

Los hechos de violencia y la crónica: una perspectiva estética, ética y política

Norma Edith Crotti*

[...] los textos artísticos nunca son del todo fenómenos puramente estéticos; o, mejor: su estética es inseparable de su ética y de su política (Grüner, 1995:11).

La construcción de la experiencia vivida, la interpretación del mundo con toda su complejidad ético-cognoscitiva se manifiesta, en el campo de la literatura y del arte, no solo en la selección de géneros, dispositivos de representación como los denomina Chartier siguiendo a Marin (Goldman y Arfuch, 1994), ópticas desde la que se aprende a ver la realidad, sino también en los modos específicos que asumen por los distintos grados en la capacidad de abarcarla y la profundidad de penetración en ella (Bajtín, 1994). Tanto los géneros tradicionalmente considerados mayores en la literatura, las artes visuales y la música, como aquellos que la crítica no ha privilegiado por menores: la historieta, el policial, el ensayo, la autobiografía, la crónica, por un lado, la ilustración, el documental y las manifestaciones musicales festivas y callejeras, la música del circuito de producción y difusión comercial por el otro, configuran relatos que ponen en crisis, condicionan y constituyen prácticas sociales sobre los que es necesario reflexionar por la índole de sus respuestas concretas (LaCapra, 2005).

Entre la escritura literaria y la etnográfica, las crónicas de viajes dibujan un recorrido que explora la experiencia inmediata del mundo en su contemporaneidad pero también rescata experiencias vitales del pasado para reconstruirlo, comprenderlo y elaborarlo desde posiciones ético-políticas en una narración que intenta “hacer sentido con lo que se ve” (Caparrós, 2007: 159)¹, que se pregunta por los modos de la representación. Esas experiencias, en la intersección entre el lenguaje público y la subjetividad privada, preservadas de manera desigual y selectiva (Martín Jay, 2009) sobreviven en producciones que las hacen asequibles a los demás en relatos dotados de significación que –compartidos– suelen transformarse en materia de “identidades colectivas”, siempre en proceso de constitución.

* Universidad Nacional del Sur.

¹ Las referencias a los textos de Briante, Caparrós, Tizón y Walsh se harán en forma completa la primera vez que se los mencione y en adelante, solo se indicará el autor y el número de página.

En un itinerario por regiones del noreste y noroeste que se adentra en zonas de frontera, escritores-periodistas argentinos de la segunda mitad del siglo XX y comienzos del XXI buscan ver la Argentina ¿“un invento, una abstracción” [...] “conforma una unidad”? (Caparrós, 8) y contarla desde el viaje “como ejercicio de la escucha [...] (que) necesita una atención muy especial: esperar lo inesperado todo el tiempo” (12). Héctor Tizón configura un *sí mismo como otro*, “un ejemplar de frontera” que, en virtud de funciones burocráticas, recorre las altas tierras de la paramera; Rodolfo Walsh (en los años sesenta), Miguel Briante (en los ochenta) y Martín Caparrós (en la primera década del 2000), ficcionalizados en cronistas, en un nosotros que integra al fotógrafo o en la soledad del yo, penetran con mirada forastera –como diría Roberto Arlt- en “el confín norte de la Argentina, pero en el sur remoto del mundo” (Tizón, 2000: 25), recuperan grandes y pequeños acontecimientos, las horas más ruidosas y las más silenciosas, que se articulan en un conjunto de historias que –como escribiera Aníbal Ford- es “la verdadera forma de ver un país”. Esas historias configuradas en crónicas de viaje hacen visible la irreductibilidad de la naturaleza plural del mundo social, particularmente en poblaciones de frontera.

En Walsh, Briante y Caparrós, que no han vivido la experiencia de frontera y llegan desde un espacio extraño y ajeno, esa experiencia crece en el contacto con caminos imposibles en los que se va “oliendo el mundo” (Caparrós, 51), con carreteras donde un desliz puede ser decisivo, con pastizales, lagunas, campos con palmeras, esteros, yerbatales y aun con la selva misionera populosa en árboles o la chaqueña, baja, sencilla y silenciosa, una naturaleza casi indescriptible por sus excesos, y con una humanidad que, excluida y desintegrada, expulsa a sus propios hijos. Frontera se asocia a emisiones en guaraní de radios paraguayas que se pegan al oído de los pobladores haciéndose oír “en todos los tonos con vestigios de todos los idiomas” (Walsh, 1998: 211), a poblaciones wichis que “marisquean”, cazan, pescan o sacan productos de los árboles para asegurarse la subsistencia, corridos por la explotación del quebracho y también por las inundaciones, pero además, la frontera está ligada a la aventura, a la atracción de en pocos minutos poder estar en escenarios completamente diferentes, en pueblos de tránsito en que “la gente no se queda: viene y enseguida se va” (Caparrós, 404).

Para Tizón, en cambio, en su magia, la palabra frontera, refiere a “la linde, el límite marcado por grueso trazo, donde otros hombres creían en otras cosas, vivían de otra manera, y tal vez tendrían otra apariencia” pero también al puente que le permitió ver “con estupor y perplejidad pasar la historia... ” (80) y expresar: “Mi tendencia a viajar, a desplazarme de un lado a otro, a abandonarlo todo y quemar mis naves, provienen –así lo creo- de haber nacido montañés [sic] y fronterizo” (167). La frontera está delineada como el espacio ambiguo de la barrera y del paso que

hace evidente “la dialéctica territorialización (como proyecto hegemónico de los modelos de soberanía ‘nacional’) y desterritorialización (en tanto ámbito donde se expresan relaciones sociales transfronterizas)” -como señala Trincheró (2007:162-163). Por un lado, circunscriben identidades y por el otro, facilitan su interrelación.

Detrás de la frontera como el rincón del país donde se cumple el oscuro destino del aislamiento y la segregación (cfr. Tizón, 90) o del “efecto frontera” (Caparrós, 138) que hace que una ciudad como “La Quiaca sea un pueblo un poco triste, casi sin centro, casi sin negocios, de paso, sin una identidad muy clara” (406), cada frontera tiene su propia historia de constitución de identidades en la que se conjugan la reivindicación del derecho de los pueblos, el poder que se ejerció sobre ellos, la identificación como acto de violencia, las demarcaciones culturales que, generalmente, intentan presentarse como “naturales”, y los intereses económicos. La frontera que - según señala Balibar (2005:12)- “no sólo comprende dimensiones geográficas y geopolíticas tanto como psicológicas y simbólicas, sino que incide en el ser de los sujetos históricos al igual que en sus condiciones de existencia” entra en las crónicas mostrando un rasgo que no es accesorio ni contingente sino intrínseco: su función de *configurar el mundo* (Cfr. Balibar, 81). Adentrarse en las representaciones de quienes habitan en las fronteras del noreste y noroeste argentino y en las identidades como resultado de procesos de identificación, no en un sentido esencialista, lleva, en principio, a indagar en el proceso de colonización, en la herencia de actos fundadores, extremadamente violentos que constituyeron humillación de unos y celebración de otros (Cfr. Ricoeur, 2004: 111). Como encuentro de fuerzas antagónicas, como confrontación de las identidades colectivas del *nosotros* del colonizador y del *ellos* de los colonizados, el proceso de colonización fundó un espacio de avasallamiento y dominación, de amenaza a la existencia, de institución de una hegemonía. Desde la pérdida parcial o total de sus orígenes identitarios, el colonizado comenzó a reconstruirse desde la exterioridad de la mirada del “otro”, del colonizador, que lo condenó al olvido de sus creencias, al lugar de los siempre perdedores.

¿Cuál era la creencia respecto del principio del mundo que tenían los tobas?

Ramírez contesta:

-La creencia, en todo el mundo, es respetar a Dios. Los tobas, principalmente los tobas, no tienen dioses. No tienen una creencia de que este árbol es nuestro dios, o este sapo es nuestro dios, o esta víbora es nuestro dios. Los tobas respetan a su Dios Eterno. Eso siempre ha sido así. [...] El Evangelio es lo que se predica: a Dios, a Jesucristo, nuestro salvador. Después no hay más nada.

No hay pasado: no hay mitos, ni leyenda, ni nada, antes de los evangelistas. Tan fuerte su prédica, tan feroz (Briante, 2004: 27).

Concluye decepcionado el narrador-cronista en “Aborígenes: la memoria perdida”. “Toda historia anterior parece borrada por la Revelación”, apunta el narrador de *El interior* de Martín Caparrós (198) como un eco que resuena muchos años después advirtiendo, a partir de los testimonios, las heridas mortales que generó el nuevo orden instituido, que arrasó el anterior destruyendo unas tradiciones e imponiendo otras. La violencia instituida que acometió contra la espontaneidad, la individualidad, la libertad y la pluralidad propios de la acción humana, llegó aun hasta la deshumanización avanzando sobre la propia lengua del colonizado: “el idioma aborigen – testimonia Sixto Álvarez Zuleta, el profesor Toqo, le dicen en Humahuaca- como uno de los máximos bienes culturales, es lo primero que se extirpa” (Caparrós, 387) o sufre fuertes mutilaciones.

Aquellas mujeres de mi casa me transmitieron la concepción que el hombre antiguo tenía acerca del mundo, de las relaciones del hombre con el universo y de las relaciones de los hombres entre sí, todo ello dicho con los vestigios del poder del lenguaje antiguo y el aporte de la lengua del conquistador impuesto a través de los siglos... (Tizón, 31)

Ausente la lengua propia, la del colonizador se hace presente y la del colonizado solo queda reducida a huellas que sobreviven para recordar algo de lo que fue; la pérdida de la libertad para seguir libremente la tradición hace que la identidad colectiva se fragilice.

La violencia colonial que liquidó tradiciones, sustituyó lenguas, destruyó culturas fue legitimada y se perpetuó -como afirma Trincheró (2007:12)- con “el genocidio de los pueblos originarios en tanto acto constitutivo de la formación del Estado-nación argentino” que, al fundar derecho funda poder y en ese sentido, acto de manifestación inmediata de violencia (cfr. Benjamin, 1991:40).

A la violencia de las guerras, la de la conquista y la de la unificación territorial, le sucedió una violencia simbólica, deshumanizadora que se hace extrema necesidad en los que son tratados como no-sujetos, como casi no-vida, traducida en resignación o en una resistencia que no busca constituirse en contraviolencia institucional.

La negligencia y el abandono a que el estado de derecho desde su constitución y el “del país desmemoriado [...] y las modas de mercado” (Tizón, 79) de los noventa relegó al norte argentino y particularmente a las zonas de frontera, avanzó silenciosa pero efectivamente consolidando la marginalidad, la pobreza, la exclusión y la enajenación cultural mediante la agresión recurrente de

las prácticas sedimentadas de un modelo social que instrumentó discriminación, desocupación, desamparo y amenaza de desintegración, de “país archipiélago” (Tizón, 79).

En las crónicas de Walsh y Tizón, en relación con los vaivenes de los modelos económicos, el de la dictadura que destituyó al Presidente Illia en los sesenta y el de la “hecatombe del ’76... [en que] los vientos de la crueldad y la violencia nos echaron hacia fuera y hacia adentro” (Tizón, 24) en un caso, y el modelo neoliberal de los noventa, en el otro, aparecen fuertemente diferenciados el *antes* y el *ahora* como categorías que organizan el contexto temporal de los relatos. El pasaje de uno a otro está irremediabilmente marcado por la pérdida, por la permanente suspensión de derecho. El *antes*, tiempo de trabajo en las plantaciones de yerba, de tabaco en el noreste y de producción de empresas mineras en el noroeste, de una integración afianzada por las extensas redes ferroviarias, se transformó en la actualidad de la crónica en el *ahora* de la desocupación, la pobreza, la indigencia y la segregación.

En “La Argentina ya no toma mate”, los enviados de *Panorama*, Walsh y el fotógrafo Pablo Alonso, investigan las causas del resquebrajamiento del imperio de la yerba mate y reconstruyen una larga historia que va desde las crónicas más antiguas que registran la riqueza conseguida por encomenderos y jesuitas, a las sucesivas crisis que desalentaron el cultivo. Esa larga historia enmarca un diálogo con colonos en que las voces, con vestigios de pronunciación de la lengua de sus países de origen explicitan, en un aluvión de denuncias, el agobio en unos, la rebeldía, la mordacidad o la profecía en otros.

En “Aborígenes: la memoria perdida”, recuperando el testimonio del Cacique Ramírez, escribe Briante:

-Cacique fue mi abuelo, mi tatarabuelo, el cacique Cambá. El salvador de los tres países. Cuando Bartolomé Mitre se vio perdido en la Triple Alianza, tuvo que venir a pedirle a mi tatarabuelo, que era el cacique Cambá. El indio toba es guerrero, bien guerrero. Y ahora resulta ser que no tenemos ningún derecho. Lo que es nuestro, nos lo siguen quitando. A mi tatarabuelo, después de ser salvador, lo vinieron a matar. *Pero yo ya ni pienso en eso, pienso en mi país, pienso en el bienestar de mis hermanos, pienso en mi libertad.* No les voy a estar predicando a mis hijos, que van a la escuela, que el día de mañana tienen que resucitar el pasado (Briante, 23; la cursiva es mía).

La intercalación de diálogos y relatos de hombres y mujeres que cuentan sus propias experiencias aporta, desde la heteroglosia, a lo que podría pensarse como la utopía de autoría plural,

como forma de la escritura antropológica, que se disuelve, sin embargo, en la orquestación de un escritor que no solo apunta a efectos de verdad para acentuar la referencialidad del relato sino que, con reiteradas autorreferencias, en la toma de decisión por la palabra justa, esa que tal vez velando la realidad hace aparecer nuevos enigmas, en la inclusión de usos dialectales a partir de una reflexión sobre la lengua que advierte la imposibilidad de ser cronista del propio pueblo narrando “con un instrumento universal” (Tizón, 31), y también en la convicción de que “cada frase es la muerte de tantas” (Caparrós, 314), acentúa su preocupación por la escritura, por desafiar el silencio agregándole palabras, por ponerlas aun a lo indecible. El lenguaje se intensifica, condensa, extiende, invierte y logra una posesión más completa, más íntima de la experiencia.

Desde una mirada extrapuesta –en términos de Bajtín-, “[...] todo puesto en la mirada” (Caparrós, 105) y la narración como connatural al viaje, que da coherencia a lo que se experimentó más caóticamente, el corpus de crónicas evidencian el antagonismo permanente que está en la base de los vínculos sociales, las relaciones de poder; desde una línea de fractura hacen explícita una determinada concepción del mundo, una visión de la sociedad y sus divisiones; no buscan superar el conflicto mediante muestras de tolerancia ni instaurar una nueva forma de hegemonía como resistencia. Desafiando los modos del discurso, partiendo de que no hay correspondencia entre lenguaje y mundo, los cronistas prestan atención e intentan recuperar la posible dimensión escindida, afectiva de la vivencia de otros, desde una relación de empatía, de un modo cognitivo y éticamente responsable y, en este sentido, combinan las dimensiones ética y estética, su naturaleza colectiva e intersubjetiva; hacen posible pensar la experiencia estética no como un fin en sí misma como estetizante, como una abstracción simbólica, sino inserta en la praxis cultural en su conjunto, como un todo en el que lo ético (Bajtín, 1997) ocupa un lugar específico y es, a la vez, la medida de la actuación del individuo en ese campo.

A contrapelo de la falsa universalidad y de las contradicciones de la historia oficial, las crónicas se constituyen en una historia “efectiva” que introduce la discontinuidad y hace resurgir el acontecimiento de entre los muchos perdidos, por lo que tiene de único y diferente, acercándose a la función que le atribuye Nietzsche a la historia, luego de haber analizado la imposibilidad de pensarla “como pura ciencia ... como una especie de cierre de la vida y de rendición de cuentas para la humanidad” (Nietzsche, 1998:40). En el proceso de composición, dejan traslucirla la esperanza de que es posible un cambio a nivel profundo: salir de la marginación, el desamparo y la discriminación y aspirar a la construcción de proyectos colectivos que apuesten a la integración – como señala Tizón (174)- “no en la suma sino en la armonía de sus diferencias”, de que esa

esperanza se actualice en un futuro –quizás, podríamos pensar nuestro tiempo como comienzo- para salir, de la excepción devenida regla.

Textos

Briante, Miguel 2004 *Desde este mundo. Antología periodística (1968-1995)* (Buenos Aires: Sudamericana).

Caparrós, Martín 2007 *El interior. La primera Argentina* (Buenos Aires: Seix Barral).

Tizón, Héctor 2000 *Tierras de frontera* (Buenos Aires: Alfaguara).

Walsh, Rodolfo 1998 (1995) *El violento oficio de escribir* (Buenos Aires: Planeta).

Bibliografía

Bajtín, Mijail (Pavel N. Medvedev) 1994 (1928). “Los elementos de la construcción artística” en *El método formal en los estudios literarios* (Madrid: Alianza).

Bajtín, Mijail 1997 (1924) *Hacia una filosofía del acto ético. De los borradores y otros escritos*. (Barcelona: Anthropos – San Juan, Universidad de Puerto Rico en coedición).

Balibar, Étienne 2005 *Violencias, identidades y civilidad* (Barcelona: Gedisa).

Benjamin, Walter 1991 (1977) “Para una crítica de la violencia” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV* (Madrid: Taurus).

Goldman, Noemí y Leonor Arfuch 1994 “Historia y prácticas culturales. Entrevista a Roger Chartier”, en *Entre pasados*, Año IV, N° 7.

Grüner, Eduardo 1995 “Foucault: una política de la interpretación” en Michel Foucault, *Nietzsche, Freud, Marx* (Buenos Aires: El Cielo por Asalto).

Jay, Martín 2009 (2005-2006), *Cantos de experiencia. Variaciones modernas sobre un tema universal* (Buenos Aires: Paidós).

LaCapra, Dominick 2005 *Escribir la historia, escribir el trauma* (Buenos Aires: Nueva Visión).

Mukarovsky, Jan 1977 *Escritos de estética y semiótica del arte* (Barcelona: Gili).

Nietzsche, Federico 1998 *Sobre utilidad y perjuicio de la historia para la vida*. (Córdoba: Alción).

Ricoeur, Paul 1996 “Las implicancias éticas del relato”, en *Sí mismo como otro* (México: Siglo XXI).

Ricoeur, Paul 2004 (2000). *La memoria, la historia, el olvido* (México: F.C.E).

Trincheró, Héctor Hugo 2007 *Aromas de lo exótico (Retornos del objeto)* (Buenos Aires: sb).