

PARTE DE GUERRA

PARTE DE GUERRA
INDIOS, GAUCHOS Y VILLEROS: FICCIONES DEL ORIGEN

MARIANO DUBIN



colección
PLAN DE OPERACIONES

Dubin, Mariano

Parte de guerra. Indios, gauchos y villeros: ficciones del origen / Mariano Dubin –1a ed.– La Plata: Estructura Mental a las Estrellas, 2016.

192 p. ; 23 x 16 cm. (Plan de Operaciones)

ISBN 978-987-45519-4-8

1. Pensamiento Nacional. I. Título.

CDD 301

© Mariano Dubin, 2016

© EME, 2016

Edición y corrección: Juan Augusto Gianella, Verónica S. Luna, Agustín Arzac

Diseño de tapa e interiores: Agustín Arzac

Foto de tapa: Celestina Alessio, Juan Faccio

Editorial Estructura Mental a las Estrellas

Diagonal 78 n°506 (CP 1900),

La Plata, Argentina, Nuestramérica

Primera edición Enero de 2016

Primera reimpresión Agosto de 2016

ISBN 978-987-45519-4-8

Queda hecho el depósito que establece la ley 11.723

Impreso en Argentina

Prohibida la reproducción total o parcial sin permiso escrito de la editorial.

Todos los derechos reservados.

La colección *Plan de Operaciones*, ensayos sobre cultura nacional es un plan de trabajo también. Se trata de ensayos sobre los Estados, sí, pero sobre todo de lo que las clases populares, la literatura, el cine, las revueltas, son capaces de producir como acontecimiento que desafía la gramática de los poderosos. La necesidad de pensar una política de la cultura anclada en la encrucijada de los proyectos emancipatorios es la apuesta por pensar *en* la escritura como el espacio abierto a todas las formas posibles del pensamiento, oteando las maquinarias de la información y la administración de los sentidos.

Los libros de esta colección son diálogos prolongados, y no hay metáfora en ello, porque salen a buscar la charla. Son documento de una intervención, manifiesto, programas, exhumaciones que se ponen a circular. Un plan de operaciones es también una ruta de procedimientos: ensayo, polémica, reseña histórica, datos, arenga, diatribas, batería de recursos para poner en funcionamiento los puntos ciegos de nuestra historia cultural.

PRÓLOGO

Un ensayo que es manifiesto: trata de fundar, a medida que avanza a tajo y machete, un contrapunto y una identidad. De eso se tratan los manifiestos. Éste es rauda escritura de lo negro en Argentina: apología de lo oscuro que va del *Martín Fierro* a la cumbia villera. La historia es la de la lucha de clases, y esas clases están inscriptas en el color de la piel. Si Hidalgo hacía suya la voz popular para inventar un género poético escrito en presente y plural, la cumbia dirá las palabras de los despojados en los noventa, con el tono de la afirmación airada más que el lamento. *Parte de guerra* es resonancia de esa lucha y agitación escrita. Recuerda al gacetillero de *Campaña en el ejército grande*, pero lo invierte. Busca el grito del chiripá e intuye, como Sarmiento, que en esos detalles se inscriben vida y política.

Manifiesto de un vitalismo clasista, en el que el pueblo es cuerpo antes que palabra o donde las palabras surgen de un saber que está intuido en los cuerpos, en la experiencia sensible antes que en la razón. El pueblo sabe con un saber antagónico y hereje frente a las sabidurías académicas: intuición certera y ojo agudo se confrontan con el dispendio de la cita que regresa, siempre,

desencarnada. Manifiesto, entonces, que se quiere más allá o más acá de la palabra, en el cual las lecturas son acto de apropiación y no de legitimación. El escritor es el que captura, en los textos, unas ciertas palabras, pero para mostrar que su verdad está allí donde no es texto ni palabra, en el materialismo de los cuerpos, en la intuición popular. Escritura para sostener la fuerza de lo no escrito, corre la suerte angustiada y afirmativa de todos los vitalismos: tratar de saltar las fronteras de los textos, hacerlos y negarlos al mismo tiempo, mostrar que se derraman o que estallan por doquier.

Manifiesto que es, también, denuncia. José Hernández comienza *Vida del Chacho* con una extraordinaria frase: “los salvajes unitarios están de fiesta”. Abre, así, la denuncia sobre el asesinato de Peñaloza. Obra mayor de un linaje, conjuga la ira con el dolor. *Parte de guerra* se inscribe allí, porque si los partes son los que narran las confrontaciones clasistas desde el lado de los negros, también son los testimonios de la violencia ejercida contra los indios: desde las que fue anotando el fray Bartolomé de las Casas hasta las que chorrea la historia argentina. Si Martínez Estrada pensaba que para decir la verdad había que estar del otro lado de la frontera —es decir, fuera de los consensos sociales—, Dubin prefiere la inmersión a la lejanía. Se trata de estar en la frontera como condición de escritura: contra los “escribas de un estado de cuestión, agrimensores de una tierra arrasada, hedonistas de lenguajes crípticos” solicita el mancharse, jugarse, escribir “desde la frontera. Desde su violencia, desde su salvajismo”.

Esa es la entonación del libro, que va del manifiesto a la denuncia, pero siempre en el tono de una afirmación sin medias tintas. La guerra no cultiva posiciones intermedias, más bien las proscribire. Por eso, la prosa es irrupción y tajo, arbitrario énfasis y lúcido señalamiento, evitación de atenuantes y de coartadas, pasión por el aforismo y la controversia. *Parte de guerra* es parte de la guerra y no su relato. De allí su fuerza, su belleza y su desesperación.

María Pia López

ENSAYOS

De la gauchesca a la cumbia villera, de los piquetes a los malones

Anda suelta la lengua de la calle; anda suelta la historia de las esquinas, los baldíos y los pasillos; la de los trenes, los almacenes y los bailes; la de las fábricas, las tribunas y las cárceles. Circula la palabra como el mate, el cigarrillo o el vino; en la puerta de los ranchos se la cuenta piola, mateándose la última luz de la tarde.

En nuestra tierra, entre coplas y diálogos de esquina, entre milongas y chamamé, en charlas después de la bailanta, entre los vagos volviendo al barrio, se cuenta. Cosas del poverío; de gauchos e indios; de peones y obreros. La historia se hace bardo. No hay lugares de encuentro, no hay señas. Todo parece justificar el sentido forzoso de la paranoia porque prolifera lo que no se quiere decir: los fortines, el hambre, los negros de mierda, los malones, las entraderas, los estaqueados, los cueros curtidos por el sol y el trabajo. El ruido a tripas. El miedo busca esconderse en descripciones, en artículos, en ponencias, en estadísticas, en papers e índices. Y no hay descripción posible

porque este mundo tiene la masa informe del barro, su mutación constante, la transformación inevitable.

No hay estados de la cuestión; todo es, básicamente, una cuestión de estado. Un cuerpo, un olor, una forma de pudrirse en esta tierra, pero además una forma de cantar las cuarenta donde como dijo el Hernández, que no se hagan al lao de la huella ni aunque vengan degollando.

Un origen. Lo sustancial de los escritores villeros es reponer la contradicción originaria de las naciones latinoamericanas: *ser o no ser negro*. Es la oposición fundante. No porque las naciones sean epigramáticas, sino porque es la contradicción que posibilita la revolución política.

Ser negro es el significante que prolifera de manera paranoica por todos los estratos sociales: negro, negro de mierda, negro de alma, negro de adentro, che negro, *¿todo bien negro?*

Las revoluciones latinoamericanas del siglo diecinueve imponen el desafío de encontrar en la escritura el signo de nuestra independencia: la conciencia de ser nosotros. En *Prodromo* (1828) Simón Rodríguez fue el primero en comprender que la independencia política se escribe con una otra lengua; armó, en paralelo, la búsqueda de una lengua propia y de un gobierno propio. Un siglo después, el escritor paulista Oswald de Andrade sintetiza la cuestión americana en su “Manifiesto Antropófago”: *tupí or not tupí that is the question*.

La cumbia villera actualiza la oposición fundante: civilización y barbarie, blanco e indio, gringo y criollo, cheto y villero. Los letristas de cumbia villera centrarán su estética en la idea de la

negritud. Van a reescribir una ciudad, un origen, una lengua. La cumbia villera es el último epifenómeno de la contradicción con que se funda la patria y que desde los *Cielitos* y *Diálogos patrióticos* de Hidalgo recorre toda una forma de escribir. De esta manera se deben leer “Negro del plan” de Meta Guacha o “Quieren bajarme” de Damas Gratis.

Bartolomé Hidalgo. Ocasionalmente uruguayo, nació en 1788, en Montevideo. No pensó en un mundo donde Argentina, Paraguay, Bolivia, Uruguay fueran naciones distintas. Faltaba aún para que los ingleses nos convencieran de la existencia de tales entes. Como Artigas, pensó en una patria más grande que la que la historia nos legó. Fue parte de la burocracia española y participó, posteriormente, de los ejércitos patrios, donde en sus tiempos libres componía sus *cielitos*. Hacia 1818, en Buenos Aires, vendía sus escritos en papeles por la calle. En 1822 muere en una pobreza inmundada en el caserío de Morón.

El *mulatillo* Hidalgo es el primer poeta argentino porque es el primero que escribe pensando en la oposición fundante de la patria: *ser o no ser negro*. Escribe más allá de los moldes europeos, más allá de la poesía insípida de los Juan Cruz Varela y los neoclásicos.

Los *cielitos* se cantaban entre el pobrerió en las pulperías, en las estancias, en los fortines. Hidalgo explora la voz campera para hacer una poesía original. Los compuso para que circulen en los ejércitos patrios como durante la Guerra Civil Española los escritores republicanos hicieron coplas para que circulen

en las trincheras. Son los gauchos, indios y negros quienes hacen posible la revolución. *Ser o no ser negro*. Las clases ociosas nunca serán la sustancia de nuestra revolución, de nuestra independencia; ellas existen por la necesidad de un discurso ajeno: instituciones liberales, cánones artísticos, leyes; es decir, la división internacional del trabajo. Leemos en *Un gaucho de la Guardia del Monte* (1820):

Cielito, cielo que sí,
 guardensé su chocolate,
 aquí somos puros indios
 y sólo tomamos mate¹.

Hidalgo encuentra en la ley (la escritura) el problema de la revolución. La ley es el conflicto por la propiedad de la voz: quién es el *yo* de la nación. Por eso, “hemos de ser libres cuando hable mi mancarrón”:

El que la lay agravió
 que la desagравie al punto:
 esto es lo que manda Dios,
 lo que pide la justicia
 y que clama la razón;
 sin preguntar si es porteño
 el que la ley ofendió,
 ni si es salteño o puntano,
 ni si tiene mal color;
 ella es igual contra el crimen
 y nunca hace distinción

1 *Un gaucho de la Guardia del Monte* [1820], 1992, pp. 32

de arroyos ni de lagunas,
 de rico ni pobretón:
 para ella es lo mesmo el poncho
 que casaca y pantalón:
 pero es platicar de balde,
 y mientras no vea yo
 que se castiga el delito
 sin mirar la condición:
 digo, que hemos de ser libres
 cuando hable mi mancarrón².

La idea de justicia grande que recorre sus versos, el paso de la independencia de España a la revolución interna, su participación en el artiguismo, el papel del poeta en el conflicto político lo convierte en precursor de una tradición duradera, la de los escritores guerrilleros: José Hernández, Arturo Jauretche, Atahualpa Yupanqui, Paco Urondo. Todos ellos escribieron y participaron en grandes levantamientos populares. En el mismo poema escribe:

que hasta el nombre de paisano
 parece de mal sabor,
 y en su lugar yo no veo
 sino un eterno rencor
 y una tropilla de pobres,
 que metida en un rincón
 canta al son de su miseria:
 ¡no es la miseria mal son!³

2 *Diálogo patriótico interesante* [1821], 1992, pp. 44

3 Obra citada, pp. 42

Sus versos más perdurables (más actuales) hablan sobre la violencia clasista de la oligarquía nativa⁴:

20

Roba un gaucho unas espuelas,
o quitó algún mancarrón,
o del peso de unos medios
a algún paisano alivió;
lo prienden, me lo enchalecan,
y en cuanto se descuidó
le limpiaron la caracha,
y de malo y saltiador
me lo tratan, y a un presidio
lo mandan con calzador;
aquí la lay cumplió, es cierto,
y de esto me alegre yo;
quien tal hizo que tal pague.
Vamos pues a un Señorón;
tiene una casualidá...
ya se ve... se remedió...
Un descuido que a un cualquiera
le sucede, sí señor,
al principio mucha bulla,
embargo, causa, prisión,
van y vienen, van y vienen,
secretos, admiración,
¿qué declara? que es mentira,
que él es un hombre de honor,

4 En 1833 Charles Darwin escribe en su *Viaje de un naturalista alrededor del mundo*, durante su recorrido por el Río de La Plata, diversas impresiones de la vida local. Dice sobre el Uruguay lo que podría ser extensible a toda la región: “Nada menos eficaz que la policía y la justicia. Si un hombre pobre comete un crimen y puede ser detenido, se le mete en una prisión o quizá hasta se le fusile; pero si es rico y tiene amigos, puede contar con que el asunto no tendrá para él ninguna mala consecuencia”, (1945), pp. 201

¿Y la mosca? No se sabe,
el Estao la perdió,
el preso sale a la calle
y se acaba la junción.
¿Y esto se llama igualdá?
¡La perra que me parió!⁵

Hidalgo nombra con una lengua original un mundo distinto: el americano. En cambio, la voz del poder (llámese neoclasicismo, noticiero, *paper* universitario) es el discurso de la *otredad*, del *ellos*; se fundan en la aparente objetividad, en la escritura del orden; ajena a la cultura americana, indómita y violenta.

Cuando Pablo Lescano escriba pensando en una sociedad de clases, en un país de negros, en una justicia de blancos, cante con la voz de la villa, no hará otra cosa que continuar la huella de la gauchesca.

Quieren bajarme / y no saben cómo hacer / porque
este pibito no va a correr... / Por ser un pibito bien
cumbiambero / me subís a tu patrullero. / Porque si
un negro corre dicen que se robó / vamos a llevarlo
preso que algo se afanó, / si un cheto lo hace: *¡no, no!*
/ Ese pibe no robó⁶.

Negro de adentro. Cuando los primeros artistas retrataron a San Martín tuvieron el prurito de hacerlo blanco; olvidaron su cara oscura, de bastardo guaraní, de pólvora en los pulmones.

5 *Diálogo patriótico interesante* [1821], 1992, pp. 49-50

6 “Quieren bajarme”, *100% negro cumbiero*, 2002

Acaso ese error en Bernardino Rivadavia, en Domingo Faustino Sarmiento sería explicable. El señor Rivadavia, por ejemplo, el buen amigo de los ingleses, era conocido en las tabernas de Buenos Aires, entre mazorqueros y poetas gauchescos de poca monta, como el *Señor Chocolate*, por su cara de mulato.

En mi barrio, una vecina, Helena, me contó la siguiente anécdota. Carla, otra vecina, anhelaba salir del lugar en que le tocó vivir. No solo le molestaba la pobreza, sino los pobres: la música alta, el habla guaranga de los vecinos, su tío que se obstinaba en seguir hablando (luego de algunas chacareras y algún vino) el quichua montaraz que trajeron de Santiago del Estero. Sin embargo, ella sabía que se iría y olvidaría todo esto. Un día la historia se desencadena en el *happy end* que había estado elaborando íntimamente: encuentra a un hombre de plata, se muda de barrio, se casan, tienen un hijo.

Si bien acá debería cerrar la historia, ésta continúa. El hijo, en vez de heredar los rasgos de su padre, o al menos los mestizos de su madre, hereda la *negrura* de su abuelo materno, vaya a saber uno qué indio de monte adentro. Pasó el tiempo y ese chico morocho (que en la familia paterna ya era como uno de los cuatro hijos indeseables de “La gallina degollada”) empezó la escolaridad en una institución como la *Goethe School*. Su *negritud* relucía entre veinte o treinta amiguitos rubios. El muchacho tenía esa piel como un pecado de algo que no entendía.

A los seis o siete años de edad, comienza a bañarse furioso, a enjabonarse con rabia, lastimándose, una y otra vez para sacarse esa piel maldita, el pasado en la sangre.

Acaso ese odio sea el de nuestros liberales, el odio a su país que llevan en su piel: Rivadavia, Sarmiento, Roca, Menem. Irónicamente algunos de los grandes liberales fueron negros, criollos, mestizos. Ya lo sabemos, el problema de ser negro, como bien nos advierte el refranero popular, es ser *negro de adentro*.

América profunda. Es posible que la mejor novela de nuestro siglo diecinueve esté escrita en inglés: *The Purple Land* (1885) de William Henry Hudson. *Uson*, según los conocedores del arrabal ferroviario. Allí se relata el recorrido de un europeo por el interior uruguayo. Ese viaje de iniciación es el descubrimiento de nuestra tierra, que antes que una colección de ideas es un olor, una suciedad, un barro⁷. Posteriormente, es la participación del protagonista, primero de manera azarosa y luego consciente, en la revolución. Finalmente, la transformación de su cuerpo: pasa de ser blanco a ser criollo.

El discurso oficial considera que nuestra historia empieza con la clase media. Las civilizaciones originarias, la fundación de Buenos Aires, la Colonia, la Revolución de Mayo, las revueltas federales son historias lejanas, de manuales escolares. Ya lo

7 Es imborrable el momento de su lectura. Pasaba entonces la noche en lo de mi compañera, una casa de pensión dividida en distintos apartamentos. Adelante, funcionaba un cabaret de travestis dominicanas. Escuchaban cumbia a todo volumen y se peleaban con los vaguitos de la esquina porque los acusaban de malograrles los clientes. Yo sentado al lado de una estufa alivianaba el frío e iba descubriendo América (¡con cumbia a pleno!) junto al protagonista. El capítulo XXI, “Libertad y mugre” (“Liberty and dirt”), es la conversación con un escocés que hace veinticinco años vive en nuestro continente. El escocés explica cómo el nuevo mundo se conoce a través del cuerpo, a diferencia del viejo mundo donde todo se “limita a los libros, la limpieza y la ropa”

sabemos: muchas personas aún viven con fortines imaginarios que protegen su trazado urbano de la indiada, sea ésta de Ezpeleta, La Paz o Corrientes.

La historia argentina comienza, entonces, cuando los *gringos* bajan de los barcos; es el relato de la inmigración europea de fines del siglo diecinueve, el origen de la clase media de origen europeo. En las villas, en los barrios obreros, en los caseríos rurales hay otra historia; imprecisa y extraña porque no se explica por los barcos y no posee la copiosa bibliografía oficial.

24

Reiteremos: no hay un origen; no existe el documento que pueda verificar un solo pasado. A principios del siglo veinte, las vanguardias artísticas de nuestro continente buscaron obsesivamente un origen. En 1926, Jorge Luis Borges publica en *Nosotros*, una revista dirigida por ítalo-argentinos, “La fundación mitológica de Buenos Aires”. Allí se discute la propiedad del pasado:

Cavaron un zanjón. Dicen que fue en Barracas
Pero son fantasías de los gringos de Boedo.
Lo de los cuatro ranchos no es más que una guayaba.
Fue una manzana entera y en mi barrio: en Palermo⁸.

La discusión del origen es la discusión de la propiedad. La nación iraní, por ejemplo, durante el siglo veinte se exasperó entre quienes privilegiaban en el país un origen persa o uno islámico. El *Shah* (el rey según la tradición persa) promovía un origen milenario; apoyado por los Estados Unidos y el Reino Unido,

8 En *Nosotros*, número 204, 1926

su operación historiográfica se explicaba por la deslegitimación del pueblo musulmán y el entronizamiento propio. En 1979, sin embargo, el pueblo iraní lleva adelante una revolución que sintetiza su visión islámica. El origen de un mismo lugar era completamente disímil: entre una y otra historia cambiaban siglos, reyes, libros, protagonistas, religiones⁹.

¿Dónde comienza la Argentina? ¿Cuál es el sujeto, el tiempo, el espacio argentino? Bartolomé Hidalgo pensó en un *somos indios* que complete la revolución; San Martín y Belgrano propusieron una monarquía presidida por un Inca, es decir, la continuidad secular del pasado originario; Mariano Moreno en su *Plan revolucionario de operaciones* promovió una revolución grande, con estatización de las minas de Potosí, con reforma agraria, con un país que incluyera a Paraguay, Bolivia, Uruguay, el sur de Brasil.

Cuando Evo Morales asumió la presidencia de Bolivia, en el año 2006, realizó una asunción simbólica en las ruinas de la antigua civilización de Tiahuanaco; estaba haciendo una operación histórica. Casi doscientos años antes, Juan José Castelli, junto a su secretario Bernardo de Monteagudo, habían realizado ese movimiento: nuestra revolución nos liga otra vez a las civilizaciones originarias. Cuando Castelli marchaba victorioso

9 Reseñemos otro caso. El estado israelí en su constitución en 1948 se enfrenta al problema de la lengua nacional: ídish o hebreo. El ídish era la lengua hablada popularmente por el pueblo judío en Europa y el hebreo moderno era una actualización estatal del hebreo antiguo. Mi bisabuela Sonia, una *lituashne*, mantuvo durante toda su vida la impresión de que Israel era una formación monstruosa (un Golem del sionismo). Cuando fue a visitar familiares encontró a un pueblo distinto al que había conocido. Nunca olvidaría que la gente no le contestaba cuando hablaba su lengua. El estado de Israel estaba reconstruyendo el origen del pueblo judío, afín a la expulsión de los palestinos y la justificación de ser el pueblo elegido del desierto: ya no eran judíos errantes hablantes de un dialecto alemán

al mando del Ejército del Norte decidió festejar el primer año de revolución en Tiahuanaco; declaró la libertad del indio porque, como les comunicaba, su “principal objetivo es liberaros de su opresión”; los indios siempre habían “sido mirados como esclavos y tratados con el mayor ultraje, sin más derecho que la fuerza, ni más crimen que habitar en su propia patria”¹⁰.

La Revolución de Mayo, Castelli y Montegudo, el 17 de Octubre, las milongas, los genocidios, Bartolomé Hidalgo y los letristas de cumbia villera son una misma historia (aunque sea entrelazada, confusa, interrumpida). Querer entenderlos en su inmediatez es como sopesar el río a vasos de agua. Cuidémonos de los que hacen de las historias de los pueblos problemas de sabios; de la pobreza un recorrido turístico; y de la violencia números de un pizarrón.

El país de la cumbia. Suele ser cómodo confundir la historia de uno con la del mundo. Posiblemente, si uno habla con un señor de clase media considerará natural decir que la Argentina es un país poblado por italianos, judíos, polacos y españoles. En cambio, los indios, los mestizos, los gauchos le parecerán cosas de libros, de *westerns* malogrados. Es posible que también repita, una y otra vez, cuando vea gente pobre y de facciones oscuras y angulares, la frase “negros de mierda”. Así la *negritud* se transforma en la pesadilla fantasmagórica de la clase media; no existen en cuanto a

10 “Proclama de Juan José Castelli a los indios del Virreinato del Perú” [1811], 1962, pp. 11484

historia, pero existen en cuanto a peligro: negros chorros, negros cabeza, negros vagos. Son el peligro de malón, el latente temor al atentado de la propiedad, al orden establecido.

Jorge Luis Borges tiene dos momentos en su escritura, escindidas por este peligro de malón. Durante la década de 1920 se considera a sí mismo *enciclopédico y montonero*, explora la posibilidad de un criollismo de barrio, de una forma de hablar en rioplatense. Como escribe en “Patrias” (1925):

Quiero el tiempo hecho plaza,
No el día picaneado por los relojes yanquis
Sino el día que miden despacito los mates¹¹.

27

Se contrapone al criollismo de Leopoldo Lugones promovido en *El Payador* (1916), donde el gaucho es un arquetipo para fundar una progenie aristocrática y la cultura criolla es sólo un eslabón de nuestra pureza occidental. Borges revisa la cultura criolla, explora la posibilidad de una lengua rioplatense, encuentra la figura de Evaristo Carriego, el liderazgo político de Yrigoyen. Son los ejes con que Arturo Jauretche y Homero Manzi fundarán unos años más tarde F.O.R.J.A; son algunas de las obsesiones del peronismo y del nacionalismo popular. Exageremos un poco: *Borges es el primer peronista*.

Sin embargo, en la década de 1940, reniega de esa *escritura montonera*. ¿Qué sucedió? Conoció a los verdaderos criollos, a los “cabecitas negras”. Entre 1930 y 1945 cambia sustancialmente el trazado urbano y social de Buenos Aires. Las provincias se

11 “Patrias”, *Luna de enfrente*, 1925

despueblan y se crean la mayoría de los barrios obreros del conurbano y las villas miseria de Buenos Aires. Borges descubrió el peso de sus palabras.

Poco antes del 17 de Octubre de 1945, Borges discute con Estela Canto. Le dice que él conocía el arrabal y ella lo increpa por los “cabecitas negras”. “¿Quiénes?”, refuta, “yo no conozco a ninguno”¹². El 17 de Octubre fue tan horroroso para Borges porque le dio cuerpo a su literatura. En sus primeros libros el poeta recorre barrios del sur, vacíos y suyos. Son los barrios que ocuparía el poverío del interior: Borges fue criollista hasta que conoció a los verdaderos criollos.

Como el 17 de Octubre, que fue la irrupción de los cabecitas negras en la ciudad blanca, la cumbia villera fue la irrupción estética de los hijos y nietos de los migrantes en un momento donde el discurso del poder postulaba un país occidental, burgués, blanco; en palabras de la época: “del primer mundo”. Con sus letras irrumpió otro país: el de los correntinos, bolivianos, paraguayos, chaqueños; el de los obreros, peones, albañiles; el de los negros, los villeros, los pobres. Son los fantasmas de la clase media, el cuerpo de la revolución interna, la tensión que crea nuestra literatura.

Negro del plan. Meta Guacha, una de las bandas que funda la cumbia villera, logra algunas de las mejores letras del fin de siglo. “Negro del Plan” expresa el odio de clase, el profundo

12 *Borges a contraluz*, 1999, pp.177

resentimiento del hambre, de la exclusión. El “negro del plan” es el pobre que recibe un plan social por su miseria; pero también es el negro de un Plan Social: el plan del hambre que inaugura el liberalismo económico.

Tienes la piel más clara / paseas en auto por la ciudad. / Yo vivo en un barrio pobre / donde se aguanta a mate y pan. / No sé quién te dio derecho / para decirme negro del Plan: / ya sabés que a este negro / donde tú quieras lo podés probar. / Soy de los que gastan el asfalto / cuando caminan para Luján / a veces sangran las rodillas / rogando frente a la Catedral. / Aquel que llega con hambre / porque no tiene para comprar / el que pide por tu mesa / y que tú llamas *negro del plan*¹³.

29

No es una canción desesperada. La letra está atravesada por las grandes puebladas de la década del '90, por el Argentinazo del 2001. El negro de la letra se envalentona: “ya sabés que a este negro / donde tú quieras lo podés probar”. El narrador, ese negro cualquiera al que le cierran la puerta de una casa donde pide un pedazo de pan, sabe que lo que él no puede comprar, lo tiene alguien que se lo niega; alguien que no sólo niega su hambre sino que lo niega a todo él: *al negro del plan*.

Villas y villeros. La *villa* es el eje que articula las revoluciones internas del siglo diecinueve con el 17 de Octubre de 1945 y las

13 “Negro del plan”, *Ollas vacías*, 2002

luchas obreras del siglo veinte con las puebladas que comienzan en la década de 1990. Las letras de cumbia villera, voz y voces de la villa, son la *negritud* en un país que se postuló occidental, blanco, hijo de la inmigración europea.

Las villas se han transformado en un espacio inevitable de las grandes ciudades argentinas. De un lugar de paso (como supuso ser) se constituyó en un lugar de permanencia y, de pertenencia. Su origen data de la migración provinciana (principalmente, del noroeste y noreste) en los años treinta, pero es un movimiento que se expande desde los años cincuenta, cuando el campo sigue expulsando mano de obra que no necesita y las provincias concluyen su fracaso económico producto de un siglo de liberalismo porteño, que fundó una gran ciudad puerto y eliminó todo desarrollo productivo de las provincias.

Hay un libro clásico sobre el tema: *Villeros y villas miseria* (1971) de Hugo Ratier. La investigación hace el recorrido inverso al de la villa, comienza en las provincias en busca de las causas de la migración. Centra su análisis en Empedrado (Corrientes) pero lo extiende a otras zonas del país. A Ratier le interesan dos cuestiones. La primera es la continuidad de la cultura rural en la villa. Explica su arquitectura, la construcción del rancho, con técnicas rurales; la continuidad de lenguas originarias, el guaraní, el quechua o el aymara; los géneros musicales, como el chamamé o la chacarera; la religiosidad pagana de origen mestizo e indígena. La segunda cuestión es la política: Ratier cree que la villa es el lugar clave para la revolución; porque allí están los pobres entre los pobres, porque allí está la cultura criolla denigrada por el poder; porque allí está la clase trabajadora.

Fue una marea de millones de argentinos, provincianos, criollos, indígenas que se asentaron en Buenos Aires, fundando las villas y barrios obreros, creando un nuevo arrabal. Esta es la hipótesis: *la villa es el laboratorio de la nueva cultura indígena*. Allí se mezclan el aymara del altiplano, con el quichua santigueño, el toba del Chaco con el guaraní de los Esteros.

Sentimiento villero. Acaso la letra “Sentimiento villero” de los Pibes Chorros pueda atrapar el sentimiento confuso del migrante, de ser muchos en un solo lugar. “Sentimiento villero” recurre a confundir el amor a una mujer con la zona chaqueña y la pérdida de ella con la de un mundo: el narrador está *anclado* en la villa pero tiene el amor en otro espacio:

Solo y triste me refugio en mi guarida, / con un vino
estoy calmando mi dolor, / el recuerdo de tu voz
que me decía: / largá el faso, las pastillas y el alcohol.
/ Sin embargo yo seguí dándole duro / sin pensar
que por drogón te iba a perder, / vos te fuiste con tu
madre para el Chaco / y en la villa sin tu amor yo me
quedé. / Hoy estoy atontado por efecto del alcohol
/ sin tu amor no le encuentro otra salida a este bajón,
/ porque hoy daría todo para que vuelvas conmigo
/ pero no, solo me queda el recuerdo de tu amor¹⁴.

La villa es un territorio creado por distintos tiempos y espacios; contrapunto de distintas comunidades migrantes. Su origen se

14 “Sentimiento villero”, *Arriba las manos*, 2001

prolonga en su propia arquitectura, distinguible en cualquier gran ciudad: los ranchos, los pasillos, las gallinas sueltas, las calles de tierra. Su entramado material no solo crispa el trazado urbano (postulado como un *orden* desde la Colonia) sino que imprime la génesis de la villa: la reescritura de la cultura criolla e indígena. En tal sentido, confronta con las otras fundaciones mitológicas de la ciudad: patricias o inmigrantes.

El diseño del disco *Para vos basura...* de Mala Fama sintetiza la disputa de origen. Allí se observa a un cartonero revolviendo bolsas en un basural con un carro. Uno podría pensar que el título señala esta *basura*, pero no es así; por sobre la montaña de bolsas aparece la verdadera basura: los rascacielos de la ciudad de Buenos Aires. Porque ahí está el país que la cumbia villera irá caracterizando como el otro: otra lengua, otra vestimenta, otra plata, otra ciudad. Dice Mala Fama en “Made in Argentina” que él está *zarpado en argentino* y por eso: “No me cabe el conchetaje / *I am sorry* / tomátela”¹⁵. La letra de Mala Fama asocia el conchetaje (las clases altas argentinas) con el idioma inglés. Apunta como gran parte de las letras del género una sociología popular: si el negro escucha cumbia y chamamé y su abuelo habla guaraní; el blanco, el *conchetaje*, habla en inglés: *I am sorry*. Y si bien el *sentimiento villero* no necesariamente es compartido por todos los habitantes de una villa, hay ahí una clave que Haroldo Conti condensó de manera magistral:

15 “Made in Argentina”, *Ritmo sustancia*, 2000

Todas las mañanas me despierta la sirena de la Ítalo. Ahí empieza mi día. El sonido atraviesa la villa envuelta en las sombras, rebota en los galpones del ferrocarril y por fin se pierde en la ciudad. Es un sonido grave y quejumbroso y suena como la trompeta de un ángel sobre un montón de ruinas. Entonces abro los ojos en la oscuridad y me digo, cuando todavía dura el sonido, “Levántate y camina como un león”. No sé dónde escuché eso, porque a mí no se me hubiera ocurrido, tal vez en la tele, tal vez a un pastor de la escuela del Ejército de Salvación, pero eso es lo que me digo cada mañana y para mí tiene su sentido. “Levántate y camina como un león”¹⁶.

Cumbia villera. La cumbia villera está ligada a la música de las provincias: cumbia, chamamé, huayno, chacarera. Estos géneros pretéritos son los que fundan musicalmente a la villa y cartografían el paso de las zonas andinas o litoraleñas a las grandes ciudades. Sobre ellos hará una operación de ruptura, eminentemente urbana.

Los contenidos de la música tradicional no podían expresar la experiencia de los jóvenes villeros, hijos de la villa, y ya hijos o nietos de provincianos. Es el momento en que Pablo Lescano, creador de Damas Gratis, considera que la estética de la cumbia debe desarrollar la experiencia villera. Explicaba entonces Lescano: “pensaba que había que hablar como los pibes de la

16 “Como un león,” [1967], 1994, pp. 68

calle. Y utilizar frases tumberas que acá todos conocen: *jilguero, gato, bigote*¹⁷.

Damas Gratis, Pibes Chorros, Flor de Piedra, Yerba Brava, Mala Fama y Meta Guacha son algunas de las mejores bandas que surgen a fines de la década de 1990 con una estética que se nombra *villera*. Nace a través de dos desplazamientos: una ruptura espacial que supone la experiencia urbana (ya no se es más provinciano) y una ruptura de clase: ser *villero* (pobre) frente a ser *cheto* (rico).

34

Lingüística y poética. La cumbia villera interviene sus letras con el hablar de los barrios. Artificio poético que recrea una lengua villera y problematiza la naturalidad con que se piensa ser villero y escribir villero. Esa “naturalidad” es un invento de la cumbia villera, que generaliza una escritura y un decir villeros. La villa, que crea la cumbia, ahora es recreada por ésta y ya no es posible pensar (ver) a la villa sin el tamiz de la cumbia villera. Como tampoco ya no es posible pensar la historia del gaucho sin la gauchesca.

Para lograr su estética los letristas ingresaron una lengua (un hablar) que se presenta como la *natural* para el tratamiento del tema: *ser villero*. El efecto es el logrado por la gauchesca. Bartolomé Hidalgo descubre una *fórmula*: es que la voz sea el tema, que el narrador sea protagonista de lo que cuenta. *Ser o no ser negros*.

Las palabras no solo nombran a la realidad, además nos permiten verla nuevamente. Las letras de cumbia villera nos

permitieron nombrar de nuevo a la Argentina; a todo el mundo que bullía a las sombras del neoliberalismo, de la felicidad burguesa, de la seguridad de las mansiones. En este sentido encontraron en el lenguaje carcelario, en la ilegalidad social, como antes lo había hecho el tango, un lenguaje eminentemente poético: un lenguaje que podía nombrar la realidad otra vez.

Sin embargo, no se puede limitar el lenguaje de la cumbia villera a la cárcel; no es un discurso carcelario. Sin dudas, evoca ese mundo pero no finaliza allí. La cumbia villera nombró un mundo que perdía sus ilusiones liberales. Los artículos periodísticos, los *papers* universitarios, las discusiones de café proliferaban al pulso de la paranoia del poder que veía ocupada Buenos Aires, otra vez, por las clases populares. Sin embargo, ese mundo solo pudo ser nombrado por los letristas villeros.

Epater le bourgeois. El discurso del poder no puede nombrar la *negritud* sin descomponerse, sin destruirse; en la ideología del poder los negros no existen en cuanto a historia. El poder opera sobre la cultura popular haciéndola mercancía, igualándola, eliminándole su violencia inherente. Operan, además, todos los componentes de su discurso: diarios, revistas, artículos especializados, programas televisivos y demás. Desde fines de la década de 1990 hasta el año 2002 la cumbia fue inasible a un poder que buscaba apropiarse de ella. Es lógico: la cultura popular no es un ente abstracto; es cruzada por la conciencia de un pueblo, su lucha, las condiciones de posibilidad. La cumbia villera era la violencia poética como los piquetes eran la violencia social del pueblo.

El año 2002 es central para entender cómo el Estado y sus instituciones comenzaron a reconstruirse con un fuerte despliegue represivo acompañado por un tratamiento recurrente sobre la cultura popular. En la televisión (en programas dedicados al exotismo suburbano) se cifraron lenguajes, se aburrieron lectores; explicaron propedéuticamente a la clase media la diferencia entre un villero, un boliviano y un ladrón. La descripción igualaba: era lo mismo el Gauchito Gil, los ladrones, la cumbia villera, la cultura carcelaria. No solo se convirtieron en recorridos turísticos de la pequeña burguesía; intentaron borrar la violencia de la cultura popular. Aclaremos: la violencia de las letras de cumbia villera no son los ladrones de gallina que se enorgullecen de serlo; es la violencia de clase, la violencia de un pueblo que se nombra a sí mismo, que se reconoce, que encuentra en los distintos estamentos del poder (justicia, política, policía) solo podredumbre.

Dice Roland Barthes, en su *Lección inaugural* (1977), que la literatura se logra haciendo trampas a la lengua, ya que ésta es eminentemente fascista; obliga con su gramática a hablar de una manera y no de otra. El logro de la cumbia villera fue hacerle trampas a la lengua de su época. Por un lado, extrañó el habla popular porque reescribió la cultura criolla e indígena y, por otro, violentó a la norma socialmente legítima introduciendo una escritura de un hablar subalterno.

La violencia que logró la cumbia villera sobre la cultura burguesa no pudo ser asimilada por el poder rápidamente. Exigió medidas excepcionales, de dominación, de represión. El Comité Federal de Radiodifusión (COMFER), el organismo del Estado

que regulaba los contenidos comunicativos prohibió en el año 2002 que la cumbia villera se escuchara en radio o televisión. No es azaroso el año. La pueblada que el año anterior había derribado al gobierno nacional se había extendido en asambleas barriales, comisiones fabriles; en las villas se organizaron los movimientos sociales. Para los que andábamos en los barrios era sentir la lucha en cada esquina, en cada charla de almacén, en cada toma de fábrica. El poder comenzó su recomposición como lo demuestra la represión desatada contra las revueltas populares; fue entonces cuando se asesinó a Maximiliano Kosteki y Darío Santillán.

El Estado se ocupaba de la cumbia villera. El COMFER había publicado en julio de 2001 *Pautas de evaluación para los contenidos de la Cumbia Villera* donde expresa claramente que lo “perturbador” del género es narrar hechos cotidianos tales como la delincuencia, el hambre o las drogas. Entre los distintos méritos de la cumbia, los censores apuntan en los puntos 8 y 9 motivos para su prohibición:

8. Si se manifestara una contraposición del mensaje vehiculizado por los contenidos, con el sistema de valores consensuado y/o transmitido por los agentes socializadores.
9. Si existiera una vinculación entre los contenidos e ideas como el delito y/o la transgresión a la norma; y si se presentara una exaltación de esta circunstancia¹⁸.

18 *Pautas de evaluación para los contenidos de la Cumbia Villera*, 2001

La cumbia villera logró lo que siempre anhelaron los poetas de poca monta, los lectores estridentes o borrachos abúlicos de nuestra cultura: *épater le bourgeois*. La televisión explicaba cómo sus letras enfermaban a los jóvenes con violencia, drogas y delincuencia; el Estado las prohibía; los intelectuales las consideraban vulgares. La cumbia villera tampoco se preocupaba de esconder su *mala fama*. Dice una letra de los Pibes Chorros:

Llegamos los pibes chorros / queremos las manos
de todos arriba / porque al primero que se haga el
ortiba / por pancho y careta / le vamos a dar¹⁹.

38

La lengua de la cumbia. La lengua de la cumbia no es solo un nuevo repertorio léxico sino además una *forma de hablar*, allí radica su logro poético. Asume el habla villera como escritura. Es la búsqueda que comienza Bartolomé Hidalgo, poder nombrar con una lengua propia un mundo distinto: el *americano*. Asumir la *negritud* en el país de los blancos.

El escritor boliviano Pablo Subieta Dávalos es el primer crítico literario que trata el *Martín Fierro* en una serie de artículos de 1881; allí explica el contenido político de la gauchesca:

Al leer nuestros libros de poesía, nadie creería que han sido escritos en América (...) Ni siquiera sabemos si el pastor de nuestros valles y montañas tiene alma: si ama, si piensa, si tiene su filosofía y su estética originales. Tenemos el gaucho, el indio de la Pampa,

19 “Llegamos los Pibes Chorros”, *Solo le pido a Dios*, 2002

de las montañas, de los bosques, con costumbres, ideas, idiomas y hasta instituciones propias, que no solo no cantamos, que ni estudiamos, ni inquirimos²⁰.

Cuando Subieta Dávalos escribe sobre José Hernández, éste ya no era el montonero que luchaba junto a López Jordán por la patria grande, el federalismo y contra la guerra del Paraguay; ya era senador, un escritor del poder, ya había escrito su *Instrucción del estanciero* (1884). No obstante, para las clases altas el *Martín Fierro* era aún molesto por su forma violenta, clasista, montonera. En esa obra latían los genocidios, la represión, la violencia revolucionaria, el papel militante del poeta. Por eso cuando Bartolomé Mitre agradece por carta un *Martín Fierro* firmado por el autor no olvida recordarle su pasado político:

No estoy del todo conforme con su filosofía social, que deja en el fondo del alma una precipitada amargura sin el correctivo de la solidaridad social. Mejor es reconciliar los antagonismos por el amor y por la necesidad de vivir juntos y unidos, que hacer fermentar los odios, que tienen su causa, más que en las intenciones de los hombres, en las imperfecciones de nuestro modo de ser social y político²¹.

La cumbia villera pertenece a la tradición poética que funda la gauchesca; ambas encuentran su logro poético, paradójicamente, en la diglosia, en la discriminación de una lengua y una cultura

20 “Literatura argentina: Martín Fierro” [1881], 2006, pp.74

21 “Carta de Bartolomé Mitre a José Hernández” [14 de abril de 1879], 1980, pp. 13-14

sobre otra; crispando la lengua del poder con la lengua del pueblo. Llamémosle *ilegalidad lingüística*: la capacidad de presentarse en los márgenes de la norma y a su vez ser la voz de una clase social subalterna, perseguida social y culturalmente. Los Pibes Chorros actualizan en sus letras la persecución del pobre (el ilegal social) por la policía, tal como José Hernández había narrado la persecución al gaucho pobre. Leemos “El Pibito Ladrón”:

40

Con tan solo quince años / y cinco de alto ladrón /
con una caja de vino / de su casilla salió. / Fumando
y tomando vino / intenta darse valor / para ganarse
unos mangos / con su cartel de ladrón. / Pero una
noche muy fría / él tuvo un triste final / porque
acabó con su vida / una bala policial. / Y hoy en
aquella esquina / donde su cuerpo cayó / hay una
cruz de madera / que recuerda al pibito ladrón²².

Como el *Martín Fierro*, la cumbia villera va a denunciar un sistema represivo. No obstante, no es solo la denuncia social de lo que recela el poder (la carta de Bartolomé Mitre, por ejemplo) sino que son letras que anuncian que los pobres no van a olvidar las muertes, la violencia del Estado. Allí, en la esquina, hay una cruz que obliga a todo el mundo a recordar que la policía mató a un pobre. Esa cruz es la gauchesca y es también la cumbia villera. Como dice el *Martín Fierro*:

Males que conocen todos
Pero que naides contó.

22 “El pibito ladrón”, *Solo le pido a Dios*, 2002

Una operación literaria. La tramposa naturalidad que inventa la cumbia villera con su escribir complejiza nuestras categorías de autor, narrador y lector. El lector de la cumbia villera (un pibe en una bailanta, por ejemplo) se presenta (se siente) como narrador de la letra, incorporándose a lo narrado, ya que rememora alguna experiencia o sentimiento común, facilitado por la recurrente primera persona de las letras. Por otro lado, el narrador se confunde con el autor. Vale aclararlo: Ariel de los Pibes Chorros no es chorro, pero el narrador de su letra se confunde deliberadamente con él. Él nombra a su banda Pibes Chorros y canta canciones de pibes chorros en primera persona.

Por otro lado, en sus entrevistas, cantando en festivales folklóricos, hace lo obvio: demuestra que el autor no es el narrador. Sin embargo, el género le exige esa operación estética: narrador y autor se confunden. Es más, esto posibilitó que mucha gente lo piense en verdad como un chorro. Se generó el rumor que su banda iba al interior a tocar en bailantas, se emborrachaban con vino malo y, finalmente, cuando concluían sus piezas, sacaban pistolas y robaban lo recaudado. Esta anécdota apócrifa ilumina perfectamente lo dicho: la cumbia actualiza un artificio verbal para confundir las categorías narrador – autor – lector.

Es un artificio poético -o llamémosle mejor “cuero poético”- que funda Bartolomé Hidalgo; exige la fusión del narrador con el autor y lo que es más importante: un lector que se haga cuerpo de la poesía. Es recurrente el comienzo de las cumbias interpelando al público: *las manos de todos los negros arriba*. Es un arte que no finaliza en la obra, sino que se prolonga necesariamente en la

intervención del público. No es el lector clásico, de libro leído con pantuflas, o de rictus solemne durante una ópera.

Cuando los hermanos Podestá presentaban a fines del siglo diecinueve, por los caseríos, *Juan Moreira*, la obra sobre un gaucho perseguido y asesinado, los criollos que la veían, en el momento del asesinato, sacaban su facón y se metían en la obra para salvar al gaucho que iba a morir. Era una lectura correcta del género. Los críticos literarios no han entendido bien el motivo del *Fausto* de Estanislao del Campo. Allí un gaucho asiste a una función del *Fausto* de Gounod y vuelve creído que todo lo que vio es verdadero. Ese gaucho es un buen lector de la cultura popular, y observa el *Fausto* en esa clave. Es hacerse cuerpo de la letra. No es meramente un *willing suspension of disbelief*, un necesario pacto de lectura con la narración. El gaucho del *Fausto* es un lector de gauchesca, de arte de fogón, de arte criollo: allí se espera que el público intervenga, discuta, se indigne. Y si es necesario, que salga el facón por donde corta.

Dos movimientos. La cultura popular argentina se construye por dos movimientos: la vuelta y la ocupación. Las dos grandes vueltas son dos derrotas: la del *Martín Fierro* y la de Juan Domingo Perón. Es decir, el fracaso de los dos grandes movimientos de insurgencia popular: las revueltas federales y el 17 de Octubre.

El otro movimiento es la ocupación. La ocupación funda la resistencia, de manera prolongada y pocas veces lineal. La vuelta y la ocupación son de manera inevitable, también, un único movimiento. La primera ocupación nace con la fundación de la

ciudad de Buenos Aires en 1536, cuando los indios de la pampa destruyen la ciudad de Pedro de Mendoza.

Las sistemáticas ocupaciones que acometen las clases populares sobre la ciudad crean, como luego retomaremos, la paranoia del poder que es el tema privilegiado de la literatura argentina.

Las ocupaciones se desarrollan en todo el siglo diecinueve, cuando los caudillos federales azotan Buenos Aires; es el triunfo de “Pancho” Ramírez y Estanislao López sobre Buenos Aires en 1820; son los constantes malones sobre Córdoba y Buenos Aires; son las sublevaciones de López Jordán, de Juan Saá, de Felipe Varela, de Facundo Quiroga; es la cultura nativa, criollos e indios, invadiendo la civilización occidental.

El 17 de Octubre de 1945 sintetiza todas las sublevaciones del siglo diecinueve. Son los migrantes correntinos, chaqueños, salteños, riojanos que abandonan las fábricas y ocupan la ciudad blanca; la ciudad entramada por el liberalismo, la inmigración europea, la tradición patricia, la literatura francesa. En la calle Nueva York de la ciudad de Berisso, centro de los grandes frigoríficos, comienza una marcha a pie hacia Buenos Aires. En la ciudad de La Plata, donde ya se habían sumado obreros de otras fábricas, atacan con la precisión ideológica que solo tiene el pueblo en su violencia revolucionaria a distintas instituciones liberales: el diario *El Día*, la Universidad Nacional de La Plata, el Jockey Club.

La marcha continúa. Se sumarán obreros de Lanús, Avellaneda, de distintos centros obreros. Finalmente, destruirán todos los fortines imaginarios de la clase media porteña; cuando el pueblo

se subleva todo signo tiene su peso, cada palabra su sentido y cada verdad su lugar.

Las puebladas de los '90 inauguran la última ocupación del campo sobre la ciudad, de la barbarie sobre la civilización, del negro sobre el blanco. Son las puebladas que surgen en el interior del país por pueblos hambreados por las políticas neoliberales que inauguró la última Dictadura Militar en 1976. Comienzan con la destrucción de la casa de gobierno de Santiago del Estero en 1993 y se prolongan a todas las provincias. Abrir el diario era saber entonces qué pueblo, qué provincia, qué ciudad se había sublevado con cierta rutina política: destrucción de instituciones represivas, enfrentamiento con gendarmería, ocupación de espacios públicos.

44

La paranoia del poder. Hay miedos (e imágenes) que se repiten. La literatura pudo encauzar, o promover, muchos de ellos. Hay uno que recorre todo el siglo diecinueve y veinte: el miedo de las clases altas a la ocupación del espacio urbano por las clases populares. El control de la calle es, finalmente, el control del poder y ese miedo, por lo tanto, no es un miedo más: es el de perder los privilegios con que se constituyó una clase.

En el siglo diecinueve ese miedo se desarrolló en los carnavales de los negros, en la insolencia de gauchos e indios frente a las formas pautadas de la civilización, en la ocupación de las ciudades por la barbarie rural. Proliferó cierta literatura basada en la paranoia: *Amalia*, *Facundo*, *El matadero*. En todas ellas la paranoia del poder funda un tema: la invasión. En el siglo

veinte, el peronismo actualiza el miedo. Primero el 17 de Octubre y después los actos oficiales del peronismo inauguran una época: la ocupación de las ciudades por la clase obrera.

Del 17 de Octubre proliferaron muchas imágenes: la de la plaza llena, la de la clase obrera abandonando las fábricas, la de la primera espera a Perón. Hay una, acaso la más famosa, que me interesa: la de las gentes remojando sus patas en la fuente de Plaza de Mayo. Es el desdén de los pobres a la civilidad burguesa, a la buena forma de circular una ciudad; es el vivir de los barrios en el centro; una fuente *finalmente* es una provisión de agua.

Ese hecho mínimo atenta a las verdades con que una clase construyó la ciudad: atenta políticamente porque ocupa un espacio céntrico que les está vedado y atenta simbólicamente porque profana un objeto y un espacio que el liberalismo *fetichizó*: la plaza y la fuente. La fuente es la cultura occidental y, por lo tanto, para el poder no tiene más uso que el de representar una pertenencia de clase. El desprecio (acaso ingenuo) de poner las piernas a remojar en el agua es (potencialmente) la integridad de las clases populares frente al poder. Es la política que se torna identidad y una identidad que se torna política.

En las clases altas (y medias) la invasión fue, también, sobre la identidad y actualizó la *literatura de la paranoia* que en el siglo diecinueve Sarmiento canonizó con su *Facundo*. Los blancos se escandalizaron de que los negros bailen (“Las puertas del cielo” de Julio Cortázar) o de que los negros hagan política (“La fiesta del monstruo” de Jorge Luis Borges y Adolfo Bioy Casares) pero ese terror se sintió esencialmente como la pérdida de un espacio, como una “casa tomada”.

En el cuento “Casa tomada” el protagonista afirma que desde 1939 ya no llegan libros desde Francia. La frase, publicada en *Bestiario*, en 1951, mismo año del “exilio peronista” del autor, puede leerse como la pérdida de ese nudo occidental que entrama esta paranoia: “Yo aprovechaba esas salidas para dar una vuelta por las librerías y preguntar vanamente si había novedades en literatura francesa. Desde 1939 no llegaba nada valioso a la Argentina”²³. La cultura europea es la forma de escapar a la ocupación de las clases populares. En el final de *Amalia* (1851) de José Mármol, por ejemplo, los tres protagonistas antes de ser atrapados por la barbarie hablan en francés ya que saben que es el idioma secreto de su clase. Para el liberalismo la lengua francesa (la cultura occidental) es la fórmula para inventar su clase. Ellos son occidente, las instituciones, la civilización. Lo demás, como lo describió Echeverría en *La Cautiva* (1837) es desierto. Fuera de la civilización no hay nada: *On ne tue point les idées*, escribió Sarmiento en el desierto sanjuanino. La invasión es el tema predilecto de la literatura argentina porque se intuye que en el desierto, en la nada, está la desaparición de la civilización.

Negros no hay. Para la década de 1940 el discurso del poder se había reforzado con la aparición de una clase media de origen inmigratorio. Desde entonces se propagó otro origen de la Argentina: los argentinos bajaban de los barcos. A su vez, se desplazó el origen patricio que argumentaba que la historia

23 “Casa tomada” [1951], 1995, pp. 14

del país era la de aquellos estancieros que databan sus apellidos españoles de la Colonia. Sin embargo, con la aparición de una clase obrera, mestiza, irrumpe otro origen.

Tanto el Partido Comunista como el Partido Socialista habían adherido a la política liberal de repoblar la Argentina a través de la inmigración europea. Si la oligarquía del siglo diecinueve promovió la desaparición del nativo por motivos civilizatorios, la izquierda la promovió por el *progreso* o la *revolución*. Dos de los fundadores del Partido Socialista, José Ingenieros y Juan B. Justo, no escondieron su racismo; ambos pensaron que era conveniente la renovación étnica del país. Decía Ingenieros:

La nacionalidad argentina no está formada por indios, sino por descendientes de europeos y la experiencia enseña que las únicas regiones del país que merecen el nombre de civilizadas, cuentan en su población un noventa por ciento de sangre europea²⁴.

Sin embargo, en el 17 de Octubre aparecen los mestizos de *esas regiones del país* que el pensador socialista consideraba no merecedoras de llamarse civilizadas. A esa masa de obreros mestizos la oligarquía nombró “cabecitas negras”, “pelos duros”.

El diputado del Partido Radical Ernesto Sanmartino bautizó a la migración como “aluvión zoológico”. Los mestizos eran animales; eran las pinturas fantasmagóricas de *La Cautiva* de Echeverría. El Partido Comunista desarrollaba un análisis similar al de los radicales y conservadores (y elaborando, como

24 *Revista de Filosofía*, 1919, Año IX, número 1

Ingenieros, una cartografía particular de un Buenos Aires civilizado y un interior salvaje):

habitantes de las provincias más atrasadas del país, que traían consigo la rebelión instintiva de las capas más pobres del campo y que por ello eran más propensas a la demagogia²⁵.

El diario comunista *Orientación* publicará el 21 de Octubre de 1945 un artículo sobre la “barbarie peronista”. La describen como: “[la violencia] contra la población indefensa, contra el hogar, contra las casas de comercio, contra el pudor y la honestidad, contra la decencia, contra la cultura”.

48

Plata no hay. Un género es un invento del crítico, del lector, del autor, de una institución; es, por lo tanto, abierto, recorrido de distintas maneras. Según cómo se lea la cumbia villera, según cómo se lea la villa, se seleccionarán letras distintas y se ejecutará una teoría distinta. Lejos está la idea de *naturalizar* el siguiente análisis para que se confunda con el tema. Hay varias historias; una de ellas, la nuestra, comienza con “Plata no hay” de Meta Guacha:

Hace frío en la calle / y se siente muy solo / con
sus años gastados, / años de trabajo, / hoy se juega
todo. / Con su angustia en la cara / empuñando un
papel / ve pasar en la cuadra / un auto lujoso. /

25 Citado en *La formación de la conciencia nacional* de Juan José Hernández Arregui, 1973, pp. 143

Observando que para, / sin preguntar quién era, /
pide su billetera / y con mucha vergüenza / le pide
perdón / con el arma en la mano. / Y entre forcejeos
/ cerrando los ojos / aprieta el gatillo. / Alertó una
patrulla / que estaba de ronda / por ese lugar / y
queriendo escapar / en gran cantidad / perforaron
su cuerpo / y llegaron canales / de las cuatro puntas
/ de esta ciudad. / Se dijeron mil cosas / saliendo en
la tapa / de todos los diarios / pero nunca se supo
/ lo que halló el forense / en la morgue estatal. /
Una simple carta / que en su bolsillo guardaba / ese
hombre / diciendo: / “Papito estamos enfermos / y
plata no hay”²⁶.

49

La cumbia villera escribe lo que el poder en la década del '90 decidió callar (y producir): el hambre, la desocupación, la desigualdad. “Plata no hay” sintetiza la conciencia villera de su época; es un contrapunto de dos conceptos antagónicos: la carencia y el exceso. Por un lado, el villero está marcado por la carencia (frío, solo, gastado) y el poder por el exceso (el lujo, la profusión de balas, todos los diarios.) El poder se construye con sumas de excesos, de verso en verso, se torna hiperbólico y evidencia que ese exceso es saña, rabia, odio. Y esa saña hacia el otro va en un *in crescendo* que parte en la carencia del villero y suma los castigos del poder: la policía, los medios y la morgue estatal.

El forcejeo por la billetera de los primeros versos ficcionaliza la lucha de clases y cuestiona el papel del Estado, que se define en dos secuencias temporales. Una, pretérita, donde hubo años de trabajo; otra, presente, donde ese pasado se convierte en un

26 “Plata no hay”, *Locura transitoria*, 2001

“jugarse todo”. Sustancia una época, “hace frío en la calle”, pero básicamente una nueva percepción: el sentirse solo. En tal sentido, el Estado es una morgue; es donde finaliza el cuerpo muerto del villero. El Estado ya no solo es el silencio de las causas de un sistema, sino, además, de las consecuencias de un sistema (se encuentra el papel y se lo oculta). El Estado no es *neutro*, son los policías que lo persiguen y lo matan con rabia, son los medios que dicen “mil cosas” pero no la verdad, es el ocultamiento del papel. El poder es la profanación del cuerpo: se lo perfora, se lo oculta, se lo olvida en una morgue.

El *papel* es la razón del villero: el Estado lo oculta y la cumbia villera lo “empuña”. Así, “Plata no hay” constituye un primer texto del género. La cumbia villera encontró el papel, una escritura que no es la de la ley. Explica, también, un cambio narrativo: 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.

El otro. La paranoia es el gran tema de la literatura argentina porque expresa la imposibilidad de una civilización: la *ficción* encauza el temor a lo no nombrado, a lo ominoso, al otro. La imposibilidad de la civilización es también el odio de las clases ociosas y el reproche fatigoso de las clases medias; el Estado se construye con muertes, masacres, torturas. La civilización son los genocidios; los indios ultrajados, a quienes se les cortan las pelotas por diversión o las orejas para contar los asesinados; el rencor de quienes matan a “Chacho” Peñaloza y clavan su cabeza

en plaza pública, acusado de barbarie y rebelión; los gauchos estaqueados, obligados a luchar en la guerra contra el indio; el placer de quienes escribieron *viva el cáncer* cuando muere Eva Perón.

Sin embargo, el poder necesita a quienes más odia; aunque no los nombre, los necesita; con su trabajo construye su condición ociosa. La paranoia es la tensión de no poder nombrar a quien más necesita y a quien más teme. En cambio, el pueblo no necesita a una clase ociosa y una vez y otra resurge en su lucha. Como dice una coplita que se anda escuchando por La Rioja:

Peñaloza, diz que ha muerto:
no hay duda que así será.
Tengan cuidado, magogos
no vaya a resucitar.

El mismo. El 3 de febrero de 1536, el adelantado Pedro de Mendoza funda Santa María del Buen Ayre. Por primera vez se funda Buenos Aires y se cifra la imposibilidad de construir la civilización occidental en nuestro territorio; se la intentó recrear en una orilla baja, barrosa, infestada de mosquitos y epidemias. Quienes conquistaron la tierra americana, la desconocían. Sus leyes la nombraban sin poseerla: conquistaron un mundo con las palabras. Luego, lo dominaron con el trabajo ajeno a través de leyes y ejércitos. Los indios, los criollos y los negros fueron el cuerpo de América; Occidente fue un discurso, una usurpación.

Hacia junio de 1536 los españoles intentaron avanzar hacia el río Luján para esclavizar a los indios querandíes; sin embargo su

expedición fracasa. A diferencia de la Conquista del Perú donde la caballería fue determinante, las boleadoras pampas pudieron detenerla. Los querandíes, que hasta entonces les habían proveído de comida y consejo, comienzan a hostigar la ciudad hasta lograr sitiarla.

Intramuros, el hambre se propaga. Los españoles se comen entre ellos, enloquecidos. Se roban, se matan vilmente por una porción de pan. Algunos intentaron comer cueros. Los animales salvajes infestan la ciudad atraídos por el olor a carne pútrida. Las enfermedades aplacan a los hombres más fuertes, les proveen de muertes lentas. Escribió entonces el poeta español Luis de Miranda el “Romance Elegíaco” (1837) describiendo su experiencia:

Pocos fueron, o ninguno
 que no se viese citado,
 sentenciado y emplazado
 de la muerte.
 Más tullido, el que más fuerte;
 el más sabio, más perdido;
 el más valiente, caído
 y hambriento²⁷.

La destrucción de Buenos Aires en 1541 cifra nuestra historia: la imposibilidad de la civilización, la resistencia, la ocupación de la ciudad, la paranoia de intramuros. La nación argentina, nacida con una revolución, es parte del mismo movimiento; su imposibilidad es la prolongación de su fracaso.

27 “Romance Elegíaco” [1537], 2001, pp. 86

La poesía argentina, tal como la comienza Bartolomé Hidalgo, existe porque no triunfó la revolución. *Ser o no ser negro* es la síntesis de una escritura revulsiva, aquella que nombra en primera persona todo lo que el poder calla: el hambre, la revolución, los genocidios, la negrura, los fortines, los malones. Es la literatura del *yo*, de la América indómita y violenta, de la búsqueda de una estética original. Es la literatura del barro. *Ser o no ser negro* repone la cuestión fundamental de nuestra nación: completar una revolución. Es la posibilidad de que indios, criollos, mestizos, pobres, peones, villeros sean el *yo* de la escritura. Como dice el *Martín Fierro*:

Y dejó rodar la bola,
que algún día se ha de parar
tiene el gaucho que aguantar
hasta que lo trague el hoyo,
o hasta que venga algún criollo
en esta tierra a mandar.

El lunfardo es la ebullición del arrabal a fines del siglo XIX. Entre gringos, negros y criollos los barrios crecían en esquinas, en almacenes, en bailes. La cultura gaucha se prolongaba en los Corrales Viejos, en los mataderos, entre los carreros y los compadritos; los afroargentinos entre tangos, milongas y payadas, encordaban las mejores guitarras, con el Negro Maciel y Gabino Ezeiza; en los conventillos que se multiplicaban por la Boca y otros barrios se mezclaban argentinos con genoveses, gallegos y franceses; entre bandoneones, guitarras y violines; entre malevos de antes y gringos muertos de hambre; nostálgicos federales, anarquistas, yrigoyenistas; entre todos fue naciendo una lengua propia.

Una arqueología del mal hablar. Se asocia el nacimiento del lunfardo con el mundo del delito. La hipótesis tiene a su favor un documento pintoresco: “El dialecto de los ladrones” que se

publicó en 1878 en el periódico *La Prensa*. El autor, anónimo, previene a los ciudadanos desglosando veinticinco vocablos del hampa, entre ellos, *bacán*, *bobo*, *vento*.

No hay espacio más propicio para la metáfora que la cárcel y el oficio del ladrón. Un estilo de vida que exige cifrar el lenguaje cotidiano constantemente para no ser descubierto por ajenos. Pero esta constante mutabilidad depende (aunque la formulación se presente paradójica) de la eficacia de su conservación. Para decirlo de otro modo: una pedagogía para iniciados.

56

En 1894 otro autor refuerza el cruce entre delito y lunfardo agregándole un nuevo elemento: dos poemas. Antonio Dellepiane publica *El idioma del delito*. Uno de los poemas recolectados es el anónimo “El legado del tío” donde se detallan los pormenores de la especialidad.

El *cuento del tío* es un género delictivo y poético en el cual fue maestro, tiempo antes de ser el zorzal criollo, un joven Carlos Gardel. El pequeño ladrón entraba a los bares porteños aduciendo la herencia de un tío catamarqueño que había fallecido recientemente pero que no podía cobrar hasta no llegar a aquellas lejanas tierras y firmar los papeles de la sucesión. El problema era que carecía del dinero para los pasajes y por tanto buscaba que alguna persona caritativa se lo ofreciera y a la que le correspondería (como modo de gratitud) con un porcentaje importante de la herencia.

Aunque en este caso contamos con un documento judicial que comprueba el paso por la ilegalidad, Gardel siempre fue un gran mitólogo secular, que jugó en los límites de la fábula (o del chamuyo). No sólo por la imprecisión de datos biográficos (su

sexualidad o su nacionalidad, por caso) sino porque mantuvo la malicia de dejarse inventar por ajenos. La historia de la breve estadía venezolana es ejemplar: un historiador quiso reconstruir los dos días que estuvo Carlos Gardel en Caracas esperando un avión que lo llevaría a Estados Unidos. El caso es que Gardel, si fueran ordenados secuencialmente los relatos de todos los que lo vieron y lo trataron, en vez de haber permanecido en la ciudad 48 horas, habría debido hacerlo en 48 días.

El mito Gardel llevaría el tango a Europa y a Estados Unidos. Firmaría los famosos contratos con la Paramount. En los grandes cabarets cantaría en las voces y en los acentos orilleros. En este triunfo más que una traición descubro lo contrario: el mismo morochito de Abasto haciéndoles el cuento del tío a quienes les sobrarán unos mangos. Un maestro del género.

Yacaré no se duerme. “Ante todo, debo dejar constancia que el armonioso idioma cervantino se halla, desde hace rato, absolutamente enemistado con mi *chamuyo mistongo*”²⁸. Así el poeta Felipe Fernández, alias Yacaré, en “Dos palabras” -que abren el libro *Versos rantifusos* (1916), primera obra de poesía lunfardesca-presenta su poética. Es el nacimiento de una estética del habla de la esquina, del barrio, de la cárcel. Enemiga del decir de la enciclopedia, de las oficinas, de los académicos. Cátulo Castillo escribiría: “Si me gano el morfi diario / qué me importa el

28 *Versos rantifusos* [1916], 1964, pp. 5

diccionario / ni el hablar con distinción”²⁹. La poesía lunfardesca nace con una provocación: una epistemología arrabalera que define la experiencia como única autoridad.

Otros poetas habían escrito sobre el arrabal, sobre todo Evaristo Carriego; pero aún lo hacían en la pulcra escritura de la tercera persona: el barrio eran “ellos”. La poesía lunfardesca, en cambio, escribe en primera persona; lo hará con la misma voz del barrio. Así lo anuncia Dante Linyera en su “autobiografía rasposa”: “Y aquí estoy: Dante A. Linyera... / cantor de la mishiadura / del bulín, de la percanta, / de la milonga...”³⁰.

Dante Linyera y Yacaré son junto a Carlos de la Púa -autor de *La Crencha engrasada*, 1928- los tres escritores del canon lunfardo (ya sabemos: hasta en la esquina más pobre hay escalafón). Los tres, de manera distinta, retomaron el cruce entre literatura y delito: o bien porque describieron un mundo que supieron marginado, o bien por su conciencia del lugar subalterno que ocupaban en relación al canon literario.

Tal vez por eso mismo uno de los tópicos recurrentes de la poesía lunfardesca sea la apología al ladrón: en esta figura encuentran una manera cruda de presentar las injusticias de su época. Dante Linyera, en “Elogio rasposo del chorro”, lo justifica por ser el único oficio sincero: “Seguí afanando, hermano, / qu’ en la milonga humana / todos son chorros con patente, / menos vos que sufrís en la leonera. / Vos no tenés hipocresía”³¹. Y en

29 “Arrabalera” [1950], *Letras de tango*, 1999, pp. 194

30 *Semos Hermanos* [1928], 1993, pp. 18

31 Obra citada, pp. 35-36

el mismo tono, Carlos de la Púa alienta en “Hermano chorro”:
 “Con tal que no sea al pobre / robá, hermano, sin medida...”³².

El Puchero Misterioso era un bar de mala muerte donde se juntaban canillitas y malandras, bohemios y laburantes y, también, solían arrimarse Carlos de la Púa y Raúl González Tuñón. En su poema homónimo, Tuñón lo describió así: “Los amigos estaban allí; la noche, el humo / -su pequeño país de ansias y sueños vagos-. / Los poemas ya escritos y los que se agitaban / detrás de la vigilia; los últimos cocheros; / Pelito Verde, el Sábalo, canillitas”³³. En este bar, los ladrones más fieros no podían controlar las lágrimas cuando Carlos de la Púa recitaba su poema “Los bueyes”:

Vinieron de Italia, tenían veinte años,
 con un bagayito por toda fortuna
 y, sin aliviadas, entre desengaños,
 llegaron a viejos sin ventaja alguna.

Mas nunca a sus labios los abrió el reproche:
 siempre consecuentes, siempre laburando,
 pasaron los días, pasaban las noches,
 el viejo en la fragua, la vieja lavando.

Vinieron los hijos. ¡Todos malandrinos!
 Vinieron las hijas. ¡Todas engrupidas!
 Ellos son borrachos, chorros, asesinos,
 y ellas, las mujeres, están en la vida.

32 *La crencha engrasada* [1928], 1970, pp. 30

33 *A la sombra de los barrios amados* [1957], 1980, pp. 193

Y los pobres viejos, siempre trabajando,
nunca para el yugo se encontraron flojos;
pero, a veces, sola, cuando está lavando,
a la vieja el llanto le quema los ojos³⁴.

60

Nocau lírico. Alcides Gandolfi Herrero provenía de una familia pudiente de inmigrantes italianos; despachó a más de medio centenar de rivales amateurs; a los 20 años logra el primer cinturón argentino profesional de los livianos. Agreguemos: fue fiel al gimnasio pero también a los salones de baile. La biografía de Gandolfi Herrero es aún menos lineal porque su vida errabunda (el despilfarro de guita fácil) la mezcló con su simpatía a la izquierda: su última pelea, por ejemplo, es en la antigua cancha de Atlanta, en 1938, cuando perdió con Anselmo Casares en un festival a beneficio de las víctimas de la Guerra Civil Española. Su hermano, el escritor Álvaro Yunque, lo define así: “tipo pintoresco, singular, movedizo y penetrador (...) Fue boxeador, excelente, campeón de livianos en Latinoamérica, derramó también apresurada y desorientadamente sus aptitudes vitales, que eran muchas. Tomó la vida en ‘xoda’ como quien se bebe una copa de caña o se fuma un cigarrillo. (...) Cuando el tiempo, a fuerza de ‘biabas’, le comenzó a enlunar la cabeza, se acordó que, además de boxeador y de muchacho alegre, ranún, era poeta rasposo”³⁵.

Como buen poeta del lunfardo entendió la poesía como

34 *La crencha engrasada* [1928], 1970, pp. 21

35 *La poesía dialectal porteña*, 1961, pp. 43

práctica pugilística: “No hay griegos ni poetas / que puedan engrupirme, / ¡Qué vienen a batirme! / Me engayolo en mi idea: / Hay una sola musa que chamuya en mi pecho, / ¡y esa es la Musa real!”³⁶. En el ring grande que es la vida, Gandolfi Herrero se envalentonó y no hay mejor *uppercut* a la literatura canónica que su “Soneto en alpargata”, un poema contra Lope de Vega (en realidad, contra los escritores de salón y biblioteca) que merece ser parte de cualquier antología de poesía argentina por originalidad, bravuconada y humor. Está publicado en su único libro conservado (*Nocau lírico*, 1954):

A vos, Lope de Vega, te chamuyo:
Fénix de los ingenios españoles,
si en lengua castellana hiciste goles,
yo con mi lengua lunfa te embaruyo.

En tu Real Academia no me instruyo;
una calle mistonga con faroles
me enseñó a ser poeta y... ¡caracoles!
no es bardo de arrabal cualquier viyuyo.

Te sé muy español, gran erudito,
batime ¿qué es papusa, guita y grata?
¡Si vos de lunfa no manyás un pitol!

Junto a la musa de la mala pata,
yo te vengo a poner este garlito
con mi humilde soneto en alpargatas³⁷.

36 *Nocau lírico* [1954], 1970, pp. 35

37 Obra citada, pp. 49

Hay una forma de sentir en rioplatense que solo se logra en lengua nuestra: “Te sé muy español, gran erudito, / batime: ¿qué es papusa, guita y grata?... / ¡Si vos de lunfa no manyás un pito!”. Su epitafio bien pudo decir “cuando me muera quiero que me toquen tango”. Alcides Gandolfi Herrero había elegido la posteridad de la esquina: la eternidad del arrabal; con “El apoliyo final” se cierra *Nocau Lírico*:

62

Cuando esté en las diez finales
tiraio sobre una catrera
como una pilcha fulera
que ayer fué de bacanal;
cuando manye que la carta
de mi vida está jugada,
cuando ya no espere nada,
nada más que lo fatal;

(...)

Si a la vida le he garpado;
quiero que en mi última cita,
el tango la Cumparsita
me bata su funeral.

(...)

mi pedido es que la tierra
no me encane en su mordaza
y hagan de mi cuerpo brasa
pal'apoliyo final³⁸.

Ni uno menos. Enrique Martín, en *Narices chatas* (1993) -semblanzas sobre los campeones nacionales de boxeo-, describe a Gandolfi Herrero como alguien que compensó el rigor del footing y el guanteo con las copas y las chicas del Armenonville. El Armenonville fue el primer cabaret de lujo de Buenos Aires, en Palermo, por el que pasaron, entre otros, Gardel y Razzano; donde, también, varios poetas rescataron versos. Enrique Cadícamo escribió: “En la avenida Alvear y Tagle existía / en el año catorce un cabaret de lujo, / era el Armenonville donde el tango encendía / las venas, con sus filtros y misterioso embrujo”³⁹ y Celedonio Flores: “Ese cuerpo que hoy te marca los compases tentadores / del canyengue de algún tango en los brazos de algún gil, / mientras triunfa tu silueta y tu traje de colores, / entre el humo de los puros y el champán de Armenonville”⁴⁰.

Los cabarets eran espacios prestigiosos de sociabilización que no deben ser confundidos con los lupanares del bajo fondo. Sin embargo, en ambos el cuerpo femenino era una mercancía y el gigoló un personaje envidiado. Ángel Villoldo, uno de los primeros letristas del tango, escribió en la mejor lunfa porteña una apología al “cafísho” en “El porteñito” (1903): “Cuando el viento ya escasea / le formo un cuento a mi china / que es la paica más ladina / que pisó el barrio del sur. / Y como caído del cielo / entra el níquel al bolsillo / y al compás de un organillo / bailo el tango a su salud”⁴¹.

39 “Armenonville”, *Viento que lleva y trae* [1945], 1983, pp. 126

40 “Margot” [1921], *Letras de tango*, 1999, pp. 28

41 “El porteñito” [1903], *Letras de tango*, 1999, pp. 15-16

Desde principios de siglo, la Zwi Migdal (una organización delictiva de polacos judíos) organizó el tráfico de mujeres esclavizadas, desde Europa oriental, para la prostitución. Judíos expulsados de la colectividad abrieron su propio cementerio, su propia sinagoga y tuvieron, por qué no, su propio rabino. Ellos se sintieron los héroes de la Zwi Migdal. No sorprende -como tampoco hoy- su aceitado mecanismo mafioso. Controlaban policías, jueces y políticos. Sorprende, por el contrario, un espíritu de época: las primeras letras de tango exaltaron al gigoló: el héroe era él; hoy nadie, creo, atrevería una apología de sus artes oscuras. Sin embargo, sin Zwi Migdal, sin alegres gigolós, sin diarios que festejen a los cazadores de indios, sin la condena lombrosiana de nuestra pobreza, sin aviones bombardeando Plaza de Mayo, el mundo sigue su curso. Ellos no necesitan de épica, pueden, se ve, oscurecerse en géneros menores.

¿Cómo quieren que les hable? Algunos poetas lunfardescos suelen caer en el *exceso* de la lengua popular; proliferan las palabras lunfardas hasta inventar la necesidad del diccionario o de una nueva academia. Muchas veces sus versos son largas descripciones, casi turísticas, del arrabal. Y su lenguaje, tan artificioso, será otra forma del academicismo. Ya tenemos la opinión famosa (y apócrifa) que Jorge Luis Borges pone en boca de Roberto Arlt sobre el lunfardo: “Me he criado en Villa Luro, entre gente pobre y malevos, y realmente no he tenido tiempo de estudiar esas cosas”⁴².

42 *El informe de Brodie* [1970], 2001, pp. 8

Bien sabemos que la mejor narrativa de Roberto Arlt, sus *aguafuertes porteñas*, están escritas en lunfardo y desentendidas de todas las pobres discusiones narrativas de sus contemporáneos; lo importante de la lengua popular no está en la posibilidad de ser disecada, estudiada por especialistas, en ser recortada como un problema académico. Como escribe Roberto Arlt en una aguafuerte famosa:

Y yo tengo esta debilidad: la de creer que el idioma de nuestras calles, el idioma en que conversamos usted y yo en el café, en la oficina, en nuestro trato íntimo, es el verdadero. ¿Que yo hablando de cosas elevadas no debía emplear estos términos? ¿Y por qué no, compañero? Si yo no soy ningún académico. Yo soy un hombre de la calle, de barrio, como usted y como tantos que andan por ahí (...) Porque yo creo que el lenguaje es como un traje. Hay razas a las que les queda bien un determinado idioma; en cambio, tienen que modificarlo, raerlo, aumentarlo, pulirlo, desglosar giros, inventar sustantivos. Por ejemplo, en nuestro caló tenemos la frase: “la merza”. ¿Qué palabra hay en castellano para designar a un grupo de sujetos de oscuro “modus vivendi”? Ninguna. Pero usted, en nuestro idioma, dice “la merza” y ya sabemos a qué clase de gentes se refiere⁴³.

El lunfardo es algo que se escapa de uno: nos habla más de lo que lo hablamos. Una manera de decir que no posee traducción posible. El poder sabe que el control de la lengua y de la memoria

43 “¿Cómo quieren que les escriba?” [3 de septiembre 1929], 1998, pp. 371-372

es esencial en la lucha política. La aculturación es un dispositivo del capitalismo extractivista. El rapero Esteban el As lo explica magistralmente: *que te cambien el lenguaje es que te conquisten*⁴⁴.

66

El alma del suburbio. Todas las calles de tierra llevan a Evaristo Carriego. Su único libro publicado en vida, *Misas Herejes* (1908), y los *Poemas Póstumos* (1913), descubrieron el arrabal para la literatura argentina. El poeta, entrerriano de nacimiento, descubrió en su barrio, en aquel Palermo de obreros, malevos y mujeres tristes y maltratadas, el *alma del suburbio*. En 1915, a tres años de su muerte, Yacaré le escribía los versos: “Bardo, pensador, zorzal / que glosó con arpa suave / la existencia oscura y grave / del miserable arrabal”⁴⁵.

Borges vivió sus primeros años, también, en Palermo. Su madre, recelosa de la *canalla*, prevenida de compartir el barrio con criollos pobres, no permitía que su hijo caminara solo por sus calles. Sin embargo, las historias de cuchilleros, de milongas y otras mitologías del suburbio sabían llegar a sus oídos; a veces, en boca del mismo Evaristo Carriego, que visitaba la casa, y contaba ese mundo del cual el niño de mamá estaba privado. Años después, ese mundo volvería en sus poemas y ensayos; y donde Carriego ocuparía un lugar no menor, con una biografía crítica, *Evaristo Carriego* (1930), y a través de distintos artículos sobre su obra. Publicó, en 1926, *El tamaño de mi esperanza*, donde le dedica el artículo “Carriego y el sentido del arrabal”:

44 *Corte rancho*, capítulo 1, 2013

45 “A Evaristo Carriego” [1916], 1964, pp. 40

En una calle de Palermo de cuyo nombre sí quiero acordarme y es la de Honduras, vivió allá por los años enfáticos del centenario un entrerriano tuberculoso y casi genial que miró al barrio con mirada eternizadora. Ese anteayer de Palermo no era precisamente idéntico a su hoy. Casi no había casas de alto y detrás de los zaguanes enladrillados y de las balaustraditas parejas, los patios abundaban en cielo, en parras y en muchachas. Había baldíos que hospedaban al cielo y en los atardeceres parecía más sola la luna y una luz con olor a caña fuerte salía de las trastiendas. El barrio era peleador en ese anteayer: se enorgullecía que lo llamaran Tierra del Fuego y el punzó mitológico del Palermo de San Benito aún perduraba en los cuchillos de los compadres. Había compadritos entonces: hombres de boca soez que se pasaban las horas detrás de un silbido o de un cigarrillo y cuyos distintivos eran la melena escarpada y el pañuelo de seda y los zapatos empinados y el caminar quebrándose y la mirada atropelladora. Era el tiempo clásico de la patota, de los indios (...) Evaristo Carriego (el entrerriano evidente que indiqué al principio de estos renglones) miró para siempre esas cosas y las enunció en versos que son el alma de nuestra alma⁴⁶.

No obstante, Borges previene de la mirada entenebrecida sobre el arrabal. Porque si Carriego escribió poemas como “El guapo” o “Día de bronca”, que escapan de las imágenes que nos legó de un barrio triste, abúlico, timorato, la moral burguesa es la que se revela en toda su pacatería en algunos de sus versos

46 “Carriego y el sentido del arrabal” [1926], 2011, pp. 27-28

más conocidos como “La costurerita que dio aquel mal paso... / -y lo peor de todo, sin necesidad- / con el sinvergüenza que no la hizo caso / después... -según dicen en la vecindad-”⁴⁷. Y es en este tono lacrimoso e hipócrita que Carriego escribe una serie de poemas sobre la ausencia de la costurerita: “Caperucita roja, ¿dónde estás ahora?”. A la impostada abnegación obrera de la costurerita, Nicolás Olivari le responderá:

68

“La costurerita que dio aquel mal paso
y lo peor de todo sin necesidad...”
bueno, lo cierto del caso
es que no le ha ido del todo mal.

Tiene un pisito en un barrio apartado,
un collar de perlas y un cucurucho
de bombones; la saluda el encargado
y ese viejo, por cierto, no la molesta mucho.

¡Pobre la costurerita que dio el paso malvado!
Pobre si no lo daba... que aún estaría,
si no tísica del todo, poco le faltaría.

Ríete de los sermones de las solteras viejas;
en la vida, muchacha, no sirven esas consejas,
porque, piensa ¿si te hubieras quedado?⁴⁸

Embroncao con Dios. Pasar del barrio como tema al barrio como forma no es sólo un cambio estético sino, de hecho,

47 “La costurerita que dio aquel mal paso” [1913], 2013, pp. 198

48 “La costurerita que dio aquel mal paso” [1924], 2008, pp. 66

ideológico. Quien mejor entendió este recurso fue Enrique Santos Discépolo. No por nada inventó a un opositor *Mordisquito* a quien le habló en unas crónicas lunfardas y peronistas, que nos recuerdan al tono de las *aguafuertes* de Roberto Arlt, durante la campaña electoral de 1951: “Te quejás y tu queja es como si vinieras a decirme que instalaste en la calle Corrientes una fábrica de trampas para cazar osos y que estás furioso porque no vendés ninguna”⁴⁹.

A Discépolo, de niño, le iba mal en la escuela, pero descubrió otra forma de aprender, más importante: “Lo que perdí de aprender en el colegio, lo recuperé en la calle, en la vida”⁵⁰. En su juventud fue amigo de artistas plásticos como Abraham Vigo y Benito Quinquela Martín con quien discutió el lugar del artista en los movimientos populares. En esa búsqueda participaría de los acontecimientos de lo que fue llamada la Semana Trágica. Discépolo acompañaba el cortejo fúnebre de las cuatro personas asesinadas durante la represión a la huelga de los talleres metalúrgicos Vasena; era el 4 de Enero de 1919. Primero la policía atacó al mismo cortejo fúnebre; entonces Hipólito Yrigoyen autorizó al general Luis Dellepiane para generalizar la represión. Los obreros asesinados llegarían a los cientos.

Su primer tango “Que vachaché” (1926) fue escrito durante el gobierno de Marcelo Torcuato de Alvear; así se inicia como cronista de otra historia, una popular: “¡Si aquí ni Dios rescata lo perdido!”. Discépolo es así escritor de una forma de decir

49 ¿A mí me las a contar? *Discursos a Mordisquito* [1951], 2009, pp. 45

50 *Discépolo y su época*, 2004, pp. 30

el presente: una *totalidad* sentida desde la voz de la calle, del desocupado, del eterno estafado, del que siempre tiene las cuerdas de la panza haciendo tangos. Y por ser esa voz propia pero fácil de prestar, por su experiencia entramada cuidadosamente en las letras, pronto sus canciones van a ser cantadas por todos: en los bares, en el tarareo de los que duermen en la calle, en las voces de los cantores consagrados, en las discusiones de café.

Discépolo, además, es uno de los lectores más agudos sobre la infamia de la década del '30. “Cuando la suerte que es grela...”, se canta por primera vez un día antes del golpe de José Félix Uriburu. En “Yira – yira” está cifrada esa década de 13 años: el hombre perdido en el desempleo, la impotencia de sentir que uno quiere más y no puede, el hambre de la gran crisis capitalista del '29. Discépolo encaró a Dios (como sólo lo había hecho Almafuerte) para reprocharle este destino mezquino: “¿Lo que aprendí de tu mano / no sirve para vivir? / Yo siento que mi fe se tambalea, / que la gente mala, vive / ¡Dios! mejor que yo...”⁵¹.

Hacer de la voz popular una escritura es para la norma social una modalidad delictiva; un delito a la norma lingüística que prescribe qué clase social habla bien; pero, también, un delito a la norma política por inscribir en la propiedad de la escritura a las clases subalternas. No es casual que cada dictadura haya puesto en su *index* los tangos de Enrique Santos Discépolo. Ya el golpe nacionalista de 1943 prohibió el lunfardo (y a Discépolo) y comenzó el ridículo plan de corregir letras de tango, que merecen ser parte de una antología del decoro del argentino bien.

51 “Tormenta” [1939], *Letras de tango*, 1999, pp. 186

La última dictadura militar no se olvidó de Discépolo. El COMFER, que años después prohibiría la cumbia villera por motivos similares, explicaba que “Cambalache” no debía ser difundido a causa de su “enorme escepticismo”.

Kid Cele y una anécdota de la infamia. Celedonio Flores vivió a orillas del malevo Maldonado, donde comenzó nombrándose *Kid Cele*, apodo que usaba como boxeador (que quede claro: el lunfardo necesita guapos que se planten de mano). Escribió los poemarios *Chapaleando barro* (1929) y *Cuando pasa el organito* (1935). Su tango “Pan” (1932) es una anécdota más de la infamia en la década que renovamos nuestro coloniaje a través del pacto Roca-Runciman. Un hombre termina preso por el irrisorio delito de robar un pedazo de pan: “sus pibes no lloran por llorar, / ni piden masitas, ni chiches, Señor; / sus pibes se mueren de frío / y lloran hambrientos de pan...”⁵².

Arrabal salvaje. En los poetas posteriores a Carriego el arrabal se torna salvaje. La moral de las “solteras viejas” (para decirlo con otros anacronismos: los *rumores senum severiorum* de Catulo o *los viejos vinagres* de Luca Prodan) no explica el mundo crudo en que se vive. Porque la pobreza, la mujer golpeada, la obrera tísica, el desocupado, el hambre, no son órdenes de un mundo

52 “Pan” [1932], *Letras de tango*, 1999, pp. 125

moral; son órdenes de un sistema. Como escribe Enrique Santos Discépolo en “Qué vachaché” (1926):

¿Pero no ves, gilito embanderado,
que la razón la tiene el de más guita?
¿Que la honradez la venden al contado
y a la moral la dan por moneditas?
¿Que no hay ninguna verdad que se resista
frente a dos pesos moneda nacional?
Vos resultás, -haciendo el moralista-,
un disfrazao...sin carnaval...⁵³

72

El barrio tierno de Carriego se continúa en el *barrio plateado por la luna* de Alfredo Le Pera, en sus memorables tangos como “Melodía de Arrabal” (1933) o “Mi Buenos Aires querido” (1934). Es Celedonio Flores, en cambio, quien con todo el hambre del mundo haciéndole ruido entre sus dedos, dejará de lado para siempre el “Arrabal Amargo” y sin perder el amor verdadero por la *verdera* que le tocó vivir, lo escribirá en todo su salvajismo.

No te engrupía el brillo del asfalto
ni el claro espamantar de cien bujías,
en donde el empedrao pegaba el alto
empezaba a bancar tu algarabía.

Barro, huecos, yuyales, latas viejas,
recortes de la fábrica cercana,
gallinas por las calles y las quejas
del carro del frutero a la mañana.

53 “Qué vachaché” [1926], *Letras de tango*, 1999, pp. 57

Una cancha de fulbo en un potrero
con dos arcos que ponen cuando es fiesta.
(Si no mete el local el gol primero
hay zaranda debute a toda orquesta.)

El boliche en la esquina; en la vidriera
una fila de doce Pinerale,es,
un par de zapatillas, dos Barbera
y un aviso: "Se alquilan dos locales".

Vidriera que le sirve al sabalaje
de las casas del barrio, anochecido,
pa' sentarse y cortarse ¡cada traje
chamuyendo del último partido!

Pibes descalzos, pibas sin bombachas
hurgueteando el barrial de la "vedera",
el rimel y el carmín de dos muchachas
sin medias y en chancletas en la acera.

Un coso que las va de cara lisa
recostao a un farol como al descuido.
Elegió de posturas la precisa,
pa' engrupir de matón y de corrido.

Los sábados bailongo; un casamiento,
un bautismo, un cumpleaños, ¡cualquier cosa!
Gran revuelo en el barrio, ¡un spamento
más pior que la tormenta e' Santa Rosa!

Dos filas de curiosos en la puerta,
cortinas coloradas, toldo a rayas;
bronca de la vecina que fue muerta
porque no la invitaron: ¡Qué canayas!...

Y la bronca después: ¡Salí pa' fuera!...
¡yo te voy a enseñar a'tropellarme!
En tres tiempos peló la fariñera
mientras dice en voz baja: ¡Sujetarme!...

Fabriqueras, malandras, curdelones,
un matón de verdad de cuando en cuando;
la resaca social de cien naciones
la miseria y la mugre vegetando.

74

Es este mi arrabal, así lo veo,
así lo quiero ver cuando me muera...
Luz de Luna en un hueco sucio y reo,
o un brochazo de Sol en la "vedera"⁵⁴.

En el año 2001 vivíamos otra década infame -que duraba ya, otra vez, más de diez años- y una letra de Yerba Brava hacía crujir las chapas de los ranchos y retumbaba nuevamente ese arrabal salvaje, íntimo, contradictorio pero único y propio:

Me quieren correr, nos quieren barrer / me tiran el
rancho y el tuyo también / dicen que mi barrio está
lleno de hampones / que sólo es un fuerte de droga
y ladrones. / En solo una hora se lleno de botones /
para tirarlo abajo y levantar mansiones... / y ahora
tirado estoy / abajo de un puente voy / porque

54 "Arrabal Salvaje" [1928], 1975, pp. 35-36

somos marginados / en pelotas nos dejaron... / y
ahora tirado estoy / dónde vamos a parar: / quemen
gomas en la calle / que mi fuerte hay que salvar⁵⁵.

75

El origen de un pueblo, de una ciudad, de una nación no exige especialistas ni señas ni lenguajes de iniciados. De hecho, no hay un origen; no existe el documento que pueda atraparlo. La historia galopa en nuestra sangre; no podemos cifrar un tiempo en la maestría de un calígrafo: el pasado cruza las fronteras cotidianas en malones nocturnos. Mariano Rosas, Calfucurá, Saibueque galopan en nuestro cansancio entre fortines, rebeliones, fusilamientos.

El no trate de economizar sangre de gauchos de Domingo Faustino Sarmiento -héroe de tilingas, de didactas, de editores de libros escolares- se hace carne en cada cacería que la bonaerense lleva a cabo contra los pibes del barrio que están marcados: ¿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: Para él son los calabozos, / para él las duras prisiones /

en su boca no hay razones / aunque la razón le sobre. / Que son campanas de palo / las razones de los pobres.

La frontera siempre retorna. Otro malón cruza los límites y lo que parece remoto se hace cuerpo. La lucha piquetera, en el año 2001, estalla el país y esos mismos meses el pueblo ranquel recupera los restos de su líder histórico, Mariano Rosas, que perduraban como trofeo de guerra en el Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata.

La frontera siempre retorna. La guerra está al orden del día. Estar estaqueado, comerciando en la pulpería, galopando tierra adentro son momentos en esta larga jornada. Las huellas criollas nos surcan la jeta. Eso es memoria. Desde la esquina, desde el rancho abierto en una picada, desde el monte, el salitral. Desde la villa. El barrio, el cruce, el rancherío. La orilla. El pasado cruza las fronteras cotidianas en malones nocturnos. No existe el documento.

Escribimos partes de guerra.

Y si mañana pueden matarnos a todos, nos matarán. *Una excursión a los indios ranqueles* de Lucio V. Mansilla es publicado en 1870 en el diario *La Tribuna*. Ocho años antes del inicio de la “Conquista del Desierto”. Catorce años antes de la derrota definitiva de Saihueque y los últimos caciques rebeldes. Mansilla siempre recorrió el borde de las civilizaciones: Oriente, los siete platos de arroz con leche, los negros, la vida cortesana, las tolдерías. Leemos: “no hay peor mal que la civilización sin clemencia”⁵⁶. Uno lo lee sabiendo que los *cazadores de indios*

56 *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], 1990, pp. 199

ofrecerían sus trabajos en las estancias, para cobrar, por cada muerto, una *libra esterlina*. Uno lee la palabra *clemencia* y la lee sabiendo que los estancieros les advertirían a los cazadores que no se conformarían con las orejas de los indios (han sabido de algún cazador indulgente que solo se las cortó, dejándolos vivos) y por eso dirán: si quieren la *libra esterlina*, queremos sus pelotas.

Mansilla escribe: “Si hay algo imposible de determinar, es el grado de civilización a que llegará cada raza; y si hay alguna teoría calculada para justificar el despotismo, es la teoría de la fatalidad histórica”⁵⁷. Lo leemos sabiendo que Julio Argentino Roca arengaría al ejército a que se mate hasta el último indio, que se le saque hasta el último pedazo de tierra, hasta el último símbolo de su cultura. Porque como asegura Roca no hay que dejar nada de esa “raza abyecta”.

Una excursión a los indios ranqueles finaliza con el regreso de Mansilla, en 1868, de tierras ranqueles a Córdoba. Finaliza el viaje y entendemos que se está escribiendo no sobre el fin de una jornada sino sobre el fin de una civilización. La excursión termina. El viaje diplomático termina. Se acerca a Mariano Rosas. Le dice: “Hermano, los cristianos han hecho hasta ahora lo que han podido y harán en adelante cuanto puedan, por los indios”. Rosas, líder máximo de la Confederación Ranquel, responde: “Hermano, cuando los cristianos han podido, nos han muerto; y si mañana pueden matarnos a todos, nos matarán”⁵⁸.

57 Obra citada, pp. 201

58 Obra citada, pp. 199

Guerra al indio extranjero. En 1979, el gobierno militar conmemora los cien años del triunfo sobre el indio. Albano Harguindeguy, Ministro del Interior, expresa los ideales nacionales: “La ‘Conquista del Desierto’ logró expulsar al indio extranjero que invadía nuestras pampas”⁵⁹. La dictadura se autodenominó Proceso de Reorganización Nacional. Es un regreso al proyecto liberal que se había iniciado con la Organización Nacional durante la presidencia de Bartolomé Mitre. La reorganización supondría una vuelta a ese estado que otras montoneras volvieron a poner en crisis. Malones, peronistas, indios, cabecitas negras, montoneros, montoneras.

Harguindeguy organiza un congreso, en 1979, para festejar la épica occidental. Junta a docentes, catedráticos, militares. Explica el mensaje postrero de la “Conquista del Desierto”: “tiene que servir de inagotable inspiración a nuestra civilización”.

David Viñas comienza a escribir sobre la larga historia de este festejo: su *Indios, ejército y frontera* (1982). Afirma que el discurso del roquismo, en los alrededores de 1879, es un epílogo al *Facundo* de 1845 y ambos son parte de un gigantesco *corpus* que se abre con el *Diario* de Colón. Pone en juego el paralelismo propuesto por el propio videlismo:

La homogeneidad ideológica promovida por la liquidación de lo que se consideraba el “enemigo prioritario” y la *subversión* entraba en rápida disolución después de la victoria sobre el Desierto.

59 “Los indios extranjeros del general Harguindeguy” de Osvaldo Bayer en *Página 12*, 14 de agosto de 2006

Y la violencia ejercida contra los indios y sus tierras se invertía hasta impregnar con su irracionalidad los fundamentos de la república oligárquica⁶⁰.

Al día siguiente al asesinato de Maximiliano Kosteki y Darío Santillán, en una nota titulada “Crónica de una violencia anunciada”, el diario *La Nación* nos previno que el odio de la oligarquía es lo más perdurable de nuestro devenir histórico: “Que un grupo de personas (...) se arrogue la facultad de privar a otras personas de un derecho que la Constitución les reconoce expresamente, como la libertad de trabajar y de circular por el territorio nacional, resulta un atropello que puede desatar consecuencias imprevisibles”; “el movimiento piquetero es una manifestación fronteriza -y por cierto violenta e inaceptable- de la política”; “el corte de rutas implica actos de insubordinación civil”⁶¹. Nociones como *fronterizo*, *insubordinación* y *territorio nacional* son parte del monstruoso entramado discursivo que David Viñas descubre enlazando 1879 y 1979.

Enterrarlos históricamente. Los bombardeos a Plaza de Mayo el 16 de Junio de 1955, el golpe de estado, el asesinato y persecución de militantes y obreros, se completa con el decreto 4161 que prohíbe hacer todo tipo de referencia a Juan Perón, a Eva Perón y a todo lo que pueda remitir a su movimiento.

En 1863 la cabeza de “Chacho” Peñaloza se clava en la plaza

60 *Indios, ejército y frontera* [1982], 2003, pp. 114

61 “Crónica de una violencia anunciada”, *La Nación*, 27 de Junio de 2002

principal de Olta, en La Rioja. Sarmiento explica que es esencial que el pueblo sepa qué les espera a quienes no apoyan al gobierno:

Mi estimado amigo: No sé lo que pensarán de la ejecución del Chacho. Yo inspirado por el sentimiento de los hombres pacíficos y honrados aquí he aplaudido la medida, precisamente por su forma. Sin cortarle la cabeza a aquel inveterado pícaro y ponerla a la expectación, las chusmas no se habrían aquietado en seis meses⁶².

82

La oligarquía es sistemática: oculta a nuestros héroes, profana sus cuerpos. La cabeza de Peñalosa desangrándose en plaza pública, el cuerpo de Eva Perón vejado por militares. El poder es sistemático. El mismo modelo en su “guerra al indio”. No solo matan. No solo venden a niños y mujeres como esclavos. No solo queman tolderías. Hay que *enterrarlos históricamente* tal como había enseñado Bartolomé Mitre a escribir la *historia oficial* sin caudillos, sin indios, sin barbarie. En carta a Vicente Fidel López, Bartolomé Mitre despliega su método histórico:

Los dos, usted y yo, hemos tenido la misma predilección por las grandes figuras y las mismas repulSIONES contra los bárbaros desorganizadores

62 En “Carta del Gobernador Sarmiento al presidente Mitre” [18 de Noviembre de 1863], 1911, pp. 147. En carta a Nicolás Avellaneda, Domingo Faustino Sarmiento se expresaba de manera similar: “Necesito y espero de su bondad de usted una colección de los tratados argentinos hecha en tiempo de Rosas, en que están los tratados federales que los unitarios han suprimido después con aquella habilidad conque sabemos rehacer la historia” citado en *La formación de la conciencia nacional*, 1973, pp. 86

como Artigas, a quienes hemos enterrado históricamente⁶³.

La memoria popular es un peligro para el poder que sabe que allí reside su centro de acumulación política. Ese es el plan de Roca en los territorios indígenas ocupados: llegan las tropas y arrasan las tolderías pero aún más, los cementerios. Desentierran el cuerpo de Mariano Rosas, muerto dos años antes. Desentierran a Calfulcurá, muerto en 1873. Que sus restos no descansen en sus tierras es central en este doble movimiento de ocultar y profanar. Desentierran a los caciques y Perito Moreno los muestra en vitrinas en el Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata. Trasladan vivo a Inacayal. Lo exponen vivo. Al lado de los huesos de indios, y de monos, y de elefantes, y de perros. Los restos de los caciques son trofeos de guerra. El Museo de Ciencias Naturales se convierte en un museo de la memoria invertido: se celebra el genocidio.

83

Fatalismo histórico. Los que excusan a Sarmiento por ser el impulsor del exterminio de indios, negros y gauchos explican que en su época no se podía pensar distinto. No es cierto: los Mitre, los Roca, los Sarmiento son parte de un proyecto político-económico que consideró el genocidio como necesario; sin embargo, en su época (antes, durante y después) hubo otros modos de pensar y de obrar. No sólo lo explicita *El plan revolucionario*

63 *Manual de la Historia Argentina* de Vicente Fidel López, 1936, pp. 243

de operaciones (1810) de Mariano Moreno (y ya su tesis doctoral en la Universidad de Chuquisaca), lo comprueba la práctica revolucionaria de Juan José Castelli y Bernardo de Monteagudo, el proyecto de una Monarquía Incaica pensado por San Martín y Belgrano en una gran patria con capital en Cuzco, los liderazgos de Güemes y Artigas y el lugar central de gauchos e indios en sus proyectos políticos para nombrar solo algunos de los casos representativos de las revoluciones emancipatorias que poseen su origen ideológico -más que en las ideas de la Ilustración- en los levantamientos indígenas de Tupac Amaru hacia 1780.

84

No es un problema de fatalismos históricos sino de conflictividad política y representación de clase. Un contrapunto necesario se construye entre dos conmemoraciones del 25 de mayo. La primera, el 25 de Mayo de 1811, el gobierno revolucionario conmemora el primer año de revolución en Tiahuanaco, decretando la emancipación de los pueblos originarios. La segunda, el 25 de Mayo en 1879, en Choele Choel, Julio Argentino Roca festeja la muerte de *razas abyectas*. Para los revolucionarios de principios del XIX el indio era uno de los centros de su actividad política. San Martín mismo había hecho de lo indio una noción tan política que muchos lo pensaron como tal (lo cual no se contradice con lo que algunos historiadores afirman y el mismo San Martín insinuó sobre su ascendencia indígena). Juan Bautista Alberdi, en 1843, al conocer a San Martín, en París, escribe:

¡Qué diferente lo hallé del tipo que yo me había formado oyendo las descripciones hiperbólicas que me habían hecho de él sus admiradores en América! Por ejemplo: yo lo esperaba más alto, y no es sino un poco más alto que los hombres de mediana estatura. Yo lo creía un indio, como tantas veces me lo habían pintado, y no es más que un hombre de color moreno, de los temperamentos biliosos⁶⁴.

La conflictividad política atrapada, como todo hecho humano, en una serie de sombras, azares y fatalismo no deja de presentarse en una agencia ideológica: cuando algunas comunidades originarias le pidieron al Museo de Ciencias Naturales de La Plata que restituyan los restos de los indios sustraídos en las distintas expediciones militares, Héctor Pucciarelli, jefe de la división de Antropología Biológica, se excusó:

Sería un perjuicio para el Museo si se hace un despoblamiento masivo de estos cuerpos. A través de ellos podemos comprobar cómo eran las costumbres y modos de vida de otras culturas. Además, la principal función del museo es educar a través de la observación⁶⁵.

Los historiadores oficiales. En 1947 el coronel Juan Carlos Walther, docente del Colegio Militar, publica *La conquista del desierto*,

64 “El general San Martín en 1843”, 1886-87, pp. 335

65 *La Pulseada*, 2006, pp. 15

donde analiza el avance de la civilización en nuestro territorio desde 1527, con la fundación del primer asentamiento europeo, hasta 1885, con la disolución de las comunidades originarias libres de la Patagonia y del Chaco. Lo considera el triunfo de Occidente frente al salvajismo indígena. El indio es ante todo el rebelde que no quiere aceptar las condiciones de la civilización y por lo tanto solo le espera la desaparición. Texto obligatorio de la educación militar durante décadas exige el obvio paralelismo entre roquismo y videlismo que sintetiza David Viñas con una de las preguntas que abre su *Indios, ejército y frontera*: “los indios, ¿fueron los desaparecidos de 1879?”⁶⁶. Walther no deja dudas:

Resta aclarar, una vez más, que la conquista del desierto no fue una acción indiscriminada ni despiadada contra el indio aborigen de nuestras pampas, como más de un autor o tipo de literatura tendenciosa buscó presentar este proceso. A la inversa, la conquista del desierto se efectuó contra el indio rebelde, reacio a los reiterados y generosos ofrecimientos de las autoridades, deseosas de incorporarlo a la vida civilizada para que como tal conviviera junto a los demás pobladores, pacíficamente, y así dejara de una vez de ser bárbaro y salvaje, asimilándose a los usos y costumbres de los demás argentinos (...) sus hábitos de salvajes mal podían trocarlos por un nuevo sistema de vida que los obligara a trabajar y vivir decentemente, prefiriendo vivir tal como eran⁶⁷.

66 *Indios, ejército y frontera* [1982], 2003, pp. 18

67 *La conquista del desierto* [1947], 1970, pp. 11-12

En el año 2011 el Gobierno Nacional creó el Instituto Nacional de Revisionismo Histórico Argentino e Iberoamericano “Manuel Dorrego” para reivindicar una historia nacional y popular. Para la tarea se convocó a Pacho O’Donnell. Su biografía, por cierto, era de un trazo en falsa escuadra. Entre sus proezas federales se encuentra haber prologado las memorias de Carlos Menem, *Universos de mi tiempo* (1999), donde consideraba al riojano “gran transformador”, “visionario”, de “elevada cultura”. El encargado por el Estado Nacional de revisar nuestra historia había escrito uno de los panegíricos más ridículos (y postreros) del menemismo, donde aseguraba que algunas de las pocas críticas que se le podrían realizar al ex mandatario respondían a problemas de “todos los países del mundo”, tal como el hambre y la exclusión⁶⁸.

Y si bien O’Donnell es, también, un gran divulgador del federalismo artiguista, lo que agrega una linealidad algo más compleja, la decisión de que sea él quien encabece este revisionismo posee unas condiciones materiales que deben tomarse en consideración. Una de las primeras apelaciones públicas de O’Donnell como funcionario revisionista fue reivindicar a Julio Argentino Roca: lo central es explicar qué implicancias posee la decisión de apelar a la figura de Julio Argentino Roca a fines del año 2011.

Desde el 23 de noviembre del 2010, con la represión a la comunidad qom de Formosa, hasta su designación en el cargo público hubo distintos asesinatos por conflictos de tierra.

68 “El gran transformador”, *Universos de mi tiempo*, 1999

La mayoría de ellos, indios o criollos. En Santiago del Estero, Tucumán, Neuquén, Jujuy. También, en Buenos Aires, en un simbólico Parque Indoamericano. Todos los asesinatos, cometidos por policías o sicarios, respondieron a proteger la propiedad privada y a recordarnos que el gran tema de la dependencia de nuestro país sigue intacto: en uno de los países más extensos del mundo no hay tierra.

88

Lincoln: buscando el Oeste. Arturo Jauretche denunció el cipayismo intelectual en *Los profetas del odio y la yapa* (1957-1967) y *Manual de zonceras argentinas* (1968) donde se denuncia a cierta *pedagogía colonialista* que busca sistemáticamente hacernos olvidar de nuestra historia a través de zonceras. Hay zonceras de todo tipo: políticas, históricas, geográficas, económicas, culturales. La madre de todas las zonceras es la zoncera civilización y barbarie. Lo que se ha llamado *civilizar* es, en realidad, destruir lo que nos haría libres, la posibilidad de pensar el país desde nosotros mismos:

El pueblo en que nací, en el oeste de Buenos Aires, era treinta años antes territorio ranquelino. La escuela a la que concurrí ignoraba oficialmente a los ranqueles. Debo a Buffalo Bill y a los primeros westerns mi primera noticia de los indios americanos. ¡Esos eran indios!, y no esos ranqueles indignos de la enseñanza normalista. Salíamos de la escuela y a la sombra de los viejos paraísos plantados por los primeros pobladores, un anciano de barba, tío abuelo mío a quien llamábamos “El Cautivo”, por haberlo sido en

su niñez, durante 11 años, nos refería historias de tolderías y malones que escuchábamos absortos. Su padre, mi bisabuelo materno, había sido muerto allí, en la frontera, nuestro Far West, en el último malón. Pero eso hubiera sido una profanación en la escuela de los principios pestalozzianos. Es así como el hijo del Oeste ignora el Oeste⁶⁹.

Una pregunta que no hizo Arturo Jauretche, pero que nosotros podríamos hacer siguiendo su huella, es por qué uno conoce cualquier presidente o reyezuelo europeo y no, en cambio, las vicisitudes políticas y culturales de Calfucurá que gobernó cuarenta años una zona mayor a cualquier país de ese continente muerto.

La “Conquista del Desierto”. Hay muchas maneras de explicar qué fue la “Conquista del Desierto”. Muchos documentos, datos, testimonios. Pero en caso que quisiéramos definirlo en pocas palabras, diríamos: 8.548.817 hectáreas para 391 personas. Todos los que combatieron en la guerra perdieron; solo ganaron 391 familias de la oligarquía. No solo los indios fueron víctimas de la guerra. Criollos y negros, e inclusive los mismos indios, fueron obligados a prestar servicio militar en los fortines. *El gaucho Martín Fierro* (1872), en un José Hernández todavía federal y montonero, deja escuchar las campanas de palo del pobrerío. La guerra es un negocio de pocos: “¡Y qué indios, ni qué servicio / si allí no había

69 *Los profetas del odio y la yapa* [1957-1967], 1997, pp. 106-107

ni cuartel! / Nos mandaba el Coronel / a trabajar en sus chacras, / y dejábamos las vacas / que las llevara el infiel”. En cuanto al negocio de la guerra escribió en el diario *El Río de La Plata* las siguientes afirmaciones: “¿Qué contradicción tan monstruosa es esa que convierte al ciudadano de la campaña en guardián más de los intereses de la capital que de los suyos propios?”⁷⁰, “la sociedad no hace de los gobiernos agentes de comercio, ni los faculta para labrar colosales riquezas, lanzándolos en las especulaciones atrevidas del crédito”⁷¹. No por nada José Hernández hace huir a Martín Fierro y al Sargento Cruz a territorio indígena: “Yo sé que allá los caciques / amparan a los cristianos, / y que los tratan de “hermanos” / cuando se van por su gusto / ¿A qué andar pasando sustos? / Alcemos el poncho y vamos”. Y en el *El Río de La Plata* escribía: “Nosotros no tenemos el derecho de expulsar a los indios del territorio y menos de exterminarlos”⁷².

La oligarquía, desde la invención de la deuda externa en 1824, con Bernardino Rivadavia, comenzaría a estructurar un país dependiente al imperialismo inglés. Todo lo que no ingresara a ese sistema sería destruido: exilio de San Martín, traición a Artigas, destitución de Rosas, asesinato del “Chacho” Peñaloza, destrucción del Paraguay. Uno de los últimos límites para convertir a la Argentina en el granero de Inglaterra, luego del genocidio paraguayo, eran los territorios indígenas libres.

Para 1878, los caciques Pincén, Catriel y Epumer habían sido

70 “El servicio de fronteras” [19 de agosto de 1869], 1952, pp. 199

71 “La división de la tierra” [1 de septiembre de 1869], 1952, pp. 193

72 “¿Qué civilización es la de las matanzas?” [22 de agosto de 1869], 1952, pp. 206

vencidos. Julio Argentino Roca, que era ministro desde diciembre de 1877, tras la muerte de Adolfo Alsina, inicia en abril de 1879 su “Conquista del Desierto”. Tres días antes, en Carhué, explica el plan de operaciones a las tropas. Afirma que se deben extinguir los *nidos de indios*, los *enjambres de salvajes*, persiguiéndolos aunque se oculten en los valles más profundos de los Andes o se refugien en los confines de la Patagonia (“Orden del día”, 26 de Abril de 1879). El Ejército puede informar a las pocas semanas el avance del plan programado: *5 caciques principales prisioneros, 1 cacique principal muerto (Baigorrita), 1.271 indios de lanza prisioneros, 1.313 indios de lanza muertos, 10.513 indios de chusma prisioneros, 1.049 indios reducidos.*

En 1881, comienza la segunda etapa del exterminio a los pueblos pampeanos y patagónicos. Durará hasta 1885 y arrasará pueblo que encuentre hasta Tierra del Fuego. Saihueque y Reuque-Curá desde la retaguardia resisten. En 1882 hacen circular su proclama: *preferimos morir peleando que vivir esclavos.*

Después, 8.548.817 hectáreas para 391 personas⁷³.

Entrega de indios: un acto de beneficencia. Leemos en el diario *El Nacional* con fecha del 2 de Enero de 1879:

La desesperación, el llanto no cesa. Se les quita a las madres sus hijos para en su presencia regalarlos,

73 La ocupación final del territorio pampeano y patagónico significó 34.006.421 de hectáreas usurpadas, donde veinticuatro personas recibieron parcelas que oscilaban entre las 200 y las 650 mil hectáreas según señala Martínez Sarasola, 2005, pp. 266

a pesar de los gritos, los alaridos, las súplicas que hincadas y con los brazos al cielo dirigen las mujeres indias. En aquel marco humano unos se tapan la cara, otros miran resignadamente al suelo, la madre aprieta contra su seno al hijo de sus entrañas, el padre se cruza por delante para defender a su familia.

La derrota es absoluta. Los sobrevivientes deben caminar cientos o miles de kilómetros. Se los esclaviza. Se repiten los antiguos métodos coloniales. Si los indios quilmes debieron caminar, hacia 1666, desde los valles calchaquíes a la actual ciudad de Quilmes, ahora los sobrevivientes deben hacerlo a los puertos de Bahía Blanca y Carmen de Patagones; desde allí en barco a Buenos Aires. Algunos serán llevados a la Isla Martín García como prisioneros de guerra, donde se montará un campo de concentración; otros se repartirán como esclavos entre las *familias bien*; enviados al norte para trabajar en los ingenios azucareros; conchabados como peones rurales.

No acaba el horror. No hay punto sin muerte, sin tortura, sin deliberada morbosidad. ¿Cómo explicar la perversidad de quienes envenenaron una ballena para que mueran quinientos indios fueguinos? ¿Cómo explicar que los estancieros contrataran *cazadores de indios*? ¿Cómo explicar el horror de nueve onas llevados a Francia para ser expuestos en una jaula durante la *Exposición Universal de París* con un letrero que advertía *indios caníbales*? ¿Cómo dar nombre al canibalismo de una oligarquía que aún hoy gobierna nuestro país?⁷⁴

74 Cuando se dice que la oligarquía gobierna no decimos que sea el partido gobernante. No son homologables poder, estado y gobierno

El diario *El Nacional* (31/12/1878) publicita la *Entrega de indios*. Se lee: “Los miércoles y los viernes se efectuará la entrega de indios y chinas a las familias de esta ciudad, por medio de la Sociedad de Beneficiencia”.

Entre esas familias beneficiadas por el botín de guerra se encuentran los Justo. Liborio Bernal, jefe de la 3ª Brigada de la campaña de 1881, bajo el mando del general Conrado Villegas, arrasó tierras indígenas hasta el lago Nahuel Huapi. En esa campaña robó una niña india que regaló a su yerno, Agustín P. Justo, quien fuera luego presidente de la nación durante la llamada Década Infame. Representante de los intereses ingleses con quienes sellaría una de las mayores entregas de nuestra tierra a la Colonia Británica con el llamado Pacto Roca-Runciman realizado, justamente, por el hijo de Julio Argentino Roca; pacto que Arturo Jauretche consideró un *Estatuto legal del coloniaje*.

El hijo de Agustín P. Justo será criado, entonces, por una india mapuche. Así en el seno de la oligarquía se criaba uno de sus mayores detractores; una india le contará otra historia, la de los vencidos. Así se forja Liborio Justo, un *raro* de nuestra escritura. Su derrotero, de 101 años, fue quijotesco: militó en el Partido Comunista de Estados Unidos durante la crisis del '29; vivió refugiado en las islas del Paraná; se introdujo en el Congreso, en 1936, durante la visita del presidente norteamericano Franklin Roosevelt y lo interrumpió al grito de *abajo el imperialismo yanqui*, noticia que llegó a la revista *Times* que tituló “The handsome son of President Justo heckled President Roosevelt”; renegó del stalinismo para hacerse trotskista; renegó del trotskismo por pensarlo colaborador del imperialismo norteamericano. Su vida

es interminable: fotógrafo en Estados Unidos, marinero en un ballenero noruego, peón en un obraje paraguayo.

En su oreja se guardaban las historias de quien lo crió. A los líderes mapuches y tehuelches les dedicó algunos de sus momentos más lúcidos, entre ellos *Pampas y lanzas* (1962). Juzgó al indio araucano como el verdadero héroe de la lucha popular decimonónica contra el avance del imperialismo.

Encontró en el ingenio, el coraje y la fuerza araucana la manera de sobreponerse a la supremacía numérica con que contó siempre el ejército argentino. El indio fue inasimilable a la civilización occidental que proponía la oligarquía criolla:

El indio, fuera de casos aislados, como consecuencia, principalmente, de rivalidades y luchas entre las distintas tribus, fue rebelde a todo sometimiento, luchando hasta el fin para defender su libertad y su suelo, en la desproporción abrumadora de uno contra cien, desproporción acentuada por todas las armas modernas y todos los recursos de la civilización de que disponía el cristiano. Y aún así, no se batía de igual a igual, sino con ventaja. Por eso mereció tantos dictérios por parte de los propietarios de la tierra y de las vacas. Y de sus amigos y servidores⁷⁵.

75 *Pampas y lanzas* [1962], 2011, pp. 182

El Oeste: una escritura

Felizmente, las razas inferiores han sido excluidas de nuestro conjunto orgánico; por una razón o por otra, nosotros no tenemos indios en una cantidad apreciable, ni están incorporados a la vida social argentina

Joaquín V. González (1913), fundador de la Universidad Nacional de La Plata⁷⁶.

Para muchos el Oeste será un tópico literario más. Leer a Aira, a Mansilla, a José Hernández. Glosar un recurso estilístico. Archivar unas actas de congreso. Organizar un simposio. No verán que unos pasos más allá de su biblioteca, la frontera existe en todo su salvajismo. La literatura, si es, es parte de ese salvajismo. *Una excursión a los indios ranqueles* lo es. El *Facundo* lo es. *Martín Fierro* lo es. Escribir es pertenecer a ese salvajismo. No existe una literatura aséptica: una crítica literaria o cultural que pueda decir solo hacemos un estado de la cuestión.

No se puede escribir sin estar en la frontera. No se puede escribir sin sentir que la cabeza de uno puede ser abierta por unas boleadoras. Que hablar de más nos hará terminar estaqueados. Si la escritura no es eso, entonces es una escritura *intramuros*, una escritura que se ganó con las comodidades que posibilitó el genocidio del siglo XIX. Será una escritura que no moleste a nadie porque estará cercenada por lo que el Estado hizo de los intelectuales: escribas de un estado de la cuestión, agrimensores de una tierra arrasada, hedonistas de lenguajes crípticos. No.

76 *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores. Año 1913*, pp. 778

Acá no. Se escribe desde la frontera. Desde su violencia, desde su salvajismo. Hoy mismo, mientras escriba esto, otras familias mapuches serán desalojadas. La frontera agrícola desmontará otros bosques. Acá no terminó nada. Se sigue escribiendo desde la frontera, desde su salvajismo, desde su violencia.

Atahualpa Yupanqui. Nació en un paraje cercano a Pergamino, en un rancho pobre. Es el poeta de nuestro mestizaje: “Eso lo llevo en la sangre / dende mi tatarabuelo. / Gente de pata en el suelo / fueron mis antepasados; / criollos de cuatro provincias / y con indios misturados”⁷⁷. Hay quien estudia el criollismo en bibliotecas europeas. Atahualpa, en cambio, recorrió cada una de nuestras provincias, a caballo, trabajando codo a codo con los peones, aprendiendo nuestro repertorio antiguo, nuestras coplas, nuestros estilos musicales, nuestras tradiciones poéticas. Nuestras luchas.

Dice el proverbio: “no se aprende el mundo en los libros”. Lucio V. Mansilla escribió: “Yo he aprendido más de mi tierra yendo a los indios ranqueles, que en diez años de despeñañarme, leyendo opúsculos, folletos, gacetillas, revistas y libros especiales”⁷⁸.

Atahualpa trajo la voz del mestizo, del gaucho, del indio: “América es un largo camino de los indios”⁷⁹. Desligó al criollismo de las apelaciones aristocráticas y lo ubicó nuevamente en la huella

77 *El payador perseguido*, 1972, pp. 3

78 *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], 1990, pp.193

79 “Los indios”, *Pasaban los cantores*, 1979

de Bartolomé Hidalgo, de José Hernández. A *El payador* (1916) de Leopoldo Lugones le respondió con *El payador perseguido* (1964). El criollismo quiso cerrarse en una discusión universitaria, en un pintoresquismo provinciano, en una nostalgia arqueológica. Atahualpa recupera el criollismo de tierra adentro. Reescribe la gauchesca, retomando la sextina hernandiana, para poner en el centro de la escritura, otra vez, a los campana de palos:

Pero si uno, como Fierro,
por ahí se larga opinando,
el pobre se va acercando
con las orejas alertas,
y el rico vicha la puerta
y se aleja reculando.

Debe trazar bien su melga
quien se tenga por cantor,
porque sólo el impostor
se acomoda en toda huella.
Que elija una sola estrella
quien quiera ser sembrador⁸⁰.

Calfucurá: un malón al país oligarca. Para la oligarquía es importante que Calfucurá no exista. Calfucurá, Cacique General de las Pampas, Jefe Supremo del Gobierno de las Salinas Grandes. Calfucurá, quien dijo “no dejemos Carhué al huinca”; quien unificó a los pueblos pampeanos y patagónicos para soportar el avance de la oligarquía criolla; quien logró un experimento único

80 *El payador perseguido*, 1972, pp. 12-13

de confederaciones de pueblos mientras el imperialismo extendía su lógica hasta los últimos confines del mundo. Calfucurá llamado *Atila de la Pampa* o *Aníbal del desierto*. Aún hoy no quieren que su cuerpo descanse en las tierras ancestrales. El Museo de Ciencias Naturales de La Plata prolonga la restitución de los restos. No dudemos: se quiere que permanezca encerrado. No solo como trofeo de guerra. 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. Desde los apellidos patricios de oficiales, empresarios y políticos, atravesando la defensa cerrada que se hace cotidianamente de la “Conquista del Desierto” en los medios de comunicación hasta el armado del pequeño campo literario porteño que se organiza en gran parte en relación a una editorial que como con la yerra que marcaban a las ovejas cierran sus ediciones con el apellido Braun.

Fronteras: portación de rostros. Hoy el poder no asume la frontera; la existencia de los fortines; la persecución a los *nidos de indios*. Es una guerra secreta, que se juega por fuera de las noticias, las discusiones académicas, las modas teóricas o mediáticas. Había dicho Nicolás Avellaneda: “La cuestión frontera es la primera cuestión para todos, y hablamos de ella aunque no la

nombremos. Es el principio y es el fin, el alfa y el omega”⁸¹. Todos tenemos la frontera quemándonos la espalda. Cada uno sacará sus cuentas con esa historia.

Encuentro en esta experiencia personal un eslabón de esta historia. De joven me juntaba en una plaza del barrio de Tolosa. Allí se arrimaba la vagancia de los barrios cercanos: el Churrasco, la Favela; hasta gente del Arroyo del Gato. Todos, o casi todos, hijos y nietos de indios del norte, del sur, de acá y allá. Qom, mapuches, huarpes, diaguitas. Criollos que tenían los cueros curtidos por esta tierra. Nadie exaltaba ese pasado. Mucho más metódicos eran, sin embargo, los policías. Cuando salíamos a tomar algo al centro, no era raro terminar contra una pared siendo requisados: documentos, dónde vivís, qué hacés por acá. No se puede tener cara de indio en Argentina y circular por el centro de las ciudades. A menos que uno hurgue la basura; eso lo permite aún la beneficencia blanca. La guerra al indio no terminó.

Los héroes del malón: la rebelión del 2001. Mariano Rosas era Paghitrutz Guor. Lucio V. Mansilla aseguraba: “nadie bolea, ni piala, ni sujeta un potro del cabestro como él”⁸². De joven, Paghitrutz Guor fue raptado por los cristianos. En un periplo de esclavitud llegó a Juan Manuel de Rosas, quien lo apadrinó, le dio su apellido y lo conchabó en una de sus estancias, donde trabajó

81 “Carta a Álvaro Barros” [1875] citada en *Calfucurá. La conquista de las pampas*, 1956, pp. 351-352

82 *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], 1990, pp. 212

duro y aprendió la ciencia rural hasta que, finalmente, una noche escapó:

Conserva el más grato recuerdo de veneración por su padrino; hablaba de él con el mayor respeto, dice que cuanto es y sabe se lo debe a él; que después de Dios no ha tenido otro padre mejor; que por él sabe cómo se arregla y compone un caballo parejero; cómo se cuida el ganado vacuno, yeguarizo y lanar, para que se aumente pronto y esté en buenas carnes en toda estación; que él le enseñó a enlazar, a pialar y a bolear a lo gaucho⁸³.

100

Mariano Rosas había nacido en 1819, en el actual territorio de La Pampa. Era hijo del Cacique Painé. En 1858 asumió el liderazgo de la Confederación Ranquel en la laguna de Leuvucó, donde fue luego enterrado, en 1877, muerto de viruela, junto a sus mejores caballos. Dos años después, el coronel Eduardo Racedo invade el territorio ranquel. Llega a la laguna y ordena desenterrarlo. Por más de cien años sería botín de guerra en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata.

Mientras distintas puebladas sacuden el país y se inventa un nuevo método de lucha -el piquete-, en el corazón de La Pampa la comunidad ranquel comienza su lucha. En San Luis recuperan tierras ancestrales. Se vuelven a elegir lonkos. Pero falta Paghitrüz Guor. En agosto del año 2001, a meses del Argentinazo, el pueblo ranquel lo recupera a Paghitrüz Guor quien vuelve a Leuvucó.

83 *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], 1990, pp. 212

Mariano Rosas, otra vez Paghitrúz Guor, descansa a orillas de su laguna sagrada. En una tierra donde late el legado de una patria distinta. La voz del líder ranquel lega una manera de pensar un tipo de comunidad posible:

En esta tierra el que gobierna no es como entre los cristianos. Allí manda el que manda y todos obedecen. Aquí hay que arreglarse primero con los otros caciques, con los capitanejos, con los hombres antiguos. Todos son libres y todos son iguales⁸⁴.

101

No abandonar Carhué al huinca. Calfucurá había ideado un proyecto político-económico que triangulaba Carhué, Salinas Grandes y Choele Choel. Había nacido a fines del siglo XVIII en la Araucanía chilena. Hacia 1830 llegó a la zona pampeana donde organizó una Confederación de pueblos indígenas que pudo resistir cuarenta años el avance del ejército. Casi sin derrotas recuperó tierras robadas por los huincas y retrotrajo la frontera a términos de la década de 1830. La oligarquía no olvida el insulto a su civilización que representó su liderazgo. Calfucurá nunca se rebajó frente al poder terrateniente. No claudicó los ideales de libertad de las naciones que representó.

Al morir, en Chiloé, cerca de Salinas Grandes, hacia 1873, dejó su legado político: *no abandonar Carhué al huinca*. Su lucha está intacta. Hasta sacarle Carhué al huinca. Recuperar los millones de hectáreas usurpadas. Un testamento indestructible porque no

84 *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], 1990, pp. 248

está escrito en ningún lado y en la memoria de todos.

Hasta sacarle Carhué al huinca. Porque preferimos morir peleando que vivir esclavos. Para que todos seamos libres y todos seamos iguales.

*Necesitamos desvespuciar y descolombizar a América
y descabralizar al Brasil (la gran fecha de los antropófagos:
11 de Octubre, es decir, el último día de América sin Colón).*

Oswald de Andrade

Estos negros te comen las piernas. Los blancos viven en sus expectativas de vida las fantasías europeas de la razón; sus miedos, en cambio, son indígenas. El mayor temor del blanco es ser comido por la indiada. Raptado, ultrajado, violado, deglutido. Terminar dentro del cuerpo del indio. La antropofagia de los indios americanos es un tópico que uno puede seguir desde los primeros cronistas europeos a los noticieros actuales enlazados en una misma imagen fantasmagórica del mundo plebeyo. Leemos en los *Diarios* de Cristóbal Colón:

... y sobre este cabo encabalga otra tierra o cabo que va también al Este, a quien aquellos indios que llevaba llamaban Bohío, la cual decían que era muy grande y que había en ella gente que tenía un ojo en la frente, y otros que se llamaban caníbales, a quien mostraban tener gran miedo⁸⁵.

Cuando las clases medias y altas cartografían la ciudad de Buenos Aires o sus alrededores piensan una ciudad tan situada y demarcada como en las que vivieron los adelantados. Una coordenada civilizatoria es recomendar que no se vaya por cierta zona, que no se tome tal atajo, que mejor se de una vuelta por, ya que si no se puede terminar en un barrio donde *hay negros que te comen las piernas*.

Esta certeza queda como enseñanza de Juan Díaz de Solís: andar por fuera de los márgenes establecidos es terminar en la olla del indio. Hacia enero o febrero de 1516, Solís se internó hasta las bocas del Uruguay. En un desembarco que realiza en la boca izquierda del río es atrapado por los indios (charrúas o guaraníes) y es comido a la vista de su tripulación que había quedado esperando en el barco a su superior. La parábola de Solís (“ayunó Juan Díaz y los indios comieron”, según el verso de Jorge Luis Borges) es reelaborada como una de las máximas de los ciudadanos contemporáneos. Fuera de la ciudad amurallada, más allá de las fortalezas y los caminos señalados, el indio espera, acechando, el menor descuido del blanco y *chau: te comen las piernas*.

85 *Diario de a bordo* [1492-1493], 1985, pp. 128

Exotismo for export. Los primeros cronistas, conquistadores y viajeros europeos abusaron del tópico antropófago: donde llegaban había indios que te zampaban. Vamos, ahora, un poco más lejos que las orillas rioplatenses: el litoral brasileño parece el lugar indicado para terminar en la olla del indio. Antonio Pigafetta, por ejemplo, explorador veneciano, aseguró haber encontrado caníbales en las costas del Brasil en 1525. Unas décadas después, Hans Staden, marinero alemán, popularizó en sus crónicas a los caníbales brasileños. Staden había sufrido un cautiverio entre los Tupinamba. En *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos, feroces y caníbales, situado en el Nuevo Mundo, América* (la traducción del título es fiel y no comete ningún anacronismo irónico) describe la manera en que cayó en cautiverio. Esta obra se imprimió por primera vez en alemán, en Marburgo, hacia 1557. Pronto, se convirtió en una celebridad. Se tradujo al latín, al portugués, al inglés, al francés, al castellano. En el mundo occidental comenzaba a circular la nueva del salvajismo indígena que, como explica el mismo Staden, se debe a su condición: *no lo hacen por hambre, sino por grande odio y envidia*. Y para que la perversión no pierda los detalles pornográficos relataba:

Cuando ya está desollado, un hombre lo toma y le corta las piernas por encima de las rodillas, y también los brazos (...) Después le abren los costados, separan el espaldar de la parte delantera y reparten entre sí; pero las mujeres guardan los intestinos, los hierven y del caldo hacen una sopa (...) Comen los intestinos y también la carne de la cabeza, los sesos, la lengua y lo demás que tenga son para las criaturas⁸⁶.

86 En *Verdadera historia y descripción de un país de salvajes desnudos...* [1557], 1946, pp. 239-242

Américo Vespucio, marino italiano, descubrió, en cambio, cierta belleza en las mujeres tupí. No debe sorprendernos. Desde los *Diarios* de Cristóbal Colón el miedo al salvajismo indígena se conjugaría con la atracción a la belleza y la ingenuidad autóctona. Miedo, asco, perplejidad, deseo, rechazo, asombro, odio. Todo junto. Pero, básicamente, una atracción violenta hacia el otro. Para decirlo en la fórmula de Rodolfo Kusch: *la seducción de la barbarie*.

El calvinista Jean de Léry, en 1578, en su recorrido por el Brasil, encuentra no sólo bellos los cuerpos de las mujeres tupí sino, también, sus actitudes morales. En *Histoire d'un voyage fait en la terre du Brésil* cuenta que sus cuerpos no despiden malos olores ya que se bañan a diario y hasta explica la antropofagia como un código de honor medieval. Michel Montaigne, contemporáneamente, en *Des cannibales*, hará un famoso elogio a los nativos americanos.

Indios buenos, indios malos. Dos tópicos basados en la ignorancia del mundo nativo. La mirada paranoica, temerosa y fascinada de las clases medias y altas posee en la remota etnografía de Staden un precursor de las investigaciones periodísticas en villas, favelas y rancheríos. Montaigne, por su parte, anticipa toda la precariedad de las buenas intenciones del progresismo latinoamericano: reivindicar a un mundo al que se desconoce por completo.

Je est un autre. Mejor documentado que gente con un ojo en la frente, antropófagos y la pulcritud originaria, los cronistas

nos han legado otro modo de canibalismo. Michele de Cuneo, miembro de la segunda expedición de Colón, escribe:

Mientras estaba en la barca, hice cautiva a una hermosísima mujer caribe, que el susodicho Almirante me regaló, y después que la hube llevado a mi camarote, y estando ella desnuda según es su costumbre, sentí deseos de holgar con ella. Quise cumplir mi deseo pero ella no lo consintió y me dió tal trato con sus uñas que hubiera preferido no haber empezado nunca. Pero al ver esto (y para contártelo todo hasta el final), tomé una cuerda y le di de azotes, después de los cuales echó grandes gritos, tales que no hubieras podido creer tus oídos. Finalmente llegamos a estar tan de acuerdo que puedo decirte que parecía haber sido criada en una escuela de putas⁸⁷.

107

Las citas no necesitan extenderse. La Conquista fue parte de la cruzada del mercantilismo europeo que iría, pronto, logrando la expoliación de hasta el último charco del mundo: África, Asia, Oceanía. Pero en nuestra tierra, sin embargo, como dirá Tzvetan Todorov en el clásico *La conquista de América*, se vivirá un encuentro más extremo no sólo por ser mundos que se desconocían mutuamente sino porque en el siglo XVI se comete “el mayor genocidio de la historia humana”⁸⁸.

Me interesa señalar, en realidad, el título completo del libro: *La conquista de América. El problema del otro*. Cuando Todorov lo

87 «Carta de Michele de Cuneo» [1495], 1970, pp. 23

88 *La conquista de América* [1982], 2014, pp. 14

publicó, en 1982, a casi 500 años de la Conquista de América, lo hizo pensando en el papel que juegan los europeos, desde sus valores, en el mundo colonial o semicolonial. De hecho, el libro gira alrededor del problema del *eurocentrismo*. Digamos, por si fuera necesario, la obviedad: es un texto más en los términos que la socialdemocracia europea pensaba la política internacional que en la huella de un pensamiento emancipatorio. Es, repitamos, el problema del europeo frente a su conquista. La mirada nostálgica y acusatoria en la decadencia de un continente que perdió su épica.

Lo peligroso es cuando los latinoamericanistas utilizan el texto y vuelven a posicionarse en el mismo lugar de enunciación: las mismas preguntas, las mismas perspectivas, los mismos interlocutores. Ellos son los europeos que se siguen preguntando por los indios: los pobres modos de enunciación académica en estos arrabales colonizados.

El imperialismo, tal como nos ha advertido Edward Said, se construye como una forma de organizar lo geográfico; no sólo en una organización material-económica sino, principalmente, simbólica. Sobre el mundo originario y los usos populares se construye, a partir de una idea de *tabula rasa*, los usos del imperio. ¿Cómo hablar del otro hablando del indio y hablar del yo hablando del europeo? Ese *otro* del que habla Todorov, somos *nosotros* que nos enunciamos en un *ellos*.

La cuestión de piel, raza, etnia, cuero, cara, olor, como quieran llamarlo, es una yerra colonial que nadie nombra pero todos vivimos. No hay violencia más perdurable que la ejercida por la policía, el ejército, los médicos, las maestras, a quienes poseen

esa marca. No diríamos que somos un país de indios aunque nuestras jetas no lo escamoteen⁸⁹. Sarmiento, con asco, lo escupió: *¿somos europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten!* Digámoslo en las reversiones sarmientinas contemporáneas: caras de indios, de negros, de bolivianos, de tobas, de boliguayos, de kollas. Por eso, *¿somos europeos? ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten!*⁹⁰

Hace un tiempo, una docente amiga, me comentaba que estaba decepcionada con sus alumnos porque durante un acto del 12 de octubre no le dieron importancia al asunto: charlaban, se reían, se tiraban papelitos. (Lo que se hace, claro, en un acto escolar). Pero ella esperaba que esos alumnos, particularmente, se preocuparan por el tema ya que era un colegio de la periferia platense. Su pensamiento era el siguiente: *son morochos, tienen que saber qué fue la Conquista*. El acto escolar, sin embargo, atentaba contra toda filantropía educativa: en unas cartulinas mal pintadas descubríamos las carabelas y a los indios en taparrabos.

Apuesto que esos jóvenes saben más sobre ser indios (sin siquiera interesarse por llamarse así: lo que vivirán, tal vez, como un insulto) que cualquier maestra que quiera explicarles los trazos de su historia. La colonialidad vive de una manera más violenta, cotidiana, real que tres carabelas llegando en cartulina a una tierra pintada con crayones. Ellos no andan en taparrabos ni boleando guanacos ni preparando un malón pero saben que la caza de

89 En 2005, por si fuera necesario un “dato objetivo”, el Servicio de Huellas Digitales Genéticas de la Universidad de Buenos Aires, estableció que el 56% de los argentinos poseemos ascendencia indígena. Ver: Corach (2005) y Bobillo y otros (2009)

90 En *Conflicto y armonías de las razas en América* [1883], 2011, pp. 33

indios continúa. Cada uno de esos jóvenes sabe que tener rasgos indígenas en la Argentina es ganarse una ciudadanía de segunda y un boleto en el primer patrullero que los encuentre fuera del barrio. Y su cuerpo sabe más que nuestras palabras.

Son unas bestias. La discusión que se entabla entre Juan Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, en los años 1550 y 1551, sobre la condición del indio no sólo expresa las múltiples contradicciones imperiales (entre encomenderos, evangelizadores y Corona), sino que ya cifra como camino posible de la emancipación americana hacer de la antropofagia impuesta un método revolucionario; al mismo tiempo, siglos más o siglos menos, el debate de fondo, sea en términos teológicos o seculares, marxistas o místicos, es, finalmente, definir cuál es el sujeto de la historia.

Sepúlveda y Las Casas construyeron una querrela que atravesó todo el mundo imperial: el Consejo de Indias, las Universidades, las producciones de teólogos, juristas y filósofos. El debate no era menor: la naturaleza del indio y la legitimidad de la Corona española para conquistarlo y gobernarlo. Sepúlveda (latinista, traductor de Aristóteles, instructor del príncipe Felipe y de relación con la familia de Hernán Cortés a pedido del cual, aparentemente, desarrolla parte de sus posiciones teóricas) aseguraba que la guerra contra los indios era justa. Su idea central, basada en la *Política* de Aristóteles, es que por naturaleza hay hombres destinados a mandar y otros a obedecer; una reparación aristotélica al problema moral que arrastraba el cristianismo primitivo que consideraba a todos los seres humanos como iguales.

Sepúlveda muestra diversas razones que justifican el trato bestial al indio, entre ellas, la necesidad de desterrar de sus costumbres el crimen de comer carne humana. De la misma manera se había expresado, pero con mayores reparos, Francisco de Vitoria en *De la templanza* (1537) al justificar la intervención militar y la posesión administrativa sobre las Indias a causa de la antropofagia nativa.

Sepúlveda, ya habiendo muerto Bartolomé de Las Casas, años después de la querrela, escribe nuevamente sobre la condición de los indios en “Del reino y los deberes del rey” (1571):

Son más bárbaros de lo que uno se imagina, pues carecen de todo conocimiento de las letras, desconocen el uso del dinero, van casi siempre desnudos, hasta las mujeres, y llevan fardos sobre sus espaldas y en los hombros, como animales (...) aquí están las pruebas de su vida salvaje, parecida a la de los animales: sus sacrificios execrables y prodigiosos de víctimas humanas a los demonios; el que coman carne humana; que entierren vivas a las mujeres de los jefes con sus maridos muertos, y otros crímenes semejantes⁹¹.

Bartolomé de Las Casas fue un dominico sevillano que ocupó distintos cargos clericales en las Indias asumiendo, inclusive, el obispado de Chiapas; conoció el mundo indígena en profundidad, a diferencia de Sepúlveda, quien nunca viajó a estas tierras. Las Casas defendió con furia el derecho de los nativos y la

91 “Del reino y los deberes del rey” [1571], 1963, pp. 4-5

imposibilidad de encontrar argumentos válidos para justificar el expolio colonial. Llegaría a afirmar en su *Tratado de las doce dudas* (1564) de que si hubiera relación alguna de la Corona con los indios se debía dar por el consentimiento libre.

En 1550, la Junta de Valladolid lo convocó junto a Sepúlveda para presentar sus posiciones sobre los indios y el derecho a gobernarlos.

No hay motivo alguno, explicó, que justifique la imposición de un nuevo príncipe a un pueblo que no lo avala. Elabora una audaz justificación de los sacrificios humanos con ejemplos bíblicos. En el *Antiguo Testamento*, por ejemplo, Dios ordena a Abraham inmolar a Isaac, su único hijo. De hecho, el mismo Jesús había sido sacrificado por Dios. En un tono más mundano apunta sobre unos españoles que impulsados por la necesidad habían comido el muslo y el hígado de unos compatriotas.

España ha sido sedimentada por distintas civilizaciones y filosofías: fenicios, cartagineses, árabes, vascos, gitanos, judíos. Un cruce de huellas que crea la mirada mestiza y nómada de Bartolomé de Las Casas. La Inquisición ideológica no perdona, ni siglos después, a quienes se corren del hispanismo de abulia católica y reyes cornudos. Menéndez Pidal, durante la dictadura franquista, escribió que las denuncias de Bartolomé de Las Casas eran las de un “paranoico”⁹². Lo acusa de “patológica pasión acusatoria” por “el vilipendio de los españoles, frente a

92 Citemos *in extenso* el fragmento: “Este hombre piadoso, que no cree profanar el nombre de su Dios tomándolo para certificar la veracidad de las más descomunales hipérboles, no nos es comprensible sino viendo en él un paranoico cuyo delirio sistematizado se construye fatalmente sobre una convicción falsa”, 1963, pp. 110

la exaltación de los indios”⁹³. Sarmiento, sin perder su humor, ni su odio de clase, se refirió de manera similar al señalar “la filantropía exagerada del obispo de Chiapa” y su “cifra abultada de víctimas”⁹⁴.

Molesta, en principio, que Bartolomé de Las Casas haya legado un documento tan detallado de la violencia imperial:

Entraban en los pueblos, ni dejaban niños ni viejos ni mujeres preñadas ni paridas que no desbarrigaban e hacían pedazos, como si dieran en unos corderos metidos en sus apriscos. Hacían apuestas sobre quién de una cuchillada abría el hombre por medio, o le cortaba la cabeza de un piquete o le descubría las entrañas. Tomaban las criaturas de las tetas de las madres, por las piernas, y daban de cabeza con ellas en las peñas. Otros daban con ellas en ríos por las espaldas, riendo e burlando e cayendo en el agua decían: bullís cuerpo de tal; otras criaturas metían a espada con las madres juntamente e todos cuantos delante de sí hallaban. Hacían unas horcas largas, que juntasen casi los pies a la tierra, e de trece en trece, a honor y reverencia de Nuestro Redentor e de los doce apóstoles, poniéndoles leña e fuego los quemaban vivos⁹⁵.

Pero el odio de los Menéndez Pidal y sus derivados filológicos no se explica por esta denuncia. En todo caso, ¿a quién le importan un par de indios más o un par de indios menos muertos por la

93 Obra citada, pp. 383

94 *En Conflicto y armonías...* [1883], 2011, pp. 67

95 *Brevisima relación de la destrucción de las Indias* [1552], 1986, pp. 27

razón civilizatoria? El odio a Bartolomé de Las Casas se debe a que comienza un cambio epistemológico que es la clave de toda revolución indoamericana: desplazar al orden occidental y colocar en el centro de la historia a los indios. Nosotros comenzamos a ser los sujetos de la historia. Las Casas, con pasión cristiana, deja de lado la tradición occidental (casi en tono arrabalero arremete: “mandemos a paseo en esto a Aristóteles”) y deja filtrar en la escritura una voz que es más que suya:

114

... y debería llamarse guerra diabólica más bien que cristiana; y los indios que hacen la guerra a los españoles, por hacerla, deberán ser honrados con las más exquisitas alabanzas por los más prudentes filósofos⁹⁶.

¿Dónde están los indios? Ya no hay indios, se dice, en las grandes ciudades latinoamericanas. El indio es un pasado remoto perdido en la vasija de un museo o la riqueza de un ecosistema en vías de extinción (junto a tapires y yaguaretés). Así, también, lo vivió el antropólogo francés Claude Lévi-Strauss, en su estadía brasileña durante la década de 1930. En *Tristes trópicos* (1955) aparece la frustración de no encontrar indios en San Pablo:

En San Pablo, los domingos podían dedicarse a la etnografía. No ciertamente entre los indios de los suburbios, sobre los cuales me habían prometido el oro y el moro; en los suburbios vivían sirios o

96 *Apología* [1550], 1988, pp. 132-133

italianos, y la curiosidad etnográfica más cercana, que quedaba a unos 15 kilómetros, consistía en una aldea primitiva cuya población harapienta traicionaba un cercano origen germánico, con su cabello rubio y sus ojos azules; en efecto, alrededor de 1820 grupos de alemanes se instalaron en las regiones menos tropicales del país. Aquí (...) se perdieron y confundieron con el miserable paisanaje local⁹⁷.

Este relato de Lévi-Strauss nos permite ingresar en una de las manifestaciones contemporáneas de lo indígena: el indio como alguien que nos posesiona en la pobreza. Estos alemanes que se “perdieron y confundieron con el miserable paisanaje local”. Sarmiento o Borges formularon esta fatalidad latinoamericana: lo indígena como usurpación del cuerpo europeo.

En “El evangelio según San Marcos” de Jorge Luis Borges leemos:

Explorando la casa, siempre cercada por las aguas, dio con una Biblia en inglés. En las páginas finales los Guthrie -tal era su nombre genuino- habían dejado escrita su historia. Eran oriundos de Inverness, habían arribado a este continente, sin duda como peones, a principios del siglo diecinueve, y se habían cruzado con indios. La crónica cesaba hacia mil ochocientos setenta y tantos; ya no sabían escribir. Al cabo de unas pocas generaciones habían olvidado el inglés; el castellano, cuando Espinosa los conoció, les daba trabajo. Carecían de fe, pero

97 *Tristes trópicos* [1955], 1976, pp. 91

en su sangre perduraban, como rastros oscuros, el duro fanatismo del calvinista y las supersticiones del pampa. Espinosa les habló de su hallazgo y casi no escucharon⁹⁸.

Sarmiento lo corrobora citando al naturalista suizo Louis Agassiz:

Es muy notable que en sus combinaciones, ya sea con los negros o con los blancos, el indio imprime su marca más profundamente sobre su progenie que las otras razas y cuán rápidamente también en los posteriores cruzamientos, los signos característicos del indio puro se restablecen, expulsando los otros. He visto progenie de un híbrido entre indio y blanco, que resume casi completamente los caracteres del indio puro⁹⁹.

Tal como el desierto crece bajo la civilización, el indio se posesiona sobre el cuerpo blanco. Sarmiento, en el *Facundo* (1845), establecía que la mezcla de sangres impuras (africanas, españolas e indígenas) habían creado este sujeto nativo “que se distingue por su amor a la ociosidad” y explica que “mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado la incorporación de indígenas que hizo la colonización”. Lo indígena es un *mal de origen*. La fraseología popular lo sabe: “esos son negros de adentro”, “se te escapa el indio”, “te ganó la negrada”.

98 *El informe de Brodie* [1970], 2001, pp. 121-122

99 *Conflicto y armonías...* [1883], 2011, pp. 71

No hay mejor relato sobre este *mal de origen* que el fracaso civilizatorio de Nueva Germania en Paraguay. Elisabeth Förster-Nietzsche, más conocida como hermana de Friedrich Nietzsche, fue una figura central en la articulación del pensamiento del filósofo alemán con la construcción de una ideología de la supremacía aria: la continuidad entre la voluntad de poder y la filosofía nazi.

Bernahrd Förster, su marido, fundó en 1887, en Paraguay, una colonia de arios puros para que fuera modelo del porvenir de la supremacía racial. Había llegado al Paraguay en 1883 y en 1887 adquiere unas hectáreas donde en dos años se asientan 140 familias. Pero, en 1889, en un hotel de San Bernardino, Förster se suicida: su proyecto cae en el olvido y hoy en Nueva Germania sólo se ven los restos de las construcciones alemanas y dos o tres familias que buscan hacer de este origen ario un ardid turístico. Más ejemplar, sin embargo, es hablar con la mayoría de estos descendientes arios. No sólo la mayoría perdió el alemán sino, también, el español y hablan *yopará*, el guaraní criollo, entre tereré y nostalgias del Mariscal Francisco Solano López. Mejor decirlo con una cumbia que canta Damas Gratis:

¡Nambré! ¡Nambré! / Nambré luego anga ningo piko
 katu ra´e / ¿Qué pio lo que tanto? / Soy paraguayoy,
 ¿y qué?¹⁰⁰

100 “Soy paraguayoy y qué”, *10 años de oro*, 2009

Estética y política. *Nuestra América* (1891) de José Martí o *El porvenir de América Latina* (1910) de Manuel Ugarte, son algunos de los textos fundantes, luego del triunfo de las repúblicas liberales por sobre los proyectos emancipatorios, que recuperaron nuestro origen indígena en su potencialidad revolucionaria; estos cueros nuestros son la posibilidad, para decirlo en términos de Ugarte, de ser “plenamente americanos”.

En nuestros cueros están surcadas las huellas de los cambios futuros. No como un orden ya establecido e inevitable. Por el contrario, la proliferación de una política revolucionaria se conjuga con la imprudencia poética que da cuerpo -sólo por un preciso y fugaz momento histórico- a una identidad popular.

Los movimientos revolucionarios de los años sesenta y setenta, por ejemplo, encontraron en su *estética mestiza* parte de su potencialidad política. Tomemos el caso de aunar los retratos de San Martín y el Che Guevara en un mismo salón como realizó el Ejército Revolucionario del Pueblo. Hoy es hasta obligatorio unir las dos figuras pero entonces fue una lectura salvaje juntar al héroe de la historiografía oficial con el héroe popular. Los hermanos santiagueños Santucho, tiempo antes, en el Frente Revolucionario Indoamericano Popular (FRIP) publicaban sus proclamas en quichua y español. El pasado indígena nunca es un pretérito arqueológico sino un pretérito que vive diseminado (y creciendo) en la cultura popular.

Los ejemplos para esta época abundan: Montoneros insertó en el lenguaje político la iconografía federal del siglo XIX; la resistencia peronista robó el sable corvo de San Martín para sacarlo de las vitrinas militares y devolverlo a su legítimo

dueño: el pueblo argentino; la lucha revolucionaria nicaragüense actualizada en la propuesta de Carlos Fonseca de recuperar a Augusto César Sandino como continuidad histórica de una misma y prolongada lucha antiimperialista; todo el desarrollo de una estética afroamericana y la ocupación de la calle con su africanismo urbano (recuerden la proliferación de murales callejeros) de las Panteras Negras en Estados Unidos.

No me interesa homologar proyectos políticos contradictorios en un tono redentor homogeneizante, sino señalar que la originalidad poética y política de los movimientos revolucionarios es una de las claves de toda organización de masas. De manera ejemplar, el marxista peruano José Carlos Mariátegui, al hacerse cargo de la premisa de que “el proletariado indígena espera a su Lenin” -de Luis E. Valacárcel en *Tempestad en los Andes*- analizó cómo el socialismo indígena aún operaba en las organizaciones comunales y por tanto toda formulación política revolucionaria no podía sino partir de “la supervivencia de la comunidad y de elementos de socialismo práctico en la agricultura y la vida indígenas”¹⁰¹.

En la actualidad, el kirchnerismo ha tenido algunos de esos *chispazos* pero, asimismo, a diferencia del peronismo clásico que centró sus políticas en las movilización permanente del pueblo, el actual gobierno confió poco en la movilización de masas (lo contrario, también, a otros procesos latinoamericanos) lo que se terminó materializando (más allá de cualquier discusión de coyunturas, correlaciones de fuerza y condiciones históricas)

101 7 ensayos de interpretación de la realidad peruana [1928], 2005, pp. 53

en un proyecto más del orden desarrollista y no emancipador; siendo débil fue audaz; con el poder instituido fue previsible, reiterativo y conservador. Se explica de esta manera el fanatismo de cierta intelectualidad progresista que adhirió al kirchnerismo a partir de su histórico anhelo de un peronismo sin negros, un peronismo sin Perón o un peronismo pulcro.

En el siglo XIX, la lucha de clases se expresó en la lucha entre unitarios y federales que en gran parte se jugó en aspectos esenciales y cotidianos como la vestimenta. En las pesadillas escritas por unitarios la mezcla de razas es, también, el uso de la vestimenta indígena. José Mármol aún en esta pieza perfecta su miedo a la corporalidad indígena (los cuerpos tendidos, el poncho) con el poder popular (la posesión de las armas) para describir la casa de Juan Manuel de Rosas:

En el zaguán de esa casa, completamente oscuro, había, tendidos en el suelo, y envueltos en su poncho, dos gauchos y ocho indios de la Pampa, armados de tercerola y sable, como otros tantos perros de presa que estuviesen velando la mal cerrada puerta de la calle¹⁰².

Más allá de las diversidades de proyectos que se inscribieron en el federalismo (desde proyectos revolucionarios a programas del orden terrateniente) todos poseyeron, a diferencia del unitarismo, un fuerte componente plebeyo que conformó un sentido común popular como centro de significaciones. Tan es

102 *Amalia* [1851], 1967, pp. 52

así que la vestimenta criolla (de origen indio) como el chiripá o el poncho junto al uso de bigote eran relacionadas al federalismo mientras llevar levita y patillas, como acostumbraban las elites, expresaba una simpatía al unitarismo. Por eso cuando Sarmiento dice que no hay república con chiripá no está proponiendo un recambio estilístico sino lo que esas ropas arrastraban como maneras criollas e indígenas de entender el mundo. Los cueros, la lengua, la ropa están en el origen de una perspectiva nativa que no puede aprenderse en los libros.

La formulación de Sarmiento es simple: mientras haya un chiripá no habrá ciudadanos. En sus palabras: “En San Luis, hace diez años que sólo hay un sacerdote, y que no hay escuela ni una persona que lleve frac”¹⁰³. Por eso el chiripá, el facón, el poncho son la marca originaria que distinguen a Facundo Quiroga quien “era el comandante de campaña, el gaucho malo, enemigo de la justicia civil, del orden civil, del hombre educado, del sabio, del frac, de la *ciudad*, en una palabra”¹⁰⁴.

El tiempo tupí. La San Pablo de Oswald de Andrade era una ciudad donde se construía una casa por hora, donde los rascacielos comenzaban a asaltar el cielo, y los autos y los ómnibus y las autopistas y las avenidas y los obreros trabajando la convertían en una ciudad ruidosa, cosmopolita, moderna. Se replicaba la sociabilidad europea. Actividades, reuniones, revistas. Y más: manifiestos, salones, grupos.

103 *Facundo* [1845], 1970, pp. 66

104 Obra citada, pp. 123

Las “bandas indígenas que aún erraban por allí” (para usar las palabras de Lévi-Strauss) estaban a horas de viaje; parecían ser de otro mundo. Pero, por debajo de la fachada occidental, en medio de una San Pablo en crecimiento monstruoso, Oswald de Andrade, encontraba al indio. “Nunca fuimos catequizados. Lo que hicimos fue un carnaval. El indio vestido de senador del Imperio”, escribe en el “Manifiesto Antropófago” que se incluye en el primer número de la *Revista de Antropofagia* (1928)¹⁰⁵.

La revista reunía a un grupo de jóvenes vanguardistas. Atávicos y ultra modernos. Ingresaban al mundo literario como lo obligaba la novedad: osados, polémicos, disconformes. En una viñeta perfecta, en la tapa del primer número de la revista, irrumpe la voz del indio, que al ver a Hans Staden anuncia: *Ali vem a nossa comida pulando*. El indio no se escondía en selvas lejanas: estaba dentro de todos bajo todos los ropajes en el largo carnaval occidental en que se había estado viviendo. Oswald de Andrade escribe: “Antes de que los portugueses descubrieran Brasil, el Brasil ya había descubierto la felicidad. Contra las historias del hombre que comienzan en el Cabo Finisterre”¹⁰⁶.

Se instaura un tiempo mítico que no es (ni puede serlo) histórico pero que opera históricamente como crítica al presente; de modo semejante José Hernández escribió que *el gaucho más infeliz tenía tropilla de un pelo* o Mariátegui analizó el comunismo incaico. El tiempo tupí funciona como una posibilidad, ante todo, revolucionaria. En estos cruces podemos entender una manera

105 *Revista de Antropofagia*, 1928, pp. 7

106 *Obra citada*, pp. 7

de resistencia que se conforma en la superposición temporal; de este modo -para realizar otro desplazamiento- el grupo de hip hop *Familia de la Eskina* (jóvenes de la comunidad qom Daivixaiqui de Derqui) recuperan identidad originaria y cultura barrial en un mismo golpe en su tema “Nueva generación” (2013):

Mucho contacto con la naturaleza / hoy no se
presenta y aparece la tristeza / miramos alrededor
y vemos pobreza / muchos piensan que el barrio
marginado / no puede hacer cosas que hacían
nuestros antepasados.

123

No es casual que parte de los dispositivos académicos en las ciencias sociales funcionen, principalmente, para destruir conceptos clave como experiencia, narración, mito, identidad. El escepticismo universitario más que una epistemología es una herramienta de reproducción social. La revolución, por el contrario, instaura el tiempo mítico: *tupí or not tupí that is the question*.

Tupí or not tupí. Según Paulo Pardo, en su prólogo a *Pau-Brasil*, Oswald de Andrade, en un viaje a París, desde lo alto de un atelier de la Place Clichy –ombligo del mundo- descubrió, deslumbrado, su propia tierra. No fue el único. Raúl Scalabrini Ortiz descubriría, en París, a Buenos Aires y perdería sus anhelos juveniles en una Europa donde sólo encontraría técnicos (hasta para amar):

La distancia es el tiempo que está acostado, y por eso lo mío lejano es más mío. Europa es la tierra con la forma sensual del anhelo del hombre. Allí todo es blando y fácil, hasta morir. Yo llevaba una estima reverente. Conjeturaba que los europeos eran con relación a sus obras lo mismo que nosotros con relación a las nuestras: infinitamente superiores a sus realizaciones. Me equivoqué. Di con técnicos. Técnicos de saborear. Técnicos de la escritura. Técnicos del querer. Técnicos del cálculo (...) no sentí en ellos esa congestión de posibilidades, ese atrancamiento de pasiones, esa desorientación de solicitudes, ese afán de determinar inhallables que había sentido palpitar en la entraña joven de mi tierra. Días hubo en que me gané mi pan barriendo la nieve de las calle de París, pero en ningún momento se me privó de la posesión de cuanto es más grato al hombre: la doble carne tibia del hambre y del afecto. Sin embargo, nunca me he sentido más solo e incapaz de comunicación. Allá no entienden el vibrante lenguaje de nuestro silencio con que expresamos lo que no podría expresarse de otra manera. Allá, en la butte Montmartre, ella recitaba su técnica de amor, pero lo único mío era una luna lúcida y rechoncha, una luna porteña que espiaba jovialmente por un ojo de la noche¹⁰⁷.

Borges, al volver de Europa, dirá que tiró toda su latinidad en el Maldonado, para caminar las calles porteñas y descubrir el arrabal criollo. César Vallejo escribirá en su “Autopsia del surrealismo”: “La inteligencia capitalista ofrece, entre otros

107 *Tierra sin nada. Tierra de profetas* [1946], 2009, pp. 16-17

síntomas de su agonía, el vicio del cenáculo”¹⁰⁸. Los escritores latinoamericanos, que habían creído en las retóricas del porvenir occidental, encontraban en su pasado americano las cifras del futuro.

Europa había entrado en su ocaso colonial. Los americanos, los africanos, los asiáticos reclamaron su lugar en la historia. En 1961, Jean-Paul Sartre escribiría su famoso prólogo a *Los condenados de la tierra* de Frantz Fanon donde sepultaría la centralidad del pensamiento occidental: “¿Qué ha sucedido? Simplemente, que éramos los sujetos de la historia y que ahora somos sus objetos”¹⁰⁹. En ese mismo prólogo afirmaba que “Francia era antes el nombre de un país, hay que tener cuidado que no sea, en 1961, el nombre de una neurosis”¹¹⁰. Descubrir el triste trabajo contemporáneo de los universitarios desglosando con tortuosidad en diccionarios tal o cual acepción usada por algún autor de moda marca la exactitud de la definición.

Oswald de Andrade lo había dicho mejor:

Queremos la revolución Caribe. Mayor que la Revolución Francesa. La unificación de todas las rebeliones eficaces en la dirección del hombre. Sin nosotros Europa no tendría siquiera su pobre declaración de los derechos del hombre¹¹¹.

108 “Autopsia del surrealismo” [1930], 1991, pp. 467

109 *Los condenados de la tierra* [1961], 1972, pp. 25

110 Obra citada, pp. 28

111 *Revista de Antropofagia*, 1928, pp. 7

BIBLIOGRAFÍA COMENTADA

Las patas en las fuentes: un ensayo meta-bibliográfico

129

Los cuatro ensayos que conforman *Parte de guerra. Indios, gauchos y villeros: ficciones del origen* fueron publicados anteriormente en otros medios. “De la gauchesca a la cumbia villera, de los piquetes a los malones” fue publicado como “Sobre el origen” en el libro *Pensar el Bicentenario* (2010) (La Comuna, La Plata) y, posteriormente, sorteando un poco ese destino municipal, fue una de las menciones del premio Pensar a Contracorriente (2013) en La Habana, Cuba; el segundo ensayo, “Lunfardo: una arqueología del mal hablar” fue publicado como “Lunfa nuestra (o cómo cantar las cuarenta en rioplatense)” (2012) en la revista *Sudestada* en su número 102; el tercer ensayo, “El ultimo día sin Colón”, fue publicado como artículo académico bajo el título de “El indio, la antropofagia y el Manifiesto Antropófago de Oswald de Andrade” (2010) en *Espéculo: Revista de Estudios Literarios* de

la Universidad Complutense de Madrid (España) en su número 44; el último ensayo, “Hasta sacarle Carhué al huinca” (2013), fue publicado con el mismo título en la revista *Estructura mental a las estrellas* en su número 5. Ahora han sido reunidos (y reescritos) en la búsqueda de una huella común y propia.

Resolver el problema bibliográfico, documental y crítico del ensayo no ha sido un asunto menor. Para conservar tanto el tono polémico como las hipótesis poéticas (por no decir aventuradas), muchas veces de sesgo autobiográfico, y el ritmo narrativo es que decidí prescindir de la cita académica, de la explicitación de perspectivas críticas y de desarrollos más vastos. No fue un problema formal; la búsqueda de preciosismo teórico puede convertirse en una manera impostada de no establecer diálogo alguno. Ahora bien, llegado a este momento, uno se encuentra frente al otro extremo: la falta de documentación y la ausencia de perspectivas analíticas puede ser descubierta más que como una estrategia formal como una carencia metodológica y hasta una forma de la deshonestidad intelectual. Para no caer en esta trampa y, principalmente, porque si bien creo que la teoría merece su instancia de poner el cuerpo, exige, asimismo, para no zozobrar en un impresionismo insoportable, dar cuenta del trabajo con las fuentes. Este capítulo bibliográfico viene a reponer citas, autores, perspectivas, libros, documentos que no fueron nombrados en el cuerpo del texto. Otras soluciones hubieran sido posibles: extensas notas al pie o como gustaba Juan José Hernández Arregui, cuando debía explicar con mayor atención un tema, la inclusión de una variación de estilo que consistía en colocar las explicaciones más engorrosas en una letra

más pequeña. Me pareció que ambas opciones menoscaban la fuerza del ensayo que, de tenerla, debía jugarse más en la fluidez de la lectura y la posibilidad de un debate con el lector que en la abundancia de datos que portan la sugerencia parásita de que para la cabal comprensión del texto es necesaria la lectura previa de una biblioteca que no se posee.

Del libro *Historia de las clases populares en la Argentina (desde 1516 hasta 1880)* de Gabriel di Meglio adopto, entonces, una solución formal que consiste en reunir, a modo de apéndice, las vertientes crítica, bibliográfica y documental, sin resignar la narración más o menos ordenada de las derivas y asociaciones que los textos utilizados no cesan de provocar.

De la gauchesca a la cumbia villera, de los piquetes a los malones. El primer ensayo se inscribe en una larga **tradición del ensayo latinoamericano** que busca en nuestra identidad mestiza claves para la emancipación política. Sin haberlos recuperado para escribir este primer capítulo, sin duda, estuvieron en su origen, al menos, como motivación intelectual, *Nuestra América* (1891) de José Martí, *La Patria Grande* (1922) de Manuel Ugarte y *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928) de José Carlos Mariátegui. A estos tres libros esenciales habría que sumarle *Caliban* (1971) de Roberto Fernández Retamar. A su vez los cruces entre **literatura y política** (o literatura y sociedad) poseen una larga tradición de críticos en los cuales el ensayo abreva, principalmente, en *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar* (1974) de David Viñas y *La ciudad letrada*

(1984) de Ángel Rama. Diversos trabajos de Terry Eagleton, y en particular *Una introducción a la teoría literaria* (1998), me han prevenido de no caer en ningún *esencialismo lírico*: al analizar la teoría literaria en sus condiciones materiales de producción social y cultural se descubren sus lugares ideológicos de enunciación.

Sobre **cumbia y cumbia villera** recomendamos los libros: *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica* (2012) de Pablo Semán y Pablo Vila y *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente* (2006) de Daniel Míguez y Pablo Semán. Estos trabajos, entre otros, muestran que el mundo de la cumbia es mucho más amplio y complejo al modo abordado en nuestro ensayo. Nos interesamos, principalmente, en pensar la cumbia en su conflictividad social y como documento del ánimo de algunos jóvenes de barrios de las periferia durante las luchas sociales de fines de los '90 y principios de siglo XXI. No creemos que la cumbia villera sea sólo eso pero sí que, a diferencia de un lugar común que establecía que el género expresaba la descomposición de las clases populares, por el contrario, descubrimos letras que analizaban con profundidad y complejidad el proceso neoliberal y motivaban una afirmación de clase o grupo social.

En referencia a **Bartolomé Hidalgo** no abundan los trabajos críticos. Recomendamos el capítulo sobre el autor (“Bartolomé Hidalgo, poeta de la revolución”) que Ángel Rama le dedica en su libro *Los gauchipolíticos rioplatenses* (1982) que puede ser enriquecido con la situación del gaucho y las clases populares hacia la etapa revolucionaria con *Historia social del gaucho* (1982) de Ricardo Rodríguez Molas y el ya citado *Historia de las clases populares...* (2012) de Gabriel di Meglio. Sobre la periodicidad de

los poemas de Hidalgo se tomó en consideración el artículo “El ideologema de la revolución. Los cielitos de Hidalgo” de Rogelio Demarchi (2008).

No abrevamos en los estudios que piensan a la gauchesca como un problema de la cultura letrada o, aún peor, como una impostura autoral. No se puede entender la cultura gaucha y la literatura gauchesca como mundos separados y mucho menos sin entender cómo los proyectos políticos (en este caso el federalismo) son una construcción colectiva (no exenta de contradicciones y conflictos) entre grupos, individuos y clases diversas. Sobre **José Hernández** y sus actuaciones políticas, principalmente, su participación en las revueltas federales y, específicamente, jordanistas, nos han sido útiles los libros de Fermín Chávez: *José Hernández. Periodista, político y poeta* (1959), *El revisionismo y las montoneras* (1984) y *La vuelta de José Hernández* (1984). Se han consultado las ediciones del **Martín Fierro** a cargo de Carlos Alberto Leumann (1951) y de Élide Lois y Ángel Núñez (2001); junto fascículo sobre José Hernández realizado por María Teresa Gramuglio y Beatriz Sarlo en *Historia de la literatura argentina 2. Del Romanticismo al Naturalismo* (1980).

De **William Henry Hudson** contamos con una extensa bibliografía. Recomendamos, en particular, “Sobre The Purple Land” (1960) de Jorge Luis Borges y *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson* (1951) y “La tierra purpúrea. Una novela clave” (2008) de Ezequiel Martínez Estrada. Nuestra cita proviene de *Tierra purpúrea* de la traducción de la editorial Guillermo Kraft (1956) que hemos cotejado con el original en *The Purple Land* (1904).

Hay en Hudson una primera búsqueda que podríamos definir -más que estética- espiritual del criollo donde la suciedad, el cuerpo, el silencio, el tiempo poseen una huella propia. En ese sentido parece estar en íntima relación con *La seducción de la barbarie* (1953) o *América Profunda* (1962) de Rodolfo Kusch. Una temporalidad propia de la identidad indoamericana.

Un breve relato de Darwin irónicamente se podría agregar a esta red de sentidos: “Durante los seis últimos meses he tenido ocasión de estudiar el carácter de los habitantes de estas provincias. Los gauchos, o campesinos, son muy superiores a los habitantes de las ciudades. Invariablemente, el gaucho es muy obsequioso, muy cortés, muy hospitalario; jamás he visto un caso de grosería o de inhospitalidad. Lleno de modestia cuando habla de él o de su país, es al mismo tiempo atrevido y bravo. Por otra parte, se oye hablar constantemente de robos y homicidios, siendo la causa principal de estos últimos la costumbre de ir siempre armados de facón. Es deplorable pensar en el número de homicidios que son debidos a insignificantes querellas. Cada uno de los contendientes procura alcanzar a su rival en el rostro, mutilarle la nariz o dañarle los ojos; y la prueba de esto está en las horribles cicatrices que ostentan casi todos. Los delitos provienen naturalmente de las arraigadas costumbres de los gauchos por el juego y la bebida y de su incultura. Una vez, en Mercedes, pregunté a dos hombres que encontré por qué no trabajaban. “Los días son muy largos”, me respondió uno; y el otro contestó: “soy demasiado pobre” (1945, pp. 200-201).

En relación a los **debates históricos sobre el origen de una nación** el obstáculo que encontramos es que se suele

pensar que son sólo ciertos dispositivos de poder los que crean a la nación, al estado y a las culturas nacionales posicionando a las clases populares en un lugar de reproducción y pasividad. Sobre los debates alrededor de la nación y la construcción de un origen nacional se puede consultar: *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha* (2000) de Álvaro Fernández Bravo donde aparece este debate problematizado en una larga serie de pensadores críticos que incluye a José Carlos Mariátegui, Frantz Fanon, Eric Hobsbawm y Homi Bhabha. “Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism” (1996) de Benedict Anderson es útil para pensar la construcción narrativa de las naciones aunque entendemos que cae en el sesgo “hegemonocéntrico” antes señalado. Los clásicos *Orientalism* (1979) y *Culture and imperialism* (1993) de Edward Said nos parecen esenciales para entender el problema del espacio simbólico en el conflicto centro / periferia que se construye en la era del imperialismo.

El caso iraní ha sido tomado (en una lectura a contrapelo al ser un documento propagandístico) de *La revolución islámica, futuro sendero de los pueblos* (1984) de Masih Muhajeri y sobre el caso israelí se puede consultar la más acabada obra que conozco sobre el tema: *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador* (2014) de Enzo Traverso. Para conocer una óptica judía y rioplatense: los artículos “Del estado del Estado de Israel” (2001), “Einstein, Israel, Gaza” (2009), “Sharon, Barak, Gaza” (2009), “Soledades” (2009), “La dieta israelí” (2012), “La violación de derechos humanos como negocio” (2013) y “Los judíos negros, el ‘cáncer’ de Israel” (2013) de Juan Gelman y *Ser*

judío (1968) y “¿Podemos seguir siendo judíos?” (2006) y “‘Plomo fundido’ sobre la conciencia judía” (2009) de León Rozitchner.

Sobre **historia argentina y latinoamericana** se han consultado principalmente la *Historia de las clases populares en la Argentina (desde 1516 hasta 1880)* (2012) de Gabriel di Meglio e *Historia de las clases populares en la Argentina (desde 1880 hasta 2003)* (2012) de Ezequiel Adamovsky; los trece tomos de la *Historia Argentina* (1964-1980) de José María Rosa; la *Historia Argentina* (1980) de José Luis Busaniche; y la *Historia contemporánea de América Latina* (1992) de Tulio Halperin Donghi.

En particular sobre **peronismo** (que continúa su condición hiperbólica y barroca en su bibliografía) sólo señalamos que hemos recuperado datos de *Estudios sobre los orígenes del peronismo* (1971) de Miguel Murmis y Juan Carlos Portantiero; *Alpargatas y Libros. Diccionario de Peronistas de la Cultura* (2003-2004) de Fermín Chávez; y los minuciosos y copiosos *Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955)* y *Perón. Exilio, resistencia, retorno y muerte (1955-1974)* (2011) de Norberto Galasso. En referencia al **17 de Octubre de 1945** se tomaron en consideración: “El 17 de Octubre de 1945” (2006) de Norberto Galasso y “17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina” (1999) de Daniel James.

Nuestros paisanos los indios (2005) de Carlos Martínez Sarasola seguramente sea el mejor compendio histórico sobre **los pueblos originarios** de nuestro territorio. El libro, si bien desarrolla la historia de los pueblos y naciones indígenas que habitan nuestro actual territorio en sus especificidades históricas y culturales, no deja de pensar lo indígena en términos de una identidad

compartida, es decir, como una primera matriz cultural que nos atraviesa a todos los argentinos.

Las **representaciones pictóricas de San Martín** pueden ser entendidas como parte de los diversos proyectos políticos que se apropiaron y recrearon un San Martín a medida. Bien sabemos que hay un Libertador para cada ideología: espía británico, liberal, indigenista, republicano, monárquico, etc. Son llamativas las diferencias entre un retrato y otro tanto como el proceso de “blanqueado a la cal” del prócer. Son muy pocos los retratos que muestran sus aparentes rasgos mestizos. El daguerrotipo que se conserva de San Martín, en todo caso, difiere de los occidentales modelos escolares. Sobre algunos usos históricos y políticos de estas representaciones se puede consultar: “¿Verdad o belleza? Pintura, fotografía, memoria, historia” (2010) y “Fronteras nacionales y fortuna crítica de José Gil de Castro” (2014) de Laura Malosetti Costa. En cuanto a las evidencias y suposiciones que señalarían el origen indígena por vía materna de San Martín ver: *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín* (2001) de Hugo Chumbita.

Sobre **historia de la clase media argentina** tomamos como referencia a *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos* de Sergio Eduardo Visacovsky y Enrique Garguin (2009) y sobre la **migración interna** que conforma gran parte de los barrios de la periferia bonaerense y las clases populares contemporáneas: *Villeros y villas miserias* de Hugo Ratier (1971), *Migración y marginalidad en la sociedad argentina* de Mario Margulis (1975), *Barrio sí, villa también* de Ariel Gravano y Rosana Guber (1981). La migración interna, por un lado, y el origen inmigratorio

de la clase media, por otro, constituyen (sin ser excluyentes y a su vez más complejos, cruzados y contradictorios que la afirmación previa) el cruce particular entre **etnia y clase en Argentina**. Juan José Hernández Arregui fue uno de los primeros que lo expresó como una clave de la historia contemporánea, principalmente en *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)* (1960). Desde una matriz ideológica similar pero en una búsqueda antropológica aparece, en 1971, *El cabecita negra* de Hugo Ratier. Actualmente Ezequiel Adamovsky en un registro más académico pero no por eso menos incisivo ni polémico ha producido una serie de artículos críticos que recuperan este problema, entre ellos, “La cuarta función del criollismo y las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta 1940)” (2014) y “El criollismo en las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino, 1945-1955” (2015).

Sobre las **raíces racistas y positivistas del Partido Socialista** y, en parte, del Partido Comunista, puede consultarse el capítulo “Las izquierdas en la Argentina” de *La formación de la conciencia nacional* (1973) de Juan José Hernández Arregui, “Socialistas, comunistas y trotskistas ante el 17 de Octubre de 1945” (2013) de Emanuel Correa y “El racismo en el pensamiento de José Ingenieros” (2001) de Ángel Rodríguez Kauth a quien le debo la cita de Ingenieros. Para profundizar sobre el positivismo de Ingenieros se recomienda “El archivo de *Archivos*: un latinoamericanismo eurocéntrico en la psiquiatría y la criminología de principios del siglo XX” (2014) de Alejandra Mailhe. En el trabajo de Mailhe se precisan los extremos que alcanza el racismo

del pensador socialista: “Esta perspectiva puede leerse tanto en sus juicios sobre la población negra sudamericana en su *Sociología argentina* (1918), como cuando, en viaje hacia Roma en 1905, se detiene brevemente en Cabo Verde: en la crónica ‘San Vicente, los negros’ reivindica la esclavitud como una protección bondadosa, por ser ‘la sanción política y legal de una realidad objetiva, puramente biológica. (...) Los hombres de las razas blancas, aun en sus grupos étnicos más inferiores, distan un abismo de estos seres, que parecen más próximos de los monos antropoides que de los blancos y civilizados’” (2014, pp. 673-674).

La transformación de un **Borges** nacionalista a un Borges liberal puede sintetizarse en algunas citas del autor. Si en 1928, en su prólogo a *El idioma de los argentinos* define al libro con un “aire enciclopédico y montonero”, unas décadas después gran parte de esta producción de la década de 1920 es eliminada al compendiar sus *Obras completas (1923-1974)* en 1974. La palabra montonero, primero en el revisionismo histórico peronista, y luego con el surgimiento de Montoneros, toma otra significación. Sin duda el Borges de la década de 1920 entrama una serie de ideas, sentidos y reflexiones que están a tono con los desarrollos del grupo F.O.R.J.A y posteriormente, del peronismo.

El 22 de noviembre de 1934, Borges firma seguramente su última apelación nacionalista al reivindicar el levantamiento armado radical de 1933 contra el orden conservador en el que participa Arturo Jauretche y escribe *El paso de los libres* (1934). Borges, en el prólogo del poema, asume que “la patriada (que no se debe confundir con el cuartelazo, prudente operación comercial de éxito seguro) es uno de los pocos rasgos decentes

de la odiosa historia de América” (pp. 23). El movimiento conservador, que empieza a operar en Borges durante la década de 1930, se constituye en sus formas célebres, cuando se concreta la ocupación del espacio urbano por las clases populares a partir del 17 de Octubre de 1945.

El signo de las masas transforma su perspectiva política e ideológica. El liberalismo y el conservadurismo, durante el peronismo, toman formas paranoicas y salvajes. Sus diálogos con Adolfo Bioy Casares, escritos por Bioy en sus memorias y publicados en su *Borges* (2006), dan cuenta del odio visceral al peronismo y, particularmente, a las clases populares. Esta paranoia funciona hasta en niveles contrafácticos: “Shakespeare, con su irresponsable elocuencia, parece un sinuoso judío italiano, jamás un inglés; nada de *understatement*, nada de la pasión inglesa por el mar: hubiera sido peronista” (pp. 1960). Esta escisión entre un Borges nacionalista y un Borges liberal y conservador la descubrimos en su miedo de clase a ser usurpado de su posición social y simbólica -no importa lo frágil que fuera esta posición- por la irrupción de una nueva clase obrera de origen migratorio. En tal sentido nos referimos en el cuerpo del texto a su miedo como *peligro de malón*.

Toda su (auto) construcción occidental, que comienza a ser desde el 17 de octubre de 1945 una actualización del dilema civilización y barbarie, se sintetiza en este extracto de su *Autobiografía* (1970): “Ese mismo año, bajo los auspicios de Edward Larocque Tinker, fui invitado como profesor visitante a la Universidad de Texas. Era mi primer encuentro físico con Norteamérica. De alguna manera, debido a mis lecturas, siempre

había estado allí. Pero tuve una extraña sensación en Austin, oyendo a los obreros que cavaban una zanja hablar en inglés, idioma que hasta entonces creí negado a esa gente” (pp. 142). Esta mudanza ideológica puede rastrearse en los siguientes textos: desde una visión liberal se recomienda “Borges nacionalista” (2004) de Jorge Panesi y el célebre panegírico liberal de Beatriz Sarlo: *Borges, un escritor en las orillas* (1994); en clave nacionalista: *Jorge Luis Borges. Un intelectual en el laberinto semicolonial* (2012) de Norberto Galasso y algunos de los ensayos de *Contra Borges* (1978) de Juan Fló; para descubrir un Borges cotidiano durante estos acontecimientos (y varias infamias dignas de un programa de chimentos): *Borges a contraluz* (1999) de Estela Canto. Aclaro que en el cuerpo del texto puse “cabecitas negras” en vez de “peronistas” para sintetizar el concepto a desarrollar; la misma Canto, en todo caso, utiliza en el apartado (“Borges y la cara verdadera”) los dos conceptos en paralelo.

Finalmente, el ensayo se entrama en una larga discusión sobre **las culturas y las clases populares**. En la encrucijada que nos podemos encontrar entre una visión miserabilista y otra populista (para usar las categorías de Grignon y Passeron), prefiero, sin duda, pecar de populismo. Sin haberlos pensado, en particular, para este ensayo, es probable, que haya varios autores cuyas lecturas previas me hayan ido trabajando por dentro para pensar y formular varias de las hipótesis. La lectura de *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* (1965) de Mijaíl Bajtin fue, hace años, la posibilidad de comprobar que el mundo popular tenía su propia historia, que sin dejar de ser parte de las relaciones de dominación y de los

procesos históricos más generales, poseía sus propias claves. Otros clásicos que han ido armando esta historia son: *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI* (1976) de Carlo Ginzburg, *Literatura y cultura popular* (1974) de Antonio Gramsci y *Costumbres en común* (1995) de E. P. Thompson. A su vez, “La belleza del muerto” (1999) de Michel de Certeau, Dominique Julia y Jacques Revel me ha prevenido de la tarea arqueológica de la investigación sobre las culturas populares. Ellos dicen: “La ‘cultura popular’ supone una operación que no se confiesa. Ha sido necesaria censurarla para poder estudiarla” (pp. 47). Esta articulación entre la censura y la represión, por un lado, y la objetividad y la asepsia de la investigación, por otro, intenté sortearla con las formas del ensayo y una circulación del texto por fuera del festejo elitista del “otro”. Como dicen los autores: “La idealización de lo ‘popular’ es tanto más fácil cuanto que se efectúa bajo la forma del monólogo” (pp. 50).

Se buscó deliberadamente pensar una politicidad de las clases populares que se centró (como recorte metodológico) en su conflictividad social y en momentos de lucha política abierta, lo cual no olvida que el mundo popular y la cotidianidad de las personas es más vasta y compleja que la lucha de clase como lo ha entendido clásicamente el marxismo más ortodoxo o infantil. Que Lenin descubriera, en una mesa proletaria a través de una discusión casual sobre la calidad del pan, que la clase trabajadora estaba lista para la toma del poder no significa que todas las discusiones sobre la calidad del pan apelen a la toma del Palacio de Invierno (1973, pp. 128).

El recorte del libro es deliberado asumiendo el riesgo de sobredeterminar los fenómenos sociales con conflictividad

política y social. En este sentido acuerdo con Pablo Semán cuando afirma, en *Bajo continuo* (2006), que “que existan dominación y hegemonía no quiere decir que el análisis de lo social deba hacerse exclusivamente desde el lado en que ésta se produce ni sólo en el momento del resultado del juego social (que cualquiera debe reconocer es siempre parcial). Los focos subordinados y subalternos no dejan de ser realidades y tampoco se agotan en la subalternidad” (pp. 25).

Lunfardo: una arqueología del mal hablar. El tango, desde chico, fue parte de mi cotidianidad. Escuchaba, con seis o siete años, una y otra vez, “Percal” de los hermanos Expósito y me fascinaba (o me angustiaba) esa palabra incógnita, “percal”, que el cantor había perdido junto a su pasado. Esa metafísica al ritmo del gotán está ausente del ensayo (salvo una mención de “Tormenta” de Enrique Santos Discépolo).

Sobre la **poesía lunfardesca** hay una larga literatura producida por la Academia Porteña del Lunfardo que me fue indispensable para escribir el ensayo ya que recuperan con exhaustiva documentación todo un mundo literario y cultural que ha sido olvidado o negado. Si bien sus trabajos suelen ser minuciosos y originales mantienen, en parte, una concepción de lo popular de inspiración arqueológica; se lo considera como algo ya dado, en orden de conservar un estado, sin conflictividad social y con una mirada en la que se pueden descubrir, rápidamente, los residuos del positivismo antropológico.

Lo expuesto, sin embargo, no contradice mi afición y aprecio por sus publicaciones. Señalo, en particular, los trabajos que he utilizado para este ensayo sobre **lunfardo y poesía lunfardesca**: el mataburros lunfa *Summa Lunfarda* (2005) de José Gobello y Marcelo H. Oliveri, *Lunfardología* (1966) de Enrique Ricardo del Valle, *Esquema de la poesía lunfardesca* (1995) de Luis Ricardo Furlan, *Orígenes de la literatura lunfarda* (1965) de Luis Soler Cañas. Me han sido de gran utilidad las ediciones a cargo de José Gobello de *Autobiografía rasposa* (1979) de Dante A. Linyera y *La crencha engrasada* (1970) de Carlos de la Púa junto a la edición a cargo de Enrique Ricardo del Valle de *Versos rantifusos* (1964) de Yacaré.

Por fuera de este corpus crítico, debo nombrar *La poesía dialectal porteña* (1961) de Álvaro Yunque y la *Antología poética* (1975) de Celedonio Flores a cargo de Osvaldo Pelletieri. Del disco *Todo Raúl González Tuñón* (1994) del Cuarteto Cedrón tomé la historia que Tuñón narra sobre el Puchero Misterioso.

Sobre **tango** he consultado los siguientes trabajos: la edición a cargo de José Gobello de *Letras de tango. Selección (1897-1981)* (1995), *El tango* (1995) de Horacio Salas, *La historia del tango* (1976-2011) y la página web www.todotango.com. Sobre **Enrique Santos Discépolo** recurrí a *Discépolo y su época* (2004) de Norberto Galasso y sobre **Carlos Gardel**, *Carlos Gardel, la biografía* (2004) de Julián Barsky y Osvaldo Barsky; la actuación criminal del joven Gardel la recuperé de la nota “El Pibe Carlitos” de Raúl Kollmann (2012).

Un paralelismo que no pude desarrollar en el ensayo y quiero señalar brevemente es cómo tanto en el tango como en la cumbia villera la primera documentación que se produce sobre el género

es a partir de discursos criminalísticos. Sólo un tiempo después (cuando el sistema pudo desajustar sus elementos más disruptivos) nacen sus interpretaciones inclusivas. Este desajuste en el caso de la cumbia villera tiene dos intervenciones: una estatal que lo censura y otra comercial donde las discográficas hacen proliferar bandas que promueven los sentidos más obvios del género. En el tango también se puede rastrear este doble juego censor Estado / mercado.

En ambos géneros, los discursos hegemónicos centraron su censura al lenguaje como si descubrieran ahí los nudos de su trama peligrosa. El informe de palabras que aparecen en “El dialecto de los ladrones” (1878) puede ser leído en paralelo al documento de julio de 2001 del COMFER que promueve la prohibición de la cumbia villera. En este documento hay un listado que resalta las palabras por las cuales la cumbia villera sería sensible a ser censurada. Cito *in extenso* porque es un documento que en su ridícula pretensión censora bordea el logro literario:

Glosario:

- **Bajar:** matar.
- **Bajón:** mal momento, síndrome de abstinencia.
- **Bicho:** pastilla de éxtasis.
- **Birra:** cerveza.
- **Cannabis:** marihuana, porro, yerba, caño, María, María Juana, Mary Jane, falopa, ama, Ramón, boom, pot.
- **Caño:** arma de fuego, cigarrillo de marihuana.
- **Careta:** el que se abstiene de consumir.
- **Cocaína:** merluza, merca, lady, dama, polvo blanco, piedra,

Blanca Nieves.

- **Champú:** champán.
- **Descontrol:** sinónimo de un situación de diversión exacerbada por el consumo de alcohol o drogas que en algunos casos se presenta con fiesta de fondo.
- **Descartar:** deshacerse de un arma.
- **Duro:** calificativo que designa el efecto de rigidez muscular producido por el consumo de cocaína.
- **Éxtasis:** bicho, pasta.
- **Faso/alto faso:** cigarrillo de marihuana.
- **Flashar/flashear:** efecto que produce la droga.
- **Fernando:** trago que surge de la mezcla de fernet y una gaseosa cola.
- **Fierro:** arma de fuego.
- **Fija:** situación “ideal” para cometer un delito.
- **Guardado:** preso.
- **Jalar:** aspirar.
- **Lancha:** patrullero.
- **La yuta:** la policía.
- **Limado/quemado/volado/fumado:** acepciones ligadas al empleo de estupefacientes.
- **Línea:** modalidad empleada para distribuir el polvo de cocaína para su posterior inhalación.
- **Merluza/merca:** cocaína.
- **Pasta:** hipnótico, barbitúrico, sedante, pastilla de éxtasis.
- **Pila/de la cabeza:** estar drogado.
- **Ran:** abreviatura de “Poxi-ran”, pegamento que se inhala y tiene un efecto alucinógeno.

- **Rati / Yuta:** policía.
- **Ratón:** injusto, egoísta.
- **Rescatar:** salir del síndrome de abstinencia.
- **Salir de caño:** portación de armas con fines delictivos.
- **Trapo:** bandera.
- **Tirar humo:** fumar un cigarrillo de marihuana.
- **Vitamina:** cocaína.

El informe pareciera querer convertirse en su propia parodia en el uso estereotípico de las rotulaciones negativas sobre el mundo popular y el lugar del censor estatal. Pero el cierre logra el hipérbole barroco cuando, tal como a fines del siglo XIX el mundo popular era pensado en categorías puramente patológicas, el documento censor es firmado por “Grupo de Investigación: Sustancias Tóxicas” coordinado por Andrea Wolff, Verónica Salerno y Paola Ramírez Barahona.

Hasta sacarle Carhué al huinca. El tema mapuche me había llegado siempre por las historias de mi abuelo materno. Criado como peón, desde niño, trabajó en estancias con varios mapuches. De ellos aprendió algunos trucos camperos y varias historias que, luego, me contó a mí. Siendo mayor, cuando pudo vivir en un rancho -y no en los galpones con los cereales acopiados, las herreamientas de trabajo o los animales, como se usaba antes del Estatuto del Peón Rural (1944)- tuvo como su único vecino en unos campos perdidos y secos al indio Huiquil. A él, que no conocí, y a mi abuelo, les dedique el ensayo, en su primera versión.

Sobre **la campaña del desierto**, el mundo indígena

pampeano patagónico para el siglo XIX y la guerra al indio he consultado los siguientes trabajos: “Las culturas originarias en la conformación nacional” y “La cuestión indígena” en *Nuestros paisanos los indios* (2005) de Carlos Martínez Sarasola; *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia (1872-1943)* (2010) de Walter Mario Delrio; el documentado (y encomiástico) *La conquista del desierto: Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia contra los indios (años 1527-1885)* (1947) de Juan Carlos Walther; *Calfucurá. La conquista de las pampas* (1956) de Álvaro Yunque; *La mulita del Teniente (escenas de un fortín) (1875)* (1983) de Álvaro Barros; *Pampas y lanzas* (1962) de Liborio Justo; *Indios, ejército y frontera* (1982) de David Viñas. Debo a Osvaldo Bayer mi temprano interés por el tema y he seguido desde joven con atención sus intervenciones. A su vez, una serie de artículos de Daniel Badenes, principalmente “Trofeos de guerra. Restos humanos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata” (2006), fueron esenciales, hace diez años, para visibilizar cómo el Museo de Ciencias Naturales de la ciudad de La Plata funcionaba como un museo de la memoria invertido: se continuaba celebrando el genocidio mapuche y se mantenían las prácticas de violencia simbólica contra las comunidades originarias.

El ensayo está escrito, creo, bajo la influencia de dos actos de orden diverso que constituyeron mi estado de ánimo: el primero es la continuidad de la expoliación en los territorios indígenas. Las comunidades mapuches, como las diversas comunidades indígenas que mantienen parte de sus territorios ancestrales, están asentadas en zonas estratégicas para el imperialismo (a

causa del agronegocio, la minería, el turismo internacional, etc.). Sus trabajos cotidianos son perturbados por órdenes judiciales de desalojo, por invasiones de grandes hoteleras, por la usurpación de sus tierras a manos de “nuevos dueños”, por ataques policiales o parapoliciales, por campañas mediáticas en su contra, etc.

Por otro lado, mientras escribía el ensayo (con estas condiciones de producción en mente) me llegó a mis manos, gracias a la generosidad de Geraldine Rogers, el libro que recopila los trabajos de Robert Lehmann-Nitsche que realizó con los sobrevivientes (digamos: los cautivos) de la “Conquista del Desierto”. Es una obra póstuma del investigador alemán: habían quedado los manuscritos de las entrevistas, las recopilaciones, las notas, en gran parte en mapudungún, conservados en instituciones berlinesas, entre ellas, el Instituto Iberoamericano de Berlín. Estos documentos fueron traducidos por los investigadores chilenos Margarita Canio Llanquino y Gabriel Pozo Menares en el libro *Historia y Conocimiento Oral Mapuche. Sobrevivientes de la “Campana del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)* (2013). Para una reseña crítica del libro se recomienda: “Astier en los Toldos” (2013) de Geraldine Rogers.

En particular uno de los textos (un poema que adelanta una mixtura única entre Leónidas Lamborghini y Atahualpa Yupanqui) me fue corroyendo por dentro: el apartado del 16 de enero de 1902 del “Texto 137: Dictado por Kolüngür en la ciudad de La Plata, entre 1901 y 1902” (pp. 519-523). El canto fue originariamente dicho en mapudungún, con lo cual, lo leído, es una traducción. El largo poema (atento a respetar la sintaxis mapuche y las repeticiones retóricas) trata sobre el destierro, el

genocidio, la amistad, la identidad y la tierra. Voy a transcribir los tres apartados que abren el texto citado porque, a pesar de su extensión, es uno de los documentos más transparentes del desgarramiento que significó la “Conquista del Desierto” para los pueblos indígenas:

150

1. Si ahora encontrara, si dices que volvamos a ver, volvamos a ver nuestra tierra, si eso dices, entonces si vive, pues si sigue vivo, si alguno aún está, si alguno aún está vivo, por estar vivo, por seguir viviendo, por seguir con vida, volveríamos a ver, volveríamos a ver a nuestros amigos, los volveremos a ver, amigo, si vive pues si vive, alguno pues alguno que pueda sobrevivir, uno de los que pueda seguir vivo. Nosotros volveremos a encontrar a nuestras buenas hermanas, las que así llamamos, nosotros allí, amigo pues allí. Estarán pues estarán allí, nuestros buenos amigos, nuestros buenos amigos, también los que llamamos nuestros buenos cuñados, los volveremos a ver, los veremos otra vez, pues nosotros allí, amigo compañero; si alguno, si siguiera viva alguna de nuestras buenas hermanas y los que llamamos buenos amigos, entonces los veremos, los volveremos a ver nuevamente.

2. Yo pues yo, eso he dicho, pues yo allí amigo, porque está vivo mi corazón, porque aún vive mi corazón, si puedo volver a ver, podré volver a verlos nuevamente. Yo pues yo, a los buenos cuñados, a los cuñados los podré volver a ver, los volveré a ver nuevamente, eso digo pues, eso digo, yo pues yo, aquí amigo pues aquí. Como sea que haya sido, cuantos años que sea que estén separadas de sus buenas hermanas, de sus buenas hermanas,

siempre las personas se están acordando de ellas, porque están vivos allí, amigo compañero. Yo pues yo, cuantos años sea, cuantos años sea que haya estado, que haya estado en otro lugar, pues en otro lugar, en otra tierra, yo pues yo, aún reconozco a mis buenos amigos, a los que llamo mis buenos amigos, los que así llamo así, amigo pues compañero.

3. Aunque sean diez, aunque sean diez años, aunque sea esa cantidad que estemos separados, aunque estén separados de su lugar, de la tierra, nunca se olvida la tierra, el lugar donde la gente creció, amigo pues compañero. Yo pues yo allí amigo, cuantos años sean, lo que sea, si estuviera separado, si estuviera alejado, aunque así lo estuviera, me podrían recordar, me podrían querer aún, en mi tierra, pues en mi lugar, yo pues yo, eso digo pues, eso digo ahora amigo. Yo pues yo, porque ha sobrevivido mi corazón, pues mi corazón, cuanto me acuerdo de mi tierra, pues yo me pongo triste, comienzo a sentir tristeza, yo pues yo, allí amigo allí, compañero pues compañero.

El ensayo, asimismo, transita problemas ya propuestos por el **revisiónismo histórico**. El revisionismo no deja de ser una amplia, heterogénea y contradictoria noción para agrupar, en los últimos cien años, a historiadores de orden muy diverso. Inclusive una de sus principales características (ser la contracara de la *historia oficial*) ya no es tal: el revisionismo, en gran parte, ha sido absorbido por la *historia oficial*. Sólo quisiera señalar algunos autores que han sido sustanciales para comenzar el recorrido que desarrolla el ensayo que articulan revisionismo con marxismo.

La lectura, hace unos quince años, de *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)* (1960) produjo un cambio epistemológico en mí: me di cuenta de que el punto de inicio de la izquierda tradicional en Argentina era el mismo que el de la derecha, es decir, su rechazo profundo a la condición de las clases populares y su propuesta pedagógica de mejorarlas. El lugar de enunciación siempre era otra clase y su función política la misma: reformar, educar, mejorar.

Lecturas más recientes que realicé de los clásicos de Hernández Arregui, sin dejar de parecerme excepcional, me han resultado algo más previsibles y esquemáticas. Desde ya, para señalar sólo una, no puedo compartir su visión del tango como decadencia inmigratoria. A partir de él recorrí otros autores: *Revolución y contrarrevolución en Argentina*, cinco tomos, de Jorge Abelardo Ramos (1957) que aún creo uno de los autores más originales y audaces en crítica política en su saga de pensar un *marxismo de indias* pero que plantea hipótesis que, encuentro, son insostenibles como el carácter progresivo y nacional de Julio Argentino Roca. Su menemismo tardío no agrega nada a su obra aunque tal vez explique algunas de sus confusas posiciones críticas.

El revisionismo *sui generis* de Liborio Justo también fue, en su momento, un gran descubrimiento. No sólo por su asombrosa vida y su prosa literaria sino por su búsqueda de un marxismo que articule nacionalismo e indigenismo. A su obra ya citada *-Pampas y lanzas-* sobre la resistencia mapuche, le agregaría sus obras históricas: *Nuestra Patria Vasalla* (1968-1993). Liborio Justo mezcla de manera tan asombrosa su vida aventurera, sus heterogéneas lecturas y su narrativa que hasta se puede dejar de lado su rabioso antiperonismo.

Otra revisión original del problema nacional fue la de Francisco René Santucho: la identidad indoamericana, el quichua, el sujeto revolucionario y el marxismo son cuestiones insoslayables para abordar la identidad regional (que era, de este modo, una forma de abrir el monte a lucha revolucionaria): “¿dónde está eso que hace de lo indoamericano una parte, separable de lo universal, una parte con su propia medida y con su propia especificidad? ¿Dónde está lo básico del ser indoamericano?” (“El drama de América”, 1959, pp. 42). Si uno compara este tipo de indagación con la apelación anacrónica de un léxico marxista-leninista de la izquierda argentina contemporánea no encontramos sólo un problema de renovación estilística sino, principalmente, un problema epistemológico: el aplicacionismo de cinco o seis hipótesis generales formuladas por dos o tres autores para todo proceso histórico.

Para una revisión académica de las polémicas y desarrollos de los '60 y '70 sobre los problemas de nación y marxismo se puede consultar: *Nación y revolución. Itinerarios de una controversia en Argentina (1960-1970)* de Guillermina Georgieff (2008).

Del revisionismo más clásico, señalaría la *Historia Argentina* (1964-1980) ya citada de José María Rosa y, sin duda, el revisionista más polémico e inteligente que tuvo el ensayismo argentino que fue Arturo Jauretche que nunca jetoneaba de sus conocimientos ni adscripciones teóricas pero que manejó estos problemas de manera magistral. Recomendamos: *Los profetas del odio y la yapa* (1957-1967), *Política nacional y revisionismo histórico* (1959), *El medio pelo en la sociedad argentina* (1966), *Manual de zoncercas argentinas* (1968).

Sobre **Atahualpa Yupanqui** vale señalar algo que no se mencionó en el cuerpo del texto: es un poeta gauchesco. La crítica literaria argentina asume que la gauchesca (como el gaucho) acaban en el siglo XIX. Esta operación literaria sirve para encubrir una operación política: la mayoría de estos críticos pertenecen a grupos y partidos políticos liberales (y, básicamente, antiperonistas) y por lo tanto toda marca de nacionalidad, mestizaje, criollismo es descubierta como *ficción de Estado*. En tal sentido, la crítica literaria argentina se centró, principalmente, en los problemas literarios de la década de 1920-1930 y en la operación antinacionalista del Borges del '40 porque le permite hablar de un país de inmigrantes europeos, donde el nacionalismo es *siempre* fascismo (el criollismo es *la hora de la espada* de Lugones) y donde el peronismo no existe o es fantasmagórico. Sólo señalar, por ejemplo, cómo las obras de Elías Castelnuovo y Nicolás Olivari son recortadas en las décadas de 1920-1930 y se interrumpen sus trayectorias posteriores, justamente al adherir ambos escritores al peronismo.

El caso Atahualpa Yupanqui no corresponde al problema del peronismo: bien conocido es el antiperonismo de Yupanqui que debió soportar, entre otras cosas, la prisión durante el gobierno de Juan Domingo Perón. Yupanqui es omitido de los estudios literarios por dos motivos: primero, su mestizaje (tanto estético como identitario) no se corresponde al supuesto de una Argentina conformada por inmigrantes europeos tal como presupone la crítica literaria en la saga *Punto de Vista*; y segundo, hace gauchesca en una historia de la literatura que dice que el género se agotó en el siglo XIX.

La gauchesca, por el contrario, posee algunas de sus mejores obras en el siglo XX. A señalar: *El paso de los libres* (1934) de Arturo Jauretche, *Herencia para un hijo gaucho* (1968-1969) de José Larralde, *Guitarra negra* (1979) de Alfredo Zitarrosa. La obra cumbre de la gauchesca contemporánea (que utiliza, en gran parte del poema, la sextina hernandiana) es ***El payador perseguido*** que sale como disco en 1964 bajo el sello Odeón y, luego, como libro en Compañía General Fabril Editora en el año 1972. Atahualpa Yupanqui es un poeta difícil de clasificar; rompe los rótulos más obvios desde donde se piensa el mundo popular dissociado de la escritura y otras prácticas letradas. Atahualpa cruzaba el quichua santiaguense de su padre con la música académica, era discípulo y lector de Ricardo Rojas (*Eurindia* es una de sus matrices ideológicas) pero aprendió el criollismo trabajando codo a codo con la peonada; descubrió el esplendor quechua en los *Comentarios Reales* del Inca Garcilaso de la Vega y, al mismo tiempo, en las coplas y los huaynos contemporáneos; mixturó su militancia comunista con concepciones conservadoras en lo moral. Sobre Atahualpa Yupanqui nos han sido útiles: *En nombre del folclore. Biografía de Atahualpa Yupanqui* (2008) de Sergio Pujol, *Atahualpa Yupanqui. El canto de la patria profunda* (2009) de Norberto Galasso, el número 30 de *La marea. Revista de cultura, arte e ideas* dedicada a “Atahualpa Yupanqui en el centenario de su nacimiento” (2008). Del autor hemos consultado: *Antología* (2007), *Este largo camino. Memorias* (2008) y *Cartas a Nenette* (2001).

Por último, un breviario de la citada **Sociedad de Beneficencia**. Fue fundada por Bernardino Rivadavia. En 1838 Juan Manuel de Rosas la vacía de recursos y desaparece. Tres años después,

El Restaurador escandaliza a las *señoras bien* de Buenos Aires (organizadoras de dicha Sociedad) declarando a Juan Calfucurá coronel del ejército de la Confederación Argentina. La Sociedad resurge luego de la caída de Rosas y hacia la década de 1880 está en su apogeo. Su existencia cesa cuando en 1946 el peronismo la interviene. Eva Perón escribe en *La razón de mi vida* sobre esta filantropía aristocrática: “Porque la limosna para mí fue siempre un placer de los ricos: el placer desalmado de excitar el deseo de los pobres sin dejarlo nunca satisfecho. Y para eso, para que la limosna fuese aún más miserable y más cruel, inventaron la beneficencia y así añadieron al placer perverso de la limosna el placer de divertirse alegremente con el pretexto del hambre de los pobres” (1951, pp. 182).

El último día sin Colón. Sobre los **cronistas coloniales** nos ha interesado, en particular, señalar algunos sentidos perdurables sobre lo indoamericano que estructuran simbólicamente la dominación imperial que opera sobre nuestras naciones contemporáneas. En relación a la documentación colonial se ha consultado: *Cronistas del Río de la Plata* (1994), *La fundación de Brasil (testimonios: 1500-1700)* (1992), *Historia de las Indias* (1986) de Bartolomé de Las Casas; y *Viajes y cautiverio entre los caníbales* (1557) de Hans Staden.

Para profundizar sobre cómo se establece un reordenamiento moderno del centro y la periferia que sigue estructurando nuestro contemporaneidad recomendamos: “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” (1992) de Walter

Mignolo; “Europa, modernidad y eurocentrismo” (2000) de Enrique Dussel; y “Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina” (2000) de Aníbal Quijano.

Acercas de los **debates sobre la condición del indio** y la polémica entre Bartolomé de Las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda hemos consultado “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos” (1992) y “Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma” (2002) de Rolena Adorno y “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión” (1992) de Francisco Fernández Buey. Sin poder tenerlo en consideración por el rumbo que fue tomando el ensayo pero sí como clave de lectura nos parece indispensable *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista* (1959) de Miguel León-Portilla quien reconstruye, a través de las voces nativas y la lengua nahuatl, la caída de Tenochtitlan. Nuestra operación fue la contraria: recuperar el difundido trabajo de Todorov para señalar una manera de seguir apelando a Latinoamérica desde una óptica eurocéntrica. Digamos la obviedad: tratar el **tema latinoamericano** no nos conduce, necesariamente, a posicionarnos en una perspectiva latinoamericana.

Todorov en *La conquista de América. El problema del otro* (1982) asume la escritura de un libro sobre el etnocentrismo europeo. Y en la primera línea del texto ya abandona: “Quiero hablar del descubrimiento que el yo hace del otro” (pp. 13). Para un francés que se precie, el mundo empieza y termina en su yo. El búlgaro Todorov, como todo reconvertido, exagera la fe. Desde ya no hablo de “lo francés” en términos universales sino del dispositivo

discursivo que es apropiado por los funcionarios universitarios latinoamericanos para hacer de la Universidad, al menos, tres operaciones críticas ideológicas muy evidentes: 1. Un espacio de “especialistas” que por “cuestiones disciplinares metodológicas” prescinde de la intervención pública; 2. La construcción de una retórica y una sociabilidad pequeño burguesa que construye la exclusión de las mayorías 3. El desarme teórico e ideológico de todo mito popular, revolucionario, masivo, es decir, crear una filosofía (permítanme la exageración) para acólitos basada en el desencanto, la imposibilidad, el silencio, el hiato, el balbuceo, etc. En tal sentido, el movimiento epistemológico de estos estudios franceses es doble: negar la historicidad (para usar la fórmula sartreana “le refus de l’histoire”) y posicionar al discurso universitario como “clarividente”. El resto de los discursos sociales estarían atrapados en atavismos, lugares comunes, ideas reaccionarias. Es un *conservadurismo cool* que rápidamente hace efecto en clases medias que refuerzan simbólicamente -a través de estas ideologías- su posicionamiento social.

En relación al **tema étnico** se puede decir que el ensayo trabaja sobre el paso de las teorías raciales a las teorías culturales sobre la inferioridad de los pueblos latinoamericanos. En ambas se caracteriza a los latinoamericanos como atrasados, incultos, inferiores y bárbaros; sólo que en el siglo XIX esta explicación se basaba en explicaciones racialistas y en el siglo XX en culturalistas. En ambas lo indígena, lo criollo, lo mestizo, lo indoamericano es explicación del atraso. Aún hoy estas teorías son dominantes para explicar el fracaso escolar, el atraso económico y los problemas institucionales de las naciones latinoamericanas.

Hacia el siglo XIX, el evolucionismo civilizatorio (anclado en los paradigmas positivistas) estableció los niveles de civilizaciones en relación a los orígenes raciales. El suizo Louis Agassiz fue uno de los responsables de estas teorías racialistas que influyeron fuertemente en las ideas de Sarmiento en *Conflicto y armonías de las razas en América* (1883). Sobre Agassiz se puede consultar *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)* (2015) de Lilia Moritz Schwarcz que si bien trabaja sobre las teorías raciales en Brasil explica con claridad el desarrollo histórico de estas ideas. El capítulo “Raíces históricas das concepções sobre o fracasso escolar: o triunfo de uma classe e sua visão de mundo” del libro *A produção do fracasso escolar. Histórias de submissão e rebeldia* (2000) de María Helena Souza Patto es clave porque muestra cómo en el paso de las teorías racialistas a las teorías culturalistas no hay un cambio de las funciones políticas: imponer la visión de mundo de las clases dominantes y la creación de dispositivos ideológicos que culpabilicen de las desigualdades económicas y sociales a las clases populares. Esta es la matriz de pensamiento más perdurable en el mundo contemporáneo porque no sólo es creada por el imperialismo sino que (re)crea constantemente las formas de imperialismo.

No es casual que sean estas ideas raciales de corte positivista las que organicen discursivamente las campañas de exterminio, hacia fines de siglo XIX, en las zonas pampeanas, chaqueñas y patagónicas, tal como desarrolla David Viñas en *Indios, ejército y frontera* (1982) pero que son, también, la matriz de pensamiento que da origen a la izquierda argentina. Por eso los socialistas José Ingenieros o Alejandro Korn mantuvieron residualmente, como

las clases medias de origen inmigratorio, concepciones sobre los pueblos indígenas y los mestizos de orden evolucionista. Acaso este breve relato trazado por Alejandra Mailhe describa la perversión del socialismo argentino: “Así por ejemplo, en una línea próxima a la psiquiatría de *Histeria y sugestión*, Robert Lehmann-Nitsche (por entonces, profesional del Museo de Ciencias Naturales de La Plata) es convocado por Alejandro Korn para estudiar a una joven india guayaquí, internada en un hospital de alienados por ninfomanía. El texto de Lehmann-Nitsche permite ver tanto la conversión de la dominación social y simbólica en patología mental, como las resistencias del sujeto femenino a volverse un objeto dócil para la investigación científica. Muerta la joven, de tuberculosis, se ordena su decapitación y el envío de su cabeza para ser analizada por antropólogos físicos de Berlín, en contacto con Lehmann-Nitsche” (2012, pp. 4).

Sea por razones biológicas, psicológicas, culturales, educativas, las clases populares son en sí mismas el problema. En tal sentido, en Argentina, la distinción izquierda y derecha ha sido confusa (tal como lo demuestra el compañerismo entre Lehmann-Nitsche y Korn) porque la izquierda se ha desarrollado a partir de una matriz de pensamiento eurocéntrico residualmente heredera de las teorías de la inferioridad étnica. Este lenguaje, en parte de la izquierda argentina contemporánea, se traduce a través de un supuesto vocabulario marxista que define a las clases populares en anatemas como “lúmpen”, “falsa conciencia”, “pasivos”, “atraso ideológico”, “cooptados”, etc.

Sobre las **vanguardias latinoamericanas** remitimos al exhaustivo *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y*

críticos (1991) de Jorge Schwartz que puede completarse con los trabajos del mismo autor: “De lo estético a lo ideológico: Klaxon y Revista de Antropofagia” (1999) y *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte* (2002). Sobre Oswald de Andrade, en particular, recurrí a: “Corpo-rización tupí y Léry y el Manifiesto Antropófago” (1997) de Sara Castro-Klarén y al tomo de la Biblioteca Ayacucho que compila su *Obra escogida* (1981).

Este ensayo, más allá del fardo libresco que ya arrojé, posee su razón en varios amigos y compañeros. Sin las discusiones, charlas, encuentros, peleas, asados, mateadas y bailes en los cuales he compartido mis ideas, el libro no sería posible. Muchas de esas ideas, acaso, fueron un préstamo de nuestros diálogos (¡lo del cuento del tío no aplica sólo a Gardel!). Por otro lado, una escritura, además de su entramado textual, posee una serie de vivencias que son más determinantes que cualquier bibliografía para convertirse en una razón de ser.

Quisiera recordar a mi compadre Julio Vinci con quien pateamos la ciudad de Quilmes y en su casa ribereña discutimos, sin concesiones, Kusch, Hudson, Borges y los Pibes Chorros. Una noche de borrachera, como dos pendejos, disparamos unos tiros al río, con fondo de cumbia a pleno. El pelado me enseñó bocha y vale dejar el agradecimiento.

A Hernán Castilla. Nunca conocí a nadie que conozca tantos poemas de memoria: cientos o, tal vez, miles. En su ferretería, llena de polvo, tomando mate (yo solo porque él no toma) pasamos días enteros discutiendo poesía argentina; escuchándolo, también, recitar de memoria en latín o en griego. Ese conocimiento clásico nunca fue una superstición suya. Cuando la inundación platense me tragó unos cientos de libros de literatura rusa, alemana e inglesa -la argentina se había salvado por estar en los estantes más altos- afirmó: no te preocupés, sólo se llevó literaturas menores.

A mi primo jujeño, Ricardo Dubin, un discípulo de Rodolfo Kusch, no sólo le debo varios viajes norteros iniciáticos sino el aprendizaje de autores y debates que desconocía: la conmemoración de 1811 de Castelli y Monteagudo en Tihuanaco (que él tachó como *iluminista*), los debates identitarios durante la revolución iraní, poesía boliviana contemporánea, a Sanjinés y mucho de eso que llamamos (tal vez erróneamente) folklore.

Este libro, también, se compone de una serie de viajes. Con Alejandro Larocca recorrimos Sudamérica: el descubrimiento del Altiplano fue un antes y un después en nuestras vidas. Andando por el país he tenido grandes lenguaraces y baqueanos amigos: al huarpe Abelardo Cabrera por unos vinos que nos hemos tomado en Malargüe; a Nicanor Marsans con quien conocí Sáenz Peña y nos arrimamos a Machagai para rendir homenaje a los bandoleros y héroes cimarrones de la peonada: Isidro Velázquez y Vicente Gauna. A Mario Charole con quien pude conocer el Impenetrable. A Beatriz Soto que me hizo descubrir el sur profundo de su Chos Malal; y a su familia de viejos criollos de quienes pude huir justo a tiempo luego de un par de semanas de ir perdiendo moneda a moneda con una taba culera.

Al compañero ayacuchense Santiago Liaudat Landívar que me convenció de que los ensayos tenían algún valor político y me invitó a varios encuentros para debatirlos. A Juan Cinza, creador de los tangos villeros; con él y con Daniel Ghirardo compartimos largas y épicas discusiones sobre peronismo y kirchnerismo. A varios lectores que me alentaron para que siga con los ensayos y los mejoraron con sus sugerencias: Emilio Binaghi, Ana García Orsi, Daniel Garmendia, Iciar Recalde, Martín Irulegui, Juan Bautista Duizeide, Fernanda Ronconi, Santiago Ares, Fernando Andino, María Laura Piccioni y Mariana Provenzano.

A Pablo González quien un día tomando un fernet (que, de hecho, le robé) le conté que estaba escribiendo poesía y se convirtió durante años en mi editor. Una de las personas esenciales en la construcción de espacios colectivos en La Plata. Por eso, a Malisia y toda su banda, en particular a Celestina Alessio y Juan Faccio por la foto de tapa.

A los profesores Alejandra Mailhe, Sandra Sawaya, Pablo Semán y Carolina Cuesta con quienes he aprendido (al menos un poco) sobre los temas del ensayo.

En relación con la edición de este libro: al trabajo minucioso, creativo y compañero de Agustín Arzac, Verónica S. Luna y Juan Augusto Gianella. Verónica ya había mejorado (sino reescrito) “Hasta sacarle Carhué al huinca” en su versión original. Juan Augusto tiene la mala costumbre de mejorar (¡no conocen las versiones originales!) todos mis libros. Lector atento y generoso y amigo de toda la vida a quien le debo gran parte de mi escritura.

Finalmente a mi familia. A mi compadre Santiago, ya fallecido, con quien caminamos los barrios, de chicos, hasta cansarnos.

A nuestro Tolosa natal y a la casa de video juegos donde nos conocimos jugando al *Final Fight*. A mi viejo de quien tomé el gusto por el tango y la lectura de los clásicos del marxismo. A mi vieja con quien aprendí que el criollismo se mixtura, sin cuidado, con el almacén, la telenovela y la peluquería. A mis abuelos que fueron la huella de dos mundos que se curtieron en un solo cuero: lo judío y lo criollo.

A Flavia, mi compañera, con quien hace años vivimos en Berisso, nuestro arrabal salvaje, y donde hoy nos acompaña, para sumar amor al amor, nuestra hija, Amanda.

- AA.VV. (2008). “Atahualpa Yupanqui en el centenario de su nacimiento”, en *La Marea. Revista de cultura, arte e ideas*, Buenos Aires, año 15, número 30.
- AA.VV. (1994). *Cronistas del Río de la Plata* (selección y prólogo de Horacio Jorge Becco), Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- AA.VV. (s/f). *Diario de sesiones de la Cámara de Senadores. Año 1913*, tomo 2, El Comercio, Buenos Aires.
- AA.VV. (1992). *La fundación de Brasil (testimonios: 1500-1700)*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- AA.VV. (1976-2011). *La historia del tango*, veintiún tomos, Corregidor, Buenos Aires.

- AA.VV. (Julio de 2001) *Pautas de evaluación para los contenidos de la Cumbia Villera*, en Publicaciones digitales-COMFER, Comité Federal de Radiodifusión.
- Adamovsky, Ezequiel (2012). *Historia de las clases populares en la Argentina (desde 1880 hasta 2003)*, Sudamericana, Buenos Aires.
- Adamovsky, Ezequiel (2014). “La cuarta función del criollismo y las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta 1940”, en *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, tercera serie, número 41.
- Adamovsky, Ezequiel (2015). “El criollismo en las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino, 1945-1955”, en *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, volumen 26, número 1.
- Adorno, Rolena (1992). “Los debates sobre la naturaleza del indio en el siglo XVI: textos y contextos”, en *Revista de estudios hispánicos*, Universidad de Puerto Rico.
- Adorno, Rolena (2002). “Bartolomé de Las Casas y Domingo de Santo Tomás en la obra de Felipe Waman Puma”, en *Revista Iberoamericana*, volumen LXVIII, número 200.
- Alberdi, Juan Bautista (1887). “El general San Martín en 1843”, *Obras Completas*, tomo 2, La Tribuna Nacional, Buenos Aires.

- Anderson, Benedict (1996). “Imagined Communities. Reflections on the origin and spread of Nationalism”, *Verso*, London/ New York.
- Andrade, Oswald de (1928). “Manifiesto Antropófago” en *Revista de Antropofagia* [mayo de 1928], año 1, número 1 disponible en facsímil en Biblioteca Brasileira Guita e José Mindlin (Universidade de São Paulo). En línea: <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/060013-01#page/1/mode/1up>.
- Andrade, Oswald de (1981). *Obra escogida*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Arlt, Roberto (1998). “¿Cómo quieren que les escriba?” [3 de sept. 1929], *Obras completas*, tomo II, Losada, Buenos Aires.
- Badenes, Daniel (2006). “Trofeos de guerra. Restos humanos en el Museo de Ciencias Naturales de La Plata”, en revista *La Pulseada*, año 5, número 43.
- Bajtín, Mijaíl (1988). *La cultura popular en la Edad Media y en el Renacimiento. El contexto de François Rabelais* [1965], Alianza Editorial, Madrid.
- Barros, Álvaro (1983). *La mulita del Teniente (escenas de un fortín)* [1875], El Aljibe, La Plata.
- Barsky, Julián y Barsky, Osvaldo (2004). *Carlos Gardel, la biografía*, Taurus, Buenos Aires.
- Barthes, Roland (2003). *El placer del texto, seguido por Lección inaugural*

[1977], Siglo XXI, Buenos Aires.

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

Bioy Casares, Adolfo (2006). *Borges*, Destino, Buenos Aires.

Bobillo, Maria Cecilia y otros (2010). “Amerindian mitochondrial DNA haplogroups predominate in the population of Argentina: towards a first nationwide forensic mitochondrial DNA sequence database” en *International Journal of Legal Medicine*, número 124.

Borges, Jorge Luis (2007). “Patrias”, *Luna de enfrente* [1925], *Textos recobrados (1919-1929)*, Emecé, Buenos Aires.

Borges, Jorge Luis (1926). “La fundación mitológica de Buenos Aires”, en *Nosotros*, número 204.

Borges, Jorge Luis (2011). “Carriego y el sentido del arrabal”, *El tamaño de mi esperanza* [1926], Sudamericana, Buenos Aires.

Borges, Jorge Luis (2011). *El idioma de los argentinos* [1928], Sudamericana, Buenos Aires.

Borges, Jorge Luis (1996). *Evaristo Carriego* [1930], *Obras Completas I*, Emecé, Buenos Aires.

Borges, Jorge Luis (1960). “Sobre The Purple Land”, *Otras inquisiciones*, Emecé, Buenos Aires, 1960.

- Borges, Jorge Luis (2001). *El informe de Brodie* [1970], La Nación, Buenos Aires.
- Borges, Jorge Luis (1999). *Autobiografía* [1970], El Ateneo, Buenos Aires.
- Busaniche, José Luis (1980). *Historia Argentina*, Ediciones Solar / Hachette, Buenos Aires.
- Cadícamo, Enrique (1983). *Viento que lleva y trae* [1945], Editorial Fraterna, Buenos Aires.
- Canio Llanquinao, Margarita y Pozo Menares, Gabriel (2013). *Historia y Conocimiento Oral Mapuche. Sobrevivientes de la “Campana del Desierto” y “Ocupación de la Araucanía” (1899-1926)*, Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Canto, Estela (1999). *Borges a contraluz*, Espasa, Buenos Aires.
- Carriego, Evaristo (2013). “La costurerita que dio aquel mal paso” [1913], *Obra poética completa*, Ediciones del Arrabal, Buenos Aires.
- Castelli, Juan José (1962). “Proclama de Juan José Castelli a los indios del Virreinato del Perú” [1811], *Biblioteca Mayo, Sumarios y Expedientes*, tomo XIII, Senado de la Nación, Buenos Aires.
- Castro-Klarén, Sara (1997). “Corporización tupí y Léry y el Manifiesto Antropófago”, en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, número 45, Lima–Berkeley.

- Certeau, Michel de; Julia, Dominique; Revel, Jacques (1999). “La belleza del muerto”, *La cultura en plural*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Chávez, Fermín (1959). *José Hernández: Periodista, político y poeta*, Ediciones Culturales Argentinas, Buenos Aires.
- Chávez, Fermín (1984). *La vuelta de José Hernández*, Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- Chávez, Fermín (1984). *El revisionismo y las montoneras*, Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- Chávez, Fermín (2004). *Alpargatas y Libros. Diccionario de Peronistas de la Cultura*, dos tomos, Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- Chumbita, Hugo (2001). *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín*, Emecé, Buenos Aires.
- Colón, Cristóbal (1985). *Diario de a bordo [1492-1493]*, Edaf, Madrid.
- Conti, Haroldo (1994). “Como un león”, *Con otra gente [1967]* en *Cuentos completos*, Emecé, Buenos Aires.
- Corach, Daniel. “La Matriz Originaria: realidad poblacional y consecuencias” en *Encrucijadas* (Universidad Nacional de Buenos Aires), número 55.
- Correa, Emanuel (2013). “Socialistas, comunistas y trotskistas ante el 17 de Octubre de 1945”, *X Jornadas de Sociología de la*

UBA, Buenos Aires.

Cortázar, Julio (1995). *Bestiario* [1951], Alfaguara, Buenos Aires.

Cuneo, Michele de (1970). “Carta de Michele de Cuneo” [1495],
Floresta de Indias de Alberto de Salas y Miguel Guerin
[editores], Losada, Buenos Aires.

Darwin, Charles (1945). *Viaje de un Naturalista* [1845], El Ateneo,
Buenos Aires.

del Valle, Enrique Ricardo (1966). *Lunfardología*, Editorial
Freeland, Buenos Aires.

Delrio, Walter Mario (2010). *Sometimiento e incorporación indígena en
la Patagonia (1872-1943)*, Universidad Nacional de Quilmes,
Quilmes.

Demarchi, Rogelio (2008). “El ideograma de la revolución. Los
cielitos de Hidalgo”, en *Espéculo. Revista de estudios literarios*,
Universidad Complutense de Madrid, número 38.

di Meglio, Gabriel (2012). *Historia de las clases populares en la Argentina
(desde 1516 hasta 1880)*, Sudamericana, Buenos Aires.

Discépolo, Enrique Santos (2009). *¿A mí me la vas a contar? Discursos
a Mordisquito* [1951], Terramar Ediciones, Buenos Aires.

Dussel, Enrique (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”
en Edgardo Lander [compilador], *La colonialidad del saber:
eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*,

CLACSO, Buenos Aires.

Eagleton, Terry (1998). *Una introducción a la teoría literaria*, Fondo de Cultura Económica, México.

Echeverría, Esteban (1991). *Obras Escogidas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Fernández Bravo, Álvaro [compilador] (2000). *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Manantial, Buenos Aires.

174

Fernández Buey, Francisco (1992). “La controversia entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas. Una revisión”, *Boletín Americanista*, número 42-43.

Fernández Retamar, Roberto (2008). *Caliban* [1971], *Lo que va dictando el fuego*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Fló, Juan [compilador] (1978). *Contra Borges*, Galerna, Buenos Aires.

Flores, Celedonio (1975). *Antología poética*, Ediciones del Sol, Buenos Aires.

Furlan, Luis Ricardo (1995). *Esquema de la poesía lunfardesca*, Torres Agüero Editor, Buenos Aires.

Galasso, Norberto (2004). *Discípulo y su época*, Corregidor, Buenos Aires.

- Galasso, Norberto (2006). "El 17 de Octubre de 1945", *Cuadernos para otra historia*, Centro Cultural Discépolo, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2009). *Atabualpa Yupanqui. El canto de la patria profunda*, Colihue, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2011). *Perón. Formación, ascenso y caída (1893-1955)*, Colihue, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2011). *Perón. Exilio, resistencia, retorno y muerte (1955-1974)*, Colihue, Buenos Aires.
- Galasso, Norberto (2012). *Jorge Luis Borges. Un intelectual en el laberinto semicolonial*, Colihue, Buenos Aires.
- Gandolfi Herrero, Alcides (1970). *Nocau lírico* [1954], Buenos Aires, Editorial Americana.
- Gelman, Juan (1 de enero de 2001). "Del estado del Estado de Israel", *Página/12*.
- Gelman, Juan (4 de enero de 2009). "Einstein, Israel, Gaza", *Página/12*.
- Gelman, Juan (8 de enero de 2009). "Sharon, Barak, Gaza", *Página/12*.
- Gelman, Juan (8 de febrero de 2009). "Soledades", *Página/12*.
- Gelman, Juan (28 de octubre de 2012). "La dieta israelí", *Página/12*.

- Gelman, Juan (7 de febrero de 2013). “La violación de derechos humanos como negocio”, *Página/12*.
- Gelman, Juan (20 de febrero de 2013). “Los judíos negros, el ‘cáncer’ de Israel”, *Página/12*.
- Georgieff, Guillermina (2008). *Nación y revolución. Itinerarios de una controversia en Argentina (1960-1970)*, Prometeo Libros, Buenos Aires.
- Ginzburg, Carlo (1999). *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik Editores, Barcelona.
- Gobello, José (1995). *Letras de tangos. Selección (1897-1981)*, Nuevo Siglo, Buenos Aires.
- Gobello, José y Oliveri, Marcelo (2005). *Summa Lunfarda*, Corregidor, Buenos Aires.
- González Tuñón, Raúl (1980). “‘El puchero misterioso’”, *A la sombra de los barrios amados [1957]*, *Antología poética*, Losada, Buenos Aires.
- Gramsci, Antonio (1974). *Literatura y cultura popular*, Cuadernos de cultura revolucionaria, Buenos Aires.
- Gramuglio, María Teresa y Sarlo, Beatriz (1980). “José Hernández” y “Martín Fierro” en *Historia de la literatura argentina 2. Del romanticismo al naturalismo*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

- Gravano, Ariel y Guber, Rosana (1981). *Barrio sí, villa también*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude (1991). *Lo culto y lo popular. Miserabilismo y populismo en sociología y literatura*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Halperin Donghi, Tulio (1992). *Historia contemporánea de América Latina*, Alianza Editorial, Buenos Aires.
- Hernández, José (1952). “El servicio de fronteras” [19 de agosto de 1869] en *Prosas del Martín Fierro* de Antonio Pagés Larraya, Raigal, Buenos Aires.
- Hernández, José (1952). “¿Qué civilización es la de las matanzas?” [22 de agosto de 1869] en *Prosas del Martín Fierro* de Antonio Pagés Larraya, Raigal, Buenos Aires.
- Hernández, José (1952). “La división de la tierra” [1 de septiembre de 1869] en *Prosas del Martín Fierro* de Antonio Pagés Larraya, Raigal, Buenos Aires.
- Hernández, José (1951). *Martín Fierro* [1872-1879], edición a cargo de Carlos Alberto Leumann, Estrada, Buenos Aires.
- Hernández, José (2001). *Martín Fierro* [1872-1879], edición a cargo de Élide Lois y Ángel Núñez, Colección Archivos, París/Madrid.
- Hernández Arregui, Juan José (1973). *La formación de la conciencia nacional (1930-1960)* [1960], Plus Ultra, Buenos Aires.

- Hidalgo, Bartolomé (1992). *Cielitos y diálogos patrióticos*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Hudson, William Henry (1904). *The Purple Land* [1885], Random House, New York.
- Hudson, Guillermo Enrique (1956). *Tierra purpúrea* [1885], Guillermo Kraft, Buenos Aires.
- James, Daniel (1999). “17 y 18 de octubre de 1945: el peronismo, la protesta de masas y la clase obrera argentina” en Juan Carlos Torre [compilador], *El 17 de octubre de 1945*, Ariel, Buenos Aires.
- Jauretche, Arturo (2011). *El paso de los libres* [1934], Corregidor, Buenos Aires.
- Jauretche, Arturo (1997). *Los profetas del odio y la yapa* [1957-1967], Corregidor, Buenos Aires.
- Jauretche, Arturo (2015). *Política nacional y revisionismo histórico* [1959], Corregidor, Buenos Aires.
- Jauretche, Arturo (2015). *El medio pelo en la sociedad argentina* [1966], Corregidor, Buenos Aires.
- Jauretche, Arturo (2008). *Manual de zonceras argentinas* [1968], Corregidor, Buenos Aires.
- Justo, Liborio (2011). *Pampas y lanzas* [1962], Capital Intelectual, Buenos Aires.

- Justo, Liborio (1968-1993). *Nuestra Patria Vasalla*, seis tomos, Editorial Schapire, Buenos Aires.
- Kollmann, Raúl (12 de noviembre de 2012). “El Pibe Carlitos”, *Página/12*.
- Kusch, Rodolfo (1953). *La seducción de la barbarie. Análisis herético de un continente mestizo*, Editorial Raigal, Buenos Aires.
- Kusch, Rodolfo (1999). *América Profunda* [1962], Biblos, Buenos Aires.
- Laborda, Fernando (27 de Junio de 2002). “Crónica de una violencia anunciada”, *La Nación*.
- Las Casas, Bartolomé de (1988). *Apología* [1550], *Obras completas*, volumen 9, Alianza Editorial, Madrid.
- Las Casas, Bartolomé de (1986). *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* [1552], Ediciones Orbis, Barcelona.
- Las Casas, Bartolomé de (1988). *Tratado de las doce dudas* [1564], *Opúsculos, cartas y memoriales en Obras escogidas de Fr. Bartolomé de las Casas*, tomo V, Biblioteca de Autores Españoles, Madrid.
- Las Casas, Bartolomé de (1986). *Historia de las Indias de Bartolomé de Las Casas*, tres tomos, edición a cargo de André Saint-Lu, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Lenin, Vladimir (1973). “¿Se sostendrán los bolcheviques en el

poder?” [1917], *Obras*, tomo VII (1917/1918), Progreso, Moscú.

León-Portilla, Miguel (2008). *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista* [1959], Universidad Nacional Autónoma de México, México.

Lescano, Pablo (11 de agosto de 2006). “Yo no había tocado fondo, había pasado por abajo” [entrevista], *Clarín*.

Lévi-Strauss, Claude (1976). *Tristes trópicos* [1955], Eudeba, Buenos Aires.

Linyera, Dante (1979). *Autobiografía rasposa*, Torres Agüero editor, Buenos Aires.

Linyera, Dante (1993). *Somos hermanos* [1928], Editorial Quetzal, Buenos Aires.

López, Vicente Fidel (1936). *Manual de la Historia Argentina*, A. V. López editor, Buenos Aires.

Lugones, Leopoldo (1992). *El payador* [1916], Biblioteca Ayacucho, Caracas.

Malosetti Costa, Laura (2010). “¿Verdad o belleza? Pintura, fotografía, memoria, historia”, *Crítica cultural*, Universidade do Sul de Santa Catarina, volumen 4, número 2.

Malosetti Costa, Laura (2014). “Fronteras nacionales y fortuna crítica de José Gil de Castro”, *José Gil de Castro. Pintor de*

libertadores, Museo de Arte de Lima.

Mansilla, Lucio V (1980). *Una excursión a los indios ranqueles* [1870], dos tomos, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Margulis, Mario (1975). *Migración y marginalidad en la sociedad argentina*, Paidós, Buenos Aires.

Mariátegui, José Carlos (2005). *7 ensayos de interpretación de la realidad peruana* [1928], Biblioteca Amauta, Lima.

Mármol, José (1967). *Amalia* [1851], dos tomos, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.

Martí, José (1973). *Nuestra América* [1891], Ariel, Barcelona.

Martín, Enrique (1993). *Narices chatas*, Dunken, Buenos Aires.

Martínez Estrada, Ezequiel (1951). *El mundo maravilloso de Guillermo Enrique Hudson*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Martínez Estrada, Ezequiel (2008). “La tierra purpúrea. Una novela clave”, *Para una revisión de las letras argentinas*, Terramar Ediciones, Buenos Aires.

Mailhe, Alejandra (2012). “Las distorsiones del espejo: Una lectura comparativa de la psicología de las multitudes en Argentina y Brasil”, *VII Jornadas de Sociología de la UNLP*, Universidad Nacional de La Plata.

- Mailhe, Alejandra (2014). “El archivo de Archivos: un latinoamericanismo eurocéntrico en la psiquiatría y la criminología de principios del siglo XX”, *Varia Historia*, Belo Horizonte, volumen 30, número 54.
- Martínez Sarasola, Carlos (2005). *Nuestros paisanos los indios*, Emecé, Buenos Aires.
- Menéndez Pidal, Ramón (1963). *El Padre Las Casas. Su doble personalidad*, Espasa-Calpe, Madrid.
- Mignolo, Walter (1992). “Cartas, crónicas y relaciones del descubrimiento y la conquista” en Iñigo Madrigal [organizador], *Historia de la Literatura Hispanoamericana*, tomo 1, época colonial, Cátedra, Madrid.
- Miranda, Luis de (2001). “Romance” [1537] en *Antología de la literatura hispanoamericana*, tomo I, Editorial Verbum, Madrid.
- Mitre, Bartolomé (1980). “Carta de Bartolomé Mitre a José Hernández” [14 de abril de 1879] en *Leumann, Borges, Martínez Estrada. Martín Fierro y su crítica (antología)*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Moreno, Mariano (2009). *Plan revolucionario de operaciones y otros escritos*, Emecé, Buenos Aires.
- Moritz Schwarcz, Lilia (2015). *O espetáculo das raças. Cientistas, instituições e questão racial no Brasil (1870-1930)*, Companhia

Das Letras, São Paulo.

Muhajeri, Masih (1984). *La revolución islámica, futuro sendero de los pueblos*, Delegación Cultural del Ministerio de Irshad Islámico, Buenos Aires.

Murmis, Miguel y Portantiero, Juan Carlos (1987). *Estudios sobre los orígenes del peronismo* [1971], Siglo XXI, Buenos Aires.

O'Donnell, Mario (1999). "El gran transformador" en *Universos de mi tiempo* de Carlos Saúl Menem, Sudamericana, Buenos Aires.

Olivari, Nicolás (2008). "La costurerita que dio aquel mal paso" [1924], *Poesías 1920-1930: La amada infiel, La musa de la mala pata, El gato escaldado*, El 8vo Loco, Buenos Aires.

Panesi, Jorge (2004). "Borges nacionalista", *Críticas*, Norma, Buenos Aires.

Perón, Eva (1951). *La razón de mi vida*, Peuser, Buenos Aires.

Púa, Carlos de la (1970). *La crencha engrasada* [1928], Schapire Editor, Buenos Aires.

Pujol, Sergio (2008). *En nombre del folclore. Biografía de Atahualpa Yupanqui*, Emecé, Buenos Aires.

Quijano, Aníbal (2000). "Colonialidad del Poder, Eurocentrismo y América Latina" en Edgardo Lander [compilador], *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.

- Rama, Ángel (1982). *Los gauchipolíticos rioplatenses*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Rama, Ángel (1984). *La ciudad letrada*, Fundación Internacional Ángel Rama, Montevideo.
- Ramos, Jorge Abelardo (2013). *Revolución y contrarevolución en Argentina* [1957], cinco tomos, Continente, Buenos Aires.
- Ramos, Jorge Abelardo (2012). *Marxismo de indias* [1973], Socialismo Latinoamericano, Buenos Aires.
- Ratier, Hugo (1971). *Villeros y villas miserias*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Ratier, Hugo (1971). *El cabecita negra*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Rodríguez, Simón (1990). “Prodromo” [1828], *Sociedades Americanas*, Biblioteca Ayacucho, Caracas.
- Rodríguez Kauth, Ángel (30 de Septiembre de 2001). “El racismo en el pensamiento de José Ingenieros”, *UNAM. Revista digital universitaria*.
- Rodríguez Molas, Ricardo (1982). *Historia social del gaucho*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires.
- Rogers, Geraldine (2013). “Astier en los Toldos”, *El toldo de Astier. Propuestas y estudios sobre enseñanza de la lengua y la literatura*, año 4, número 7.

- Rosa, José María (1964-1980). *Historia Argentina*, trece tomos, Editorial Oriente, Buenos Aires.
- Rozitchner, León (1968). *Ser judío*, Ediciones de la Flor, Buenos Aires.
- Rozitchner, León (23 de julio de 2006). “¿Podemos seguir siendo judíos?”, *Página/12*.
- Rozitchner, León (4 de junio de 2009). “‘Plomo fundido’ sobre la conciencia judía”, *Página/12*.
- Russo, Juan Ángel (1999). *Letras de tango*, Basilico, Buenos Aires.
- Said, Edward (1979). *Orientalism*, Random House, New York.
- Said, Edward (1993). *Culture and imperialism*, Random House, New York.
- Salas, Horacio (1995). *El tango*, Planeta, Buenos Aires.
- Santucho, Francisco René (2009). “El drama de América” [1959], *La Unidad Indoamericana*, Editorial Populibros, Buenos Aires.
- Sarlo, Beatriz (1994). *Borges, un escritor en las orillas*, Ariel, Buenos Aires.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1961). *Facundo. Civilización y Barbarie* [1845], Eudeba, Buenos Aires.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1911). “Carta del Gobernador Sarmiento al presidente Mitre” [18 de Noviembre de

1863], *Sarmiento-Mitre. Correspondencia (1846-1868)*, Museo Mitre, Buenos Aires.

Sarmiento, Domingo Faustino (2011). *Conflicto y armonías de las razas en América* [1883], Terramar Ediciones, Buenos Aires.

Sartre, Jean-Paul (1972). “Prefacio” a *Los condenados de la tierra* (1961), Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Sartre, Jean-Paul (1966). «Jean-Paul Sartre répond», *L'Arc*, número 30 [“Sartre aujourd’hui”].

186

Scalabrini Ortiz, Raúl (2009). *Tierra sin nada. Tierra de profetas. Devociones para el hombre argentino* [1946], Lancelot, Buenos Aires.

Schwartz, Jorge (1991). *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos*, Fondo de Cultura Económica, México.

Schwartz, Jorge (1999). “De lo estético a lo ideológico: Klaxon y Revista de Antropofagia” en Saúl Sosnowski [editor], *La cultura de un siglo. América Latina en sus revistas*, Alianza, Buenos Aires.

Schwartz, Jorge (2002). *Vanguardia y Cosmopolitismo en la Década del Veinte*, Beatriz Viterbo, Rosario.

Semán, Pablo (2006). *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Gorla, Buenos Aires.

Semán, Pablo y Miguez, Daniel [editores] (2006). *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*,

Biblos, Buenos Aires.

Semán, Pablo y Vila, Pablo [compiladores] (2012). *Cumbia. Nación, etnia y género en Latinoamérica*, Gorla, Buenos Aires.

Sepúlveda, Juan Ginés de (1963). “Del reino y los deberes del rey” [1571], *Tratados políticos*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid.

Soler Cañas, Luis (1965). *Orígenes de la literatura lunfarda*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.

Souza Patto, María Helena (2000). “Raízes históricas das concepções sobre o fracasso escolar: o triunfo de uma classe e sua visão de mundo”, *A produção do fracasso escolar. Histórias de submissão e rebeldia*, Casa do Psicólogo, São Paulo.

Staden, Hans (1946). *Viajes y cautiverio entre los caníbales* [1557], Nova, Buenos Aires.

Subieta Dávalos, Pablo (2006). “Literatura argentina: Martín Fierro” [1881] en *Caprichos literarios*, Plural editores, La Paz.

Thompson, E. P (1995). *Costumbres en común*, Critica, Barcelona.

Todorov, Tzvetan (2014). *La conquista de América. El problema del otro* [1982], Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires.

Traverso, Enzo (2014). *El final de la modernidad judía. Historia de un giro conservador*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

- Ugarte, Manuel (1996). *La Patria Grande* [1922], Ediciones Theoria, Buenos Aires.
- Vallejo, César (1991). “Autopsia del surrealismo” [1930], *Las vanguardias latinoamericanas. Textos programáticos y críticos* de Jorge Schwartz, Fondo de Cultura Económica, México.
- Viñas, David (1974). *Literatura argentina y realidad política: de Sarmiento a Cortázar*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.
- Viñas, David (2003). *Indios, ejército y frontera* [1982], Santiago Arcos editor, Buenos Aires.
- Visacovsky, Sergio Eduardo y Garguin, Enrique [compiladores] (2009). *Moralidades, economías e identidades de clase media. Estudios históricos y etnográficos*, Editorial Antropofagia, Buenos Aires.
- Walther, Juan Carlos (1970). *La conquista del desierto: Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en La Pampa y Patagonia contra los indios (años 1527-1885)* [1947], Eudeba, Buenos Aires.
- Yacaré [Felipe Fernández] (1964). *Versos rantifusos* [1916], Editorial Freeland, Buenos Aires.
- Yunque, Álvaro (1956). *Calfucurá. La conquista de las pampas*, Antonio Zamora, Buenos Aires.
- Yunque, Álvaro (1961). *La poesía dialectal porteña*, Peña Lillo, Buenos Aires.
- Yupanqui, Atahualpa (1972). *El payador perseguido*, Compañía

General Fabril Editora, Buenos Aires.

Yupanqui, Atahualpa (2001). *Cartas a Nnette*, Sudamericana, Buenos Aires.

Yupanqui, Atahualpa (2007). *Antología*, Fundación Atahualpa Yupanqui, Buenos Aires.

Yupanqui, Atahualpa (2008). *Este largo camino. Memorias*, Cántaro, Buenos Aires.

Discografía

189

Atahualpa Yupanqui, *El payador perseguido*, Odeón, 1964.

Atahualpa Yupanqui, *Pasaban los cantores*, EMI, 1979.

Cuarteto Cedrón, *Todo Raúl González Tuñón*, Página/12, 1994.

Damas Gratis, *100% negro cumbiero*, DBN, 2002.

Damas Gratis, *10 años de oro*, Pelo Music, 2009.

Familia de la Eskina, “Nueva generación”, 2013. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=Xk5GanxIuJE>.

José Larralde, *Herencia para un hijo gaucho*, RCA Victor, 1968-1969.

Mala Fama, *Ritmo sustancia*, DBN, 2000.

Meta Guacha, *Locura transitoria*, Magenta, 2001.

Meta Guacha, *Ollas vacías*, Magenta, 2002.

Pibes Chorros, *Arriba las manos*, Magenta, 2001.

Pibes Chorros, *Solo le pido a Dios*, Magneta, 2002.

Yerba Brava, *100% villero*, Leader Music, 2001.

Alfredo Zitarrosa, *Guitarra negra*, Movieplay, 1979.

Videografía

César González, *Corte rancho*, 2013.

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL	7
PRÓLOGO	
Tratado sobre la clase	11
ENSAYOS	
De la gauchesca a la cumbia villera, de los piquetes a los malones	15
Lunfardo: una arqueología del mal hablar	55
Hasta sacarle Carhué al huinca	77
El último día sin Colón	103
BIBLIOGRAFÍA COMENTADA	
Las patas en las fuentes: un ensayo meta-bibliográfico	129
AGRADECIMIENTOS	163
FUENTES CONSULTADAS	167

Esta primera reimpresión de
PARTE DE GUERRA
de Mariano Dubin
se terminó de imprimir en
La Imprenta Ya SRL,
Alférez Hipólito Bouchard 4381,
Munro, Prov. de Buenos Aires.
www.laimprentaya.com.ar

Agosto de 2016