de su trazado, la mezcla que impulsa, llama a pensar y tramar una historia *otra* de un origen de (otro) país. El agua, lo oceánico, lo informe y lo que corroe y ahoga es también la materia de otras formas de vida, diversos modos de ser-en-el agua. Entre la negación del agua y su inseparabilidad de la vida, Belisario Zalazar propone una lectura de la obra *El botón de Nácar* del chileno Patricio Guzmán que hace justicia de ese modo de plegar una ontología a la estética y a la política.

Sin embargo, volvamos a la atmósfera que plantea el libro: recordemos que la primera indicación de los ardidés tramados en él está en su título: *Figuras de la intemperie*. Se dice *figuras*, por lo que desde el inicio somos llevados a recorrer un borde (entendido como una articulación densa de materia) o, dicho de otro modo, somos llevados a un lugar donde órdenes heterogéneos co-inciden. Pero también se dice *intemperie*, como posible espacio/tiempo en el que se presentan instantes de condensación material. Este libro colectivo acepta el desafío de pensar en/con esas

figuras arrojadas a su contemporaneidad, es decir, acepta el desafío de ser un dispositivo que *hace ver*. En este sentido es preciso decir que las figuras aparecen dando forma a un agenciamiento, o sea, como esa instancia que rompe con la dicotomía de lo activo y lo pasivo, y así aparece la posibilidad de cartografiar un campo de visibilidad que conecta lo político, lo escriturario, la crítica y la filosofía. Desde cierto *uso* de estos discursos y formas de visibilidad, asoman las figuras convocadas como esos seres que posibilitan otra imaginación crítica.

Este libro condensa una serie de trazos y operaciones que, si bien puede dar cuenta de un *sensorium impersonal* (como propone Billi), lo hace desde el tramado de una sensibilidad material que se distiende entre la temporalidad de lo *ya sido* y lo *por ser*. Figuras tramadas y atravesadas por la coreografía de la memoria (de lo *sido*, pero no por eso revelado) y lo *por ser* (y no por eso patente, estable, fijo). La memoria de la materia y la imaginación material *en* las figuras que aquí toman lugar señalan la danza de una mirada atenta de las cosas, sus lugares. Ahora bien, esos cursos, desplazamientos, esos movimientos no detienen la pregunta que insiste y no deja de insistir por estas páginas: ¿por qué hablar de figura?, ¿para dar cuenta del agotamiento del discurso?, ¿para convocar al diseño de lo múltiple?, ¿para aguzar el sentido estético y político de las múltiples caras de la literalidad?, ¿o acaso para ensayar una máquina óptica que pueda dar a ver esas caras y también lo multifacético de esas temporalidades y sus desplazamientos?

Acaso todas y cada una de esas posibilidades abiertas en estas preguntas sean las que el libro roza: *Figuras de la intemperie* busca entender la memoria de las cosas para acceder al presente, para imaginar un presente que pueda hacer con las ruinas. La intemperie evocada en este libro colectivo es la de nuestro tiempo. Se trata de mostrar una serie de operaciones *en* los bordes escritura/lenguaje, *en* los bordes de las artes/política, *en* la historia/naturaleza; bordes que sostienen el gesto de exponer sus tensiones (las tensiones y suspensiones de nuestro tiempo, las mismas que soportan nuestros cuerpos) sin que la intemperie se convierta en un páramo. Quienes escriben en este libro parecen insinuar que no hay espacio agotado, hay más bien formas de contacto expuesto a las variaciones, a la temperatura, no cubiertos ni protegidos por una estructura estable.

Si en estas figuras (luz, agua, ruina, texto, etc.) lo sensible se dona, no es cierto que se dome. Se relaciona con la intemperie porque se expone desposeyendo toda estabilidad, aunque eso no implica que deje de organizar afinidades electivas, afinidades

sensibles en las que lo visible se revela (se deja ver, sentir) y se rebela (se hace sentir y ver, no se deja domar, atar, domesticar). La apuesta aquí presente está hecha hacia una figura que no está completa o cerrada sobre sí misma. En este sentido, hay un llamado a quien lee, se le destina una tarea, a saber: ser partícipe de la oportunidad de revelar/rebelar esa figura.

Franca Maccioni toma la figura de lo fluvial para trazar un movimiento de la materia en relación a la temporalidad (la de Ulrico Schmidl y la de *Paraná Ra'anga*), la figura del río es el vehículo que puede vincular lo desvinculado, y la travesía del barco, el registro de esa virtualidad que todo lo promete, incluso lo que “nos recuerde una vez más, lo que los hombres tratan de olvidar” (2019, p. 58). La plasticidad acuática está también presente en el análisis de Belisario Zalazar: el agua es la figura de lo que asedia, en formas disímiles, pero también en términos de memoria, un memorioso asedio que pide nuestra respuesta. A partir del filme de Patricio Guzmán, el desplazamiento (y no la restitución) y la fijación (por porfía de la memoria) muestran el doble anclaje de la figura: modelo y molde.

En el resplandor de las figuras de luz, Javier Martínez Ramacciotti espía la multiplicación de las luces menores, menos para hablar del entrenamiento de los ojos para verlas que del abatimiento epocal de esos ojos fatigados que, no obstante, sobreviven gracias a esa fatiga. “Nada hay entero, sólo ruinas”, nos dice, y traza así un modo de habitar esa intemperie del presente, habitarla desde la disputa: instala la configuración de una materialidad del lenguaje que eclipsa la gran luz. Ana Neuburger, modulando ese gesto, accede con Aira a la *Villa* luminosa, para montar allí un dispositivo de circulación de la visibilidad, del uso, de los restos, de nuevas luces y luces plurales que marcan un imaginario contemporáneo. Las ruinas también circunscriben la materia figural de lo maleable, de lo que puede cobrar otra forma o dibujar otros perfiles: en las incrustaciones de las tachaduras en la escritura –como propone Paula La Rocca– permiten *hacer ver* los artificios de la historia y de su construcción o composición, pero también trazar nuevos y futuros mapas de una escritura (o de *des-escritura*, como plantean Silvana Santucci y Leonel Cherri).

Estas lecturas expuestas a la singularidad de cada movimiento, a la coreografía y plasticidad de la materia, inventan un terreno posible de la crítica con estos extraños seres verbales (como llama Barthes a las figuras). Agua, ruinas, luz, escritura, grafía son algunas de las figuras que exponen a los autores a la intemperie, a la extensión atmosférica expuesta que no es abrigada por la figura. Cada una de estas figuras no es


una morada sino el espacio sensible e inestable de lo político, de la memoria, pequeñas agencias verbales que tiemblan. Pequeñas estancias de la memoria, diminutas linternas políticas, extraños seres que en su temblor dejan asomar el movimiento de las cosas, los mundos y los tiempos.

Bibliografía

La Rocca, P. y Neuburger, A. (2019). *Figuras de la intemperie. Panorámica de estéticas contemporáneas*. Córdoba: Editorial Universidad Nacional de Córdoba.

Fecha de recepción: 19/10/2019

Fecha de aceptación: 5/11/2019

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.

Los desenterradores de la verdad

Acerca de Celesia, F. (2019). *La muerte es el olvido*. Buenos Aires: Paidós.

La historia del Equipo de Antropología Forense que les devolvió la identidad a miles de víctimas. Del Che Guevara a Santiago Maldonado. De los desaparecidos durante la Dictadura a los soldados de Malvinas.

Un tejano, con botas de punta, sombrero de ala ancha, bigotes, de 56 años, llegó al aeropuerto de Ezeiza el 8 de junio de 1984. Era Clyde Collins Snow y tenía en su haber un título de grado en Biología, un máster en Zoología y un doctorado en Antropología Forense.

A instancias de la Asociación Americana para el Avance de las Ciencias, una organización dependiente de la OEA con la que Abuelas de Plaza de Mayo se había contactado, y a partir de las investigaciones realizadas por la Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (CONADEP), el norteamericano llegó a la Argentina con la misión de exhumar e identificar a las personas que habían sido inhumadas en cementerios como NN. Pero para la tarea, nada simple, necesitaba ayuda. Así, se transformó en el encargado de reclutar, formar y acompañar para su misión a un grupo de mujeres y varones, estudiantes de Antropología y Arqueología, que con el tiempo pasó a ser el Equipo Argentino de Antropología Forense (EAAF).

Felipe Celesia, periodista y escritor, con *La muerte es el olvido*, nos sumerge desde la primera página en una crónica sin respiro. No solo le interesa narrar las actividades que desarrollaron los antropólogos y arqueólogos a lo largo de las innumerables exhumaciones e identificaciones, sino que se detiene en la historia humana de cada una y cada uno de quienes pasaron a integrar el equipo, e intenta con éxito que el texto sea accesible para un público lego en lo que respecta a lo científico.

Después de la larga noche en que Argentina estuvo sumida por la más cruel de las dictaduras, desde 1976 a 1983, surgieron dos preguntas: ¿Qué hicieron con los desaparecidos? Y ¿dónde están los bebés secuestrados? Tal como lo plantea Celesia, son dos preguntas de formulación sencilla y respuesta compleja.

Dentro del colectivo de organismos de derechos humanos, eran las Abuelas de Plaza de Mayo las que tenían la compleja tarea de buscar a dos generaciones.

Estas mujeres venían trabajando desde 1977 con dificultades enormes. En tiempos del pre ADN, la herramienta con la que contaban era la persistencia, con sus búsquedas en casas cuna, hospitales, maternidades y cualquier lugar que pudiera darles una pista. La tarea de estas mujeres era gigantesca, “ya que el problema eran los bebés nacidos en cautiverio y cuya identidad había sido robada con la validación de la Justicia y los organismos burocráticos” (2019, p. 17), narra el autor.

Recién a partir del avance de la genética con la fórmula del ADN mitocondrial, las Abuelas probarían la identidad de todos los nietos recuperados. Y el primer caso en que se aplicó el índice fue en 1984.

Un paso fundamental ya había sido dado, ahora se necesitaba determinar dónde estaban y qué habían hecho con los desaparecidos. Y esa fue la enorme tarea que tendría por delante el que, con los años, pasaría a ser el EAAF.

Volver de la desaparición a la muerte

Con la guía y las enseñanzas del tejano Snow, sus primeros trabajos se realizaron en un país que, si bien ya había dejado atrás la más sangrienta dictadura, vivía con la convicción de que faltaba mucho tiempo para que la sombra del poder militar desapareciera por completo. No faltaron amenazas y robos de computadoras en diferentes momentos de su trabajo; además, en algunas oportunidades los certificados de los NN estaban firmados por médicos legistas que estaban presentes en el momento de los trabajos que realizaban los expertos y no habían señalado que las muertes eran violentas ni su intervención cuando revisaban los documentos.

El autor narra, en dieciséis capítulos, desde los comienzos hasta las últimas inhumaciones e identificaciones del equipo, y lo realiza de una manera en la que semeja estar al lado de los antropólogos en cada éxito y también en cada fracaso. Detalla el trabajo de paciencia de estos orfebres de la memoria, que trabajan apartando la tierra de los restos con cepillos, pinceles o pequeñas cucharas triangulares, hasta que los huesos quedan totalmente expuestos. Allí comienza el trabajo más delicado, levantar esos restos con el cuidado más extremo para que se extraigan de las fosas lo más enteros posible.

Hasta la llegada de Snow, acompañado con el grupo al que formó con nuevas técnicas, se habían realizado exhumaciones con total impericia (las del Cementerio San Vicente de Córdoba fue una de ellas, en marzo de 1984), en las que se usaron retroexcavadoras y palas para levantar los cuerpos, lo que trajo como resultado que de

trecientos cuerpos se identificaran solamente tres. Celesia relata que los esqueletos restantes terminaron olvidados por décadas en un centenar de bolsas de consorcio depositadas en la Asesoría Pericial de La Plata.

Éxitos y fracasos

El cronista, además de internarse en las anécdotas de vida de este grupo de desenterradores de la verdad, describe con minuciosidad el trabajo conjunto que realizaron al lado de los familiares de los desaparecidos. Los detalles de las historias de cada víctima, sus amistades, sus intereses son de suma importancia para la búsqueda e identificación. Asimismo los datos *ante mortem* posibles que posean, como fichas odontológicas, radiografías, historias clínicas y cualquier característica física que pudieran compararse con los restos que se hallaran. A veces, estos datos podían llegar a ser tanto o más importantes que los expedientes de la Justicia.

Hubo algunos familiares que, en los primeros tiempos, fueron remisos a las exhumaciones y que no querían que se llevaran a cabo, incluso, en una de las tareas que los expertos tenían dispuestas, un grupo logró impedir que se realizara el trabajo. En otros casos, era la resistencia a considerar muerto a un ser querido. Pero la mayoría estuvo de acuerdo, puesto que la certeza posee un poder tranquilizador y, por más doloroso que sea, con la evidencia de la muerte se logra comenzar el duelo.

A pesar de estas pocas resistencias, el tejano Snow y sus discípulos lograron seguir adelante con la misión que le había sido encomendada a instancias de Abuelas de Plaza de Mayo.

El periodista describe con la pericia de un sabueso la exhumación fallida del Cementerio de Boulogne Sur Mer, localidad de Buenos Aires, que finalizó con la comunicación de Snow a la madre de la víctima que buscaban identificar de que no era su hija. El llanto de esa madre era también un dolor para el equipo que estaba formando el norteamericano. No permanecían indiferentes ante una tarea muchas veces aciaga.

Un día, ante la apertura de una fosa, uno de los jóvenes del equipo se alejó sollozando, Snow se acercó a él y le dijo: "Somos científicos de día y lloramos de noche". Con estas palabras, que pasarían a ser un lema para el equipo, el joven se recompuso y continuó con la tarea.

Esta exhumación fallida de Boulogne tuvo muchas recompensas posteriores para el equipo, no solamente en el país, sino en los cincuenta y cinco lugares a los que fueron

destinados para traer de la desaparición a la muerte a tantos seres humanos, al poder identificarlos y que dejaran de ser NN.

En los juicios por delitos de *lesa humanidad* la tarea del equipo fue clave, ya que se aportaba la evidencia científica a la profusa prueba testimonial, como lo hizo el perito forense Snow cuando declaró en el juicio a las juntas en 1985.

De Argentina al mundo

A casi tres años de aquella primera experiencia en Boulogne, el 12 de mayo de 1987 nacía, oficialmente y ante la ley, el Equipo Argentino de Antropología Forense, una asociación civil, independiente y sin fines de lucro.

Ninguno de ellos podía imaginar en ese momento que, con el tiempo, serían requeridos desde los más remotos países del mundo por ser expertos en devolver el nombre a los cuerpos que las dictaduras intentaron borrar para siempre.

Después de innumerables trabajos realizados durante años en Argentina, en 2016 una organización de derechos humanos de El Salvador solicitó al EAAF la participación en lo que se conocía como la masacre de El Mozote, un pueblo arrasado por fuerzas especiales del Ejército salvadoreño.

Después de leer la declaración de una mujer que había sido la única sobreviviente de la matanza, que había perdido a toda su familia y que era la única testigo, decidieron viajar. Primero lo hicieron dos de las mujeres del equipo, para evitar los trámites de visa porque eran las únicas con pasaporte europeo, pero luego se sumaron más integrantes del grupo, ya que era una tarea de exhumación enorme y costosa, en la que el horror se acrecentaba con los detalles que iban descubriendo.

Celesia, como en cada capítulo, detalla cada momento de este trabajo estremecedor, donde la exhumación de niños era un golpe en el estómago para cada integrante del EAAF.

El Mozote fue un mojón para el equipo y desenmascaró la contribución de Estados Unidos con el gobierno salvadoreño, además de aportar base científica al testimonio de la única testigo de la masacre.

Luego de esta participación, el equipo fue llamado a realizar exhumaciones en Bolivia, Chile, Brasil, Colombia, Venezuela, Guatemala, Panamá. Como en toda América Latina, en los años 70 se había aplicado la desaparición forzada y, como lo explica

Celesia, se realizó con características variables pero con el ocultamiento del cuerpo como eje.

El EAAF cruzó los mares y llevó sus conocimientos científicos a Irak, Croacia, Bosnia, Angola, Timor Oriental, Polinesia francesa, Sierra Leona, Sudán, entre los cincuenta y cinco países en los que demostró ser el equipo internacional más importante. Y fue el hallazgo y la identificación de los restos de Ernesto “Che” Guevara en Vallegrande, Bolivia, el 28 de junio de 1997, lo que catapultó el nombre de este grupo de antropólogos al mundo entero. Celesia dedica un capítulo a este hecho que significó un antes y un después para el equipo y también dedica un capítulo a los adelantos en genética que tanto ayudaron al EAAF para la identificación de desaparecidos.

La muerte es el olvido es un inmenso recorrido que incluye la identificación de Luciano Arruga, un adolescente humilde, del conurbano bonaerense, en cuya desaparición y muerte está implicada la Policía Bonaerense.

El EAAF, organismo muy respetado y requerido por los familiares de desaparecidos, tiene una sede en México desde hace 16 años. El texto de Celesia se interna en los trabajos que realiza el equipo en Ciudad Juárez. Las mujeres seguían siendo asesinadas mientras el equipo trabajaba para identificarlas; esto significó un cambio en las inhumaciones e identificaciones respecto de otros países, adonde el equipo llegaba una vez superado el conflicto que había originado la tragedia. En México, los feminicidios siguen siendo de una triste actualidad.

Y, en aquel país violento, no podían dejar de intervenir en la desaparición de los cuarenta y tres estudiantes humildes de Ayotzinapa. Después de dieciocho meses de trabajo, el EAAF presentó un informe que dio por tierra la “verdad histórica” del presidente Peña Nieto de que los normalistas habían sido incinerados y arrojados al río San Juan. El EAAF sostuvo su informe de trescientas cincuenta páginas sobre base científica.

Además, Celesia dedica un capítulo al caso de Santiago Maldonado, y el último a las identificaciones de soldados inhumados en Malvinas, en el que relata que hasta mayo de 2019, se habían identificado ciento doce caídos en las islas.


El libro de Felipe Celesia hace honor a estos antropólogos que van por el mundo en auxilio de la justicia y la verdad.

Bibliografía

Celesia, F. (2019). *La muerte es el olvido*. Buenos Aires: Editorial Paidós

Fecha de recepción: 7/10/2019

Fecha de aceptación: 6/11/2019

Licencia  Atribución – No Comercial – Compartir Igual (by-nc-sa): No se permite un uso comercial de la obra original ni de las posibles obras derivadas, la distribución de las cuales se debe hacer con una licencia igual a la que regula la obra original. Esta licencia no es una licencia libre.