

Restos malditos (del desierto)

José Elías Hage¹
Gustavo Ignacio Míguez²

Resumen

¿Es posible una política de la memoria del desierto: esto es, del negro, del indio, del gaucho, de los sectores populares, cuando se ha maldecido a la barbarie al punto de no querer que se conserven ni los despojos de sus muertos? La fórmula fue grabada asépticamente en las paredes del Museo de Ciencias Naturales por Estanislao Zeballos, quien en nombre de la civilización exigía llevarse los cráneos de los indios a los laboratorios para que no queden restos de lo que supo ser un territorio mítico, fundante y de conquistas.

El siglo XX recibió a la barbarie transfigurándola, según indica Martínez Estrada: se recuperó como mito heroico y patriótico, es verdad, pero de un sujeto que en su transformarse en un otro de sí, de acuerdo al prisma de la nación eurodependiente que celebraba su Centenario, dejaba de ser testigo impertinente de los crímenes que la vieron nacer y lo tuvieron de protagonista. Memoria que se maldice, que se niega, que se transfigura hasta deformarse.

Esta memoria ha sido deformada en un intento por desaparecerla, junto con los cuerpos testigos que pudieran obstaculizar esa desfiguración. David Viñas llamó “trauma” a esos crímenes que enlazan 1492 con 1879 y 1979 porque, en tanto no podamos ser capaces de alzar la voz frente a esos sangrientos orígenes, seremos ciegos o mudos antes las injusticias del presente.

En ese devenir trauma de nuestra potencia bárbara se abre una pregunta: ¿Cómo se recupera la promesa redentora que de manera inherente habita en la barbarie, denegada en histórico proceso de sometimiento de lo popular y sus entramados colectivos?

¹ Docente – investigador UBA

² Docente – investigador UBA

Restos malditos (del desierto)

No hay nunca un documento de la cultura que no sea, a la vez, uno de la barbarie. Y así como el documento no está libre de la barbarie, tampoco lo está el proceso de transmisión por el cual ha pasado de uno a otro. (...)

Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, cuando él venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer.

Walter Benjamin, Tesis VI, *Sobre el concepto de historia*.

I. Restos

Cuando Horacio González presenta sus *Restos pampeanos*, escribe una programática de y sobre toda su ensayística: “volvemos a decirlo con un lamento, lo nuestro no es agregar unas páginas más a estas literaturas de la alegoría argentino-pampeana. Elegimos, sí, comentarlas a muchas de ellas, para situarlas nuevamente en la trocha de las preguntas efectivas que contienen: ¿hay una posibilidad para el colectivo nacional de refundar la justicia sobre la base de una memoria argentina emancipada?, ¿hay una posibilidad de que esa memoria se encarne en grupos sociales y culturales que digan la novedad reparadora que nos merecemos?, ¿hay una posibilidad de que esta literatura del ‘barro americano’ sea aliviada de su paralizado magma, para iluminar nuevas jornadas del pensar crítico, dialéctico y singularizado?” (GONZÁLEZ, 1999: 13). En los surcos de esta ruta abierta por este programa e inspirados por esas preguntas arrojadas en 1999, es que escribimos las siguientes líneas, las cuales, hacemos uso de otra estampa gonzaleana –y prometemos no será la última-, “merecerían más desarrollos y sin duda más precauciones” (GONZÁLEZ, 1999: 421).

Leemos, en la cita, destellos de una *ética revolucionaria en torno al mito bárbaro*. ¿Por qué, una vez más, el *mito*?, nos preguntamos. Porque en la obra gonzaleana, el mito funciona como relato que conecta “los parentescos entre la palabra olvidada y la palabra nuevamente ofrecida”, palabra que se enfrenta al olvido en el modo del necesario reverso, a la manera de una estancia maldita. El mito como “meditación sobre el legado”, que es “acción que busca no ser deudora de la trama de antiguas y brumosas deidades”, pero que “para salir de su prisión debe ser dadivosa con lo que siempre está a nuestro acecho: *la memoria ya transcurrida de la humanidad, que está en toda y ninguna parte*” (GONZÁLEZ, 1999: 421). Mito, entonces, que es tanto “libertad frente a los dones del pasado” como “invocación de dioses aterradores” (GONZÁLEZ, 1999: 426). Encrucijada que funciona como espacio “entre ambos mundos”, lugar que “no está aquí ni allá”, y donde los miserables de la tierra podrán, en todo caso, realizar sus invocaciones demoníacas para conseguir nada más y nada menos que un destino propio: territorio signado por la libertad de la evocación, espacio en disputa propicio para conjurar los restos malditos del desierto.

Conjuro que adviene como exorcismo. Pero, ¿qué es lo que nos proponemos exorcizar? O mejor, ¿qué es lo maldito? ¿Y quién, en realidad, es el que maldice? Leemos: “Los instrumentos anunciaban que la tormenta iba a arcejar y era necesario prepararse para pasarla a pie firme. No había cesado de llover, pero avanzaba del noroeste, un cortejo tremendo de nubes sombrías y preñadas que un viento recio empujaba en ondas sucesivas. Cada uno hizo un atado de sus monturas y se sentó encima, cubriéndola con el poncho, para salvar la cama de la lluvia; pero yo, necesitado de aprovechar mi tiempo, por más que fuera sombrío y tempestuoso, monté a caballo con un solo soldado y el indio Pancho Francisco y me interné en los médanos a buscar cementerios. No olvidaré nunca el nombre del bienaventurado Gordillo, que así se llamaba aquel soldado, porque fue el autor de un hallazgo soberbio, inesperado y de un valor inestimable. De aquellos hallazgos que, como las batallas ganadas cuando se espera una derrota, deben atribuirse a la estrella tutelar del viajero, que lo desposa con la suerte. Gordillo vio un papel sobre la ladera de un médano, y habiéndolo alzado me lo alcanzó con sorpresa. La mía fue aún mayor cuando leí impreso en letras azules, este timbre:

Gobernador de la Provincia”. El archivo encontrado, el lector avezado lo sabrá, es el del Cacique de Salinas Grandes Juan Calfucurá (Callvucurá), soberano del desierto, que es invocado unas líneas más debajo del modo siguiente: “...si la civilización ha exigido que ustedes ganen entorchados persiguiendo la raza y conquistando sus tierras, la ciencia exige que yo la sirva llevando los cráneos de los indios a los museos y laboratorios. *La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos*” (ZEBALLOS, 1994: 201). La fórmula fue grabada en las paredes del Museo de Ciencias Naturales por Estanislao Zeballos, quien en *Viaje al país de los araucanos* exigió llevarse los cráneos de los indios a los laboratorios para que, en nombre de la civilización, no queden restos de lo que supo ser un territorio mítico, fundante y de inmensos legados. Operación de ocultamiento no tanto del Archivo de documentos encontrados, sino de erradicación de la memoria de las luchas por la supervivencia de las subjetividades dislocantes del modelo de Estado constituido.

Pero los pliegues institucionales en los que se simulan los efectos de dicha operación son, a su vez, los que hoy nos permiten abrir la siguiente pregunta: ¿es posible una política de la memoria del desierto, esto es, del negro, del indio, del gaucho, de las brujas, de los sectores populares, en fin, de las mareas de nuestros subsuelos convulsionados, cuando se ha maldecido a la barbarie al punto de no querer que se conserven (y se salve, de acuerdo a la célebre cita benjaminiana) ni los despojos de nuestros muertos?

El siglo XX recibió a la barbarie transfigurándola, según nos enseñó Martínez Estrada. Memoria que se maldice, que se niega, que se transfigura hasta deformarse. Registros que se arrasan y cadáveres que pasan a poblar vitrinas, en archivos que se guardan bajo llave ensangrentada. Voces que se tornan letra muerta en las camillas esterilizadas de la academia.

David Viñas llamó “trauma” a los crímenes que enlazan 1492 con 1879, con 1979, y que llegan a nuestros días: herida que seguirá abierta mientras no podamos ser capaces de alzar la voz frente a los despiadados orígenes que no dejan de volver y nos dejan ciegos o mudos frente a las injusticias del presente. Pero en ese devenir trauma de nuestra potencia bárbara se abre una nueva pregunta: ¿Cómo se recupera la promesa redentora que de manera inherente habita en la barbarie, denegada en histórico proceso de sometimiento de lo popular y sus entramados colectivos? Difícil encontrar una respuesta en tiempos en que una maquinaria de compleja envergadura se presta una vez más a negociar el silencio de todas las voces negadas, voces reducidas al desparpajo del ruido (frente a una palabra hegemónica que las relega), voces despedidas, desaparecidas y aniquiladas (¿signos de época, diremos?); tiempos que buscan, como otrora, que no nos convoquemos y, especialmente, que no las invoquemos.

Frente al constante peligro de la muda resignación, que enmascara la victoria una y otra vez de las clases dominantes sobre los sueños de justicia y felicidad de los que aún esperamos nuestro destino sudamericano; frente a ello, digámoslo, nuestra voz debe alzarse y nuestros cuerpos moverse, acompañarse, protegerse, pues allí descansa nuestra honda posibilidad de insurrección, cualesquiera sean las maldiciones echadas sobre nosotras y nosotros.

II. El archivo (maldito) como teoría de la cultura (blanca)

En un libro publicado dos años antes que *Restos pampeanos*, Eduardo Rinesi comparte aventura con Horacio González y elabora una teoría del estado decimonónico argentino. El clivaje de su hipótesis es, también, el *desierto*, “núcleo duro de las teorías políticas sobre las que se ha sostenido la hegemonía ideológica del Estado Liberal en la Argentina. El desierto, el vacío, la naturaleza virgen de cultura es la más perfecta alegoría de la nada. *El desierto es la metáfora inequívoca y perfecta – pero también la verificación empírica, fáctica, material, la evidencia misma, diríamos– de lo que Hobbes llamó, en su Leviatán, ‘estado de naturaleza’*: el lugar de la nada, del silencio y de la muerte. Es frente a ese estado de naturaleza que el Estado Liberal ha levantado, entre nosotros, el proyecto de fundar –como sugiere el título de un célebre libro de Halperín Donghi– una Nación” (RINESI, 1997: 96).

De esa *nada* deben recobrase los *restos* que señalen lo no-vacío o, en todo caso, los procesos de vaciamiento que se sucedieron y suceden. Algo similar es lo que se propuso González, esta vez en el año 2005, al inaugurar el primer número de la revista de (y el primer año de su gestión en) la Biblioteca Nacional “Mariano Moreno”, con una teoría del archivo que no podía sino ser, necesariamente, decía en aquella época, a su vez una teoría de la cultura: “los objetos archivados, catalogados por bibliotecas o copiados por museos, son retirados de su vida real como sacrificio necesario para su preservación. Realizan entonces una vida irreal, necesaria para el movimiento de la cultura. Esa irrealidad del archivo resguarda de alguna manera la realidad de la vida colectiva”. Pero el pasaje entre archivo y cultura es problemático: “el tema de la palabra heredada, la conocida cuestión del legado cultural, siempre [está] ensombrecido por un cúmulo de agregados y capas enrarecidas que pueden encarcelar su sentido original, si fuera fácil determinarlo” (GONZÁLEZ, 2004 / 2005: 53 – 54).

¿Cómo cuidar entonces los textos, registros y acontecimientos que entramados nos convocan e interpelan como comunidad? Criterios monumentalistas, al decir de Nietzsche, erigieron en tiempos lejanos los cimientos de prácticas estatales que hoy, como señala la travesura borgeana en “El rigor de las ciencias”, no podrían sino recepcionarse como espacios de habitabilidad derruidos y oxidados, erosionados por vientos aciagos, agrietados por constantes temblores de las raíces echadas desde nuestro origen. Ruinas que se disfrazan de raíces y, antiquísimas como son, perviven, hacen paisaje, hacen vestigios de lo que fue, pudo ser y de lo que podrá realizarse, si nos enraizamos, a su vez, con ellas.

El proyecto decimonónico “configura una ‘matriz’ de la mirada política estatal que está muy lejos de haber desaparecido entre nosotros” (RINESI, 1997: 97). De allí que insistamos, junto a Rinesi, en que es recomendable reemplazar “la idea de una historia hecha de etapas sucesivas por la noción de una historia hecha, más bien, de capas superpuestas que se van sedimentando, como ‘capas’ – diríamos –, en el fondo de una ‘cultura política’ nacional más acumulativa y menos ‘etapista’ que lo que a veces tendemos a pensar” (RINESI, 1997: 97). Porque dando cuenta de los procesos sedimentados podremos navegar, aun a riesgo de naufragar, por ese mar de sentidos desertificantes que amenaza con ahogarnos en el olvido (y valga aquí la metáfora sarmientina de “la pampa como el mar” como impulso hacia una *navigatio vitae*, en el sentido descrito por Diego Tatián en *Lo impropio*) (TATIÁN: 2012). Porque, en definitiva, sólo la obstinación de desandar cual baqueanos estos caminos se condice con un ineludible deseo de comunidad justa.

Cabe rescatar que algunas de estas “ruinas” institucionalizadas ya hace tiempo se han transformado, de a poco, con sangre y sudor nutriendo sus raíces, impulsadas por otros vientos, vientos del sur que devinieron cálidas caricias de cobijo a la intemperie. Otras, en cambio, siguen con su reverberación y vestimentas con olor a naftalina. Pero incluso en esos casos resisten las historias vividas y las voces que allí se profirieron, aunque luego hayan sido acalladas. Porque en las ruinas podemos encontrar refugio de memorias arquitectónicas, materiales, después de todo.

¿Serán estos nuevos refugios los cimientos de cuyas grietas nazca cual maleza ramificada una nueva promesa emancipatoria? Las ruinas estatales, evocadas de diversos modos, pueden ser archivos de memorias, porque así como el archivismo –volvemos a citar a González– “nos recuerda permanentemente que el puesto de las culturas es el lamento (disimulado en protección) sobre las lógicas de su pérdida”, “puede significar también el trato imaginativo con las ruinas del pasado para tomar sus aspectos vivos a la manera de una reposición del sentido oculto de las contiendas culturales”. No obstante lo cual, no hay que dejar de atender a la operación de Zaballos, que genera serios problemas a la tesis gonzaleana, dado que, no hemos de olvidar, sobre estos *restos* pesa ineludible la carga –simbólica y material– de un encadenamiento deshistorizante que leemos como maldición lanzada a la posteridad, es decir, hacia todo intento de restitución.

“Todo presente llora invisiblemente frente al archivo teórico de la cultura”, expresaba el entonces Director de la Biblioteca Nacional. Pero ¿Cómo llorar a nuestros muertos, de ayer, de hace dos años, de hoy, del indefinido tiempo futuro? ¿Cómo llorar ante un archivo que busca el borramiento de los rastros de las culturas que atesora? En todo caso, nos interesa pensar el acto de Zaballos como índice de *las políticas de la anti-memoria*, enlazada -y en losadas- con una archivística erigida en las

hendijas de la cultura nacional que aún hace escuela. Porque su gesto es el de la construcción de un archivo en un Museo que intentanulificarse a sí mismo desde su misma constitución, en tanto busca impedir la función de rememoración que atraviesa a todo objeto y documento preservado en tales instituciones. Gesto que busca impedir la vivificación de los restos del mito bárbaro, que enraiza con las experiencias vividas, más allá de la consecuente idea de pérdida que acompaña a todo acontecimiento que ha sido documentado. Buscamos recobrar esas experiencias “no en la semejanza efectiva de lo vivido sino en las maniobras reflexivas posibles que puedan llevar a reconstituir una escena reflexionante y un pensar” (GONZÁLEZ, 2004 / 2005: 62). Ahora, fijémonos en la contrariedad: el gesto es el deseo de que se pierda toda huella de aquello que se recobra y protege. El funcionario, llámese en este caso Zeballos, es así *desafiado* por sus propios archivos. De allí que encontrar los modos de *habitar en-el-desafío* sea una de nuestras principales obsesiones.

III. La fiesta y el puñal

Desafiar(nos), nos propone la glosa gonzaleana que hemos transitado. ¿Pero cómo encarar este reto? En una nota al pie a “Don de lenguas”, ensayo que hace las veces de prólogo en *Lengua del ultraje*, el ensayista discute los conceptos de “ficción orientadora” e “invención de la nación” que pueblan las páginas del muy citado libro de Nicolás Shumway (*La invención de la Argentina*) (GONZÁLEZ, 2012: 47). González asienta su crítica a partir de una consigna imbuida de una fuerza atronadora: “Los salvajes unitarios están de fiesta”, comienzo de *Vida del Chacho* de José Hernández, probablemente sea uno de los más demolidores –“conmoveres” hubiese sonado condescendiente-comienzos de un libro de lo que nuestra memoria política tenga noticia. Frente al concepto de ficciones orientadoras, de raigambre neokantiana, elaborado por Shumway, González dibuja un ademán e invita a detenernos un momento para “sentir el vértigo esencial de la historia, el tesoro de voces perdidas y misteriosamente presentes en su distancia irrecuperable” que produce la sentencia de Hernández, con las resonancias del caso. “La frase suena ajena en nuestras conciencias lectoras – inmediatamente señala González-, no tenemos capacidad para albergarla en nuestra memoria cultural como no sea bajo un signo glacial de archivo o una página arcaica cerrada sobre sí misma”. Y aquí corrige la hipótesis conceptual de Shumway: “Si la considerásemos una ‘ficción orientadora’ la convertiríamos en algo falsamente cercano a nosotros, la traeríamos al problema general de la fisura entre lo popular y las ‘minorías ilustradas’ (problema sin duda esencial de la historia argentina) pero sin carácter ni esencia, sin reconocimiento de las revelaciones que encierra y de repente estallan ante nosotros” (GONZÁLEZ, 2012: 47 – 48). Al sociólogo lo que le interesa rescatar en Hernández es lisa y llanamente (aunque nunca nada sea llano en la prosa barroca) “el núcleo final de sufrimiento humano que expresa su obra”. Esa intensidad del ser sufriente nacional, sea cual sea el avatar político, reviste con su sensibilidad a toda teoría del archivo que se pretenda teoría de la (nuestra) cultura: el “drama de la pérdida y el exilio del propio vivir colectivo” (GONZÁLEZ, 2012: 48). Porque en esa intensidad irreductible a toda ficcionalización “se conjugan lo literal y lo no literal” y, como textos que son, encarnan, no obstante, una *verdad*, su verdad, que se *dona*. González busca reparo en la advertencia de Martínez Estrada: textos como *Facundo* o *Amalia* “no se pueden leer sin miedo”. Al fin y al cabo, añade, no podemos leer sin considerar estos documentos en tanto “portadores de la *verdad intensa de la guerra*, profunda reveladora de sujetos de la existencia nacional más allá de las trincheras culturales” (GONZÁLEZ, 2012: 48). ¿Qué verdad emerge en ese revelarse los sujetos del drama de nuestra memoria colectiva? Aquella que apela a una escucha de esa dramática intensidad, en todo caso: “verdad temible que al leerla se expande en la conciencia lectora”. La invitación es entonces a leer los documentos e ir a los archivos –aun los malditos– con miedo, sí, pero con ese miedo que arrecia y no es indulgente con la sangre derramada. Porque “leer con miedo, imaginamos que corresponde a un movimiento de interpretación del secreto del texto, lo que él no querría decir y sin embargo dice” (GONZÁLEZ, 2012: 48). Porque mentamos un estudio de la relación entre textos y prácticas humanas colectivas que se aleje cada vez más en clave crítica del trabajo académico ascético, aquel que *no da cuenta*

de la guerra, del temor (y su correlato, el terror constitutivo de nuestras subjetividades, como señalara León Rozitchner), del drama, la sangre y la ira que se adueña de todo esfuerzo comprensor. La memoria subalterna, memoria rebelde, sólo puede ser aquella que asuma la reposición del dramático pesar que esconde la *fiesta* de los “salvajes unitarios” de ayer (en el Salón) y hoy (¿en Costa Salguero?): una actitud sin concesiones frente a berretines de autoconvencimiento indulgente.

Reponer la fiesta, decimos. Hernández, a su modo, presentificas sin saberlo una respuesta que le llega a destiempo a Zeballos, y en una devolución en espejo, repliega la maldición echada sobre los huesos de los hijos del Inca: “¡Maldito! –continúa su “política del puñal”–. Sea maldito, mil veces maldito, sea el partido envenenado con crímenes, que hace de la República Argentina, el teatro de sus sangrientos horrores” (*Vida del Chacho*). Y como no se trata, en realidad, de un Partido sino de un sistema intrincado de relaciones de poder que homogeneizan el territorio y barren las huellas de esa diferencia que desencaja y señala la impunidad, Hernández deja una advertencia que, si bien dirigida a Urquiza, debe ser considerada por todas/os aquellas/os que levanten ese guante que supo sostener el látigo que golpeaba a nuestro pueblo, para empuñar, en cambio, ahora sí, la posibilidad irredenta de la emancipación: cuidense, señala el entrerriano, ¡en alerta!, porque el puñal no deja de apuntar a la negrada, y sigue protegiendo la fiesta de unos pocos.

Esta es la historia de las (des)figuraciones del desierto, desde el indio a la negrada pata sucia en la fuente, pibe gorra, villeras y villeros, y tantos etc. más. Sobre el filo de las antinomias que dan siempre a un mismo lado como ganador, es que hoy –especialmente hoy- hacemos memoria y conjuramos deseos de justicia para el desierto. Porque el puñal sabe de cadenas de equivalencia. Y así pareciera señalarlo Carlos Gamerro, en su *Facundo o Martín Fierro. Los libros que inventaron la Argentina* en 2015. Su obsesión de raíces borgeanas con las disyunciones que cimentaron literariamente la nación clarifica bastante el espectro al cual nos enfrentamos: “de un lado, barbarie = caudillo = gaucho = poncho = pasado; del otro, civilización = gobernante ilustrado = hombre de ciudad = frac = futuro”, es decir, Sarmiento, para quien “la solución de los conflictos se da cuando una de las partes derrota y elimina a la otra: triunfo de la civilización sobre la barbarie, degüello del caudillo, reemplazo del gaucho por el inmigrante, eliminación física del salvaje” (GAMERRO, 2015: 45 – 46). Este sistema binario irreductible deviene una relación, también binaria, de equivalencias y sólo resta, continúa Gamerro, que se elimine “de un plumazo, o de un sablazo, la primera columna para que la segunda pueda constituirse en pilar de la sociedad futura” (GAMERRO, 2015: 46). Por ello la advertencia hernandeaniana, que se reviste de actualidad: ¿o no es verdad, acaso, que la tarea primordial de una política transformadora de la realidad no puede ser sino el “desviar la mano aleve que espía vuestro cuello –siempre el mismo cuello– en la soledad y en la sombra”?

IV. Remingtons y efemérides familiares

El Estado positivista argentino no ha dejado mucho lugar a la imaginación. La escritura de Estanislao Zeballos es taxativa: “los salvajes dominados en la pampa deben ser tratados con implacable rigor, porque esos bandidos incorregibles mueren en su ley y solamente se doblan al hierro. La Nación va a encontrarse con quince mil indígenas de esta índole, que no es posible trasladar a otros territorios y que es necesario regenerar en la Pampa misma. No hay más camino que establecerlos en fracciones aisladas, en territorios alejados de las estancias, cuyos propietarios verían siempre con desagrado esta vecindad.

Con estos elementos hay que formar colonias, prohibiéndoles el uso de armas y del caballo y conservando en cada colonia una policía de tropa de línea, que aplique con la mayor severidad los reglamentos y que haga efectivas las prohibiciones.

Quitar a los pampas el caballo y la lanza y obligarlos a cultivar la tierra, con el remington al pecho diariamente: he ahí el único medio de resolver con éxito el problema social que entraña la sumisión de estos bandidos” (VIÑAS: 1982).

Quizás por ello, la lectura incisiva de Mariano Dubin en *Parte de guerra. Indios, Gauchos y villeros: ficciones del origen* (2016) busca evitar cualquier tipo de rodeo: “Calfucurá representa un territorio cercano al millón de kilómetros cuadrados (España, tomemos el caso, es la mitad de ese territorio) que fue robado por 391 familias, entre ellas, los Martínez de Hoz, los Menéndez, los Anchorena, los Pereyra Iraola. Sus descendientes han hecho con ese capital originario todo un entramado político secular” (DUBÍN, 2016: 98). Desde el punto de vista de la representación política, el cráneo de Calfucurá, entre otros miles que arribaron al Museo separados de sus cuerpos para acrecentar no tanto una colección de “cabezas trofeos” sino un sistemático *plan de archivo de la anti-memoria*, como hemos visto, remite al reverso de esa consigna en francés grabada en los baños del Zonda en San Juan, que abre la primera página de uno de los libros políticos fundamentales para nuestra nación. La frase, levemente torsionada, reza así: *sólo a las ideas no se las degüella, a los hombres y mujeres, en cambio, la política del puñal*.

Política tan arraigada y con tanta historia en su haber que su práctica más singular e identificatoria mereció su propia cartografía, de la mano de Vicente Di Maggio. En el año 2015 se publicó *Buenos Aires. Un mapa del degüello. Cefaléutica, toponimia y guía histórica de los decapitados de la Capital Federal, más algunos apuntes sobre la cultura de la cabeza trofeo en el Río de la Plata* (Catálogo de la muestra homónima, Buenos Aires: Urania y Biblioteca Nacional, noviembre de 2015). El degüello, comienza señalando Di Maggio, ha sido práctica usual indistintamente para unitarios, federales, indios, gauchos, que no entendió de civilización y barbarie: “emblema descalificador de salvajismo”; “acto reparador de justicia”; práctica subsidiaria, la de la cabeza trofeo, “en el coleccionismo de los cráneos de los caciques y sus familias por los hombres de ciencia que acompañaron a los militares en la ‘Conquista del Desierto’” (DI MAGGIO, 2015: 16).

Y práctica de larga data. Se recordará que Sarmiento ha escrito, imbuido sobre los pormenores de esta práctica, una de las misivas más reconocibles en la historiografía argentina, sea esta liberal, revisionista, progresista (elija el lector su veneno o adicción). Tras el asesinato en 1863 en Oltadel General Vicente ‘Chacho’ Peñaloza, su cabeza es exhibida en la ciudad, una de sus orejas va a parar –y presidirá reuniones de notables– a San Juan, y el sanuanino le escribe a Mitre, entre otras cosas, que esas carcasses bien representativas, y que eran necesarias, porque “cortarles la cabeza a los caudillos es un rasgo argentino”.

Práctica política, la de los remingtons (o del puñal, según vimos), que se reactualiza mediante efemérides con pretensión de institucionalización. En 1979, David Viñas publica *Indios, ejército y frontera*. Se cumplía el centenario de la campaña de Julio Argentino Roca, quien en Choelechoel había festejado la muerte y nos había hablado de *razas abyectas* de lo “no civilizado” como despojo. A cien años, Viñas publica para no olvidar que en Argentina florecían los campos de concentración y exterminio mientras Albano Harguindeguy, Ministro del Interior, organizaba un congreso que ensalzaría una suerte de épica nacionalista (sea lo que sea lo que se entienda por ello). El Ministro decía que tenía “que servir de inagotable inspiración a nuestra civilización”, y en vistas a ello celebraba cómo la “Conquista del Desierto” había logrado “expulsar al indio extranjero que invadía nuestras pampas” (BAYER: 2006).

Sin una efeméride precisa, aunque quizás sí compartiendo los mismos proyectos económicos, y en la mismísima Choelechoel, se producirá un hecho que se suma al linaje familiar que recorre el texto de Dubin. Esteban Bullrich, el otrora Ministro de Educación de la Nación inauguró, el 16 de septiembre de 2016, un Hospital Escuela resaltando lo siguiente: “Hace poquito cumplimos doscientos años de nuestra independencia y planteábamos con el Presidente, Mauricio Macri –de madre, Blanco Villegas–, que no puede haber independencia sin educación, y tratando de pensar en el futuro, *esta es la nueva Campaña del Desierto, pero no con la espada sino con la pluma*. (...) No traemos recetas milagrosas, la construcción de *poblar la Argentina es un trabajo* de todos los días. Hoy sólo deseamos que no sólo le den vida a este edificio, sino que le den vida a los sueños que este edificio genera, que le den vida al proyecto de este edificio genera, que le *den vida al Desierto*”.

Por suerte, dista esa de ser el único modo de vivificar al desierto. Hace apenas unos meses se aceptó la postergada solicitud de las comunidades mapuches de Buenos Aires, La Pampa y Neuquén para

que el 3 de junio de 2019, en el aniversario de la muerte del gran Toki Juan Kalfukurá, sean restituidos sus restos, que todavía habitan las vitrinas del Museo de La Plata.

V. El puñal apunta a la villa

María Pia López es quien prologa ese intenso y punzante libro que es *Parte de guerra*, de Mariano Dubin. Partes de guerra, seguimos la anotación subrayada de Pia, y no relatos. Partes que sugieren un linaje con *Vida del Chacho*, y conjuganla ira con el dolor. Hace tiempo ya que Hannah Arendt nos advirtió sobre el enmascaramiento de esos *papers* que se pretenden *sine ira et studio*. Frente al lavado de culpa aséptico, la autora alemana finalizaba las audiencias del juicio a Eichmann en Nüremberg con una firme determinación: se puede y se debe comprender y condenar, a la vez. Allí reside, en esa resolución ética, y volvemos a MaríaPia, “la fuerza, belleza y la desesperación” (p. 12) que brotan de las páginas escritas por Dubin.

El autor oriundo de La Plataaborda en su ensayo las imbricaciones entre memoria y territorialidad en el conurbano bonaerense con una tesis que estimula relecturas: “la villa es el laboratorio de la nueva cultura indígena. Allí se mezclan el aymara del altiplano, con el quichua santiagueño, el toba del Chaco con el guaraní de los Esteros” (p. 31). El “laboratorio” no es nuevo, tiene su historia, una memoria anclada en los sonidos, en la música que retrató como ninguna los años ’90, la cumbia villera, que es para Dubin la escritura de lo no contado durante esos años: “El hambre, la desocupación, la desigualdad” (p. 49). En ese sentido, “Plata no hay”, de Meta Guacha, señala el autor, logra sintetizar la conciencia de clase villera, al menos para esta época. La canción relata un episodio de asalto con arma de fuego. Tras un forcejeo inicial se aprieta el gatillo, un cuerpo cae al piso, la patrulla es alertada y al ver al asaltante corriendo disparan en la oscuridad a mansalva. Doctrina Chocobarprefigurada, si se quiere, llegan los medios y la noticia sale en todos los diarios (no alcanza el episodio, eso sí, a dignificarse con un saludo presidencial por la labor bien realizada). La canción, no obstante, continúa, porque debe señalar el desgarramiento que apenas vislumbra en un episodio más en la lucha de clases (entre el villero y el dueño del auto lujoso): en la morgue estatal el forense halla una carta, una “simple carta”, que no llega a los medios, que no suscribe redención alguna, que simplemente desespera: “Papitos estamos enfermos y plata no hay”.

En la canción de “Meta Guacha”, Dubin piensa la lucha de clases en clave de conciencia trabajadora en su relación ante un Estado ausente (que aparece como rememoración de un pasado donde había, todavía, trabajo), que luego se encarna en el poder represivo y que finalmente cierra el círculo institucionalizando (y vaciando de sentido) la corporalidad villera en el papelerío administrativo en la morgue judicial. Institución. “El Estado no es *neutro*”: policías te persiguen, los medios dicen “mil cosas” pero evitan hablar del hambre, y un funcionario oculta la carta. Ese papel, señala Dubin, “es la razón del villero: el Estado lo oculta y la cumbia villera lo ‘empuña’” (DUBÍN: 2016: 50). “Plata no hay”, entonces, deviene texto fundante de un género: aquél donde el villero encuentra el *papel*, es decir, el documento o verdad donada que impide el acto denegativo estatal, el borramiento de la primera persona, del yo-villero, de su historia y su testimonio, o el de su familia en este caso; memoria que mezcla saña y dolor, elementos ambos que la letra exuda constantemente. “Plata no hay”, por lo tanto, produce un cambio narrativo que es importante rescatar: gracias a ese género emergente “se pasa de la tercera persona (la no persona) a la primera persona (el nosotros). Un cambio narrativo que indica una identidad: ser villero es ser en primera persona” (DUBÍN, 2016: 50), porque en ese reconocerse se puede donar una voz que enfrente a la maquinaria denegatoria de los diversos modos de habitar el territorio.

Agregamos nosotros, ahora, junto a Dubin, que el yo-villero (la negrada en general), como antaño sucediera con los hijos del desierto, carga con una reactualización de la maldición de Zeballos. ¿O no es acaso esa misma y exacta maldición la que “se hace carne en cada cacería que la bonaerense lleva a cabo contra los pibes del barrio que están marcados”? (DUBÍN, 2016: 77) “¿O la historia de Martín Fierro, obligado a trabajar la hacienda de la Comandancia no es la historia de Luciano Arruga obligado por la policía a salir a robar para ellos? Que Fierro termine como desertor y Arruga

tirado en un baldío muestra dónde pesa la ley” (DUBÍN, 2016: 77). El libro es del año es de 2016. El lector sabrá sumar varios, varios nombres más.

¿Por qué, insistimos con lo subrayado en el prólogo de este libro, escribir hoy *partes de guerra*? La respuesta de Dubin, telúrica, casi martinezestradiana (aunque seguramente él no comulgue con tal adscripción) es: porque “la frontera siempre retorna”, y porque “la guerra está a la orden del día”, repone (DUBÍN, 2016: 78). Guerra contra el mito bárbaro, añadimos, potencia mítica barrida por sucesivos procesos desertificantes, atinamos a balbucear. El Desierto (con D mayúscula) ha ocultado la vida del desierto bárbaro, pero sus huellas, “las huellas criollas –a pesar de las maldiciones recibidas– nos surcan la jeta”. Y “eso es memoria”. En la esquina, en el rancho, el monte, la villa, el barrio, “el pasado cruza las fronteras cotidianas en malones nocturnos” (DUBÍN, 2016: 78). Son los malones cristianos, que ya Viñas señalará como más cruentos que los inmortalizados por Rugendas y Della Valle, imágenes del terror del Estado sobre el cuerpo social: antes a caballo, en los ’70 arriba de los fálcons, hoy comandados por la otra cara del apellido Bullrich, esta vez en las razzias comandadas por la Ministra de Seguridad.

En todas esas encarnaciones, una continuidad, la de las marcas en la piel dejadas por un Estado que sigue pensando que hay vidas desechables, cuyos cuerpos atrapados en los cruces de fronteras plurilingües surcan nuestra memoria individual y colectiva. Por eso no se escriben documentos, sino partes de guerra. Y por eso no puede haber concesiones, y menos aún, autocompasión. “Ni siquiera los muertos estarán a salvo del enemigo, cuando él venza. Y este enemigo no ha cesado de vencer”, reza el epígrafe benjaminiano. Debemos leerlo de modo que se complementa con el: “Si mañana pueden matarnos a todos, lo harán”, que le indicaba un franco y entristecido Mariano Rosas a Lucio V. Mansilla, según la crónica de *Una excursión a los indios ranqueles*.

VI. Desatemos nuestro archivo de sombras terribles irredentas

Si los ademanes de los Zeballos de ayer y hoy buscan borrar *nuestros* archivos, no podemos dejar de insistir y plasmar nuestra ira y dolor en *partes de guerra*, en apologías de la insurrección. Porque “el modo colonial no es lo otro del capitalismo clásico, sino su verdad última –indica María Pia López en un libro reciente–. Chorra sangre, lodo y racismo por todos sus poros.(...) Del trauma –la silenciosa continuidad de las injusticias coloniales como condición de fundación de las naciones independientes– a la promesa. Recorrido sinuoso, con hondonadas de altiplano, llanuras tormentosas y selvas amazónicas. No hay sujeto indio, pero sí una reversión del procedimiento unificador de la colonia: la afirmación de una diferencia de modos de vida de los subalternos, en la cual anclar la crítica a la explotación de personas, relaciones sociales, comunidades, territorios. La aparición de lo indio como cosmovisión alternativa a aquella que estructura al capitalismo. Incluso revirtiendo la hipótesis de lectura de Viñas: buscando como revés de la trama de la indofobia, un asuete de indofilia; que si transforma la consideración del sujeto subalterno es porque interroga su potencia de refundación. Su promesa para todas y todos” (LÓPEZ, 2017).

Promesa. Desde la oscuridad emergerán con el relámpago de la memoria en un instante de fulgor los rostros de las muertas que nos soñaron. En el ritual de conjuro acompañamos su voz para escuchar, así, el secreto que cifra su legado. El puñal que maldice luego de matar se enfrenta hoy a la potencia política de mujeres, lesbianas, travestis, trans, subjetividades diversas que, al decir de María Pia López, dan (ponen) cuerpo (y rostro) al “sujeto político con más capacidad de aparición callejera, y que es, también el más radical en su posición antifascista, porque ahí se juegan nuestros destinos y vidas”. De allí que nos atrevamos, para finalizar, a *un manifiesto*: la insurrección es de la negrada toda, plural como ella sola. Pero *los partes de guerra que exorcizarán los trofeos*, las (des)figuraciones, los surcos en las pieles, los restos museificados, las políticas de la anti-memoria, los archivos que albergan la potencia mítica de la barbarie; esos partes de guerra que desnudarán y desandarán los procesos desertificantes del desierto estatalizado argentino, *los escribirán nuestras negras*. A ellas, todo; a la gilada, ni cabida. Desatemos la ira de nuestro archivo de sombras terribles irredentas.

Bibliografía

Bayer, Osvaldo “Los indios extranjeros del general Harguindeguy” en *Página/12*, Buenos Aires, 14 de agosto de 2006.

Di Maggio, Vicente 2015 *Un mapa del degüello. Cefaléutica, toponimia y guía histórica de los decapitados de la Capital Federal, más algunos apuntes sobre la cultura de la cabeza trofeo en el Río de la Plata* (Catálogo de la muestra homónima). Buenos Aires: Urania y Biblioteca Nacional.

Dubín, Mariano 2016 *Parte de guerra. Indios, Gauchos y villeros: ficciones del origen*.

Gamerro, Carlos 215 *Facundo o Martín Fierro. Los libros que inventaron a la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.

González, Horacio 1999 *Restos pampeanos. Ciencia, ensayo y política en la cultura argentina del siglo XX*. Buenos Aires: Colihue.

González, Horacio 2004 / 2005 “El archivo como teoría de la cultura” en *La Biblioteca*, nro 1.

González, Horacio 2012 *La lengua del ultraje*. Buenos Aires: Colihue.

López, María Pía 2017 “Banquetes, cautivas y revoluciones” en María Pia López y Juan Bautista Duizeide, *Lenguas: Desierto y nación I*.

Rinesi, Eduardo 1997 “Las formas del orden. Apuntes para una historia de la mirada” en Horacio González, Eduardo Rinesi y Facundo Martínez, *La nación subrepticia. Lo monstruoso y lo maldito en la cultura argentina*.

Tatián, Diego 2012 “Lectura y naufragio” en *Lo impropio*. Buenos Aires: Excursiones.

Zeballos, Estanislao *La conquista de 15.000 leguas* en David Viñas 1982 *Indios, ejército y frontera*.

Zeballos, Estanislao 1994 *Viaje al país de los araucanos*. Buenos Aires: Solar.

.