

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

TESIS PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRÍA

La santidad popular de los bandidos

El culto al Gauchito Gil



Presenta: Carlos Federico San Juan Suárez

Tutoras: Dra. Margara Millán Moncayo (UNAM)

Dra. María Julia Carozzi (IDAES/UNSAM)

Dra. Vanina Andrea Papalini (CEA/UNC)



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Gracias Gauchito Gil, por el milagro concedido

Mil gracias Lía Dansker, por todo lo que aprendemos

Extiendo mi agradecimiento a la Dra. Millán, a la Dra. Carozzi, a la Dra. Papalini, al Posgrado de Estudios Latinoamericanos de la Universidad Nacional Autónoma de México, al Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad Nacional de San Martín, al Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba, al CONACYT y a la Red Macro Universidades de América Latina y el Caribe por el apoyo para la consecución de este trabajo. Asimismo, agradezco al cuerpo de sinodales compuesto por los Doctores José Antonio Matesanz, Rossana Cassigoli, Raymundo Mier y Regina Crespo. También agradezco a los ciudadanos argentinos Rodrigo Marcó del Pont, Antonio Armada, Sebastián Hacher, Dany Barreto, Celeste Palacios, Tata Monie.

Después ella me dijo, ya de madrugada:

-Eres una calamidad, Lucas Lucatero. No eres nada cariñoso. ¿Sabes quién sí era amoroso con una?

-¿Quién?

-El niño Anacleto. Él sí que sabía hacer el amor.¹

¹ Juan Rulfo, "Anacleto Morones", en *Pedro Páramo. El llano en llamas*, México, Casa de las Américas/Planeta, 2005, p. 266. "Dicen que mi feroz autocrítica es sólo un pretexto para no publicar o para no escribir, y encima me acusan de «hacerme el Rulfo», el gran escritor jujeño... ¡perdón!, mexicano, a quien le alcanza y sobra con sus dos pequeños libros." Ricardo Zelarayán, *Lata peinada*, Buenos Aires, Argonauta, 2008, p. 19.

	Índice
Palabras preliminares	5
Introducción	9
1. El Gauchito Gil, un fenómeno religioso de la cultura popular	28
Cultura popular, 28.- Religiosidad popular, 32.- El campo religioso/Timor fecit deos, 38.- La banalidad de Moloch, 42.- Propiedad sagrada, 44.- La santidad institucional, 48.- Una nación católica, 50.- San Cayetano, 52.- Colectividades, 52.- Deidad mundana, 53.- El espíritu de los difuntos, 54.	
2. Barbarie en la Argentina	59
Unos y otros, 59.- Un gaucho, 61.- Dos gauchos, 61.- Don Yo, 62.- Gauderio, 63.- El instructor autodidacta, 64.- La sangrienta voz de la gauchesca, 66.- El senador Martín Fierro, 71.- El gaucho como arquetipo nacional, 75.- Don Yo, un bárbaro debajo el frac, 77.- Populismo yrigoyenista, 78.- El enemigo oligárquico, 79.- Populismo peronista, 81.- Elitismo socialista, 83.- Dos argentinas, 83.- Un Proceso de Reorganización Nacional, 84.- El infeliz del ready-made, 85.- Fagocitosis, 87.- El factor masivo, 90.- Memoria falsa, 94.	
3. El Gauchito Gil, un milagroso correntino	100
El verdadero viaje es el de los peregrinos hacia un santuario, 100.- Vidas de Antonio Gil, 102.- El culto de Antonio Gil, 105.- La guerra contra el Paraguay, 115.- San Baltasar, 118.- Mborayhu, 120.- Nomadismo, 123.- Transportación, 124.	
4. Devocionario argentino	132
Bandidos, 132.- Mate Cosido, 135.- El Frente Vital, 136.- La santidad popular del bandido, 138.- El Gauchito Gil mexicano, 147.- Devociones a mujeres muertas de sed, quemadas o asesinadas; a niños acuchillados, abandonados o de cadáver incorrupto; a músicos; a linyeras; a transportistas; a manosantas; a una madrecita de los descamisados; un guerrillero; un activista; unos santos de palo, 150.- Política y más allá, 163.	
5. Culto a las imágenes	166
La fuerza de la palabra, 166.- La sumisión, 168.- La forma, 169.- Bodhidharma, 170.- La naturaleza, 171.- Lo santo, 173.- Lo visible, 174.- Regímenes escópicos, 178.- Imágenes cultas de la ausencia, 179.- Cadáveres, 181.- El basural de José León Suárez, 183.- Mortuoria, 184.- Lo invisible, 187.- Imágenes de poder, 188.- El museo del puerto, 189.- Ritos, símbolos, auras, 192.- Redes, 196.	
6. Conclusiones	200
Bibliografía	205

Palabras preliminares

Es verdad que en un principio me atrajo aquello de la literatura *fakta* y lo de trabajar con el documento crudo, el montaje y el reportaje, el testimonio directo (pero con un distanciamiento propio del realismo mítico).¹ ¿Es real lo que se ve más allá del velo de hábitos y costumbres? Desde luego, traté siempre de sostener sobre los eventos la mirada del turista (que bien podría ser la del filósofo y que, en todo caso, es, al menos, la del extranjero que se siente tan extraño como en casa).

Lo que no me esperaba fue ese proceso de conversión que me hace devoto del Gauchito Gil a partir de una inconmensurable mirada de amor. Esa mirada tiene alas verdes y ahora anda volando muy cerca aunque los ojos de los que parte están a miles de kilómetros de distancia.² Y yo ando fuera de foco.

Podría decir, con el ciego de Palermo, que la causa es posterior al efecto y que el motivo del viaje es una de las consecuencias del viaje.

En concordancia con el lituano Levinas (que el corrector de Word se empeña en poner como Levitas): “No creemos que el sensato pueda prescindir de Dios, ni tampoco que la idea del ser o del ser del ente puedan sustituirlo, para conducir las significaciones hacia la unidad de sentido sin la cual no hay sentido”.³ Desgraciadamente, y esto no debiera olvidarse, aunque no fuera más que por mantener vivo el asombro (*la apertura al ser*) y bien enterrado al individuo autosuficiente e hipertrofiado que suele gobernarnos en tanto *personas*:

la filosofía [léase la ideología, la psicología, la sociología, la antropología, el neorrealismo] insiste en reabsorber todo Otro en el Mismo y en neutralizar la alteridad [...] La filosofía [léase la semiología, la criptografía, la arqueología, la historiografía, la tipología, el asistencialismo] se produce como una forma, en la cual se manifiesta el rechazo al compromiso en el Otro [...] El itinerario de la filosofía sigue siendo el de Ulises cuya aventura

¹ Para Serguei Tretiakov, la ficción es el opio de los pueblos. Como nos recuerda Walter Benjamin (en “El autor como productor”, hay una traducción de Bolívar Echeverría online), Tretiakov estaba seguro de haber encontrado al escritor “operante” en él mismo; tal tipo de escritor fusionaría ejemplarmente una “tendencia política correcta” con una “técnica literaria [de] avanzada”. Tretiakov sabía distinguir al escritor que opera del letrado que informa (este último no podría ser sino un “buchón”, un delator). La misión de Tretiakov era el combate (la intervención en el flujo de los acontecimientos). Así, en la época de “la colectivización total de la agricultura”, Tretiakov tomó la birome como azadón (el bolígrafo del polígrafo al grito de ¡escritores a los koljoses!) y se marchó a la comuna El Faro Comunista para desarrollar una incansable actividad periodística y propagandística que lo convertiría en notable influencia y engranaje válido para la conformación de granjas colectivas. Y es que, al decir del fáctico Piglia, toda verdad tiene la estructura de la ficción. Las ficciones como góndolas lingüísticas donde se expone indirectamente la verdad para que llegue un Cucurto y tire todo.

² “En primer término debo reconocer con Marx que el amor es una entidad sublime que representa, en la pequeña escala de la pareja humana (o de su familia en tanto el amor se extiende a los hijos del amor), un modelo de armonía y entrega que prefigura la sociedad comunista del futuro, esa que aparecerá una vez sean exterminados todos los enemigos fuera y también dentro de cada uno de nosotros.” Rodolfo Enrique Fogwill, *Un guión para Artkino*, Buenos Aires, Mansalva, 2008, p. 55.

³ Emmanuel Levinas, *Humanismo del otro hombre* [1972], México, Siglo XXI, 1993, p. 47.

en el mundo sólo ha sido un retorno a su isla natal –una complacencia en el Mismo, un desconocimiento del Otro [lo cual, en el caso de Levitas no puede ser sino una autocrítica].⁴

La mismidad, en un atajo de la enunciación, tiende a carraspear y gorjea: “Volviendo a mí”. En lo que sigue intentaré poner de manifiesto y a cautela lo que entiendo por sagrado y lazos devotos, desde la Argentina, un país que, como sabemos, es satélite acérrimo del cartesianismo.⁵ Vale la pena recordar que el principio fundamental de Descartes fue proferido durante la primera mitad del siglo XVII, en Ámsterdam.

Antes que nada le pido una disculpa pública al polaco Witoldo por el sucesivo saqueo, pero es así, sus palabras, además de precisas, vienen como el destino, en calidad de un parlamento adecuado que trajo el porvenir y que ahora, el presente es tan escaso, declamo con acento mexicano (a mi favor, cuento con que la traducción es de Sergio Pitol):

No encontraréis aquí una descripción de la Argentina. Quizás incluso no reconoceréis sus paisajes. El paisaje es aquí “un estado de ánimo” [...] No es la descripción de Argentina, sino la de mi vivencia de Argentina [...] Generalmente se dice de Argentina que no existe, o que existe pero no como una realidad, o que existe, sí, pero como algo aún embrionario, doloroso, desesperado... que el argentino todavía no ha nacido y de ahí su dolor y su vergüenza, etcétera.

Tales cosas, repetidas con demasiada frecuencia, me parecen poco veraces y harto exageradas. Prefiero mantenerme al margen de esa retórica demasiado patética. Estos apuntes del momento se hicieron además sin intención especial de penetrar el país. Escribo sobre mí mismo y no sobre Argentina: pero a veces ocurre que escribía sobre mí mismo en Argentina [...] yo [...] era como un estudiante que vagaba por las calles, sin empleo, desconectado, con una inmensidad de tiempo libre, vacío [...]

Sí, mi diario argentino es una especie de salto de un tema a otro. Y, sin embargo, es cierto que Argentina se convirtió para mí en algo inusitadamente importante, conmovedor hasta lo más profundo [al contrario de Witoldo, sé bien a qué se debe esta conmoción y en qué consiste].⁶

Quiero dejar clara otra cosa, en la Argentina *mexicanear* es un verbo transitivo que significa:

Despojar a los contrabandistas del botín obtenido, ‘Tenías que estar muy loco para mexicanearle las armas y la merca a los funcionarios menemistas en los 90’, ‘Los yutas hijos

⁴ *Ibíd.*, pp. 48-49.

⁵ “Es totalmente lógico [...] que cuando el filósofo se levanta de su sillón, después de haberse convencido de que es el propietario exclusivo de la verdad más allá de toda duda, lo que hace es tomar uno de esos leños encendidos y dedicarse a incendiar con el fuego de su razón el mundo entero [...] Si al menos se hubiera mantenido sentado...”. Ricardo Piglia, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Anagrama, 2001, p. 193.

⁶ Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 7-9.

de puta me mexicanearon el faso que le robé a ese auto que venía de Paraguay'. Ú[sase]. c[omo]. desp[ectivo]. 'Loco, estoy laburando, no me mexicaníés'.⁷

Tras largas cavilaciones (en las que parecía como dormido), asumí la óptica del "realismo atolondrado" (Washington Cucurto) para que viva el vínculo de las cosas, no para hablar en su nombre; la realidad se roba y usa lo usado (Kamenszain *dixit*). Mi economía de la realidad (una dinámica de la pasión y el afecto) funciona no tanto por saber muchas cosas del objeto (de estudio) sino por quererlo cada día más.

¡Aguante el Gauchito Gil!

⁷ Javier Aguirre... [et.al.], *Puto el que lee: diccionario argentino de insultos, injurias e improperios*, Buenos Aires, Gente Grossa, 2009, p. 134.

Este informe quisiera ser variado y excitante. Imposible, implicaría falsearlo de antemano, lanzarse a la utopía y traicionar al Estado apostando su dinero a una carta perdedora, reñida con la verdad. Los datos cantan, y una vez más, monótonamente una vez más, demuestran ese punto sensible que, sin proponérselo, se convirtió en el blanco de nuestro trabajo. Los datos de la encuesta lo develan ante nuestros ojos; se trata, una vez más, del efecto alucinante de la verosimilitud: no hay vida más allá de la creencia. La propia “sociología” desmiente a los sociólogos. La teología es el tema, el único de estas páginas.¹

¹ Osvaldo Lamborghini, *Tadeys*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 98.

Introducción

Estas pequeñas percepciones son por tanto más eficaces en sus resultados de cuanto pueda pensarse. Son ellas las que conforman ese no sé qué, esas inclinaciones, esas imágenes de la cualidad de los sentidos, claras en su conjunto, aunque confusas en sus partes; esas impresiones que los cuerpos circundantes dejan sobre nosotros, y que encierran el infinito; ese vínculo que todo ser tiene con el resto del universo. Se puede incluso decir que como consecuencia de estas pequeñas percepciones el presente está grávido del porvenir y cargado del pasado; que todo conspira (σύμπνοια πάντα [sympnoia panta], como decía Hipócrates), y que en el mínima sustancia unos ojos penetrantes como los de Dios podrían leer toda la concatenación de las cosas del universo.¹

El culto popular al Gauchito Gil es un don que partió del Paiubre, una región de la provincia de Corrientes, para extenderse (preponderantemente a partir de la década de 1990) por el resto de la República Argentina. Este vínculo sagrado representa el poder de una ley parcialmente regulada por agregados humanos que a través de esta feliz ruta se inspiran, conspiran, se oponen, hacen frente, cobran los arrestos y terminan por asaltar la ley de la “ciudad letrada”, que para el caso argentino supura desde Buenos Aires y, a escala, desde cada capital provincial, desde cada núcleo de poder establecido, asentado como los demás en sistemas de jerarquización que constituyen órdenes jurídicos supuestamente inapelables.

El *lumpenproletariado*, una vez constituido, aporta todas sus fuerzas para poner en peligro la “seguridad” de la ciudad y es el signo de la decadencia irreversible, la gangrena, siempre presente en el dominio colonial. Es entonces que los cafishios, los patoteros, los desempleados, los chorros, urgidos por detrás, se lanzan a la lucha de liberación como robustos trabajadores. Esos atorrantes desclasados encontrarán, a través de acciones militantes y decisivas, el camino que lleva a la nacionalidad. Ellos no se convertirán en personajes reformados para complacer a la sociedad colonial, ajustándose a la moralidad de los dominadores; al contrario, tomarán por descontado su imposibilidad de entrar a la ciudad al resguardo de granadas de mano y revólveres. Estos desempleados menos-que-hombres se rehabilitarán a sus propios ojos y a los ojos de la historia. También las prostitutas y las sirvientas que ganan dos con cincuenta, todas las desesperadas heces de la humanidad que oscilan entre la locura y el suicidio recobrarán su balance y una vez más irán al frente y marcharán orgullosos en la gran procesión de una nación despierta.²

¹ G.W. Leibniz citado por Roberto Calasso, *El rosa Tiepolo*, Barcelona, Anagrama, 2009, p. 9.

² Frantz Fanon, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 1963, p. 130.

En relación con el derecho positivo del Estado, la exclusión representa una exterioridad no inscribible. Sin embargo, como señala Laclau, los excluidos (los *outsiders*) solamente están fuera de la ley de la ciudad, de modo que “dicha exterioridad es el punto de partida para una nueva identificación colectiva *en oposición* a la ley de la ciudad. No hay aquí ilegalidad en oposición a la ley, sino dos órdenes jurídicos que no se reconocen entre sí”.³ Dos (o más) nociones de derecho que son incompatibles, cuya oposición propende a cierta renegociación del lazo social.

En este trabajo se perfilan algunos de los rumbos que ha tomado la refundación constante de la sociedad argentina, especialmente en el campo religioso.

A partir de la hipótesis marxista de que las estructuras sociales de dominación y las estructuras mentales establecen una correspondencia mediante sistemas simbólicos, Bourdieu advierte que en el campo religioso se estructura una dominación simbólica y que hay una lucha por la “distinción”, por la interpretación y la determinación de prácticas correctas. Como en otros campos, en el de la religión existen productores, administradores y consumidores. Esto significa que un cuerpo de especialistas prohíbe a los legos (los consumidores) que participen en la producción y administración de los bienes sagrados. La religión se impone como la manipulación legítima de lo sagrado. En ese sistema de correspondencias, Bourdieu plantea que la magia comporta una manipulación profana de lo sagrado; la magia sería la expresión religiosa de los dominados; una expresión que, desde su posición subordinada en el campo, representa una amenaza potencial para la religión dominante y la gestión de los especialistas que administran los bienes sagrados. La “magia”, que para Bourdieu abarca las expresiones religiosas populares en general, encarna una resistencia simbólica, a partir de la cual los desposeídos quiebran el monopolio de los bienes simbólicos de salvación; desde esta perspectiva, las “religiosidades populares” desplazan la dominación política al campo simbólico; las formas de organización religiosa popular en tanto expresiones de la lucha de clases serían dramatizaciones rituales de conflictos sociales. Bourdieu postuló a la sociología de la religión como una subdivisión de la sociología del poder.⁴

Ya en los primeros siglos del cristianismo, el término *religio* aludía específicamente a una vida enlazada por votos monásticos y la variedad religiosa se planteaba en términos de mayor a menor pureza, de superioridad o inferioridad, *religio* o *superstitio*; la *superstitio* es lo que sobrevive, lo que subsiste. La Reforma provocó una reificación de la religión y a cada persona se la forzó a inscribirse, exteriormente, como portadora de *una* religión. Desde la Reforma, la religión en Occidente se ha considerado más una fuente de conflicto que una fórmula de cohesión.⁵

³ Ernesto Laclau, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008, p. 112.

⁴ Pierre Bourdieu, “Genèse et structure du champ religieux”, en *Revue Française de Sociologie*, 12, 1971, pp. 295-334.

⁵ Wilfred C. Smith, *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.

En su sentido moderno, la “religión” es un ámbito específico de actuación social. Con Ficino y Nicolás de Cusa, “por primera vez la ‘religión’ se convirtió en algo genérico que permitía una variedad de expresiones históricas”.⁶ Durante el siglo XIX, las naciones centrales europeas “descubrieron” que cada una de las religiones del mundo representaba una entidad sistemática, con derecho a un nombre propio: cristianismo, judaísmo, islamismo, budismo, hinduismo, confucianismo, zoroastrismo... La religión y las religiones son formas sociales diferenciadas.

Berger y Luckmann enfatizaron que la religión es una construcción social, que, como el resto de los conocimientos producidos por la actividad humana, sólo tiene consecuencias reales (alcanzando un carácter de objetividad), en el contexto social en el que ese conocimiento se valida.⁷

Berger propone que los productos religiosos, generadores de un mundo social y simbólico compartido, se transforman en pautas que orientan la acción de los fieles. Berger llamó *nomos* al conocimiento (la pauta) que da sentido a la experiencia humana y llamó anomia a la pérdida de vínculos, de identidad y de sentido de la realidad. La reiteración individualista del estado de anomia se traduce en la demanda de sentidos de vida personalizados.⁸

Velho apunta que la religión es un terreno privilegiado tanto para la literalidad (de los fundamentalistas) como para la fantasía (de los fanáticos). La encarnación militante de literalidad y fantasía expresaría una dificultad para lidiar con lo paradójico.⁹

Tendríamos así que el fundamentalismo moderno vendría a ser, más que una actitud difusa de base (el sentimiento de desamparo y sin sentido moderno y la búsqueda de un fundamento que compartiría con el reciente revivir general de lo religioso, desde la ufología hasta el neosatanismo), una formación sociocultural, magmática pero específica, en la que el espíritu de secta [...] surgido de la modernidad vendría a arraigar en una añoranza masiva de sentido, segundo momento hegeliano de la desacralización técnica del mundo analizada por Max Weber.¹⁰

Thomas Luckmann denomina como “religión invisible” a una forma de religión extra institucional, propia de la modernidad, que se disemina en ámbitos de la vida cotidiana adoptando formas aparentemente invisibles, insertadas en la esfera de la experiencia individual en detrimento de la experiencia colectiva y comunitaria, ya que “el cosmos sagrado moderno legitima el retiro del individuo a la esfera privada y santificada de su autonomía subjetiva”.¹¹ Los productores y administradores de “modelos de significado último” se diversifican para atender las necesidades y demandas de individuos “autónomos” en el marco

⁶ Peter Harrison, *‘Religion’ and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990, p. 14.

⁷ Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.

⁸ Peter Berger, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.

⁹ Otávio Velho, “Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose”, en *Horizontes Antropológicos*, 4, 3, 1998, pp. 34-52.

¹⁰ Alberto Cardín, *Contra el catolicismo*, Barcelona, Muchnik, 1997, p. 146.

¹¹ Thomas Luckmann, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973, p. 129.

de un mercado libre de elaboración, exhibición y venta de bienes simbólicos de salvación. La religión invisible es una amalgama de religión popular, prácticas folclóricas, “espiritualidades” (es característica en estos terrenos la preferencia del término *espiritualidad* en lugar de la resonancia autoritaria del vocablo *religión*). La “religiosidad difusa” tiende a separar lo sagrado de la institución religiosa convencional.

Todos forman parte de un nuevo campo de luchas por la manipulación simbólica de la conducta de la vida privada y la orientación de la visión del mundo, y todos ponen en práctica en su práctica definiciones rivales, antagónicas, de la salud, de la curación, del cuidado de los cuerpos y las almas. En este campo de cura de almas ensanchado, y de fronteras imprecisas, se asiste a una lucha de rivalidad nueva entre agentes de un tipo nuevo, una lucha por la redefinición de los límites de la competencia.¹²

Me parece que en el contexto competitivo de las ofertas religiosas, el culto al Gauchito Gil no representa un fenómeno religioso invisible ni un producto más en el circuito de la manipulación simbólica. A pesar de la existencia de gente que hace plata usando su imagen, la relación devota que convoca esta figura produce vínculos que rebasan la maximización de utilidades y el asalto a los desprevenidos.

De acuerdo con Bateson, los sistemas religiosos son formas de adaptación que las culturas despliegan para enfrentar sus contradicciones;

[...] cuando reconocemos la brecha que hay entre *cogito* y *sum* y la análoga brecha entre *percipio* y *est*, la fe adquiere una significación completamente diferente. Brechas como éstas son una necesidad de nuestro ser y son cubiertas por la fe en el sentido más íntimo y profundo de esa palabra. Lo que corrientemente se llama religión, la red de ritos, mitología y mitificación, comienza a manifestarse como una especie de capullo destinado a proteger esa fe íntima y extremadamente necesaria.¹³

La constitución del yo en la modernidad ha implicado una experiencia masiva de “insignificancia personal”, que conduce al “apartamiento de los recursos morales necesarios para vivir una existencia plena y satisfactoria”.¹⁴ Giddens llamó “destradicionalización” al debilitamiento de los vínculos comunitarios. El culto al Gauchito Gil restablece esta clase de vínculos.

Sennett considera que el sentido de la existencia depende de concebirla como un proyecto a largo plazo que trascienda la mecánica rutinaria; Sennett deduce que las condiciones de trabajo del “capitalismo tardío” tienen consecuencias sobre la psique y la moral de los individuos que se traducen en desórdenes de la personalidad; el aislamiento rutinario de los individuos en las ciudades modernas

¹² Pierre Bourdieu, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996, p. 104.

¹³ Gregory Bateson y Mary Catherine Bateson, *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 102.

¹⁴ Anthony Giddens, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995, p. 18.

conduce a la disminución de interacciones simbólicas. Sennett propone la creación de tejidos asociativos que permitan enlazar los individualismos, pero concluye que la recuperación de lo comunitario es imposible bajo el modelo del capitalismo integrado, por lo tanto, necesitamos transformar la estructura económica para reconstruir el sentido de una existencia autodeterminada.¹⁵

A principios del siglo XX, Durkheim ya señalaba el aumento de individuos que no se arraigan en ninguna comunidad y que experimentan un permanente extrañamiento.

A juicio de Maduro, tanto Durkheim como Weber, Sombart, Troeltsch vieron “en la religión una realidad que, lejos de estar fuera de las luchas sociales, los procesos políticos y las transformaciones culturales, se halla –por el contrario- profundamente inmersa en esa dinámica de la sociedad y atravesada por ella de parte a parte”.¹⁶

Ernst Bloch concibió la religión como el suspiro del oprimido en un mundo carente de espíritu. “Lo mejor de la religión es el hecho de crear herejes. [...] De tal modo que es válida la tesis extraordinariamente positiva, la contraseña de todo éxodo de la tierra de esclavitud: allí donde hay esperanza también hay religión; ciertamente no vale la inversa (allí donde hay religión, también hay esperanza), en relación con las religiones recibidas desde el cielo y la autoridad”.¹⁷

Como señala Silvia Rivera Cusicanqui, para el caso del proyecto de modernidad indígena, la continua retroalimentación del pasado en el futuro (el *principio esperanza*, la *conciencia anticipante* del propio Bloch) es una de las tareas del *pachakuti*, la estrategia de revuelta y refundación del mundo infeliz. “El mundo al revés del colonialismo, volverá sobre sus pies realizándose como historia sólo si se puede derrotar a aquellos que se empeñan en conservar el pasado, con todo su lastre de privilegios mal habidos.”¹⁸ Sin embargo, es importante decirlo, la redención utópica del mesianismo no es parte consustancial del culto al Gauchito Gil.

Toda creencia implica siempre duda e incertidumbre; la creencia encarna un desafío. La duda es un vértigo por el cual la práctica deja de ser la objetividad transparente de la creencia. El acto de creer comporta un vínculo social complejo que cambia a través del tiempo y las experiencias.

Para Bourdieu, la *ilusio* (*in-lusio*, un entrar al juego) es la creencia que constituye la pertenencia a un campo, “es en primer lugar práctica, no es un estado de alma o, más o menos todavía, una suerte de adhesión decisoria a un cuerpo de dogmas y de doctrinas instituidas (‘las creencias’) sino [...] un estado de cuerpo”.¹⁹

¹⁵ Richard Sennett, *La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.

¹⁶ Otto Maduro, *Religión y lucha de clases*, Caracas, Editorial Ateneo, 1979, p. 47.

¹⁷ Ernst Bloch, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Madrid, Taurus, 1983, p. 31.

¹⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 55.

¹⁹ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007, p. 111.

Según Michel de Certeau, la creencia implica la existencia de un avalista invisible y plenipotenciario con la capacidad para asignar retribuciones, restituir lo perdido. Los creyentes depositan su confianza en este avalista; llenan con su esperanza el espacio vacío en el que instalaron al fiador invisible. La garantía del garante es directamente proporcional a la cantidad de creyentes que solicitan resarcimiento; de esta manera, solamente porque una multitud cree, el individuo puede concebir que el garante sea digno de crédito. De Certeau señala atinadamente que las encuestas manejan la misma estructura para delimitar de modo artificial lo creíble. También advierte que las instituciones sociales (políticas y religiosas) reemplazaron la mediación del avalista invisible erigiéndose como autoridades prácticas de sistemas de crédito. Con el capitalismo, la jerarquía medieval de garantes y clientelas se sustituyó por un sistema fiduciario cimentado en el dinero. En el sistema de la creencia los clientes, los creyentes, brindan el regalo de su fe.²⁰

Ong refiere que los “pueblos orales comúnmente consideran que los nombres (una clase de palabras) confieren poder sobre las cosas”.²¹

Austin distinguió dos clases de actos de habla: los descriptivos y los performativos, a estos últimos los dividió en locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios; los actos perlocucionarios designan los actos que se consiguen por decir algo.²²

Tsui sugiere que las promesas, las preguntas, las aseveraciones no son actos individuales sino proyectos comunicativos. Además de hacer colectivo lo que en Austin se restringe al individuo, el proyecto comunicativo de Tsui desplaza la intencionalidad (lo que está detrás de las acciones) hacia la responsabilidad (las posibles consecuencias de las acciones).²³ Ante los favores recibidos, los promeseros saben que tienen que cumplir lo que prometieron al “avalista invisible” (a reserva de que lo hagan o no).

Las palabras pronunciadas durante los rituales no son infalibles. El fracaso latente demuestra que cada ritual requiere la participación activa de la gente que lo celebra. El resultado condicionado por la especificidad del contexto puede evaluarse en función de su validez (corrección o incorrección) y también en términos de felicidad o infelicidad.²⁴

²⁰ Michel de Certeau, “What We Do When We Believe”, en Marshall Blonsky (ed.), *On Signs*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 192-202.

²¹ Walter Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, FCE, 1993, p. 39.

²² John L. Austin, *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.

²³ Amy Tsui, *Aspects of the Classification of Illocutionary Acts and the Notion of a Perlocutionary Act*, Trier, University of Trier Press, 1985.

²⁴ Una interesante tipología de performances rituales infelices puede encontrarse en Ronald Grimes, “Infelicitous Performances and Ritual Criticism”, en *Semeia*, 43, 1988, pp. 103-122.

La eficacia simbólica es una propiedad inductiva que poseen “ciertas estructuras formalmente homólogas, capaces de constituirse con materiales diferentes en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psiquismo inconsciente, pensamiento reflexivo”.²⁵

Para Bourdieu, “el principio de eficacia simbólica podría encontrarse en el poder que otorga sobre los otros, y especialmente sobre sus cuerpos y sus creencias, las capacidades colectivamente reconocidas de actuar, por medios muy diversos, sobre los montajes verbo-motores más profundamente ocultos”.²⁶

Algunos devotos del Gauchito Gil despliegan un comportamiento expresamente diferenciado del cotidiano para dirigirse a su santo, en estos comportamientos pueden reconocerse huellas de la sumisión católica frente a “lo divino” (una internalización colonialista del trato humillante), las cuales son imitaciones de las posturas de devoción profunda del rito persa (el ritual de la *proskynesis*, en griego; el culto de la *adoratio*, en latín) luego trasladadas al terreno de las relaciones humanas en las cortes, como fórmulas de sometimiento y obediencia ante los poderosos: postración, arrodillamiento, cabeza baja, profunda consternación que mezcla el espanto y el gozo. Sin embargo, frente al Gauchito Gil no existe un “rito correcto” ni se alaba la rigidez de un dogma; por lo general cada quién se maneja de modo autónomo y en la mayoría de los casos se lo trata al santo como a un igual, con frescura y con franqueza. La eficacia que se persigue a través del Gauchito es concreta, práctica.

Solamente la gente que participa en un ritual puede definir qué es, en qué consiste su peculiaridad específica. “Cuando actuamos nos importa el hecho de que otras personas atestigüen lo que estamos haciendo; y que, por lo tanto, contribuyan a definir el significado de nuestra acción”.²⁷

Mauss consideraba que: “Está por hacerse y debe hacerse ese estudio socio-psico-biológico de la mística. Mi opinión es que existen necesariamente medios biológicos de entrar ‘en comunicación’ con Dios”.²⁸

Schechner afirma que hay etólogos que no encuentran una diferencia significativa entre el comportamiento animal y el comportamiento humano, solamente una ilusión de elección. Schechner define la performance como una conducta humana restaurada (que se practica más de una vez).²⁹ La performance es un modo de comportamiento, un abordaje de la experiencia; para Turner, es el paradigma del proceso.³⁰

²⁵ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987, p. 225.

²⁶ Pierre Bourdieu, op. cit., p. 112.

²⁷ Charles Taylor, *Modern social imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004, p. 95.

²⁸ Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 356.

²⁹ Richard Schechner, *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2000.

³⁰ Victor Turner, *El proceso ritual. Liminalidad y communitas*, Madrid, Taurus, 2002.

“Si la pulga fuera a construir un rito éste sería acerca del perro”.³¹ Tambiah constata que las nociones de cosmología y de sagrado no se restringen a la esfera de lo religioso. Llama performance al desempeño ritual y considera que el rito es un acto productivo y eficaz; por lo tanto, la eficacia mágico-religiosa también será eficacia social, política, estética. De modo que los rituales no representarían un accionar mecánico que corresponde o deriva de un sistema de ideas; para Tambiah los rituales (aunque se caractericen por la simulación de las intenciones) hacen cosas, tienen consecuencias en un sistema de fuerzas actuantes; los rituales son momentos de intensificación de lo usual; enfatizan, acentúan, exageran lo acostumbrado; son íconos, diagramas o índices en los que es posible detectar trazos comunes a otras situaciones sociales; resaltan mecanismos cotidianos del repertorio social.

El ritual es un sistema culturalmente construido de comunicación simbólica. Está constituido por secuencias ordenadas de palabras y actos que se expresan a través de múltiples medios, y cuyo contenido y preparativos se caracterizan en grados variables por la formalidad (el convencionalismo), el estereotipo (la rigidez), la condensación (la fusión) y la redundancia (la repetición). Los elementos constitutivos de la acción ritual son performativos en tres sentidos: en el sentido austiniano de performativo, en el que decir algo diferente es también hacer algo en tanto acto convencional. En el muy distinto sentido de performance escenificada que utiliza múltiples medios por los cuales los participantes experimentan el evento intensamente; y en un sentido de valores indéxicos –derivo este concepto de Peirce- que se transfieren a, y son inferidos por, los actores durante la performance.³²

Para Staal, los rituales no “significan”, no son actividades simbólicas que se refieran a “algo más”. Staal señala que el comportamiento ritual humano es un espejo del comportamiento formalizado de otros animales; los significados y las funciones que se le atribuyan a estos actos serían siempre secundarios y superpuestos artificialmente por practicantes y observadores. Como las rocas y los árboles los actos rituales pueden tener sentido, pero no precisan de un significado. En el análisis de los rituales, Staal sugiere enfocarse en las reglas sintácticas de los mismos y evitar los acercamientos semánticos. Ofrece el ejemplo de versos védicos que se transforman en mantras rituales por la aplicación de variaciones en la métrica y en la pronunciación.³³

“¿Qué es un símbolo? Decir una cosa y significar otra. ¿Por qué no decirlo directamente? Por la simple razón de que ciertos fenómenos tienden a disolverse si nos acercamos a ellos sin ceremonia”.³⁴

La vida misma guarda el aspecto de un ritual, de una ceremonia. “Lo sagrado está en todas partes. Esto es lo que se halla tras el ritual, estas cuestiones formales transmitidas en las religiones

³¹ Wittgenstein citado por Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985, p. 129.

³² *Ibid.*, p. 128.

³³ Frits Staal, *Rules without Meaning: Rituals, Mantras, and the Human Sciences*, Nueva York, Peter Lang, 1990.

³⁴ Edgar Wind citado por Raúl Ruiz, *Poética del cine*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana de Chile, 2000, p. 8.

de diferentes culturas. El ritual, cuando es sincero, es como una cápsula del tiempo”.³⁵ Entonces los gestos se transmutan en mudras y los sonidos en mantras.

Gerardus Van der Leeuw trazó una serie de homologías: casa, templo, asentamiento, sitio de peregrinación y cuerpo humano, que se ligan a sinécdoques: hogar, altar, santuario, capilla y corazón. Para Leeuw, el “espacio sagrado es un lugar que se transforma en sitio cuando se repite en él el efecto del poder o cuando lo repite el hombre. Es el sitio de culto”.³⁶ Leeuw pensaba que el sitio no es sagrado a causa del santuario, sino que la santidad del sitio es lo que causa la instauración del santuario. Desde su óptica, los sitios de los santuarios no se eligen, sólo se pueden “encontrar”.

Los espacios practicados cobran sentido al ser compartidos. El espacio público recupera su dimensión de comunicación. El santuario de la Cruz Gil, ubicado a la vera de la ruta 123, a ocho kilómetros de la ciudad de Mercedes en la provincia nordestina de Corrientes, Argentina, se identifica como el lugar donde la policía mató a Antonio Gil (el Gauchito) y es un espacio de devoción multitudinaria en el que se reza, se agradece, se canta, se baila, se comen asados en su honor y donde se celebra cada ocho de enero (el día de la muerte de Gil) una gran fiesta popular.

La fiesta es una celebración cíclica y repetitiva; una expresión ritual; un vehículo simbólico opuesto al tiempo ordinario y la vida cotidiana. El modelo sincrónico de la fiesta reúne música, baile, comida, bebida, festejo.

Singer utilizó el término de performance cultural para referirse a los elementos de una tradición determinada que se transmiten a través de “eventos performativos”, modos de exhibir los componentes estructurales de la propia cultura a través de una puesta en escena que implica procesos de observación concreta, con principio y fin, con un programa organizado de actividades, un número de actores, un público, un lugar determinado y un motivo propio para su realización. Singer englobó a través de la categoría de performance cultural: danzas, fiestas religiosas, bodas, iniciaciones, funerales, recitales, representaciones teatrales; las unidades concretas observables de una estructura cultural.³⁷

Para Caillois lo sagrado es una categoría de la ambigüedad, mientras que la fiesta se mimetiza con el caos primordial, “no hay ninguna fiesta, aunque ésta por definición sea triste, que no incluya al menos un principio de exceso y francachela: basta evocar los banquetes funerarios en el campo [...] ayer y hoy, la fiesta se caracteriza por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida. Hay que darse por el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta”.³⁸

La fiesta es una “acción simbólico-ritual, que tiene, como la metáfora, la extraordinaria capacidad de evocar y afirmar una realidad inaccesible a la descripción directa; una realidad que sólo

³⁵ Pema Chodron, *The Wisdom of No Escape and the Path of Loving Kindness*, Boston, Shambhala, 1991, p. 77.

³⁶ Gerardus van der Leeuw, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975, p. 379.

³⁷ Milton Singer (ed.), *Traditional India. Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959.

³⁸ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996, p. 110.

puede enunciarse gracias al juego de los ritos y los símbolos y la transgresión de las significaciones corrientes de nuestro lenguaje y nuestro comportamiento”.³⁹

Martí i Pérez destaca cinco constantes en las fiestas: la sociabilidad, la participación, la ritualidad, la anulación del orden, el disfrute; marca como elementos imprescindibles: la música, el baile, la comida, la bebida, la ornamentación. El carácter subversivo de las fiestas es una exaltación de la necesidad humana de descargar lo reprimido; por lo tanto, las fiestas se enfrentan a continuas tentativas de sometimiento y control de su espontaneidad y potencial trasgresión por parte de la “ley de la ciudad”; la domesticación de las fiestas mediante su transformación en rituales bajo vigilancia de la autoridad se escuda en la intención de reafirmar el orden social y, por tanto, el bien común.⁴⁰

La escenificación de la fiesta es un hecho social manifiesto. Bajtín caracterizó la existencia de fuerzas centrífugas y centrípetas en el arte. Las centrífugas tienden a una creación de estilo carnavalesco, marcada por la ruptura de modelos y estructuras establecidas; las centrípetas favorecen la tradición. Por medio de la “dialogicidad” los componentes individuales de la fiesta se convierten en elementos de cadenas de hibridaciones de ruptura y de conservación.⁴¹

A su vez, la morfología de lo religioso cambia, se diversifica y se enriquece; cotidianamente emergen múltiples religiosidades de carácter híbrido. La lógica conectiva y relacional de la religión es un patrón comunicativo primario, que genera transformaciones en las subjetividades.

Como puede comprobarse, para la exposición de los temas que integran mi pesquisa sobre el Gauchito Gil, elegí el procedimiento de la proliferación, que describe una curva elíptica en torno al centro de representación (en este caso, el Gauchito Gil) y que, al prescindir de la centralidad del punto de referencia (un asunto único en una sola dirección), conforma un sistema de radiaciones centrífugas que disparan en múltiples direcciones.

En el primer capítulo de este trabajo, “El Gauchito Gil, un fenómeno religioso de la cultura popular”, expongo diversas concepciones relativas a la “cultura popular”, advirtiendo la dificultad que encierra definir las prácticas culturales de los grupos subalternos, así como la perpetuación elitista y arcaica de oponer una “baja cultura” a una “alta cultura” (de contenido euro-céntrico, racista y sexista);⁴² asimismo, marco una distancia con el concepto, igualmente vago, de religiosidad popular, a partir de lo

³⁹ Antonio Ariño, “La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada”, en *Antropología*, 11, 1996, p. 8.

⁴⁰ Josep Martí i Pérez, *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales*, Sant Cugat del Vallès, Deriva, 2000.

⁴¹ Mijaíl Bajtín, *La imaginación dialógica*, Buenos Aires, Taurus, 1996.

⁴² En opinión de Huyssen, el modernismo, para salvaguardar la autonomía del arte, se caracterizó por trazar una distinción (una “gran división”) entre la cultura de masas y la cultura de la elite; Huyssen sugiere que lo que se conoce como posmodernismo (y que implicaría una superación circense de esa modernidad inconclusa, una intensificación sobrealorada del tráfico entre lo masivo y lo elitista) no es sino la apropiación (y tergiversación) estadounidense del discurso de las vanguardias históricas europeas. Andreas Huyssen, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

que puede deducirse de las aproximaciones al tema por parte de autores mayoritariamente latinoamericanos; continuo con una breve semblanza de Aby Warburg, destacando su propuesta de un espacio del pensar (*Denkraum*) en el que se puede percibir la “vuelta a la vida de lo antiguo” (*das Nachleben der Antike*) y que se relaciona con el poder de las imágenes para vincularnos con múltiples pasados; más adelante se parangona al mercado con un inclemente dios devorador; a partir de una intuición de Benjamin, afirmo que el capitalismo constituye la religión infame de la modernidad; paso revista a la lógica eclesíastica de la santidad institucional; destaco la relación íntima entre el poder militar y la iglesia en la República Argentina, a través de la figura de la Virgen de Luján, la Virgencita Gaucha; contrapongo la figura de San Cayetano y la celebración popular que se genera a su alrededor; adhiero con Gombrowicz a una restitución colectiva de lo sagrado opuesta a la entropía burguesa; por último, subrayo que el culto al Gauchito Gil es un marco tanto de socialidad como de sociabilidad de suma importancia para cada uno de sus devotos, entre los que me incluyo.

En el segundo capítulo, “Barbarie en la Argentina”, consigno la recreación colonialista de América como un terreno de salvajismo y barbarie; de acuerdo con Rita Segato, planteo la imposición de una “etnicidad ficticia” en la Argentina en el proceso de su “formación nacional de alteridad”; más adelante, a través de la figura del *gaucho*, perfilo las nociones denigratorias de los subalternos que los grupos hegemónicos argentinos configuran desde el siglo XIX; a partir de las reflexiones de Josefina Ludmer, analizo el género gauchesco en términos de una impostación de la voz popular, con énfasis en el *Martín Fierro* de José Hernández como canto de alabanza a la modernización de la unidad productiva de la pampa, una modernización que desecha al gaucho buscando constituir una mano de obra rural más obediente y prolija; a fines del siglo XIX constato una reivindicación del gaucho pampeano como figura de identificación de lo nacional (tomando una parte en representación del todo), una postura que a principios del XX encuentra uno de sus portavoces más acérrimos en Leopoldo Lugones; por la misma época, señalo que Manuel Gálvez ubicó el alma nacional en las provincias, deplorando el cosmopolitismo porteño; también doy cuenta del revisionismo histórico que identificó a la oligarquía como el mayor enemigo de la sociedad argentina; más adelante, hago constar que la Argentina “blanca y civilizada” denunció como una amenaza la visibilidad de los cabecitas negras que apoyaron el populismo peronista y apunto que la polarización al interior del país se agudizó; luego enfatizo que, con el advenimiento del Proceso de Reorganización Nacional, se consolidó un sistema de exclusión de larga data a partir del terror y la implementación de una política económica en beneficio del gran capital; continuo con un repaso a la noción de fagocitosis empleada por Kusch para definir una estrategia de incorporación de la razón del otro en los términos de la “heterogeneidad radical” de los excluidos; después rememoro las tipologías perdonavidas que la oligarquía enuncia respecto a la multitud, la masa, el pueblo; reproduzco algunas de las “nuevas”

denominaciones para aludir a la barbarie en la Argentina; denunció la constitución de la falsa memoria histórica de un pasado no resuelto y refrendó la importancia de Rodolfo Walsh y Macedonio Fernández en el enfrentamiento contra el olvido hipócrita; además, por supuesto, me asumo como bárbaro y reivindico, paradójicamente, la sofisticada técnica borgeana del anacronismo deliberado y las “atribuciones erróneas”.

La experiencia de un doble movimiento, que por un lado materializa a Dios y por el otro deifica lo concreto, significa para Laclau que “la construcción de una vida ética dependerá de mantener abiertos los dos lados de esta paradoja: un absoluto que sólo puede ser realizado en la medida en que sea menos que sí mismo, y una particularidad cuyo sólo destino es ser la encarnación de una ‘sublimidad’ que trascienda su propio cuerpo”.⁴³ Es decir, la combinación cabal de desapego y de compromiso.

En el tercer capítulo, “El Gauchito Gil, un milagroso correntino”, esbozo algunos elementos de esta devoción; tomando en cuenta que, como bien advirtió Mauss, un mito es una malla en una tela de araña y no una voz de diccionario. La historia del Gauchito Gil es una suma de narraciones que supone la coexistencia de múltiples memorias. Es una historia hecha de reminiscencias individuales, de diálogos, de controversias. En el sitio donde Antonio Gil fuera asesinado por la policía se levanta un santuario que convoca a miles de devotos durante todo el año, los cuales suman un cuarto de millón (cifra que crece anualmente) en el transcurso de la fiesta principal, cada ocho de enero.

Según la versión esquemática de Jonas, las herramientas corresponden a la ideación; las imágenes, a la capacidad de representación; y las tumbas, a las creencias.

La herramienta nos dice que un ser, obligado por su necesidad de tratar la materia, obedece aquí a esta necesidad de una manera mediada por artificios, condicionada por la invención y abierta a mejoras. La imagen nos dice que un ser –trabajando con herramientas una materia para fines no materiales- se representa para sí mismo el contenido de su percepción, lo varía y le añade nuevas formas produciendo así un nuevo mundo de objetos representados más allá de los objetos materiales que satisfacen sus necesidades. La tumba nos dice que un ser sujeto a la mortalidad, reflexionando sobre vida y muerte, se opone a lo visible y eleva su pensamiento a lo invisible, poniendo la herramienta y la imagen al servicio de ello.⁴⁴

Para los fines de una homogeneización nacional impostada, al Gauchito Gil se lo hizo pelear en la guerra del Paraguay, una masacre que significó la destrucción del modelo de desarrollo autónomo paraguayo. La provincia de Corrientes es más afín a Paraguay que a Buenos Aires, aunque no lo deba reconocer. En este capítulo también incorporo la figura de San Baltasar, el santo no canónico de

⁴³ Ernesto Laclau, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2002, p. 127.

⁴⁴ Hans Jonas, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998, p. 53.

los negro esclavos, cuya celebración antecedió a la del Gauchito en las performances de la “solidaridad efervescente” del pueblo correntino. Para subrayar el entrecruzamiento de distintas tradiciones étnicas que cobran vida en el culto al Gauchito Gil, anexo un recuento relativo a la religiosidad nómada de los guaraníes; el guaraní fue el idioma que habló la mayor parte de la población de la provincia de Corrientes hasta mediados del siglo XX, una lengua que después sufrió la persecución de la “ley de la ciudad” castellanizada. Por último, reivindico la importancia de los nómadas transportistas argentinos en la difusión del culto al peón correntino que fue Antonio Gil.

En el cuarto capítulo, “Devocionario argentino”, especifico las causas que dieron origen a la figura del bandido social, tomando como punto de partida el estudio clásico de Hobsbawm sobre el tema; propongo seguir la línea de acción del justiciero hasta nuestros días, retomando la historia de personajes que buscaron cambiar las condiciones de vida de sus semejantes cambiando sus propias condiciones de acceso a bienes que deberían ser públicos pero que se mantienen en poder de una minoría que usufructúa fortunas mal habidas.

“La crueldad es ante todo lúcida, es una especie de dirección rígida, de sumisión a la necesidad: no hay crueldad sin conciencia, sin una especie de aplicada conciencia. La conciencia es la que otorga al ejercicio de todo acto de vida su color de sangre, su matiz cruel, pues se sobreentiende que la vida es siempre la muerte alguien”.⁴⁵

En este capítulo demuestro que el culto al Gauchito Gil no es un caso aislado; Antonio Gil pertenece a una estirpe de figuras santificadas en todo el territorio argentino que lucharon por una vida justa para los más humildes y que gozan del favor y el fervor popular como ofrenda a la dignidad de su memoria. Se contabilizan más de 60 *gauchillo alzados* en la provincia de Corrientes que, a su muerte, se consagraron como figuras milagrosas. También hay cultos a “bandidos sociales” en el Valle de Zonda, en Córdoba, en los Valles Calchaquíes, en Catamarca, en Jujuy, en Mendoza, en Tucumán, en la Pampa, en la Patagonia... Por supuesto, hago mención al Gauchito Gil mexicano que fue Jesús Malverde y del que también soy devoto. Más adelante, para remarcar la constancia de las relaciones que buena parte de los argentinos sostienen con los muertos milagrosos (más allá del bandidaje), hago referencia a los cultos a la sanjuanina Difunta Correa, la salteña Juana Figueroa, la catamarqueña María Soledad Morales (asesinada por jóvenes vinculados al poder político local), la santiagueña Telesita, el rionegrino Maruchito, la cantante bonaerense de cumbia Gilda, el cantante cordobés Rodrigo, entre otros; también hago referencia a los “santos de palo”, como San La Muerte.

En el quinto capítulo, “Culto a las imágenes”, aludo a la fuerza evocativa de las palabras, su capacidad de crear mundos y absorber el contexto en el que se enuncian; incluso en el silencio de la genuflexión; tenemos con Paul Klee que dar forma es dar vida y que en las formas, cielo y tierra se

⁴⁵ Antonin Artaud, *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979, p. 104.

entremezclan; y que más que hilemorfismos escolásticos en este trabajo he pretendido dar cuenta de procesos de formación, flujo y transformación de materiales; considerando, con Tim Ingold, que la generación de sentido se vincula con una “educación de la atención” en contextos de compromiso práctico; hago eco de la propuesta del “Movimiento Social Pintoresco” que Macedonio Fernández proyectó radicar en la selva paraguaya, una “Sociedad de las Almas Naturales” en la que todas las cosas están vivas; atendiendo a esta conflagración de la materia, deduzco que la vida marca una trayectoria de continuidad entre humanos, plantas, animales, piedras, santuarios, rutas, santos; por ende, cada figura del Gauchito Gil es, a mis ojos, un ente vivo; recupero la concepción de Otto respecto a la santidad, la sacralidad como aquello que acumula un excedente de significación; subrayo el aspecto de *Imitatio Christi* en la praxis de la imagen del Gauchito Gil; asumo que el efecto de presencia de esta imagen sagrada pretende hacer visible lo invisible; *per visibilia ad invisibilia* (de lo visible a lo invisible) fue una práctica mística de la escuela victorina del siglo XII que partía de la concepción de que puede haber un vínculo de amor entre lo visible y lo invisible; desde esta perspectiva, la multiplicidad de los *visibilia* evidencia, para la visión del alma, para el ojo espiritual, un orden guiado por los *invisibilia*; así, la imaginación elabora imágenes mentales, interiores, con el instrumento combinatorio de la “fantasía”; la imaginación proyecta al exterior imágenes creadas en el interior;⁴⁶ la imaginación puede definirse como la producción constante de imágenes mentales que acompaña a la percepción.

Para Jean-Claude Schmitt las imágenes medievales (en manuscritos e iglesias) se presentaban como “*índices* de realidades invisibles que trascienden las posibilidades de la mirada”;⁴⁷ las imágenes y las reliquias, en calidad de mediadoras, afirmaron la presencia corporal de lo divino; dieron la posibilidad al receptor, al creyente, de sentirse envuelto por presencias vivientes. La imagen icónica media entre la vida y la muerte. Las imágenes sagradas son medios proselitistas a los que rodean las palabras de su historia y de su liturgia:

Finalmente, un importante aspecto experiencial del ícono fue su exhibición ceremonial [...] cuando las lecturas de su biografía eran también parte de la ceremonia. La fiesta memorial proveía a la congregación de los ejercicios de memoria de los textos y tenía su foco y culminación en la imagen memorial. Cuando la imagen era venerada, un ejercicio ritual de memoria era entonces realizado. A menudo, el acceso a una imagen solamente se permitía cuando había una ocasión oficial para honrarla. No podía ser contemplada a voluntad sino que se la aclamaba sólo en un acto de solidaridad con la comunidad de acuerdo a un programa prescrito en un día señalado. Esta práctica la identificamos como un *culto*. La imagen tenía diversas funciones. Además de definir al santo y honrarlo en el culto, la imagen

⁴⁶ Linda Báez-Rubí, “Vehículos de visión en la representación de lo sagrado”, en *Tópicos del Seminario*, 22, 2009, pp. 131-156.

⁴⁷ Jean-Claude Schmitt, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, París, Gallimard, 2001, p. 24.

tenía también una función relacionada con el lugar donde residía. La presencia del santo local era, por así decirlo, condensada en una imagen corporal que tenía una existencia física como un panel o una estatua y una apariencia especial como imagen tipo, una apariencia que la distinguía de otras imágenes del mismo santo en lugares diferentes. Las imágenes de María, por ejemplo, siempre se distinguían visiblemente entre sí de acuerdo a los rasgos que se le atribuían a las copias locales. De igual forma, los antiguos títulos de las imágenes tenían un carácter toponímico: nombraban el lugar de culto. [...] La memoria que una imagen evocaba se refería tanto a su propia historia como a la de su lugar. Se hacían copias para propagar la veneración a la imagen más allá de su sitio local, pero estas reforzaban la conexión entre el original y su propia localidad. Así pues, la memoria vinculada al original permanecía indivisa. Las copias recordaban el original de una famosa imagen local, la cual a su vez recordaba los privilegios que había adquirido en (y para) su propio lugar durante su historia. En este sentido, imagen y memoria se convierten en un aspecto de la historia legal.⁴⁸

La imagen cultural no separa forma y contenido; es por sí misma lo que representa, lo que hace presente de manera real; subrayo que las imágenes del Gauchito Gil son sedes de afección y simpatía, entidades sensibles e inteligibles.

Durante las procesiones, la divinidad inmanente del icono es una imagen aclamada. Según refiere Brubaker, hay tres roles públicos que desempeñan las imágenes sagradas: en la liturgia, en las procesiones y como protectores urbanos (*palladia*).⁴⁹ La salvación de Edesa ante los persas se adjudicaba a un retrato de Cristo milagrosamente impreso en un paño, el *mandylion*, actualmente expuesto en la capilla privada del papa.

La figura de culto iconográficamente plasmada actúa como un dispositivo de red que interconecta directamente con la fuerza que da formas a la vida. El aura de la imagen sagrada se restaura a través de los usos y desde los contextos que renuevan la vital importancia de su presencia milagrosa.

Siguiendo a Baxandall, apunto que el “ojo de la época” es un esquema de valoración y percepción que se construye a partir de un contexto dado; en términos de Jay, las construcción de la mirada comporta la imposición de “régimenes escópicos”, modos de mirar euro-céntricos que se subdividen en régimen cartesiano, empírico y barroco; advierto que la transparencia de lo real es una hipótesis de lo visible según patrones hegemónicos que dictan lo que la sociedad puede y debe ver; la supuesta “unicidad” de lo visible, su “transparencia” y “claridad”, repercute en la configuración de un derecho dinástico sobre lo real con el poder de regular, por ejemplo, la circulación de imágenes sacras extra canónicas; según Pierre Clastres, el Estado abusa de su poder y socava la socialidad. Para Strathern, la socialidad es una matriz relacional (sin forma y sin límites) de la convivencia,

⁴⁸ Hans Belting, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Age of Art*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994, pp. 13-14.

⁴⁹ Leslie Brubaker y Robert Ousterhout (eds.), *The Sacred Image. East and West*, Urbana, University of Illinois Press, 1995.

mientras que la sociabilidad es la conformación moral que incide como una especificación ideal (o incluso prescriptiva) de esa convivencia.⁵⁰

Señalo que, para Avelar, la alegorización es un proceso de extrañamiento que trasluce la miseria de lo familiar; constato con Perlongher que en la Argentina sólo los muertos pueden vivir; destaco que el basural de José León Suárez, escenario del asesinato de “opositores” que se relata en *Operación Masacre* de Rodolfo Walsh, es un territorio habitado por cartoneros, desempleados y excluidos que, a juicio de Araújo, representan a los “nuevos desaparecidos”; vidas infames que no merecen ser vividas según el orden establecido; infiero que para los asesinos del Gauchito Gil éste encarnaba una vida infame, sin atributos y sin valor. En coincidencia con Raimondi, reivindico la necesidad de tomar partido por relatos situados que interrumpan la narración homogeneizadora del poder; el sistema de dominación se renueva por medio de la domesticación del lazo comunitario.

El culto al Gauchito Gil es una actividad simbólica que configura un sistema de signos vinculados a prácticas de producción de imaginarios que, enmarcadas en un régimen colectivo de creencia, habilitan la construcción, interpretación e interpelación de la realidad. El Gauchito Gil es una obra abierta de dominio público con mecanismos de difusión ubicua.

La vida conmemora la supervivencia, incluso en condiciones de exclusión, hambre, injusticia, como las que padece la mayor parte de la población argentina.

El Gauchito Gil es un símbolo, un nexo, una interfaz cuya función es la inclusión; la cual, junto a la función relacionante de la facultad de imaginar, puede ponernos en el lugar del otro; la lógica de inclusión trabaja con imágenes; en contraste, la lógica de exclusión trabaja por conceptos, su lógica es cronológica. Las representaciones divinas pueden integrar formas aparentemente dislocadas, aparentemente irracionales.⁵¹

El Deuteronomio prohibió la fabricación y culto de imágenes; la adoración de los demonios; la idolatría de las bendiciones divinas. En el Antiguo Testamento (Números 21, 6) se menciona que los judíos que atravesaban el desierto y murmuraron en contra de Elohim y de Moisés, insistiendo en preguntar por qué tuvieron que abandonar Egipto (Mitzrayim), fueron escarmentados por Yahvé con inúmeras serpientes ardientes que diezmaron a ese pueblo elegido a mordidas. Moisés intercedió por el pueblo de Israel ante Yahvé y éste le dijo que hiciera una serpiente ardiente y la pusiera sobre un asta y que todo aquél que hubiera sido mordido y la mirara viviría. La serpiente de bronce que hizo Moisés se llamó Nehustán; arrancados de la muerte, a través de una contemplación beatífica, los

⁵⁰ Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁵¹ Fernando Schwarz, *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008.

hijos de Israel le quemaron incienso a la serpiente de bronce. Como señala Calasso, el veneno y la imagen se complementan, la imagen “puede salvar sólo a quien ya ha sido envenenado”.⁵²

Al interior del templo de Yahvé se veneraban también imágenes de Asherah, la diosa adorada bajo el nombre de Astarté en el culto fenicio-púnico. A pesar de la persecución en su contra, de las prohibiciones y los edictos respecto a su deflagración y aniquilamiento, las relaciones íntimas entre las imágenes sagradas y sus quemadores de incienso no se destruyeron; ni siquiera creo que lo consiga la secularizada sociedad comunista del futuro, el Congreso Mundial Federativo de Fogwill.

El término sánscrito *istadevata* designa la representación de la deidad adecuada a la devoción personal. El Gauchito Gil es el *istadevata* de una creciente multitud de argentinos.

Hay elementos en la vida que carecen de toda forma directa de representación.

La representación se sostiene con la distancia

En el intento por aproximarme al fenómeno religioso que se genera en torno al Gauchito Gil pretendo acentuar el aspecto colectivo de esta práctica de fe; en cuyos múltiples santuarios, colectividades fragmentarias, provisorias y recíprocas generan procesos de socialización que son montajes simbólicos de carácter intersubjetivo.

La invención de la cultura (Wagner, 1981) es resultado de un proceso de objetivación inherente a la elaboración de cualquier tipo de investigación relativa a un grupo social.⁵³

Lenguaje, comunicación verbal, sonido, música, silencios, son asociaciones sensoriales integrales y significativas de las celebraciones rituales. La proximidad de sonidos, ritmos, formas, aromas, texturas es una contigüidad que está en la base de las relaciones sociales que entablamos.

Para Bateson, las relaciones dinámicas que rigen el crecimiento (la evolución, el aprendizaje o la curación) crean pautas, “la pauta que conecta al cangrejo con la langosta y a la orquídea con el narciso y a los cuatro conmigo”;⁵⁴ las pautas engendran el crecimiento a partir de la interacción con sistemas previos, es decir, la interacción subyace a la creación de códigos o pautas, de forma que el contexto, la comunicación y el significado resultan interdependientes. Por lo mismo, los contextos no pueden ser externos, como un “mundo que nos rodeara”; los contextos son las pautas intrínsecas. Bateson concibió la ecología como el impulso para “unificar, y así santificar, el mundo natural total del que formamos parte”.⁵⁵ Desde esta perspectiva, los procesos “espirituales” (las “cosas vivas”) son cadenas de determinaciones complejas, conciencias conectivas, reflexivas y co-creativas del espacio y sus fronteras dinámicas. Ninguna cosa llega a ser si no es en relación con otra cosa.

⁵² Roberto Calasso, op. cit., p. 174.

⁵³ Roy Wagner, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1981.

⁵⁴ Gregory Bateson, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979, p. 7.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 29.

El neologismo de “enacción” fue adaptado por Varela para referirse al “fenómeno de la interpretación entendido como la actividad circular que eslabona la acción y el conocimiento, al conocedor y lo conocido, en un círculo indisociable”;⁵⁶ la “enacción” designa la producción participada de conocimientos en el marco de procesos conversacionales.

El sentido no es la secuela invariable de una autocontención individual proyectada sobre el mundo.

“Nosotros” no somos observadores externos del mundo. Ni ocupamos simplemente lugares particulares *en* el mundo; por el contrario, somos parte *del* mundo en su intra-actividad en curso. Esto es lo que Niels Bohr trataba de recalcar al insistir que nuestra epistemología debe tomar en cuenta el hecho de que somos parte de esa naturaleza que buscamos entender [...] Las prácticas de conocimiento y existencia no son aislables, sino que están mutuamente implicadas. No obtenemos conocimiento colocándonos fuera del mundo; conocemos porque “nosotros” somos *del* mundo. Somos parte del mundo en su devenir diferencial. La separación de epistemología y ontología es la reverberación de una metafísica que asume una diferencia inherente entre humano y no humano, sujeto y objeto, mente y cuerpo, materia y discurso. La *onto-epistemología* –el estudio de las prácticas de saber *siendo*– es probablemente una mejor manera para pensar acerca del tipo de entendimientos que se necesitan para percibir la importancia de las intra-acciones.⁵⁷

Scott Lash identifica ciertas formas de asociación no institucionales a las que llama “desorganizaciones postradicionales” (antisistémicas, antiestructurales) y a las que describe como “formas elementales de vida religiosa”. Las desorganizaciones, a decir de Lash, “son demasiado temporales para ser aprehendidas por los supuestos espaciales de la analogía del campo [en tanto espacio de acción social e influencia]. Usualmente están menos en un campo que en una ruta”.⁵⁸

Lo que sucede en torno al Gauchito Gil representa una exploración acerca de modos experimentales de coexistencia. El Gauchito Gil activa interacciones creativas, bajo la forma de intercambios recurrentes que hacen disponibles extensos recursos de cultura. Lo híbrido de la cultura enarbolada alrededor de este milagroso correntino se mueve en procesos liminales, de frontera; comparte “zonas de contacto”, “terrenos ambiguos”.⁵⁹ Lugares practicados en los que el valor inmanente de la experiencia comprende prácticas de producción de vínculos, que dependen de un uso de la ficción y que funcionan como el marco dentro del cual emerge una realidad que las incorpora y las excede. Kafka comparaba tener una experiencia a tener un “mareo en tierra firme”.

⁵⁶ Francisco Varela, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1990, p. 90.

⁵⁷ Karen Barad, “Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter”, en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28-3, 2003, pp. 828-829.

⁵⁸ Scott Lash, *Crítica de la información*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005, p. 82.

⁵⁹ Edmund Leach, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en antropología social*, México, Siglo XXI, 1989.

¿A usted nunca le pasó, mirando un insecto, o una flor, o un árbol, que por un momento se le cambiara la estructura de valores, o de jerarquías? No sé cuándo habrá sido la primera vez [...] pero sé que me ha sucedido varias veces. Es como si mirara el universo desde el punto de vista de la avispa –o la hormiga, o el perro, o la flor-, y lo encontrara más válido que desde mi propio punto de vista. De pronto pierden sentido la civilización, la Historia, el automóvil, la lata de cerveza, el vecino, el pensamiento, la palabra, el hombre mismo y su lugar indiscutido en el vértice de la pirámide de los seres vivos. Toda forma de vida se me hace, en ese momento, equivalente. Y, como intentaré mostrar luego, lo inanimado deja de serlo y no hay lugar para una no-vida.

Quiero decir: abismado en la contemplación del trabajo, agitadísimo, de la avispa, comprendo de pronto la tremenda importancia de ese trabajo, y su precisión, y lo que le ha costado a la especie llegar a eso, y siento, aunque en ese momento no piense nada, que no es algo inútil, despreciable o secundario; que los periódicos están llenos de noticias que tal vez no tengan el mismo peso informativo de esta anécdota que acabo de contar; o que, desde otro ángulo, a la avispa no le importa la cotización del dólar o el doble crimen de la calle X y que, en cambio, ella es importante para sí misma como yo lo soy para mí, y que es importante a secas, que a Algo le importa; o, desde otro ángulo, que si yo fuera avispa no sentiría ante los hombres ningún complejo de inferioridad. Hay árboles que me han hecho saber lo mismo. Y piedras.¹

¹ Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, p. 524.

1. El Gauchito Gil, un fenómeno religioso de la cultura popular argentina

Cultura popular

Contrariamente a lo que podría deducirse de los índices de popularidad la “cultura popular” no es homogénea, tampoco es un resabio a-histórico, ni pura trivialidad. Sin embargo, desde la perspectiva de *la* cultura dominante (aun desde una crítica a *ésta*), los dominados solamente estarán capacitados para reforzar su propia dominación consumiendo lo que les venden como cultura popular: los productos en serie de una cultura de masas (en líneas generales, eso destacó la Escuela de Frankfurt, por medio de Horkheimer y Adorno).

Abrevando de esta fuente, Pierre Bourdieu constató que la cultura popular no es “más que una forma mutilada, empobrecida, parcial, de la cultura dominante”.¹ En la teoría de la legitimidad cultural de Bourdieu, los hábitos y productos culturales correspondientes a distintas clases sociales se jerarquizan arbitrariamente. Por lo tanto, el gusto (bueno o malo) resulta una construcción social; la imposición de un juicio que repercute en la atribución de valores y modos de uso; una forma de dominación simbólica que deriva en la *distinción* de lo culto y lo inculto, como reencarnaciones objetivas de lo espiritual y lo material.² Es decir, hay relaciones de fuerza que describen positivamente su arbitrariedad y la legitiman. En ese sentido, los gustos populares tendrían una instintiva propensión a lo corporal, lo sexual, lo inmundo o lo inmaduro.

Grignon y Passeron, amén de conceder que es posible hablar de una cultura popular generada por los propios actores “populares” (como un estilo de vida para sí, elaborado activa y creativamente, que es diferente del estilo de vida en sí, el que deriva de las constricciones económicas), alertan sobre dos degradaciones interpretativas: la teoría de la legitimidad, habituada a describir la cultura de las clases dominantes, tiende a caer en lo que ellos llaman de “miserabilismo” cuando intenta describir prácticas y rasgos culturales de las clases dominadas (expresiones que al considerarse fuera del orden social legítimo representan manifestaciones privadas de sentido); por eso, el miserabilismo describe la cultura popular como una forma mutilada, empobrecida, parcial. La otra deformación percibida por Grignon y Passeron asocia el relativismo cultural con el populismo (la causa de los ofendidos y los humillados), los autores advierten el riesgo de relativizar las relaciones de dominación como si la cultura popular fuera simbólicamente autosuficiente; “naturalmente cultural”.

[El populismo] no es solamente una línea política, sino la tentación constante de toda descripción sociológica de las clases populares, que cree que puede escapar a la

¹ Pierre Bourdieu, “Gustos de clase e estilos de vida”, en Renato Ortiz (org.), *Bourdieu*, São Paulo, Ática, 1983, p. 106.

² Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.

arbitrariedad cultural de la dominación simbólica al afirmar voluntariamente la superioridad de las costumbres y competencias dominadas.³

Lo cual en último término sería decididamente antirelativista.

Para una definición “semiótica” de la cultura, el “relativismo de significado” debe poner el acento en la descripción del sentido de las prácticas culturales desde el punto de vista de sus actores, dentro de las redes de significación en las que tienen lugar esas prácticas, en el sobrentendido de que cada cultura constituye un sistema simbólico atravesado por relaciones de fuerza. El “interpretativismo” supone la necesidad de múltiples lecturas. La metáfora del mundo como texto parece la afirmación de un deseo de reducción de la realidad al uso letrado. En la versión del interpretativismo según Clifford Geertz, la arbitrariedad de la hermenéutica es más abstracta que específica.⁴

Definitivamente, no somos animales como los demás, ya que “hemos desarrollado el lenguaje hablado, el de las palabras, el cual nos da la capacidad exclusivamente humana de mentir. Nos designamos como el Homo sapiens u hombre sabio pero no, somos el Homo mendax, el hombre mentiroso, la mentira es nuestra esencia”.⁵

Roger Chartier puso de manifiesto que la cultura popular es una categoría erudita que comporta el poder de nombrar o definir a los otros (los inclasificables, los impresentables, los enajenados, los miserables, los crédulos o, en el caso que me ocupa, los devotos).

Para dejar de concebir a la cultura popular como universo autónomo (fuera de la órbita de la cultura *propriamente* dicha, la de los grupos hegemónicos) o dependiente (inferior a esta *misma* cultura dominante), Chartier propuso identificar lo popular en las relaciones y tácticas operadas por los subalternos para producir sentido, es decir, en los modos específicos de apropiación de objetos y discursos a través de su uso, que es el que consuma la práctica social.⁶

La devoción al Gauchito Gil, situada principalmente en territorio argentino, generada mayoritariamente por la gente con menos plata, constituye una práctica social que se apropia de una representación milagrosa en relaciones personales, vinculadas por medio del rezo, el pedido y las muestras de agradecimiento y de afecto; una práctica social que transmite y reinventa una mitología, fijando algunos elementos clave, como el asesinato injusto del Gauchito Gil a cargo del brazo armado

³ Claude Grignon y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en la literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 50.

⁴ A modo de ejemplo: “Toda forma expresiva sólo vive en su propio presente, el presente que ella misma crea. Pero aquí, ese presente está dividido en una serie de destellos, algunos más brillantes que otros. Pero todos ellos *cuanta* estéticos inconexos. Sea lo que fuere lo que la riña de gallos dice, lo dice a borbollones, a saltos.” Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2003, p. 366.

⁵ Fernando Vallejo, “Mi otro prójimo”, junio 2005, disponible en: http://www.soho.com.co/wf_InfoArticulo.aspx?IdArt=3046

⁶ Roger Chartier, “Cultura popular: Retorno a un concepto historiográfico”, en *Manuscrits*, 12, Barcelona, 1994, pp. 43-62.

de la ley, la del más fuerte, la que es garante de una propiedad privada que, según la narrativa más difundida, el Gauchito redistribuyó como bien común; el culto al Gaucho Antonio Gil es una práctica social que ritualiza la conducta de los devotos y los agrega a lo sagrado sin adoctrinamiento; es una práctica social que responde a la necesidad de encontrar consuelo y protección, fuerza para hacer frente al hambre, la enfermedad, la angustia difusa, el desempleo; es una práctica social que, aunque pueda ser un negocio y una forma de vida, no trafica solamente con la culpa y la redención. El del Gauchito Gil es un ritual popular que se distancia de lo sentencioso y lo solemne.

Bakhtin, teorizando sobre lo grotesco y lo carnalesco, resaltó la importancia del humor en la cultura popular. El humor es un aspecto capaz de mostrar la duplicidad de lo real (la falsedad en la que se apoya el “pacto de lo real”) y transfigurar el autoritarismo y la seriedad de las ceremonias circunspectas a través del sarcasmo, invirtiendo valores y jerarquías en la exaltación de la fertilidad y la abundancia. Llevando las cosas al extremo del humor negro, Bakhtin (quien, por cierto, no vivió una vida fácil) se cercioró de que “Cada uno de los actos de la historia mundial fue acompañado por las risas del coro”.⁷

Peter Burke estableció que el descubrimiento del pueblo como depósito emocional de una poesía colectiva de la naturaleza incorrupta, la reacción romántica de Herder y Goethe, fue producto de una hostilidad política dirigida contra el iluminismo francés. El romanticismo idealizó la pureza, la simplicidad, la clara y sincera honestidad de la vida comunitaria de la plebe.⁸ Sigue haciéndolo.

Aunque la cultura popular (y la vida comunitaria que articula) pueda tener tantas modulaciones como participantes, agentes.⁹

Ante lo ineludible de los contactos culturales (y lo asertivo de la mimesis), tenemos que los repertorios de prácticas y discursos apropiados por los agentes no se restringen a una sola fuente. La

⁷ Mikhail Bakhtin, *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*, São Paulo, Annablume/Hucitec, 2002, p. 419. Para Benjamin: “no hay mejor punto de partida para la reflexión que la risa; hablando con mayor precisión, los espasmos del diafragma normalmente ofrecen mejores oportunidades para la reflexión que los espasmo del alma”. Citado por Terry Eagleton, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006, pp. 416-417.

⁸ Peter Burke, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991.

⁹ “[E] empleo del término ‘cultura’ como definición del conjunto de actitudes, creencias, patrones de comportamiento, etcétera, propios de las clases subalternas en un determinado período histórico, es relativamente tardío y préstamo de la antropología cultural. Sólo a través del concepto de ‘cultura primitiva’ hemos llegado a reconocer la entidad de una *cultura* entre aquellos que antaño definíamos de forma paternalista como ‘el vulgo de los pueblos civilizados’. La mala conciencia del colonialismo se cierra de este modo con la mala conciencia de la opresión de clase. Con ello se ha superado, al menos verbalmente, no ya el concepto anticuado de folclor como mera cosecha de curiosidades, sino incluso la postura de quienes no veían en las ideas, creencias y configuraciones del mundo de las clases subalternas más que un acervo desordenado de ideas, creencias y visiones del mundo elaboradas por las clases dominantes quizá siglos atrás. Llegados a este punto, se plantea la discusión sobre qué relación existe entre la cultura de las clases subalternas y la de las clases dominantes. ¿Hasta qué punto es en realidad la primera subalterna de la segunda? O, por el contrario, ¿en qué medida expresa contenidos cuando menos parcialmente alternativos? ¿Podemos hablar de circularidad entre ambos niveles de cultura?”, Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Muchnik/Océano, 1997, p. 16. De paso, Ginzburg apunta que Bollème ofrece una versión edulcorada (y ficticia) de la cultura popular. Cfr. Geneviève Bollème, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo “popular”*, México, Grijalbo, 1986.

estabilidad efímera que es posible identificar en las culturas populares es el pálido reflejo de una irradiación múltiple de historias fragmentadas.¹⁰

Será poco factible que una cultura comporte, de modo automático, una totalidad organizada centralmente (manejada a control remoto como el Golem o el sonámbulo Cesare del doctor Caligari), ninguna cultura representa una integridad inmutable, claramente definida; la práctica social se desarrolla en un entorno que es como la pantalla de un teatro de sombras, una mampara en la que es posible distinguir series de operaciones particulares, el juego específico de unas siluetas en el que reconocemos la producción de un sentido.

Para Marcel Detienne, una “orientación” es una configuración, un encadenamiento localizado, que marca una tendencia casi causal, una “placa de coherencia”.¹¹

El encadenamiento que reproducen los devotos del Gauchito Gil por medio de los santuarios –capillas, ermitas, altares públicos y privados- que se ofrecen a la entidad milagrosa en todas las regiones de la Argentina (sucesión simbólica manifiesta y recurrente que constituye un fenómeno “nacional” y cuyo arraigo popular masivo es una construcción de fines del siglo pasado, es decir, una invención reciente), configura la “orientación” de un segmento significativo de la población argentina que labra su propia placa de coherencia a través del rezo y el agradecimiento por los favores recibidos.

La ubicuidad en la geografía argentina de los santuarios dedicados al Gauchito Gil demuestra la movilidad irrestricta de este culto, de esta “orientación”. Uno de los aspectos más importantes de la devoción al Gauchito Gil radica en la implantación recurrente de su figura milagrosa en el espacio público (imágenes en yeso, en madera, impresas en banderas, en estampitas, en remeras, en gorras, pintadas en las paredes, tatuadas en el cuerpo). Cada uno de los santuarios elevados en calles, esquinas y rutas conquista un territorio que deberá ser defendido a fuerza de rezos, velas encendidas, flores, cigarros, vinos en botella y en cartón, cintas, cartas de pedidos; en muchos casos a estos santuarios se los respeta como sagrados, en muchos otros se los depreda groseramente, ya sea por intervención de autoridades civiles o por vandalismo iconoclasta.

Sin embargo, el rechazo a estas formas de sacralización popular no es tan fuerte como para hacerlas desaparecer. Continúan existiendo en Latinoamérica grupos subalternos que se permiten la invención de nuevos personajes sagrados, con amplio margen para la creación autóctona y la recreación cosmopolita; sin necesitar la confirmación ni la aprobación de instituciones religiosas o estatales. Algunos de estos cultos son: el de Sarita Colonia, Rosita de Pachacutec y el Niño

¹⁰ Edgardo Rodríguez Juliá, *El entierro de Cortijo. 6 de octubre de 1982*, Río Piedras, Puerto Rico, Huracán, 1983.

¹¹ Marcel Detienne, *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.

Compadrito (Perú); Maximón (Guatemala); María Lionza y la Corte Calé o Malandra (Venezuela); São Louguinho, Padim Ciço, João Baracho y la Menina-Sem-Nome (Brasil); Jesús Malverde, Juan Soldado y la Santa Muerte (México).

Las prácticas concretas de devoción que se entrelazan alrededor de estas figuras no parecen obedecer a un sólo patrón de comportamiento, identificable con una presunta “cultura latinoamericana”; en su verificación empírica la singularidad de estas prácticas no se reduce al nivel de variaciones de un mismo tema, matizadas por un pintoresco color regional; la unidad latinoamericana es, ante todo, un programa político.¹²

Religiosidad popular

Enzo Pace asimiló la religiosidad popular con una serie de prácticas autónomas, subjetivas y emocionales, que son independientes a la noción de clase y que se contraponen, de suyo, a las “formas oficiales para la producción de lo sagrado”.¹³ Entonces, ante la exclusividad autoimpuesta a sangre y fuego por las instituciones religiosas, el *establishment* de lo divino, para arbitrar y legislar en torno a lo sacro, por religiosidad popular es posible entender *todo* lo que queda fuera de este arbitrio y esta legislación fundada en el uso indiscriminado de la fuerza (y buena parte de lo que queda dentro). La religiosidad popular se desdibuja en tanto concepto; en términos de praxis, la vida espiritual humana fuera y dentro de los cánones de las grandes confesiones religiosas (más allá de poder calificarla o conceptualizarla) no se ha extinguido, incluso en un entorno de violencia y mezquindad como el del “mundo moderno”.

Bataille consideraba que existe una continuidad esencial entre los hombres (por detenernos en la especie, porque el estudio de los genomas está demostrando similitudes extraordinarias con otros animales) que la individualización de la civilización moderna ha suprimido como realidad para sustituirla por la discontinuidad, la exacerbación del egoísmo, del encierro fuera del mundo, la fragmentación (incluida la del propio conocimiento). El impulso natural (sin civilizar, utópico) de los seres humanos sería restituir esa continuidad básica, por medio del erotismo, la muerte y lo

¹² Para Bloch y Benjamin “ya no eran los sueños de los dominantes (y los de sus esposas) los que debían situarse en el centro del análisis: aquellos autores aspiraban, más bien, a poner en práctica una interpretación de los sueños de las masas en el curso de la cual los sueños proletarios y populares de una vida mejor debían transformarse en medios de producción política. En el corazón de la segunda interpretación de los sueños se encontraba la interpretación de los signos y de las huellas gracias a los cuales la humanidad, desde los días de la Antigüedad, y conforme al modo interpretativo mesiánico, había anticipado el comunismo. Lo notable era aquí que se desechaba la limitación terapéutica a los sueños nocturnos, de tal suerte que en lo sucesivo sería menester, en primer lugar, incluir en los asuntos de la nueva hermenéutica las ensoñaciones diurnas y las construcciones utópicas conscientes. [...] si el fuego profético es lo bastante vivo, al interpretador onírico le importa poco saber si las masas se interesan en la interpretación político-teológica de sus sueños”. Peter Sloterdijk, *Derrida, un egipcio*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007, p. 41-42.

¹³ Enzo Pace, “New Paradigms on Popular Religion”, *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 64, 1, 1987, p. 8.

sagrado.¹⁴

Como refiere Eloísa Martín (en un inventario del que hice uso extenso),¹⁵ en la década de 1960, el estudio de la “religiosidad popular” en la Argentina estuvo marcado por el surgimiento de una sociología *religiosa* (Alejandro Frigerio *dixit*) que asumió como propia la posición de la Iglesia Católica (en su vertiente conservadora y en la de liberación) para acotar la religiosidad popular y servir a la acción eclesial. Estos sociólogos describieron prácticas que procuraban “purificar” para “desmagificar el mundo eliminando no al verdadero Dios, sino a las desnaturalizaciones del poder sagrado”.¹⁶ Puede entenderse que estos individuos tomaran partido abiertamente por su opción religiosa, integrados como estaban en la estructura institucional y, por supuesto, en su nómina.

A mediados de la década de 1980, comenzó a proliferar (en el ámbito de las ciencias sociales en la Argentina) una perspectiva de la religiosidad popular que describió la cotidianidad de estas prácticas religiosas como una respuesta (directamente desesperada) ante situaciones de marginación y pobreza extrema: ascetismo por desnutrición. Así pues, el “interés por lo sagrado” encontraba un refuerzo en la insatisfacción de necesidades básicas, en un contexto evidente de vacío de legitimidad por parte del Estado, los partidos políticos y el “monopolio católico”.¹⁷

A partir de la década de 1990, se multiplican los estudios sobre el tema que ubican a la religiosidad popular como una forma de resistencia simbólica, enfrentada a la dominación capitalista, estatal y eclesiástica; la religiosidad popular como una práctica subalterna que desnaturaliza un orden social específico (el neoliberal).¹⁸

¹⁴ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998. “Recuerdo una cita que leí hace un tiempo, atribuida a Einstein (cito de memoria, claro): ‘Que nos percibamos como individuos separados no es más que una ilusión óptica’.” Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, p. 65.

¹⁵ Eloísa Martín, “Aportes al concepto de ‘religiosidad popular’: una revisión de la bibliografía argentina”, en María Julia Carozzi y César Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007, pp. 61-86.

¹⁶ Aldo Büntig, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1/Sociológico*, Buenos Aires, Bonum, 1969, p. 70. También participaron de este interés pastoral: Enrique Dussel y María Mercedes Esandi, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 5/Histórico*, Buenos Aires, Bonum, 1970; Rodolfo Merlino y Mario Rebey, “Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur”, en *Sociedad y Religión*, 10-11, Buenos Aires, 1993, pp. 113-127. Una de las características de esta tendencia es el uso dicotómico del término *pueblo*, ya sea como la expresión indómita del espíritu nacional; o bien, como el equivalente autóctono de lo atrasado, lo irracional, lo simple, lo natural. Para Carlos Alberto Steil el “catolicismo popular tradicional [...] mantiene una independencia relativa de la jerarquía eclesiástica y de los cuadros intelectuales ligados a ella [...] se trata de un sistema religioso centrado en el culto a los santos, comprendido dentro de una lógica contractual de relaciones interpersonales, y mantenido por un cuerpo difuso de agentes religiosos laicos”. Carlos Alberto Steil, “Catolicismo Popular Tradicional e Ação Pastoral: Desafíos e Perspectivas no Contexto da Cultura Contemporânea”, *Teocomunicação*, XXVIII, 119, Porto Alegre, 1998, p. 87.

¹⁷ En esta línea trabajan Juan Cruz Esquivel y Verónica Giménez Beliveau, “Entre cruces y galpones. Un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires”, en *Revista de Ciencias Sociales*, 7-8, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 189-226; así como Fortunato Mallimaci, “Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del Estado de bienestar”, paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 1998.

¹⁸ Elena Kraustofl, “Religiosidad popular e identidad. El culto al Gauchito Gil”, en *Avá*, 3, Posadas, 2001, pp. 121-132; Claudia Lozano, “Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca”, ponencia presentada en las VII Jornadas de Historia de las Mujeres – II Congreso Iberoamericano de

A pesar de que interpretaciones de esta índole imponen una agenda que quizá no haya contemplado el devoto promedio (si es que uno de este tipo llegara a existir) no habría que soslayar que la religión de la modernidad: el capitalismo, existe; así como existe una resistencia a sus prácticas de sacralización (valorización) de la mercancía y de la especulación bursátil como omnipotencias místicas.¹⁹

Las alianzas coyunturales entre la Iglesia y el Estado en la Argentina para imponer la religión católica como factor de unificación nacional están ampliamente documentadas.²⁰ No son pocas las evidencias de que Iglesia y Estado han sido interlocutores y contrapartes. El Episcopado argentino apoyó los indultos a militares juzgados y condenados por violar sistemática y terroríficamente los derechos humanos.²¹

María Julia Carozzi recalca que la gran cantidad de estudios que han descrito la relación

Estudios de Género, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2003; Rubén Dri (coord.), *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires, Biblos, 2003. Dri propone dividir a los santos en "símbolos" o en "fetiches". Los primeros tendrían una función positiva, porque permitirían al sujeto dominado proyectarse en un ideal (la función de los santos "clásicos"); mientras que los fetiches funcionarían como refuerzo de situaciones de dominación (la función satánica de la idolatría). A través de esos convencionalismos, Dri puede clasificar a los devotos en "alienados" (idólatras) o en "sujetos", los únicos capaces de volición y libre albedrío, los únicos aptos para ver detrás de la fachada de los santos, los símbolos, los puentes hacia la trascendencia de la conciencia de clase.

¹⁹ Míguez y Semán, refiriéndose a la cultura popular, afirman que las prácticas de los grupos subalternos tienen una relevancia y una funcionalidad que no se limita a la mera resistencia, "tienen un valor político porque no acomoda al deber ser, pero no surgen de un proyecto de contestación aunque lo ejerzan". Daniel Míguez y Pablo Semán, "Introducción. Diversidad y recurrencia en las culturas populares actuales", en *Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, p. 15. "Si el tesoro público metiera dinero en botellas, las enterrara a cierta profundidad en minas de carbón abandonadas, las cubriera de escombros y luego encomendara a la iniciativa privada, de acuerdo con los bien conocidos principios del *laissez faire*, la tarea de desenterrar el dinero, claro está que siempre que se obtuviera el permiso para hacerlo por medio de las concesiones de explotación del suelo donde están enterradas las botellas, desaparecería el desempleo, y gracias a sus efectos, la renta real de la sociedad, e incluso su patrimonio aumentarían por encima de los niveles actuales. Por supuesto que resultaría más sensato construir viviendas u otras cosas por el estilo. Pero si hay obstáculos de cualquier tipo para llevarlo a cabo, el procedimiento que aquí se propone sería mejor que nada." John Maynard Keynes, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE, 1971, p. 129.

²⁰ Loris Zanatta, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.

²¹ No todos los miembros de la Iglesia se sumaron a esta lógica corrupta. Carlos Mugica, miembro del Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (uno de cuyos fundadores fue Miguel Ramondetti, el cura obrero –albañil, metalúrgico, electricista-, quien tuvo que exiliarse en Nicaragua), Mugica desempeñó su labor comunitaria principalmente en la Villa 31 de Retiro. Fue asesor espiritual de la Juventud Estudiantil Católica del Colegio Nacional de Buenos Aires (a partir de ese núcleo de estudiantes católicos se formó el grupo de guerrilla urbana Montoneros); Mugica siempre fue contrario a la lucha armada; recibió críticas por parte de todos los sectores; múltiples amenazas e intentos de asesinato, hasta que el 11 de mayo de 1974 lo ametralló un integrante de la triple A (Alianza Anticomunista Argentina). En 1976, ya en época del Proceso, el obispo de La Rioja, Enrique Angelelli fue asesinado en la ruta (los milicos hicieron pasar su muerte como un accidente); un año después fue asesinado el obispo de San Nicolás de los Arroyos (provincia de Buenos Aires) Carlos Horacio Ponce de León, también lo mataron en la ruta. Además de ellos, los obispos De Nevares (de Neuquén), Novak (de Quilmes) y Hesayne (de Viedma) fueron los únicos que denunciaron abiertamente el Proceso de Reorganización Nacional que produjo 30 mil desaparecidos. El Concilio Vaticano II (celebrado entre 1962 y 1965) implicó modificaciones en el culto y una orientación a la salvación mundana (algunos sectores de la Iglesia concedieron a la modernidad –el desarrollo- el estatuto de orden legítimo). La Segunda Conferencia del Episcopado Latinoamericano de Medellín, en 1968, trazó los lineamientos de la opción por los pobres y revalorizó la "piedad popular", una forma de referirse a la religiosidad popular. La Teología de la Liberación significó la intercalación de una concepción religiosa en el dominio de la acción política.

entre la Iglesia Católica y el Estado en la Argentina indica la necesidad de legitimar un objeto de estudio (el de la religión) considerado marginal por las ciencias sociales.²²

En algunos estudios sobre “devociones populares” la influencia católica (un *a priori* histórico en la experiencia personal de los investigadores) se refleja en las perspectivas, el lenguaje utilizado, el contenido de lo “religioso” (lo cual no es privativo de esta perspectiva; la propia calidad informe, indeterminada, precoz, de cierta *religiosidad* frente a una *religión* con todas las de la ley, lo denuncia). Para esta línea de investigación (católicamente “aculturada”), los santos populares serían meras adaptaciones del canon apostólico y romano; apropiaciones vernáculas en las que impera el dato de la muerte trágica como factor de santificación; la acción milagrosa de los santos como mediadora de una entidad superior; y como garante de verosimilitud y divulgación: el uso de hagiografías.²³

El antropólogo carioca Rubem César Fernandes (fundador de la ONG Viva Rio) ha señalado que la religiosidad popular es un concepto vago y demasiado ajeno a su objeto, porque según él, nadie se presenta como un “practicante de religión popular” (es que no conoce a los *mexica tiahui*). Con la fatalidad de una inferencia tautológica: a la práctica religiosa del “pueblo” se le confiere obstinadamente el seudónimo de religiosidad popular.

Para Fernandes, al intentar adaptar el concepto impreciso de “religiosidad popular” para ajustarlo a cada situación empírica concreta se corre el riesgo de pasar por alto la variabilidad de las prácticas analizadas o de particularizar como único e irrepetible cada fenómeno. Como medida precautoria (para asegurar el resultado práctico de la pretensión), Fernandes propone combinar un eje de análisis horizontal (donde se insertan el igualitarismo y un “ecumenismo popular”) con un eje vertical (que incluye la oposición dominante-erudito/dominado-popular).²⁴

Eloísa Martín afirma que la religiosidad popular (más allá de estar fuera o en contra de la Iglesia) se manifiesta en una zona liminal de negociación y conflicto “donde los intercambios acontecen”; un terreno en el que se tejen relaciones más complejas que las de dominación/resistencia.²⁵

²² María Julia Carozzi, “Otras religiones, otras políticas: prácticas religiosas y movimientos sociales”, en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais Religião*, 8, 8, Porto Alegre, ACSRM, 2006, pp. 11-29.

²³ Norberto Pablo Cirio y Gustavo Horacio Rey, “El culto a San Baltasar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense”, en *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales en Chivilcoy, 1995; Susana Chertudi y Sara Newbery, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul, 1978; María Cristina Krause Yornet, “Las ánimas: un subsistema autónomo de la religión popular”, en *Mitológicas*, 9, Buenos Aires, 1994; Marta de Paris, *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1988; Rolando Silla, “La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 13, Buenos Aires, 1998, pp. 23-30.

²⁴ Rubem César Fernandes, “Religiões Populares: uma visão parcial da literatura recente”, en *O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez, 1984, pp. 238-273. Daniel Levine encuentra en la religiosidad “de base” una nueva perspectiva para leer “desde abajo” el patrón de relaciones entre institución y “pueblo”. Daniel H. Levine, *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, 1992.

²⁵ Eloísa Martín, op. cit., p. 74.

El sociólogo chileno Cristián Parker definió la religiosidad popular como “otra lógica”, que sería alternativa a la ortodoxia de la racionalidad ilustrada; la “otra lógica” popular, advierte, “no es ciertamente antilógica o un estado primitivo de la facultad de razonamiento [...] sino que representa el uso de la razón bajo otro sistema, mucho más empírico y simbólico a la vez, muchos más sapiencial y dialéctico que cartesiano y positivista”.²⁶ La dicotomía planteada por Parker, que contrapone la “otra lógica” al cartesianismo, parece más demagógica que normativa.

Por su parte, el antropólogo Pablo Semán define en términos de una “visión cosmológica popular” la percepción cotidiana que tienen los sujetos subalternizados respecto a la inmanencia de lo sagrado en el mundo, casi como un sexto sentido; un plus de la villa, la favela, el yotibenco; la “visión cosmológica popular” encarna una totalidad manifiesta que, como el mito, lo engloba todo, lo explica todo; por lo tanto, esta “visión” no da lugar a la presunción moderna de aislar, por un lado, lo sagrado, generalmente en un eterno más allá inalcanzable y, por el otro, lo profano, acá, efímero, entre nosotros.

Para la “visión cosmológica popular” lo sagrado es origen y solución de todos los problemas. La relación contractual entre la comunidad y sus santos es un pacto que se renueva diariamente; por eso, las promesas y los milagros (los favores) no se perciben como excepcionales, por el contrario, se naturalizan, son la norma y la forma de *zafar* de los problemas cotidianos. Para los sujetos con “visión cosmológica popular”, según describe Semán, es posible circular entre distintos sistemas religiosos ya que cada intermediario desarrolla una especialidad y las complicaciones son múltiples; se puede decidir por una u otra ayuda según viene la mano.²⁷

Como ha señalado Eloísa Martín, lo sagrado antecede a cualquier religión. Para esta autora, lo sagrado puede definirse como una textura diferencial del mundo-habitado que se activa en momentos específicos y/o en espacios determinados, lo cual, sin duda, suena poco específico y poco determinado, sobre todo a la hora de trasladar esa textura al trabajo de campo concreto; entiendo que Martín busca destacar que lo sagrado no sería una abstracción de contenido universal e inmutable, ni siquiera algo “extraordinario”, a la manera de una concentración pura de alteridad radical (sobrenatural); por lo mismo, los devotos pueden reconocer, actuar, actualizar lo sagrado en la geografía, en el calendario, en la interacción diaria, en el propio cuerpo. Eloísa Martín propone que por *prácticas*

²⁶ Cristián Parker, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, Fondo de Cultura Económica, 1993, p. 370.

²⁷ Pablo Semán, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea”, en *Ciências Sociais e Religião*, 3, 3, Porto Alegre, ACSRM, 2001, pp. 45-74. Entre los grupos populares (a partir de una concepción no trascendente de la sacralidad), los valores y la estructura familiar se intercalan con la religión. La unidad diferenciada de lo físico y lo moral se relaciona como causa o efecto de situaciones problemáticas; configurando un campo de experiencias e instituciones paralelo a la homogeneización explícita del hospital, la escuela, la terapia psicológica, la política partidista. Cfr. Patricia Birman, “Religião em família: entre crentes e não crentes”, paper presentado en la XX Reunión Anual de ANPOCS, Caxambu, 1996.

de *sacralización* se conciben los diversos modos de hacer sagrada la complicidad con esa textura diferencial del mundo-habitado.²⁸ Para entender la sacralidad (un realismo artificial), Eloísa Martín retoma lo planteado por Bruno Latour en torno al *factiche*: algo que “no es enteramente autónomo ni enteramente construido”.²⁹ Ni enteramente un hecho, ni enteramente una creencia.³⁰

Los miembros de la Iglesia Presleyteriana de Elvis el Divino, por ejemplo, tienen que postrarse tres veces al día en dirección a Las Vegas (cuando en *realidad*, deberían hacerlo en dirección a Tupelo). Lo sagrado es heterogéneo, constitutivo, recíproco y extenso; se lo puede reconocer (boyante) a partir de distintas matrices culturales; implica la singularidad de lazos específicos; su realidad no es menos objetiva por haber sido construida; como construida es la realidad del pacto moderno que escindió el mundo de las cosas del mundo de los hombres, la que puso a Dios allá arriba, a la naturaleza allá afuera, a la sociedad allá abajo, a la mente acá adentro.³¹

La realidad moderna opera un aumento de la separación que aparentemente emancipa a la objetividad de la naturaleza.

“Lo sagrado no tiene la culpa de haberse convertido en un arma de la clase media para que los niños sigan siendo buenos.”³²

²⁸ Eloísa Martín, “No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina”, en *Ciências Sociais e Religião*, VI, 2004, pp. 101-116. Para el teólogo protestante Rudolf Otto (1917), lo sagrado es universal e independiente de la agencia humana: el producto perplejo de que se combinaran la razón pura y ciertos elementos no racionales, sentimentales, experimentados ante al objeto numinoso. Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1996. Clément y Kristeva describieron lo sagrado como no “demostrable, visible [ni] pronunciable”; en tanto un orden de otra naturaleza, lo sagrado sería “sentido, realizado, entendido”, esencialmente separado de lo profano. Cfr. Catherine Clément y Julia Kristeva, *O Feminino e o Sagrado*, Rio de Janeiro, Rocco, 2001, p. 38.

²⁹ Bruno Latour, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, São Paulo, Bauru/EDUSC, 2002, p. 23. Construcción y realidad autónoma como *sinónimos*, p. 24. En el apartado “N. Voluntad, religión, ética” Wittgenstein anotó (subrayando en el original): “Pero carece de sentido decir que me extraño de la existencia del mundo porque no puedo representármelo como no existiendo. Puedo, ciertamente, extrañarme de que el mundo que me rodea sea como es. De tener esa vivencia, por ejemplo, cuando miro al cielo azul podría asombrarme de que el cielo sea azul y no esté, por el contrario, nublado. Pero no es esto lo que quiero decir. Me asombra la existencia, en términos absolutos, del cielo, sea cual fuere la apariencia del mismo.” Gerd Brand, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1981, p. 171.

³⁰ “No se trata, ni mucho menos, de empezar a creer en Dios, sino de enamorarse de Dios”. Witold Gombrowicz, op. cit., p. 77. En la séptima carta al señor Kappus (14 de mayo de 1904), Rilke determina que: “Es bueno amar, porque el amor es difícil. El amor de una persona hacia otra es tal vez la tarea más difícil que se nos asigna -la tarea más extrema, la prueba y el examen finales, el trabajo, para el cual todo otro trabajo es sólo una preparación”. Rainer Maria Rilke, *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Hiperión, 2004, p. 94.

³¹ Cfr. Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001.

³² Peter Brook, *El espacio vacío. Arte y técnica del teatro*, Barcelona, Península, 1994, p. 39.

El campo religioso/Timor fecit deos

En términos concretos: la realidad es un gran acontecimiento colectivo en el que participa todo mundo. “La realidad [como declarara el marqués de Lamborghini] es el lugar donde el *mate* circula”.³³

San Isidoro de Sevilla (el etimólogo), derivó el término *malo* del adjetivo griego *melan*, “negro”, color característico de la bilis que determina un temperamento melancólico. En la teoría de los humores, al melancólico que consigue hacerse del poder toca convertir su tristeza en la del mundo; la triste consonancia del tirano execrable es la del Dios vengativo: el Sabio Loco del Cómic.³⁴

Aby Warburg (1866-1929) tuvo que lidiar a diario con el individuo hostil que en el espejo le echaba en cara comportarse como la horrible convulsión de una rana decapitada; tan desconsiderado era su genio. A través de los años, le fue dado convertirse en un agudo observador de la continuidad del paganismo (dionisiaco) en el Renacimiento florentino (e incluso en su propia contemporaneidad: “la catarsis de la cazadora de cabezas en la figura de la jugadora de golf” lo perseguía con denuedo).

Warburg vio claramente las relaciones entre el pensamiento mágico y el racional. Así como la importancia “en el mundo moderno” de hacerse un espacio para pensar fervorosamente. Se sabe que: “El telegrama y el teléfono destruyen el cosmos. El pensamiento mítico y simbólico se esfuerza por formar lazos espirituales entre la humanidad y el mundo que la rodea, moldeando a la distancia en el espacio requerido para la devoción y la reflexión: una distancia que deshace la conexión eléctrica instantánea”.³⁵

³³ Osvaldo Lamborghini, “Sebregondi se excede”, en *Novelas y cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 67. Para Pessoa, la naturaleza eran las partes sin un todo. Pero entonces, ¿qué haríamos sin mate? Si hubiera que buscarle un autor (un responsable) a este cosmos caótico, este mundo sublunar en el que continuamente tropezamos unos contra otros (por vivir en las sombras cosméticas), y si tuviéramos que buscarle a la vez un principio: lógico y temporal, propongo el siguiente *Génesis según Di Benedetto* (casi un comentario de las relaciones atormentadas con la naturaleza y del miedo en el centro de la cultura, el subrayado es mío): “Entonces, **por mis necesidades**, el dios creador tomaba la figura de un hombre, que no podía ser verdaderamente un hombre, porque era un dios, ajeno y remoto. Un anciano de melena y barba blancas, sentado en una roca, que contemplaba con cansancio el universo mudo. Como un dios no puede crear dioses, pensó crear al hombre, para que éste los creara. Creó entonces la vida. Pero antes de crear al hombre, hizo las culebras, los gérmenes de la peste y las moscas, dio fuego a los volcanes y removió el agua de los mares. Precisaba extirpar el tormento y una cierta cólera que la soledad había puesto en su corazón. Después realizó una obra de amor: el hombre, y lo rodeó de bienes. Pero el dios fracasó, porque el hombre creó multitud de dioses que no miraban bien al primero y no sólo se repartieron el universo, sino que algunos de ellos impusieron hegemonías. El mayor fracaso del dios consistió en que podía ver al hombre, pero el hombre no podía verlo a él, no podía devolverle ninguna de sus miradas enternecidas de padre. El dios quedó solo e irritado. Dejó que los frutos del bien se multiplicaran por sí mismos o por obra del hombre; mas no eliminó los males y desde entonces, para manifestar su presencia, se complacía en agitarlos, ora aquí, ora allá. Otros dioses advenedizos le ayudaban.” [No hubiera sido mejor su destino si ese solitario creaba simplemente la escritura.] Antonio Di Benedetto, *Zama*, Barcelona, La Biblioteca Argentina, 2000, p. 95.

³⁴ Cfr. Fritz Saxl, Edwin Panofsky, Raymond Klibansky, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006. Al individuo por el que circulaba la bilis negra se le asignaron como atributos: la usura, el fraude, la mentira, el pillaje.

³⁵ Aby Warburg, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, Itaca/Londres, Cornell University Press, 1995, p. 54. Entre 1918 y 1923 Aby estuvo internado en la clínica psiquiátrica de Ludwig Binswanger (en Kreuzlingen). Binswanger identificó el ser-en-el-mundo-esquizofrénico a través de la etimología de tres conceptos: exaltación, excentricidad y manierismo. La espiral manierista es una hélice esquizofrénica. El manierismo, un primitivismo moderno ideado para restituir el Estado de la Naturaleza; la exaltación, la vocación para llevarse arriba: en el arrebató místico los cuerpos que tienden al cielo rotan sobre sí mismos; la excentricidad es la de un tornillo que erró su centro. La excentricidad manierista puede ser la locura de buscar un orden antropológico en la naturaleza (como suele hacer, el

Su proyecto inconcluso (llamado *Mnemosyne*) consistió en un atlas (un enjambre) iconográfico que daría cuenta de los *Pathosformeln*, los mecanismos sensibles que se objetivan en las imágenes; las fórmulas de expresión y de representación en las que resuena el recuerdo de experiencias primarias de la humanidad.

A la distancia óptima, en el espacio del pensar (*Denkraum*), es posible discernir que la “vuelta a la vida de lo antiguo” (*das Nachleben der Antike*) es el síntoma, el indicio, del retorno de un sentido perdido que habita la vida mundana en el movimiento corporal.

Para comprobar su pretendida curación, Aby Warburg ofreció una conferencia sobre el ritual de la serpiente entre los hopi de Nuevo México, en la clínica psiquiátrica donde lo alojaban. Por medio de una investigación intercultural (hecha 28 años antes) en torno a la “indianidad eterna” y la “imaginación mística”, Aby corroboró el vínculo entre los cultos religiosos y los productos artísticos (lo que podría llamarse: la función religiosa en el imaginario, sobre todo, el circunscrito a su propia imaginación), pero además patentizó la vigencia de la mezcla que posibilita “pertenecer a varios mundos en una sola vida”.³⁶

Algo por completo ajeno al artefacto situado por Borges en una casa del barrio porteño de Barracas: el aleph en el que todo lo que existe aparece reunido sin mezclarse.

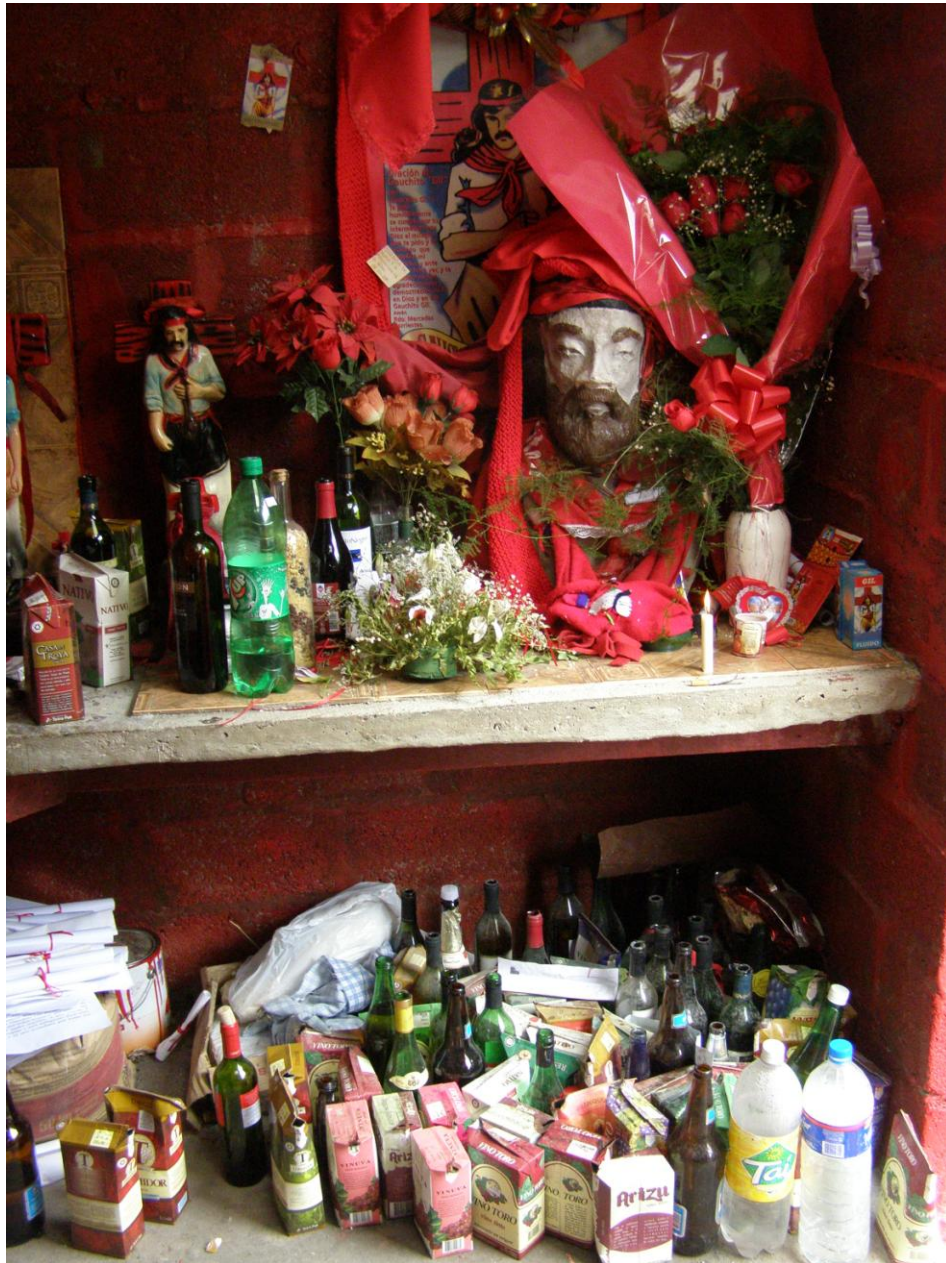
El atlas visual *Mnemosyne* (para Agamben, más que un repertorio de imágenes: la representación en movimiento virtual de los gestos de la humanidad de Occidente),³⁷ para Forster era un instrumento de evocación comparable a los altares de los hopi.³⁸

Sentido Común). Cfr. Jaime Repollés Llauro, “Aby Warburg y Ludwig Binswanger: primitivismo, esquizofrenia y manierismo en la modernidad”, en *Enlaces. Revista del CES Felipe II*, 10, Universidad Complutense de Madrid, 2009.

³⁶ Serge Gruzinski, *El pensamiento mestizo*, Barcelona, Paidós, 2000, p. 334.

³⁷ Giorgio Agamben, “Aby Warburg y la ciencia sin nombre”, en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 157-187. La “Ninfa desvelada en Botticelli continuaba actuando en [Warburg] como imagen-fuente de esa demoníaca exaltación del ‘gesto vivo’ con la que los antiguos simulacros regresaban a manifestar su potencia. Así, no sorprende que en el proyecto más ambicioso de Warburg, *Mnemosyne*, este atlas de los simulacros que debían de hablar casi por sí solos, como las citas acumuladas por Benjamin en esa otra inmensa obra incompleta que debía ser el libro sobre los *passages* parisienses, un panel entero estuviera dedicado a la Ninfa [...] con los años, la ‘ola mnémica’ había hecho florecer en Warburg otro aspecto de esa encantadora figura, que mostraba la variante siniestra y aterradorante: aquella que Warburg llamaba ‘la cazadora de cabezas’, la Judit, la Salomé, la Ménade. [...] La amenaza de las ‘cazadoras de cabezas’ era para él un evento mental que se refería a la potencia de las imágenes en general, tal como se había revelado el temblor del vestido de la Ninfa. Warburg sabía que su cabeza podía ser de un momento a otro raptada por las Ninfas y quedar prisionera de la locura”. Roberto Calasso, “La locura que viene de las ninfas”, en *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004, pp. 43-45.

³⁸ Peter Krieger, Peter, “El ritual de la serpiente. Reflexiones sobre la actualidad de Aby Warburg, en torno a la traducción al español de su libro *Schlangenritual. Ein Reisebericht*”, en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 88, UNAM, 2006, pp. 239-252.



1. Altar dedicado al Gauchito Gil en Ushuaia, Tierra del Fuego; fotografía de Rodrigo Marcó del Pont.

En resumen: el pasado es una emoción continua; una red de mediaciones recíprocas e incesantes. Warburg llamaba de “ley de buena vecindad” al encuentro fortuito de libros valiosos y desconocidos, contiguos a los que inicialmente estaba buscando.³⁹

³⁹ “Quizá también influya el carácter inesperado de su descubrimiento. En general las tucas aparecen sobre tapas de libros o en el borde de una biblioteca, al biés, signo de que la depositó con atención. Pero la marihuana, es sabido, provoca el olvido inmediato. De ahí el carácter sorpresivo y renovado de ese hallazgo. El primer placer que la tuca concede es pues, primero su descubrimiento. Le siguen los antes citados: fumarla con mayor concentración, retener el humo en la cavidad abdominal, y dejarse ir a paraísos artificiales, como la propia Naturaleza y el Arte. Artificios. ‘Yo os quiero confesar, don Juan primero / que ese blanco y carmín de doña Elvira / no tiene de ella más, si bien se mira / que el haberle costado su dinero. / Pero también que me confieses quiero / que es tanta la beldad de su mentira, / que en vano competir con ella aspira / belleza igual en rostro verdadero. / ¿Qué, pues, que yo mucho ande / por un engaño tal, que

La magia es una forma de hacer conexiones. A través de una sustancia material que es al mismo tiempo espiritual y actúa a distancia por conexión directa y potencial, inmanente; “el mundo de la magia se superpone al otro sin destacarse”.⁴⁰ Mauss confirmó que las ideas no son solamente pensadas, las ideas también son acciones que suscitan la prueba experimental de las creencias y de la cosmología.

La causalidad inmanente de la magia opera la traducción (la transformación) de realidades concretas. En 1958, Walker definió los dominios de una magia “demónica” y de otra “espiritual”.⁴¹ La operatividad de la magia, como la de la ciencia, se alimenta de intereses, alianzas, competencias.⁴²

También el catolicismo preserva un enlace formal con la magia (en prácticas tan cartesianas como la comunión, la extremaunción y el culto de la santidad).⁴³ Es notoria la perseverancia, la continuidad, en la creencia de la eficacia simbólica.

Podría hoy presentar toda una lista de palabras, cosas, personas, lugares, que tienen para mí el gusto de una santidad agobiante e íntima [...] ése era mi destino, mi templo. Si los introdujese en esa catedral se quedarían asombrados al ver qué triviales y aun a veces deleznable –por su pequeñez– son los altares a los que rendía culto, pero la santidad no se

sabemos / que nos engaña igual Naturaleza? / Porque ese cielo azul que todos vemos / ni es cielo ni es azul ¿y es menos grande, / por no ser realidad tanta belleza? Esta exaltación del artificio (*camp avant la lettre*) la escribió el canónigo y cronista de Aragón Bartolomé Leonardo de Argensola (Barbastro 1562-Zaragoza 1631). Algunos se la atribuyen a su hermano Lupercio.” Raúl Escari, “¡La tuca!”, en *Dos relatos porteños*, Buenos Aires, Mansalva, 2006, pp. 61-62. Como puede desprenderse del relato, la tuca es el remanente de un cigarro de marihuana.

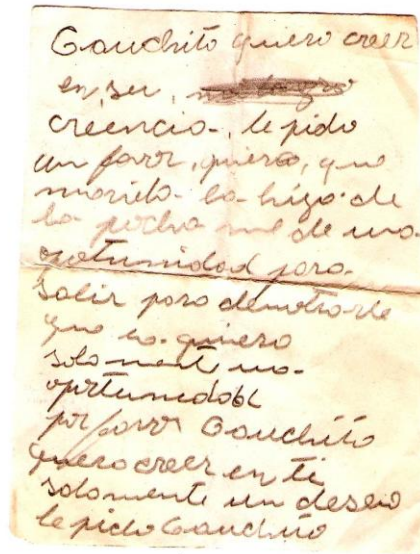
⁴⁰ Marcel Mauss, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, p. 147.

⁴¹ D.P. Walker, *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, Penn State University Press, 2000. El pago demónico predominó en Agrippa y en Paracelso. La magia espiritual fue práctica de Pico, Pontus de Tyard, el Parmigianino. Ficino, salomónico, no descuidó ninguna vertiente, persuadido de las correspondencias entre el hombre y los demás seres del universo (anticipando la noción de *actante*). Bruno y Campanella practicaron los dos tipos de magia en operaciones que buscaron intervenir políticamente en la cosa pública.

⁴² “‘Ciencia’ es término jurídico, se trata de poseer o no el derecho de atribuírselo y de lograr el reconocimiento de esa posesión por los demás, esto es, por la cooptación de los mutuamente reconocidos científicos y, secundariamente, por los epistemólogos. Si Freud juzga que ‘sus conocimientos’, ‘sus hipótesis fundamentales’, ‘sus conclusiones principales’, ‘sus postulados’, ‘sus investigaciones’, ‘sus leyes psíquicas’... son ‘ciencia’ y ‘ciencia natural’, entiendo que se le debe conceder ese derecho, que se funda en su deseo de autorizar e implantar el psicoanálisis frente a émulos y a enemigos. Sólo en el interior de la querrela de ‘cientificidad’ se querrela por *la científicidad*; quienes intuimos y establecemos que la ciencia es un modo de saber y de ser entre otros, y no el más interesante ni el más efectivo, podemos registrar sin alertas y sin fatigas las autoatribuciones de ‘cientificidad’.” Carlos Correas, *La operación Masotta*, Buenos Aires, Interzona, 2007, pp. 143-144.

⁴³ ¿Cabría pensar en una relación de parentesco con la divinidad? Las confesiones institucionales acostumbra separar lo humano de lo divino para cumplir el rol de la intermediación. Al considerar a “Dios” como algo esencialmente externo se prepara el terreno para perseguir como herético el conocimiento de lo divino en el interior de cualquier hijo de vecino (y es verdad que a veces resulta difícil concebirlo). Para efectos de la tradición de Occidente, como señaló Rossi en 1979, la ciencia de la Tierra (la geología) y la filosofía de la historia (la antropología cultural) comparten un origen común: la concepción de la ferocidad y animalidad de los primeros hombres deriva de las investigaciones sobre la naturaleza de los fósiles. “Por muchos siglos, el hombre se concibió en el centro de un universo limitado en el espacio y en el tiempo y creado para su beneficio. Se imaginó habitante, desde la creación, de una Tierra inmutable en el tiempo. Se construyó una historia de unos pocos miles de años que identificaba la humanidad y la civilización con las naciones de Cercano oriente y, luego, con Grecia y Roma. Se pensó diferente, en esencia, de los animales: señor del mundo y señor y don de sus propios pensamientos. En breve, en el nuevo siglo, él tendría que enfrentarse con la destrucción de todas esas certezas, con una imagen distinta del hombre, menos narcisista por cierto pero más dramática.” Paolo Rossi, *Os sinais do tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992, pp. 327-328.

mide por la grandeza del dios, sino por la vehemencia del alma que santifica algo. "No es posible luchar contra lo que el alma ha elegido."⁴⁴



Gauchito quiero creer
en su ~~milagro~~
creencia. le pido
un favor, quiero, que
Mariela, la hija de
la Pocha me de una
oportunidad para
salir para demostrarle
que lo quiero
solamente una
oportunidad
por favor Gauchito
quiero creer en ti
solamente un deseo
le pido Gauchito

2. Carta al Gauchito Gil canjeada en el santuario de la Carolina, Florencio Varela, Gran Buenos Aires, a través del Método Dansker, un proceso de intercambio de cartas por rezos. El pedido consiste (a la letra) en lo siguiente: "Gauchito quiero creer en su [milagro está tachado] creencia. Le pido un favor, quiero que Mariela, la hija de la Pocha me de una oportunidad para salir para demostrarle que la quiero, solamente una oportunidad. Por favor Gauchito quiero creer en ti, solamente un deseo le pido Gauchito."

La banalidad de Moloch

Lo que tienta es la ilusión de la libertad (en la exploración de lo prohibido), la ilusión de la independencia (al separarse de la comunidad de los devotos) y la ilusión de lo infinito (en el abismo vacío del mal) [...] La espiritualidad absoluta, que es lo que Satán significa, se destruye a sí misma al emanciparse de lo sagrado. La materialidad (que no es inanimada más que aquí) se convierte en su patria. Lo puro y simplemente material y esa espiritualidad absoluta son los dos polos del reino de Satán, y la conciencia viene a construir su síntesis de pacotilla, que imita la síntesis genuina, la de la vida.⁴⁵

Moloch Ba'al, el que fuera dios de cananitas y amonitas, llamado Melkarth por cartagineses y fenicios, ha devenido símbolo de la criminalidad ritual. Moloch se nutre del sacrificio de seres humanos. Por eso se lo liga fácilmente a la figura del Estado contratista.

⁴⁴ Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 49-50.

⁴⁵ Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán* [1925], Madrid, Taurus, 1990, pp. 227-228.

El Moloch de la modernidad técnica fue ampliamente criticado por Brecht y Alexander Döblin (después de la primera guerra mundial) en tanto dispositivo de muerte.⁴⁶

En *Metropolis*, de Fritz Lang (1925), a la imagen de la gran máquina industrial de sometimiento masivo se sobrepone la de Moloch,⁴⁷ juntos forman la máquina-monstruo.⁴⁸

“¡Moloch cuyo amor es petróleo y piedra sin medida! ¡Moloch cuya alma es electricidad y bancos! ¡Moloch cuya pobreza es el espectro del genio! ¡Moloch cuyo sino es una nube de asexuado hidrógeno! ¡Moloch cuyo nombre es la Mente!”⁴⁹

Moloch, además de la máquina (y el producto) es su propio circuito de circulación: el mercado (como sabemos: un ser hipersensible, auto perceptivo, dinámico, implacable).

El mercado global contiene dos cualidades asociadas con bastante frecuencia a la herencia religiosa: trascendencia y omnipresencia. Su globalidad trasciende a los individuos, a las clases sociales y a las naciones, y envuelve a todos en el seno de una misma integralidad. Su dominio no conoce fronteras, abarca el planeta entero y hombres, pueblos y naturaleza se someten a él. La universalidad del mercado, es decir, su extensión le confiere la dimensión de totalidad (y muchas veces de totalitarismo). [...] La trascendencia del mercado se perpetúa a través del consumo, éste es el acto que la sitúa, la singulariza, que inserta al individuo en su ser.⁵⁰

⁴⁶ Las características del dispositivo técnico serían: racionalización (cientificación), materialización (profanización), homogeneización (igualación), cuantificación (medición), funcionalización (sistematización), manipulación (administración), fabricación (industrialización), imposición (antropocentrismo), aceleración (modernización), dislocación (globalización), reproducción (copia, serialización), sustitución (homo proteticus), construcción (deconstrucción), virtualización (realismo), plasticidad (resistencia), emergencia (desaparecimiento). Cfr. Franz Josef Brüseke, “O dispositivo técnico”, en *Revista Tecnología e Sociedade*, 2, Curitiba, 2006, pp. 165-186. El homo proteticus es el homo faber que agrega objetos a su cuerpo, aplicando la técnica (pasa por el tatuaje, el implante de silicona y de órganos ajenos). El homo es también extraversus, pues reproduce artificialmente funciones naturales de su cuerpo.

⁴⁷ En alusión directa al representado en *Cabiria*, de Giovanni Pastrone (1914); *Cabiria* es rescatada por Fulvio Axila y su esclavo, el gigante Maciste, cuando está a punto de ser consumida por las llamas en el alto horno del vientre de Moloch.

⁴⁸ En *Metropolis* (la ciudad-estado que es escenario futurista del conflicto entre el capital y el trabajo alienado), la mujer-máquina que ordena construir Frederson, el amo, se hace a imagen y semejanza de María, la virgen maternal que predicaba la colaboración interclasista. La vampiresa-máquina comporta la unión de la sexualidad con la tecnología, como un objeto de culto de la imaginación masculina; la mujer-máquina es una extensión de los deseos y una proyección de la mirada del hombre; a partir de esta visión, la tecnología se constituye en la Nueva Mujer, y como la antigua sólo conoce dos modelos: dócil, pasiva y obediente, o afirmativa, destructiva y fuera de control. El lenguaje corporal de la mujer-máquina (la seductora que hace strip-tease e incita al amotinamiento) termina en la hoguera, como las brujas. A través de esta purificación lo reprimido vuelve a reinar en *Metropolis*. El potencial destructivo de la tecnología moderna se desplaza al campo del progreso social. Cfr. Andreas Huyssen, “The Vamp and The machine: Technology and Sexuality in Fritz Lang’s *Metropolis*”, en *New German Critique*, 24/25, 1981-1982, pp. 221-237. *Metropolis* situaba sus acciones en 2026. En 2010 persiste la dominación del trabajo por el capital y la alta tecnología. Todavía es dominante la mirada masculina, son dominantes los deseos de control inapelable que sueña con imponer el falocentrismo y la represión sexual que lo acompaña.

⁴⁹ Allen Ginsberg, *El aullido y otros poemas* [1956], Madrid, Visor, 1993, p. 33. La deidad en forma de búho que adora la plutocracia norteamericana, con invitados internacionales, en su retiro anual de Bohemian Grove, en Monte Rio, California, se asocia con Moloch.

⁵⁰ Renato Ortiz, “Anotaciones sobre religión y globalización”, en José Miguel Pereira y Mirla Villadiego Prins (eds.), *Comunicación, cultura y globalización*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2003, p. 86. A finales de la década de 1990 las Mega Iglesias norteamericanas experimentaron un gran crecimiento que la reciente crisis hipotecaria ha venido a frenar un poco. Entre estas asociaciones, la Iglesia Lakewood de Texas, por ejemplo, ha congregado más de 32 mil asistentes a sus oficios en el estadio Compaq. Estas denominaciones defienden una Teología de la Prosperidad

Según indica Giorgio Agamben, el jurista Trebacio concibió lo profano como aquello que, decomisado y usufructuado en tanto sagrado o peligroso por una minoría, se rehabilita mediante el uso a la “propiedad de los hombres”. El sacrificio de la profanación restituye lo que, en rigor, no es de nadie (puesto que la propiedad no pertenece naturalmente a las personas). En el caso de los devotos del Gauchito Gil, las prácticas de sacralización de estos agentes profanan el discurso religioso católico (lo trascienden, lo transforman) y dan lugar a enunciados parcialmente nuevos que promueven múltiples cursos de acción.

El término *religio* no deriva, según una etimología tan insípida como inexacta, de *religare* (lo que liga y une lo humano y lo divino), sino de *relegere*, que indica la actitud de escrúpulo y de atención que debe imprimirse a las relaciones con los dioses, la inquieta vacilación (el “releer”) ante las formas o fórmulas que es preciso observar para respetar la separación entre lo sagrado y lo profano. *Religio* no es lo que une a los hombres y a los dioses, sino lo que vela para mantenerlos separados, distintos unos de otros. A la religión no se oponen [...] la incredulidad y la indiferencia respecto de lo divino sino la “negligencia”, es decir una actitud libre y “distráida” -esto es, desligada de la *religio* de las normas- frente a las cosas y a su uso, a las formas de la separación y a su sentido. Profanar significa la posibilidad de una forma especial de negligencia, que ignora la separación o, sobre todo, hace de ella un uso particular.⁵¹

según la cual el mercado significa un instrumento divino, el efecto de la Providencia sobre el mundo, el administrador del juicio infalible de Dios que premia al cristiano virtuoso y castiga al pecador, lo cual explicaría convincentemente la desigualdad del capitalismo. A partir de 1934, Kenneth Hagin comenzó a divulgar que como Cristo (con su sacrificio) nos había salvado de la maldición de la Ley, un verdadero creyente no podría enfermarse ni sufrir privaciones materiales. A esta misión (del mencionarlo y reclámalo), se sumaron los predicadores Kathryn Kuhlman, Benny Hinn, Robert Tilton, entre otros. Fundada en Brasil por un ex empleado de la lotería, la *Igreja Universal do Reino de Deus* (neopentecostal) comparte estos principios que privilegian el personalismo (la *Igreja* se ha expandido por toda Latinoamérica); en Guatemala, Carlos “Cash” Luna y su Casa de Dios (también neopentecostal) aseguran a sus espectadores (individualizándolos): “tú eres la Iglesia”. Desde mediados del siglo XIX, Phineas P. Quimby postulaba que la enfermedad y el sufrimiento se originaban en la mente a partir de formas incorrectas de pensar, así pues, por medio de afirmaciones positivas el individuo podía crear su propia realidad. En esa dirección, el matrimonio Fillmore instauró la Iglesia *Unity* (ahora con sucursales en todo el mundo); Mary Baker Eddy fundó la Ciencia Cristiana; Emma Curtis Hopkins configuró el Nuevo Pensamiento, que en el Japón popularizó la *Seicho-no-ie* (Hogar del Progreso Infinito), el Hogar también cuenta con fraternidades en todo el mundo; Deepak Chopra, igualmente influenciado por las transferencias mentales positivas, administra el misticismo cuántico. En el ala más dura del espectro evangélico (fundamentalista), Pat Robertson, uno de los telepredicadores con mayor rating en Estados Unidos, denuncia cotidianamente la conspiración que traman judíos, masones e *illuminati* para dominar al mundo (a través de un Nuevo Orden); sobre el terremoto en Haití (2010), Robertson aseguró que esos negros murieron por haber pactado con el diablo para conseguir su libertad (en 1804). En USA, 90% de la población dice creer en Dios; 70 millones son evangélicos fundamentalistas que esperan la Batalla del Armagedón en cualquier momento. **“Porque la única manera de hablar de nada es hablar de esto como si fuera algo, así como la única manera de hablar de Dios es hablar de él como si fuera un hombre, y para estar seguros de que así fuera, en un sentido, por un tiempo, incluso nuestros antropólogos se dieron cuenta, hay que hablar de él como si fuera una termita.”** Samuel Beckett, *Watt* [1953], Londres, Picador Books, 1988, p. 74. El subrayado es mío.

⁵¹ Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005, pp. 98-99. Como impugnó Irene de Lyon en *Contra las herejías* (y para utilizarlo en su propia contra, porque no debe haber más rentabilidad, sino valores de uso): “Hay cierto pro-Príncipe real, pro-desprovisto de inteligibilidad, pro-desprovisto de sustancia y pro-dotado de redondez, al que llamo Calabaza. Con esta Calabaza coexiste una Potencia a la que llamo Supervacuidad. Esta Calabaza y esta Supervacuidad, puesto que forman una unidad, han emitido, sin emitir, un Fruto visible en todas partes, comestible y sabroso, Fruto al que el lenguaje llama Pepino. Con este Pepino coexiste una

La religión institucional es una estructura separatista. No hay más que asistir unos segundos a una declaración pública del obispo Onésimo Cepeda (que el corrector de Word nombra Enésimo) para constatar la manera en que separa la ética de su política religiosa (o la lengua de su cerebro). La secularización política que trasladó la monarquía celeste hacia una terrenal suele preservar los antiguos poderes y privilegios semidivinos de la intermediación religiosa instituida.

El propio término de *religión* resulta problemático, no designa lo mismo en todos lados; no se puede comparar la dignidad espiritual de Enésimo con la de cualquier kallawayá jujeño que vaya pasando. De acuerdo con Talal Asad, más que buscar una definición universal, sólo es posible plantear asertos contextuales y situados sobre la religión, “no sólo porque sus elementos y relaciones constitutivos sean históricamente específicos, sino porque esa definición es en sí misma el producto histórico de procesos discursivos”.⁵²

Ya Benjamin, a principios del siglo pasado, había presentido que el capitalismo (una pulsión de muerte, una tendencia hacia lo inanimado) es un fenómeno religioso de masas; la religión misma de la modernidad. Agamben refiere (citando a Benjamin) que el capitalismo:

1) Es una religión cultural, quizá la más extrema y absoluta que haya existido. Todo en ella tiene significado sólo en referencia al cumplimiento de un culto, no respecto de un dogma o de una idea. 2) Este culto es permanente, es “la celebración de un culto *sans trêve et sans merci*”. Los días de fiesta y de vacaciones no interrumpen el culto, sino que lo integran. 3) El culto capitalista no está dirigido a la redención ni a la expiación de la culpa, sino a la culpa misma. “El capitalismo es quizás el único caso de un culto no expiatorio, sino culpabilizante... Una monstruosa conciencia culpable que no conoce redención se transforma en culto, no para expiar en él su culpa, sino para volverla universal... y para capturar finalmente al propio Dios en la culpa... Dios no ha muerto, sino que ha sido incorporado en el destino del hombre.”⁵³

Los dioses del capitalismo se preservan (a través de una estética quirúrgica) como piezas terapéuticas del museo de cera en el que consiste su desolado altar de los sacrificios; mientras las romerías de turistas (cada uno de ellos una sociedad anónima personalizada en la parálisis) hacen industria mundial por valorizar la mística de la mercancía con indiferencia absolutista.

La religión capitalista que se nos ha impuesto opera separando las regiones del uso para integrarlas en las del consumo (en la medida en que el capitalismo no busca transformar el mundo

potencia de la misma sustancia, a la que llamo Melón. Estas potencias, esto es, la Calabaza, la Supervacuidad, el Pepino y el Melón, han escrito todo el resto de la multitud de melones delirantes de [San] Valentín”. Citado por Michel Onfray, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, Barcelona, Anagrama, 2007, p. 36.

⁵² Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993, p. 29.

⁵³ Giorgio Agamben, op. cit., p. 105.

sino destruirlo y, además, hacernos pagar por ello).⁵⁴ El capital ficticio se reproduce a través de la apropiación de la existencia, también ficticia, de “individuos libres”. De acuerdo a la mitología insaciable del vampirismo: “El capital es trabajo muerto que sólo se reanima, a la manera de un vampiro, al chupar trabajo vivo, y que vive tanto más cuanto más trabajo vivo chupa.”⁵⁵

El formato del espectáculo es el modo “sacralizador” por excelencia para transformar la expropiación del uso en consumo. Eso mismo denunciaba Platón con la alegoría de los conciudadanos prisioneros en la caverna, alborozados por el espectáculo de sombras, meros componentes de un público apático y pasivo que presencia la ilusoria vida de los simulacros como si fuera la única realidad.

La moda transfiere la forma y el carácter de la mercancía al cosmos. La potencialidad gnoseológica en la percepción de las sombras cosméticas.

A mediados del siglo pasado, Guy Debord (convencido de la necesidad de cambiar el estado de las cosas) retomó el tema del mundo de las apariencias, el mundo del espectáculo, alienado y fetichista, en la búsqueda por “liberar al pueblo” de las cadenas frívolas que lo someten al consumismo. La hegemonía mítica del *mainstream* implica asumir sin reparos que una maquinaria financiera ha colonizado para siempre el deseo, reproduciendo sociedades dominadas por la acumulación de espectáculos.⁵⁶

Junto a una docena de amigos (Asger Jorn, Raoul Vaneigem, Elena Verrone, entre otros) Debord fundó en 1957 la Internacional Situacionista (IS). En una de las publicaciones de la sección francesa, el número seis de *Internationale Situationniste* (agosto de 1961), una nota editorial titulada “Instrucciones para tomar las armas” subraya que:

La creatividad y la participación del pueblo solamente pueden despertarse por un proyecto colectivo explícitamente interesado por todos los aspectos de la experiencia vivida. La única forma de ‘levantar a las masas’ radica en exhibir el apabullante contraste entre las construcciones potenciales de la vida y su presente pobreza. Sin una crítica de la vida cotidiana la organización revolucionaria es un medio separado, tan convencional y pasivo como esos campamentos de verano que son el terreno especializado del ocio moderno.⁵⁷

La Internacional Situacionista exigió la abolición del trabajo enajenado; promovió la malversación del

⁵⁴ La finalidad sin (aparente) fin del “cualquierismo” al poder. El *qualunquismo*, surgido en la Italia de la posguerra, sostenía que lo mejor para el “hombre de la calle” era un Estado administrativo sin proyecto ideológico.

⁵⁵ Karl Marx, *El Capital. Tomo 1*, México, Siglo XXI, 1999, pp. 279- 280. Otro chivo expiatorio del capital es el tiempo: la aceleración dictada por el capital pulveriza el presente, lo dinamita con flexibilidad, dinamismo, velocidad. El tiempo como una bala de caza subcalibrada de tipo flecha con eficacia terminal sobre blancos blandos.

⁵⁶ Guy Debord, *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-Textos, 1999.

⁵⁷ “Instructions for taking up arms”, en Ken Knabb (ed.), *Situationist International Anthology*, Berkeley, Bureau of Public Secrets, 1989, pp. 63-64.

significado; la impertinencia de la deriva, de la desviación; la creación de situaciones, a partir de un presunto análisis de la psicogeografía (los efectos del medio sobre el comportamiento afectivo). Se disgregó en 1972. Su intento de integrar el arte con la política fue absorbido en más de un sentido por el sistema de circulación del capital que continúa imperando. Tenemos que la herencia de los Sex Pistols, las mutaciones y actualizaciones de la estética y de la *actitud* punk, conforman una pujante ramificación de la industria cultural; el corrector de Word no tiene ningún problema en dar como correcta la voz *punk*. El último burócrata no fue colgado con las tripas del último capitalista informático; ni el trabajo ha dejado de traficarse como un chantaje de la supervivencia.

Los deseos, creados por redes de relaciones y de interpelaciones normativas, divinizan, por medio de cíclicas gratificaciones e insatisfacciones, la “realidad conocida”, en tanto emanación de lo inmutable y lo inaccesible.

El capitalismo formalizó un dispositivo espectacular “para exhibir cada cosa en su separación de sí misma”.⁵⁸

En la lógica suplementaria del capitalismo (“la arpía tuerta del dólar heterosexual”) es condición necesaria que la cosa pierda su *independencia* en beneficio de una propiedad exterior. Cualquier toma de posesión representa duplicar lo “propio” en la cosa, sin embargo, los vínculos pueden estimular la autonomía y la autonomía de la cosa no tiene que desaparecer por estar proscrita.⁵⁹ Como tampoco desaparece la propiedad (privada), aunque sea políticamente insostenible poseer algo, mucho menos de forma exclusiva y acaparadora.

La propiedad capitalista se define por el derecho de uso y abuso; tal vez, como sostenía Gramsci, gracias al carácter disgregado y discontinuo que los sujeta a la iniciativa de los grupos que gobiernan, incluso cuando buscan rebelarse, a los subalternos se les reconoce simplemente el derecho de obedecer.⁶⁰

⁵⁸ Tamara Kamenszain, “Testimoniar sin metáfora. (Los casos de Washington Cucurto, Martín Gambarotta, Roberta Iannamico)”, en *La boca del testimonio*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2007, p. 120.

⁵⁹ “El problema de la asfixia que produce el juego político es que los problemas que verdaderamente importan, es decir, aquellas decisiones que atañen al futuro de la comunidad, nunca llegan a instalarse en la opinión pública. La mayoría de las veces no acceden a los medios porque se juegan intereses en los que también los medios están involucrados; otras, porque las noticias más fáciles de transmitir son las menos complejas y porque finalmente los medios parecen haber decidido seguir la fórmula que en otro tiempo Oscar Wilde aplicó a un contexto diferente: *Nothing that actually occurs is of the smallest importance.*” Gabriela Massuh, *La intemperie*, Buenos Aires, Interzona, 2008, p. 11. En uno de los coros para la representación sacra “The Rock” (1934) podemos leer: “Where is the Life we have lost in living? / Where is the wisdom we have lost in knowledge? / Where is the knowledge we have lost in information?” T.S. Eliot, *The Waste Land and Other Poems*, Nueva York, Harvest Books, 1966, p. 81.

⁶⁰ El concepto de subalterno, como atributo de subordinación, fue desarrollado por Gramsci para designar a la población que no participa del poder, el ingreso o el prestigio que acumula originariamente la hegemonía. A fines de la década de 1970, un grupo de historiadores de la India concentrados en Inglaterra (Ranjit Guha, Gyanendra Pandey, Partha Chatterjee, Sahid Amin, entre otros) constituyeron un colectivo editorial con una publicación periódica, los *Subaltern Studies*. Retomando planteos de Gramsci, del deconstruccionismo y del posestructuralismo cuestionaron las interpretaciones coloniales y etnocéntricas que expropiaban la condición enunciativa de la gente común. Cfr. Silvia Rivera Cusicanqui y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La

Históricamente, al sujeto subalterno se lo pretende destituir de cualquier iniciativa. Para Veyne, creer es obedecer, postrarse ante la verdad revelada, adorar la fuente de la cual emana y venerar a sus representantes.⁶¹ A través de estas reglas (condiciones históricas que imponen el acatamiento de *una* realidad, la del pacto moderno) las clases dominantes apuestan a nulificar materialmente la resistencia de los sometidos; la lógica de la hegemonía considera que persigue la teleológica realización de la historia como un banquete de los justos. Su fe mueve montañas. Urde nuevas formas de esclavitud. Cultiva muertos vivientes. Lo único que no negocia es su poder soberano.

EL SEÑOR KEUNER Y LA CUESTIÓN DE LA EXISTENCIA DE DIOS

Alguien preguntó al señor Keuner si existía Dios. El señor Keuner le dijo:

-Te aconsejo que medites si tu comportamiento cambiaría según la respuesta que se diera a esta pregunta. Si no cambiara, podríamos olvidarnos de ella. Si cambiara, yo podría al menos ofrecerte cierta ayuda diciéndote que ya te has decidido: necesitas un Dios.⁶²

La santidad institucional

Es posible que, durante la transición de las modernidades (concediendo que no se puede tratar de una sola modernidad, omnipotente, la misma en todo tiempo y lugar), algunas religiones institucionalizadas perdieran protagonismo en la organización social directa. Pero su uso como fuente de legitimación del poder es persistente. La religión tiene la potestad de indicar cuál es la verdadera salida de emergencia; institucionalmente, presume ser un camino de salvación que implica una ética, un respeto, un cumplimiento, una obediencia.

Sin embargo, la emoción religiosa de los grupos subalternos no se circunscribe al ámbito de lo que se debe obedecer.⁶³ Aunque los cultos oficializados por la Iglesia católica, apostólica y romana

Paz, *Historias/Sephis/Aruwiyiri*, 1997.

⁶¹ Paul Veyne, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imaginaire constituant*, París, Seuil, 1983.

⁶² Bertolt Brecht, *Historias del señor Keuner*, Barcelona, Alba, 2007, p. 71.

⁶³ Para la filósofa y obrera platónica Simone Weil (1909-1943) estaba claro que el bien es la única fuente de lo sagrado, que lo sagrado es impersonal, que lo impersonal y lo anónimo están habitados por la verdad y la belleza; que el pueblo, los subalternos, viven más cerca de un bien auténtico que aquellos que les donan su piedad; que lo que es indispensable para el bien siempre es posible sobrenaturalmente; que la verdad, la belleza, la justicia, la compasión son bienes en todas partes. "Sólo la luz que cae continuamente del cielo le proporciona a un árbol la energía que hunde profundamente en la tierra las poderosas raíces. En verdad, el árbol está enraizado en el cielo. [...] Hay que alentar a los idiotas, a la gente sin talento, a la gente de talento mediocre o apenas superior a la media y que son genios. No hay que temer que se vuelvan orgullosos. El amor a la verdad siempre está acompañado de humildad. El genio real no es más que la virtud sobrenatural de la humildad en el dominio del pensamiento. [...] Solo la operación sobrenatural de la gracia hace que el alma pase a través de su propio anonadamiento hasta el lugar en el que se cosecha esa especie de atención, que es la única que permite estar atento a la verdad y a la desgracia. Es la misma para los dos objetos. Es una atención intensa, pura, sin móvil, gratuita, generosa. Y esa atención es amor. [...] El espíritu de la justicia y de la verdad no es más que una cierta especie de atención, que es puro amor. [...] Todo lo que procede del amor puro está iluminado por la belleza resplandeciente." Simone Weil, *Escritos de Londres y últimas cartas*, Madrid, Trotta, 2000, pp. 30-36. El bien no es una abstracción ideal, es una realidad en pugna. La verdad es la más histórica de las experiencias (es una pluralidad de programas; incluso podemos creer en cosas contradictorias a la vez). La "verdad no se hace, se acerca". Nuria Girona

en Latinoamérica sean numerosos y la jerarquía eclesiástica tolere prácticas de catolicismo popular que yuxtaponen tradiciones autóctonas a prácticas sacramentales y litúrgicas, las devociones y prácticas admitidas no implican que se las asuma mecánica y unánimemente como recursos únicos e indispensables en el campo de relaciones que atraviesan lo sagrado; las santificaciones populares son manifestaciones de fe que no esperan el reconocimiento de los especialistas; son cultos sin autorización del Derecho Canónico.⁶⁴ Es ineludible la referencia a este canon toda vez que en la mayoría de las naciones latinoamericanas la católica funciona como religión de Estado (la región comporta una reserva estratégica de fieles para la casa matriz).

Fibla, *Escritura de la historia. La novela argentina de los años ochenta*, Universitat de Valencia, 1995, p. 63. “La verdad es el resultado de una construcción, producto de una perspectiva de *alguien* que enuncia, testimonia y construye”. Ana María Amar Sánchez, *Rodolfo Walsh. Testimonios y escritura*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992, p. 85.

⁶⁴ Canon Número 1277 del Código de Derecho Canónico: “Sólo es lícito honrar con culto público a los siervos de Dios que por la autoridad de la Iglesia han sido puestos en el catálogo de los Santos o de los Beatos”. En el mundo de la fe cristiana los santos viven y mueren en gracia de Dios. A través de esas vidas ejemplares los santos se vuelven modelos de contemplación y exaltación. Sirven para que el vulgo se identifique y trate, en la medida de lo posible, de imitar sus virtudes. Como se sabe, los santos son magnánimos incluso cuando son odiados. En las primeras épocas del cristianismo los santos se hacían por la vía de “vox populi”, la aclamación popular. En 1234, Gregorio IX implantó normas de canonización que reservaban al papa la potestad para nombrar nuevos santos. En 1588, Sixto V creó una Sagrada Congregación de los Ritos a la que transfirió la regulación del ejercicio del culto divino y el estudio de las causas de los santos. A partir de 1988 existe una Congregación para la Causa de los Santos formada por 34 miembros (cardenales, arzobispos, obispos), un promotor de la fe (prelado teólogo), 5 relatores y 83 consultores (médicos, historiadores, teólogos). Además, hay un “Estudio” que actualiza el *Index ac status causarum*. La Congregación trabaja cada vez a mayor velocidad (han simplificado el procedimiento) para el que el papa en turno pueda proponer sin tregua nuevos ejemplos de santidad. En el récord de Juan Pablo II, por ejemplo, hay 482 santos y 1339 beatos. Benedicto XVI lleva, hasta 2009, 28 santos; sin embargo tiene la marca de la mayor beatificación masiva de la historia: 498 mártires de la guerra civil española (de un solo plumazo, supongo). Los beatos, para serlo, deben comprobar por lo menos un milagro; a los santos les piden dos. En el escalafón de la santidad, primero hay que ganarse el título de siervo de Dios, luego el de venerable, más tarde el de beato, para culminar, si Dios quiere, como santo. Para cubrir el requisito del milagro se admite una curación imposible (no estará de más agregar que en esta lógica el milagro siempre es obra de Dios). Cfr. www.vatican.va El primer santo argentino se llamó Héctor Valdivielso Sáez, nació en el barrio de Boedo, pero a los cuatro años fue a España con sus padres, allá estudió con los hermanos La Salle, ganó el mote de Benito de Jesús y en 1934, en Turón, Asturias, fue fusilado junto a siete colegas lasallistas por mineros levantados en revolución. A los fusilados los beatificaron en 1990. Es mismo día, en un hospital de Nicaragua, la esposa de un ex alumno lasallista se curó de un cáncer de útero. Su marido había rezado dos novenas a los mártires de Asturias pidiendo su intercesión. La Junta Médica del Vaticano dictaminó que esa curación era un milagro. San Héctor fue canonizado en 1999. Las beatas argentinas en el padrón de la Iglesia no son argentinas, hay una española que vivió y murió en Buenos Aires (la hermana Nazaria Ignacia Marín Mesa) y una chilena (Laura Vicuña). En 2007 se declaró la beatitud del hasta entonces más popular de los venerables admitidos por la Iglesia: Ceferino Namuncurá, el Santito Gaucho, el Indiecito de Fortín Mercedes, El Caciquito. Namuncurá en *mapugundun* (el hablar de la tierra) quiere decir pie de piedra. Ceferino nació el 26 de agosto de 1886 en Chimpay, Valle de Río Negro. Hijo del cacique mapuche Manuel Namuncurá (que había peleado contra el Ejército Argentino de Julio Argentino Roca) y la chilena cautiva Rosario Burgos. Ceferino fue bautizado como tal en Choele-Choel (lugar de nacimiento de Rodolfo Walsh) por un sacerdote salesiano. En 1897, Ceferino entró a estudiar como interno a un colegio de salesianos (Pío IX) en Buenos Aires. Se cuenta que en ese colegio fue condiscípulo del Morocho del Abasto (Charles Gardes) y que ambos cantaban en el coro. Ceferino enfermó de tuberculosis. Fue enviado a Turín para continuar sus estudios y cuidar la salud. Un año después murió (11 de mayo de 1905). En 1924, sus restos fueron trasladados desde Italia a Fortín Mercedes, a 115 km de Bahía Blanca (frontera de las pampas y la Patagonia), cerca del Río Colorado. En 1945 se iniciaron gestiones para que el Santito de las Tolderías fuera beatificado. Hacia la década de 1960 ya se lo conocía como San Ceferino. Los restos de Ceferino Namuncurá recién fueron trasladados (13 de agosto de 2009) del santuario María Auxiliadora de Fortín Mercedes (donde estuvieron 85 años) a San Ignacio, Neuquén; a pedido de sus descendientes directos. Ellos se asentaron en Neuquén, luego de años de espera infructuosa por las tierras de Chimpay, Río Negro, que les *perteneían*. En mayo de 2008, la imagen del beato apareció en un árbol de El Trébol, Santa Fe.

Para el sistema de representación católico, apostólico y romano las santidades populares no canónicas habitan y se reproducen como rémoras alrededor de la liturgia y el catálogo aceptables. Cabe recordar que no es privativa de Latinoamérica la disensión entre la religión letrada y la oral.

El reconocimiento popular de las cualidades y virtudes de las personas homenajeadas no se restringe a los parámetros idealizados de santidad que prevé la normatividad vigente, en relación a una vida y una muerte virtuosas y en gracia de Dios. En este aspecto no parece haber ninguna divergencia con la religión letrada; la Iglesia católica, apostólica y romana ha beatificado y canonizado a una serie de personas de nula o dudosa santidad (como, a mi juicio y por poner sólo un ejemplo, san Josemaría Escrivá de Balaguer).⁶⁵

Una nación católica

En conformidad con el artículo 2 de la Constitución de la Nación Argentina, que enuncia solemnemente: “El gobierno federal sostiene el culto católico apostólico [y] romano”, la presencia de símbolos de este culto específico en el espacio público de la Argentina (despachos oficiales, juzgados, escuelas, hospitales públicos, parques, estaciones y terminales de trenes, ómnibus, subte), se hizo indefectible después del golpe militar de 1930 que derrocó al gobierno constitucional de Hipólito Yrigoyen. Este golpe fue apoyado con vivo entusiasmo por la Iglesia.⁶⁶

Las advocaciones marianas más tradicionales de la Argentina son: la Virgen del Valle, la virgen morena que apareció en una gruta de Choya, Catamarca; la Virgen de Itatí, de la ciudad del mismo nombre, es la patrona de la provincia de Corrientes; y la Virgen de Luján, una imagen de la Virgen que –encomendada por un estanciero portugués de Santiago del Estero a un alfarero de Paracaiba, Brasil- se quiso quedar a orillas del río Luján, a 65 kilómetros de Buenos Aires; en torno a esta imagen (hecha con arcilla brasileña) se fundó y creció una ciudad.

La Virgen de Luján fue declarada patrona de la Argentina en octubre de 1930, un mes después de instaurada la antedicha dictadura fascista del salteño Uriburu (quien además declaró

⁶⁵ La Prelatura de la Santa Cruz y Opus Dei, según los estatutos de Escrivá, tiene por objetivo la fabricación de santos, mediante el ejercicio del trabajo cotidiano. En 1982, Juan Pablo II confirió al Opus el rango de Prelatura Personal, esta organización depende directamente del papa. “**La oración no podía encaminarse hacia una pléyade de eunocoides, narcisistas y paranoicos... La oración es cosa seria.** Es el vehículo espiritual mediante el cual se invoca, demanda y obsecra la misericordia de un favor. En otros términos: **la forma de adular al santo de preferencia o de turno para que nos haga una gauchada [...]** **Los católicos son como los cabritos [...]** **Se hincan para poder mamar... Rehuyen la fatiga interior de la fe.** No se arremangan las polleras o los pantalones sin ánimos de lucro. No se ponen *flexis genibus* sin especular ostensiblemente con los sufragios. ¡Son ominosos pichincheros! **¡Y ay del santo que los defraude! Lo boicotean sin asco.** De aquí la necesidad siempre renovada de intercesores. El Papa lo sabe. Y como Administrador General de la Indulgencia va soltando mártires, beatos, virgos y confesores que acaparan las preces en el furor de la moda.” Juan Filloy, *Caterva* [1937], Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 50. Los subrayados son míos.

⁶⁶ “La Iglesia argentina jamás renunciará a sostener –de manera más abierta o más oculta según los periodos- una ideología de restauración del orden medieval.” Maristella Svampa, *El dilema argentino. Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p. 189.

estado de sitio, intervino las provincias, disolvió el Congreso, estableció la tortura sistemática de sus opositores mediante una Sección Especial de la Policía Federal). La primera peregrinación juvenil a Luján se realizó en 1975, en vísperas del golpe militar del Proceso de Reorganización Nacional.

Una imagen de la apodada Virgencita Gaucha custodia, desde fines del año pasado (2009), el cenotafio de los soldados argentinos en el cementerio Darwin de las Malvinas (¿el evento bélico sería un capítulo más en la selección natural de las especies?). Antes de abandonar el continente, la réplica de la Virgen de Luján peregrinó por la Argentina. A bordo de un jeep militar recibió la bendición del arzobispo de Buenos Aires (el cardenal Bergoglio). El custodio de la réplica, responsable ante Dios y ante el César de llevar la imagen virginal de gira por la nación y después a las Malvinas, fue Marcelo Claudio Alvarado, un ex carapintada, participante del levantamiento armado que lideró Mohamed Alí Seineldín, “El Turco”, en diciembre de 1990 (reivindicado en años recientes como un acto contra el Nuevo Orden Mundial). “El Turco”, devoto adversario de la *descristianización* de la patria, llamó a esta asonada: “Operación Virgen de Luján”.⁶⁷

Según los defensores de la “unión moral” del Estado con la Iglesia, es una tradición argentina venerar con confianza y ternura las imágenes católicas. El pago de sueldos a obispos con fondos del presupuesto nacional; el mantenimiento de las parroquias; los viajes subsidiados de la jerarquía eclesiástica al Vaticano; la subvención a las escuelas confesionales; las becas federales a los seminaristas; las exenciones de impuestos; serían apenas un resarcimiento por los servicios de asesoría espiritual que desinteresadamente proporciona esta institución, a la cual (constitucionalmente) debe sostener el gobierno argentino (según se interprete la letra de la ley, claro).

Durante el mandato *de facto* de Videla se sancionaron leyes que, aunque formalmente nulas (sin intervención del Congreso), permanecen vigentes: la ley 21.950, por ejemplo, dice en su artículo 1: “Los arzobispos y obispos con jurisdicción sobre arquidiócesis, diócesis, prelaturas, eparquías y exarcados del Culto Católico Apostólico Romano gozarán de una asignación mensual equivalente al 80% de la remuneración fijada para el cargo de Juez Nacional de Primera Instancia, hasta que cesen en dichos cargos”.

La ley 21.540 asegura la jubilación de los jerarcas eclesiásticos en esta vida, por supuesto, no en la próxima.

⁶⁷ Algunos ex carapintadas crearon en la cárcel un grupo musical: el *Conjunto Patria*, tocan zambas como parte de una contrarrevolución cultural, porque el que canta cuando lo hace por Dios y por la Patria está rezando dos veces. Los integrantes del *Patria* se definen como católicos, argentinos y nacionalistas; y se autodenominan el producto de la magnífica combinación hispánica-india que es el criollo, el gaucho. Gustavo Breide Obeid y Jorge Mones Ruiz, líderes del conjunto, continúan la guerra contra el materialismo ateo por distintos medios. Breide Obeid fue candidato a presidente de la nación en 2007. Mones Ruiz es miembro de la ultraderechista UnoAmérica. Estos dos personajes también hacen activismo en la Sociedad Rural. Y esperan que se desate pronto una Fuenteovejuna para recuperar la república argentina.

San Cayetano

San Cayetano, el patrono del pan y del trabajo, tiene su fiesta el 7 de agosto. La parroquia que se le consagra en el barrio de Liniers (al oeste de Buenos Aires, a unos metros de la General Paz, una avenida que separa a la ciudad del conurbano), por obvias razones, recibe un montón de gente cada año.

El 7 de noviembre de 1981, se desarrolló frente a la iglesia de San Cayetano una de las primeras manifestaciones públicas contra la dictadura (a sabiendas de que el Estado es para lo público y la religión para lo privado). Convocó a una marcha la Confederación General del Trabajo-Brasil (su sede estaba en la calle Brasil del barrio de Constitución, no se trataba de una infiltración del imperio vecino). El obispado de Quilmes se sumó con el lema: "La marcha del hambre". Un gran número de participantes marcharon desde el estadio del Vélez Sarsfield hasta la iglesia, exigiendo: Paz, Pan y Trabajo; se escucharon consignas contra el régimen y reclamos por los desaparecidos.

La de San Cayetano, en Liniers, es una de las celebraciones de mayor convocatoria popular. A partir de la década de 1980 se empezó a hacer costumbre, entre algunos peregrinos que van a pedir *laburo* o agradecerlo, llevar, en lugar de flores y velas: ropa y comida (según la contabilidad de la parroquia, de julio de 2008 a junio de 2009 se donaron casi 46 toneladas de alimentos y once mil bolsas con ropa y calzado). Para el día del niño se reúnen juguetes; en marzo, útiles escolares. Los donantes son gente pobre.⁶⁸

Colectividades

Toda religión es lugar de memoria y de identidad vinculante. Para Rita Segato, la religión, más que falsa conciencia, opio del pueblo, sería "una descripción codificada del mundo desde una perspectiva particular y situada, marcada por la cultura y la experiencia social".⁶⁹ En ese sentido, los conversos al protestantismo en el norte andino de la Argentina, refiere Segato, encuentran en su nueva opción religiosa un medio de afirmación y de autonomía frente a la elite local, que es católica. Borges dijo que para el argentino ser católico es más una cuestión social que espiritual.⁷⁰

⁶⁸ "No, pichón, el Seis de Oro es billetes cuando sale solo pero al lado de esta Sota **a los billetes se los llevan los muertos, queda nada más que la Sinceridad** [...] Como te gustan los seis redondeles amarillos, te creés que son monedas de oro, pero cuando están al lado de una sota o un caballo quiere decir que la sota o el caballo te hacen un bien, **no te dan plata porque mucha no tienen, lo que te pueden dar es la sinceridad, que es el oro de los espíritus**". Manuel Puig, *Boquitas pintadas* [1968], México, Seix Barral, 1989, p. 93. Los subrayados son míos.

⁶⁹ Rita Segato, *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007, p. 204.

⁷⁰ La "Primera Encuesta sobre Creencias y Actitudes Religiosas en Argentina", que realizó el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET), dirigida por Fortunato Mallimaci y que fue publicada en 2008, demostró que del 75% de personas que se declararon católicas, solamente el 23% admitió relacionarse con lo divino a través de la Iglesia, es decir, con la intervención de mediaciones institucionales; 11.3% declararon ser ateos. Disponible en: <http://www.ceil-piette.gov.ar/areasinv/religion/relproy/1encrel.pdf>

Por lo general: militares, dirigentes empresariales, jueces, sindicalistas, diputados se presentan públicamente como

La religión (incluso la institucionalizada) proporciona un terreno común para expresar la pertenencia. Durkheim propuso a las religiones como conciencias colectivas con la capacidad de aglutinar lo disperso, a través de vínculos de solidaridad efervescente.⁷¹

Las religiones son medios históricos de síntesis social; son inventarios cinéticos de moralidad; redes que construyen nuevos territorios y que trascienden los lugares específicos de la celebración de la memoria colectiva.⁷² Los emblemas identitarios de las comunidades simbólicas son transportables⁷³ y multiplican las técnicas de interacción.

Deidad mundana

En el Diario que Witold Gombrowicz llevaba durante su exilio involuntario en la Argentina podemos encontrar (en unas páginas escritas en Mar del Plata) una referencia directa a la restitución de lo sagrado al uso de los hombres (restablecimiento que, por lo demás, no requiere su proclamación letrada para seguirse dando en el mundo):

En cuanto a Dios, ni soñar con el Dios absoluto de las alturas, al estilo antiguo. [...] Pero existe la posibilidad de un Dios como medio auxiliar, un camino-puente que pueda conducirme al hombre. [...] El mito de un Dios absoluto pudo nacer porque le facilitaba al hombre el descubrimiento de otro hombre, el acercamiento a ese hombre, la unión. [...] Entonces ese "Tú" absoluto, eterno, inmóvil, sería solamente una máscara tras la que se oculta un rostro humano temporal: Triste, ingenuo, pero cuán conmovedor... ¿dar semejante salto a los cielos para cubrir la distancia de dos metros que hay entre su propio yo y el ajeno? [...] Si la fe es entonces tan sólo un estado del alma que conduce a la existencia ajena temporal, humana, ese estado debiera serme accesible incluso a mí después de haber rechazado el mito auxiliar de lo preeterno. [...] Podría obtener una facilidad, una normalización, diría, de la agonía, solamente al traspasar el peso de mi muerte individual sobre los demás y, en general, sometiéndome a los otros. [...] La humanidad constituye una fuerza terrible para un ser humano individual. Creo en la superioridad de la existencia colectiva.⁷⁴

"católicos".

⁷¹ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], México, Diálogo Abierto, 1995.

⁷² La memoria colectiva es una técnica de celebración que aproxima el pasado y congrega a los que viven en el presente. Para materializarse, la memoria colectiva necesita encarnarse en un lugar. Puede ser un santuario pequeñito a la vera de la ruta, como los que se erigen en homenaje al Gauchito Gil. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.

⁷³ Debray lo percibió en relación a las migraciones del Dios de Occidente (una reevaluación en términos del peso de la carga): "En consecuencia, lo divino cambia de manos: de los arquitectos pasa a los archivistas. Deja de ser un monumento para ser documento. El Absoluto anverso-reverso es una dimensión ganada, dos en lugar de tres. Resultado: una sacralidad plana (milagrosa como un círculo cuadrado) [...] He aquí reconciliados el agua y el fuego: movilidad y lealtad, itinerancia y pertenencia [...] Con un Absoluto en caja, un Dios bien guardado, el sitio de donde se viene importa menos que el sitio adonde se va, a lo largo de una historia dotada de sentido y dirección. Sin esta logística, ¿habría podido la llama monoteísta sobrevivir a tantos desvíos?" Régis Debray, *Dios, un itinerario: materiales para la historia de lo Eterno en Occidente*, México, Siglo XXI, 2005, p. 130.

⁷⁴ Witold Gombrowicz, op. cit., pp. 81-82.

Por lo tanto, lo sagrado, más que un centro único, irradiante, absoluto, estático, patriarcal (como un sentido autorreferente), podría ser un movimiento elíptico, que forme, transforme, disgregue, agregue colectivos y colectividades, asociaciones fluctuantes que a su vez hagan florecer cursos de acción y concatenen eventos en la búsqueda de un “mundo común” (a la manera de un sentido en proceso). Lo sagrado, en tanto red de sentidos compartidos, es la posibilidad de una interacción, simultánea e interdependiente, de heterogeneidades que no predominen una sobre la otra.

El procedimiento definitivo sería el que permitiera hacer arte automáticamente, dándole la espalda al talento, la inspiración, las intenciones, los recuerdos; en una palabra a todo el siniestro bazar psicológico burgués. Es la salida al fin de la individualidad. Lo que hace posible que el arte sea hecho por todos y no por uno.⁷⁵

Lo cual es perfectamente compatible con la propuesta programática de Macedonio Fernández respecto a “Proclamar la libre apropiación de los bienes del genio y del ingenio, o **socialización de la inteligencia**”.⁷⁶ La textura diferencial de lo sagrado puede ser el aura de una producción colectiva, esencialmente opuesta a la entropía burguesa y su fe en la usura.

El espíritu de los difuntos

El año pasado (2009), en el transcurso de un cumpleaños (cerca de donde Rodolfo Walsh fuera muerto a balazos por las fuerzas vivas del Proceso), la curadora e historiadora de arte porteña Graciela Taquini, al saber que yo estudiaba el culto al Gauchito Gil, me recordó que en México existe un arraigado y mayor culto a los muertos (mi cabeza asentía obedientemente); al término de su exposición me atreví a señalarle que en el interior argentino (incluso en la propia capital federal) ocurre algo parecido. Hecho que ella refutó de inmediato. Definiéndose, de paso y tal vez para paliar su incomodidad ante la idolatría nativa, como cartesiana de cepa, en la tentativa de brindar una equivalencia intacta, pura, con la parte pensante del *homo sapiens sapiens*, que se supondría esencialmente escéptica.

No pretendo hacer pasar a Grata, el sujeto que se enunció cartesiano, como arquetipo letrado de la nación argentina, paradigma de querubín del cielito patriótico, sin embargo su declaración de fe en la “racionalidad” occidental representa una de las posibles modalidades que comporta el centralismo porteño en relación a lo que acontece al interior del país (e incluso en la propia capital federal), una óptica tamizada a partir del prejuicio y el desconocimiento, anclada en entelequias tales como la “racionalidad” occidental (en tanto razón hegemónica, estática, unificada e indubitable).

⁷⁵ César Aira, “El último escritor”, en *El Banquete*, Núm. 1, Córdoba, octubre 1997, p.13.

⁷⁶ Citado por Graciela Speranza, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Buenos Aires, Anagrama, 2006, p. 98. El subrayado es mío.

(Es oportuno aclarar que no me he afiliado todavía al racismo invertido del “pensamiento fronterizo”).

En la Ciudad Autofágica de Buenos Aires (la Cabeza de Goliat, como la llamó el pesimista orgánico Martínez Estrada) radica un sistema de enunciabilidad sobre *la argentinidad al palo*. Ahí se define lo que puede y no puede decirse acerca de la Argentina. Evidentemente esto no implica que se les haga caso. Ninguna cultura se reduce a un sólo dispositivo lógico.

Por lo mismo, no será de extrañar que en la Argentina algunos grupos humanos tengan relaciones continuas e íntimas con sus difuntos queridos.



3. Gauchito Gil en altar de San La Muerte

La siguiente invocación, que busca identificar la práctica de la lectura con la de la magia –como práctica de semiótica logocéntrica y artesanal contrapuesta a la actividad eléctrica del Dr. Frankenstein y su anulación “inmediatista” de la distancia por medio de una clavija- es una metáfora de la reproducción mimética de potestades sobrenaturales en el orden de lo epistemológico, y es también una invitación a situar de este lado lo que hay de vivo en el pasado (en el más allá, en el tiempo perdido), pues la energía que se anida allí, en forma de expectativas incumplidas y de cuentas pendientes, cumple la función de una red de pesca mediomundo que nos saca de la corriente alterna para arrastrarnos a un entendimiento que incluye a los muertos. (La subrogación puede darse desde la posición deudora o desde la acreedora.)

Leer es resucitar ideas, sepultadas en el papel:
Cada palabra es un EPITAFIO
i que, para hacer esa especie de MILAGRO es menester
conocer los ESPIRITUS de los difuntos
o tener ESPIRITUS EQUIVALENTES para subrogarles.⁷⁷

Como a cualquier otro santo, al Gauchito, cuando tarda en responder, se lo pone boca abajo. En virtud del poder conferido a la palabra (a su dimensión contractual) se formulan las demandas, se extienden las peticiones, las imploraciones, para conseguir trabajo, para conservarlo; para tener salud; para cumplir un deseo amoroso o erótico; asistencia en causas judiciales; autos; computadoras; números de la quiniela; triunfos en el fútbol; unión familiar; buena suerte en el viaje; éxito en los estudios; protección...⁷⁸

Con los “santos” se anda a la búsqueda del milagro de hacer real la palabra.

Las *prácticas de sacralización* en torno a Antonio Gil no se aprehenden desde de una sola perspectiva. El objeto de estudio (un “gaucho” santificado) se relaciona con múltiples ámbitos (un conjunto de enunciados que no refieren a realidades monolíticas y ajenas entre sí). El milagroso Antonio Gil pone a convivir diversas formaciones discursivas, como pone a convivir a sus promesantes. Cierta día en el santuario del Parque Los Andes, en Chacarita, Buenos Aires, acabé charlando con unos devotos sobre México, uno de ellos había viajado al país norteamericano y recordaba vívidamente la comida picante, el tequila, la cerveza, un tatú (un armadillo) a las brasas que había comido cerca de Tijuana.

La fraternidad espontánea que surge en torno al Gauchito Gil puede llevar lo mismo a compartir el vino (en cartón) con unos pibes chorros que a compartir el pan (un asado) con un policía y su familia. Por medio del Gauchito llegan a entrar en contacto personas que tal vez de otra forma no se conocerían entre sí.

⁷⁷ Simón Rodríguez, *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales* [1834]. *Obras completas. Volumen II*, Caracas, Ediciones del Congreso de la República, 1988, p. 154.

⁷⁸ “Los santos católicos [...] se presentan a menudo como intercesores a los que uno se dirige con el fin de solicitar a Dios favores concretos. Pero en su caso, como en el de los dioses paganos, los ritos o plegarias que se les dedican tienen como finalidad y objeto último otros humanos: se celebra un rito para solicitar a un dios que proteja a los hijos, que busque al responsable de una desgracia, que cure a un enfermo, que traiga la lluvia, etcétera, en suma: para obtener un resultado que concierne e interesa tanto al que celebra el rito como a otras personas, dado que se trata de preocupaciones muy ‘terrenales’. Sólo en las religiones llamadas personales y monoteístas se concibe la idea del diálogo entre Dios y un individuo humano cualquiera; en otras religiones es inconcebible y está fuera de lugar. La idea de salvación personal no significa nada en la inmensa mayoría de las cosmologías mundiales [...] Los santos católicos, como los dioses paganos, son ante todo los intermediarios de las relaciones entre los hombres más que entre el individuo y Dios.” Marc Augé, *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 100.

La devoción en torno al Gauchito es un marco de socialidad y de sociabilidad que incorpora y articula asociaciones fluctuantes en los arrabales del “mundo legítimo”.⁷⁹ Da forma al ritual de una esperanza práctica. Una autonomía estimulada por los vínculos. La recurrencia de los rezos, las banderas y las velas encendidas. Puesto que “La multiplicación de lo idéntico, la repetición, debe quedar del lado de lo imaginario, para que lo real siga existiendo”.⁸⁰

Creo en la compasión infinita del Gauchito Gil. Creo en su creencia. La hija de la Lucía me ha dado la oportunidad de salir con ella para demostrarle que la quiero.⁸¹

⁷⁹ Entendiendo la socialidad, en los términos de Strathern, como una matriz relacional de la convivencia (sin forma ni límites) y la sociabilidad como una conformación moral, una especificación ideal de esa convivencia. Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.

⁸⁰ César Aira, *La liebre*, Buenos Aires, Emecé, 1991, p. 238.

⁸¹ “No me convertí por la evidencia de un milagro, sino que la anécdota se hizo milagrosa por esa presencia de Dios que se reveló simultáneamente en mí.” Mario Levrero, *La novela luminosa*, op. cit., p. 521.

Sí, lo sé; hasta el bueno de Jung pensaba que la *participation mystique* implica una forma de percepción regresiva, correspondiente al período anterior a la formación de un «yo» en el niño. Pero este «yo», ¿no está hipertrofiado entre nosotros, no habrá crecido a expensas de una formación psíquica que sería la fuente de salud de la humanidad? Dicho con otras palabras: ¿hay alguien, por Dios, que esté satisfecho con esto que llaman «la realidad»? ¿Hay algún imbécil que crea que el mundo es habitable? Sí, sí, lo sé; hay. Hay, hay, hay. En fin.

Un paciente paranoico fue quien medio convenció a Freud de la existencia de un antiguo lenguaje, del que el lenguaje de los sueños sería un vestigio superviviente; y Freud piensa que este lenguaje onírico abunda tanto en símbolos que refieren al sexo, por ser la actividad sexual la ocupación principal de la humanidad antes de que ciertas condiciones (no explicadas) hicieran necesario reprimir el sexo a favor del *trabajo*; el «principio de placer», sojuzgado por el «principio de realidad». ¿Por qué «la realidad» es el trabajo y no el sexo? Pero atención, psicólogos, filósofos, obreros y público en general: tengo junto a mí una pequeña maravilla de la técnica contemporánea, que me costó apenas treinta dólares, y estoy pagando en módicas cuentas en pesos uruguayos (me refiero a una calculadora-reloj-agenda). Con muy pocos dólares más, se puede fabricar, y de hecho se debe estar haciendo, o ya se hizo, un aparatito no mucho más complejo que éste, no mucho más grande ni más pesado, que sea capaz, por ejemplo, de mantener en funcionamiento una fábrica con uno o dos operarios que se turnen para echar un vistazo de tanto en tanto. La tecnología contemporánea es casi el triunfo del espíritu sobre la materia [...] obreros y empleados, condenados estáis; en el mejor de los casos, a una extinción lenta y progresiva; y en el mejor del mejor de los casos, en tránsito hacia un nivel superior de educación y de vida [...]¹

¹ Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, pp. 525-526.

2. Barbarie en la Argentina

Unos y otros

En el extranjero, formando parte del grueso de las tropas que Nicanor Sigampa designaba con el nombre de Internacional Argentina, estábamos nosotros, que habíamos huido, no de la dictadura militar, sino de todo lo que hacía posible su existencia en la sociedad argentina: la hipocresía católica, la corrupción administrativa, el machismo, la fobia homosexual, la omnipresente censura hacia todo... Pero supongo que estas categorías pertenecen al pasado.¹

La cuestión es cómo vivir juntos (cómo ser y no ser, mientras se comparte) cuando la sociedad en la que se tiene que vivir la vida es una cárcel (un panóptico miope). Una cultura que en lugar de liberar reprime.

América es “hija natural” de un tópico bárbaro.² La bipolaridad civilización/barbarie implica tomar parte de un posicionamiento que divide un *nosotros* de los *otros* y que superpone el eje de la identidad al de los valores “civilizados” y los amalgama como datos naturalmente positivos y autoevidentes. Desde ese *nosotros* civilizado y moralmente superior se puntualiza el genotexto³ de la escritura política de estos pagos. La diferencia se desvaloriza; ya que expresa un caos que amenaza el orden representado por una supuesta unicidad del pensamiento occidental. La costumbre tiene gran peso en la conservación de los valores y sus artimañas de prejuicio, de pesadilla y de ofuscación.

Como señala Todorov (con lucidez de oligarca satisfecho): “Lo verdadero se define mediante lo nuestro”.⁴

En su reconstrucción de la salvaje genealogía mítica del salvaje, Hayden White recuerda que para una minoría europea (en el siglo XVII) el salvaje incluso podía llegar a ser un “noble salvaje”; como cabría esperar, la noción del bárbaro es afín a las reprensiones de *locura* y *herejía* y se la asoció al desierto, la selva, la jungla; tras la perdurable degradación de estos espacios, estropeados al paso automatizado del circuito del capital, lo *salvaje* se interiorizó al nivel de la psique

¹ Copi (Raúl Damonte Botana), citado por Daniel Link, *Leyenda. Literatura argentina: cuatro cortes*, Buenos Aires, Entropía, 2006, p. 121.

² “El proceso de barbarización del indio se inauguraba con la deportación al Nuevo Mundo de la demonología medieval.” Laënnec Hurbon, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993, p. 30.

³ El término es de Julia Kristeva; el genotexto sería para el autor su obra concreta y para el lector, el producto de su lectura. Cfr. *El texto de la novela*, Barcelona, Lumen, 1981.

⁴ Tzvetan Todorov, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.

occidental como lo reprimido, el lugar ideal para proyectar deseos y ansiedades. Las conductas “salvajes” se convirtieron en amenazas públicas contra la perversidad privada del hombre “normal”.⁵

En la retórica de la modernidad, el pacto de lo real (una imposición violenta) nos sitúa (a unos y otros) en un periodo histórico “moderno”. Cruzando la frontera de sus limitaciones categóricas está el abismo de lo indiferenciado: lo tradicional, lo bárbaro y/o lo primitivo. A través de la determinación arbitraria de las formaciones nacionales de alteridad, la civilización moderna se atribuye el derecho de controlar las diferencias epistemológicas, políticas, socioeconómicas, culturales, estéticas, religiosas. Su narrativa hipócrita justifica la crueldad de la expansión imperial, los motivos de la conquista atrabiliaria, la pertinencia de la voraz apropiación territorial, lo inevitable de la explotación del trabajo humano, el derecho inalienable al dispendio de los recursos naturales; además, pretende controlar y discernir sobre todos los campos y cursos de acción que generan los agentes: la sexualidad, la fe, la fiesta, el trueque, el imaginario, el juego.

Como en el resto del mundo, los procesos de modernización en Latinoamérica han sido sumamente problemáticos.

En el sur, la modernización se comporta como un espejismo: una meta histórica que se desvanece perpetuamente en el aire apenas surge en el horizonte. Cada década, cada una de las naciones del llamado “tercer mundo” cae ante el hechizo de nuevas promesas de desarrollo que obligan a sus elites a crear nuevos programas de desarrollo basados en teorías económicas milagrosas (Keynesianismo, teoría de la dependencia, ajustes liberales, integración global, etcétera). Creyendo que dirigen sus países hacia “el norte”, crean las condiciones de un nuevo derrumbe económico. La “modernización”, tal y como se entiende el concepto en años recientes (es decir: “la adaptación a supuestas restricciones del mercado global”), provoca un ciclo de desengaños y regresiones que dan a cada generación la sensación de volver a empezar desde cero.⁶

La lógica colonial que incide en esta parte del mundo (una lógica unificada por la política imperial) es una normatividad que comercia con los seres humanos y hace de las mercaderías humanas entidades desechables. Al amparo de estados nacionales que admiten la existencia de individuos con derecho a controlar, poseer y dominar a otras personas.

Las instituciones democráticas han demostrado ser altamente compatibles con la tortura, la

⁵ Cfr. Hayden White, “The Forms of Wildness: Archaeology of an Idea”, en *Topics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1985.

⁶ Cuauhtémoc Medina citado por Olivier Debrouse, “Mancha blanca”, en Francis Aljys, *A Story of Deception/Historia de un desengaño. Patagonia 2003-2006*, Buenos Aires, Fundación Eduardo F. Constantini, 2006, p. 21. Sobre la modernidad como una realidad sociológica objetiva y a la vez como un mito de referencia de las sociedades occidentales (elaborado a partir del siglo XIX) véase Danièle Hervieu-Léger, *Vers un nouveau christianisme?*, Paris, Cerf, 1985. En la República Argentina el proceso de modernización, inmigración y secularización toma impulso en 1879, con el fin de las guerras civiles, la aniquilación de los indios en la Patagonia, la unificación política y jurídica del estado liberal y la entrada de la Argentina al mercado mundial. La modernización latinoamericana pasa por la internacionalización de la economía.

defraudación, el saqueo, la depredación ambiental, el exterminio, el chantaje. “Estas instituciones fueron construidas sobre políticas de exclusión, atribución errada de culpas, ostracismo, esclavitud y violencia.”⁷

La antropóloga porteña Rita Segato denomina “terror étnico” a la determinación homogeneizadora de la elite portuaria argentina, para la cual “nacionalizar” implicó suprimir las particularidades étnicas o, por lo menos, hacerlas invisibles, con el propósito de moldear una “etnicidad ficticia”, uniforme.

Segato critica el multiculturalismo liberal desde el que se imponen estereotipos como identidades políticas (la homogeneización mundial en la constitución de las diferencias), a través de una noción inerte, estática, de la diversidad como concepto mecánico que objetiva. En concordancia con Frantz Fanon y Homi Bhabha, Segato prefiere utilizar el concepto de alteridad histórica; entiende la diferencia como el producto de las relaciones entre interlocutores jerárquicamente posicionados que se sitúan en historias locales, regionales, nacionales, en el espacio delimitado de la nación, bajo la interpretación del Estado y bajo la percepción moderna de que la alteridad histórica no puede ser un hecho de naturaleza.⁸

A continuación esbozo un monólogo jerárquicamente posicionado e históricamente situado sobre la barbarie argentina, en primera instancia, a través de la figura mediatizada del gaucho.

Un gaucho

Macedonio Fernández entendía que los argentinos habían inventado a los gauchos para entretener a las vacas.

Perseguido a caballo por esa invención maldita, ese jinete sin cabeza (o a la caza de cabezas, como le pasaba a Warburg con la Ninfa), el poeta Ricardo Zelarayán declaró:

Aborrezco los gauchos. El gaucho es la policía del patrón. Por eso le dan el caballo. Yo no sé de dónde sacan que soy gauchesco o neogauchesco. Claro, como en mi novela (*La piel de caballo*) aparece un caballo, ya es gauchesco. ¡Pero hay que ser boludo! Y como soy provinciano, los porteños creen que nací en el campo.⁹

Dos gauchos

Bartolomé Mitre y Vicente Fidel López son considerados los padres fundadores de la versión oficial de la historia argentina. Esta versión estableció que “la nación había surgido como obra de las clases

⁷ Avitall Ronell, *Pulsión de prueba. La filosofía puesta a examen*, Buenos Aires, Interzona, 2008, p. 64.

⁸ Rita Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

⁹ Ricardo Zelarayán en entrevista con Fernando Molle, *El ciudadano y la región*, Rosario, 6 de febrero de 2000

ilustradas y liberales, que habían impuesto legítimamente a una población de escaso desarrollo un sistema de formas institucionales propias de las naciones civilizadas de la época”.¹⁰ Traductor del *Infierno* dantesco en su tienda de campaña durante la guerra del Paraguay (la misma a la que, en su propia versión oficialista, Antonio Gil fue llevado a pelear), el general Mitre pregonaba: “Tengo odio a la barbarie popular. La chusma y el pueblo gaucho nos es hostil, mientras haya chiripá¹¹ no habrá ciudadanos”.¹²



1. ¡Toma Mitre! En estos tus dos pesos dice: "Suerte q t toco este billete de vera Hacer 5 ve(s)ces para q san cayetano T Ayude A tus Hijos familia". Así que ya sabes, tilingo. [San Cayetano es patrono del pan y el trabajo. El billete en cuestión era parte de una *cadena de felicidad* que, por supuesto, fue cumplida.]

¿Y usted sabía lo que le pasó a Mitre cuando llegó a Concepción del Uruguay a enganchar gente para la guerra del Paraguay? Ya era de noche pero él se empeñó en hacer un desfile al trote con su tropa para impresionar a mis comprovincianos. Pero los paisanos le hicieron una broma pesada, ¿sabe? Apagaron los farolitos por donde pasaría la comitiva a caballo y tendieron una gruesa sogá de lado a lado. De más está decir que los *galerudos*, como se llamaba entonces a los porteños, se fueron al suelo. Y Urquiza, que estaba en componedor, por no decir otra cosa, hizo perseguir y encerrar a los presuntos cabecillas y hasta se los ofreció a Mitre.¹³

Don Yo

El sanjuanino Domingo Faustino Sarmiento ("Don Yo", 1811-1888, el hombre que nunca descansaba –su foto post mortem lo muestra en la poltrona de leer, como si la muerte lo hubiera sorprendido en

¹⁰ José Luis Romero, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 1975, p. 26.

¹¹ Una prenda de vestir propia de los gauchos. La *chiripá* también se llamó *medio poncho*, un paño que sujeto a la cintura se pasa entre las piernas.

¹² Citado por Roberto Fernández Retamar, *Algunos usos de civilización y barbarie*, Buenos Aires, Buena Letra, 1993, p. 219.

¹³ Juan L. Ortiz, "Una cultura que en vez de liberar reprime", entrevista con Ricardo Zelarayán [1975], en *Una poesía del futuro. Conversaciones con Juan L. Ortiz*, Compilación y prólogo de Osvaldo Aguirre, Buenos Aires, Mansalva, 2008, p. 49.

plena apoteosis intelectual-, es la imagen malencarada que aparece en los billetes de cincuenta pesos argentinos), respecto a la barbarie, puso en pie de igualdad a conquistadores y conquistados, en lo que respecta a la región que ahora se conoce como Latinoamérica. Porque lo civilizado sólo podría provenir de Inglaterra, Francia, Estados Unidos. Haciendo paráfrasis de Montaigne, “Don Yo” llamaba civilización a aquello que no era su usanza. Al decir de Jouffroy, un triste, lo que falta existe, puesto que nos falta. Ese sentimiento de carencia está en el origen de la melancolía moderna.

Gauderio

Desde la segunda mitad del siglo XVIII, en el contexto de un enorme comercio de y con mulas, era notable el permanente ir y venir de jinetes de las pampas húmedas a Lima y Santiago, portadores de productos de la tierra hacia el litoral y viceversa,

[...] a lo que habría que sumar los intentos de población en el sur argentino y más agresivas campañas contra el pampa [...] más el descubrimiento de las salineras, que habrá de favorecer la industria del tasajo (no ya sólo del charqui), son los que provocan la definición [...] de un tipo cultural, una condición social que los portugueses califican de “gauderio”, es decir el que vagabundea, sin amo ni patrón conocido, trabajando para unos y robando a otros; holgando, comiendo y sirviéndose tanto de los bienes que aun podían considerarse propios “del común”, como de los ajenos.¹⁴

A lo largo del siglo XVIII coexistieron las designaciones de *gauderio* y *gaucho* para referirse a ciertos ociosos gozadores que se situaban en los márgenes de la sociedad; posponiendo su inserción a las regulaciones pulidas de la vida civilizada. Alrededor de 1775, el inspector de postas Alonso Carrió de la Vandera dejó constancia de la forma de vida de los gauderios:

Estos son unos mozos nacidos en Montevideo y en los vecinos pagos. Mala camisa y peor vestido procuran encubrir con uno o dos ponchos, de que hacen la cama con los sudaderos del caballo, sirviéndoles de almohada la silla. Se hacen de una guitarrita, que aprenden a tocar muy mal y a cantar desentonadamente varias coplas, que estropean, y muchas que sacan de su cabeza, que regularmente ruedan sobre amores. Se pasean a su arbitrio por toda la campaña [...] y pasan semanas enteras tendidos sobre un cuero, cantando y tocando. [...] Se convienen un día para comer la picana de una vaca o novillo: le lazan, derriban y bien

¹⁴ Fernando O. Assunção, *Historia del gaucho. El gaucho: ser y quehacer*, Buenos Aires, Claridad, 2007, p. 27. El dominio de la etimología de la palabra *gaucho* es un territorio de gran especulación. Pudiera provenir del pehuenche *cachu* (amigo o camarada), o de la voz araucana *cuachu* (astuto, engañador); *gaudeo* es inflexión de *gaudere* (gozar, hacer su gusto), del francés *gauche* (izquierdo, descarriado, mal inclinado) y del árabe *chaouch* (tropero); según Mariano Pelliza deriva de *gauderio*, de origen portugués, y como se designaba a los campesinos andariegos de Rio Grande do Sul; la palabra quechua *huajcho* o *huak'cha* quiere decir huérfano, abandonado, errante; *wácha*, también de quechua es pobre, sin recursos; *guacho*, en el sentido de triste, doliente, es palabra castellana; en términos actuales: *guacho*, *guacha* es un adjetivo que califica a una persona que comete malas acciones. En todo caso, *hacer una gauchada* es hacer un favor. Cfr. Rafael Stahlschmidt Laulhé, “El gaucho: una consecuencia política. Breve ensayo desengañador”, online.

trincado de pies y manos le sacan, cuasi vivo, toda la rabadilla con su cuero, y haciéndole unas picaduras por el lado de la carne, le asan mal, y medio cruda se la comen [...] ¹⁵

En el siglo XIX se impuso el término *gaucho*; a partir de las transformaciones de su uso, el prototipo del holgazán derivaría en paradigma de virtudes y destrezas, símbolo nacional de coraje, honor, libre albedrío, nobleza, amor a la tierra, encarnación vaquera de la poesía épica, de la generosidad heroica y del ingenio criollo. Como señaló Raymond Williams, la tradición es un constructo cultural selectivo y dinámico. ¹⁶ En palabras de Marilyn Strathern, la “‘tradición’ es semejante, aunque no exactamente idéntica a la idea de ‘continuidad’ y por lo tanto se sobrepone a esta; se trata de la continuidad considerada a partir del punto de vista de aquello que es tomado como característico o típico de algo”. ¹⁷

El instructor autodidacta

Sarmiento fue partidario de la invención “desde arriba” de la ciudadanía argentina. Rumiaba que alentando una selecta inmigración (preferentemente del norte de Europa) podría no solamente “poblarse” el desierto (sus habitantes originarios, querandíes y pampas eran seres tan teratológicos como la funesta naturaleza y debían desaparecer) sino además suprimir los hábitos identificados con el caudillismo y la barbarie rural e inculcar, de paso, ideales de progreso y amor al trabajo. Sarmiento diagnosticó que los remedios indispensables para la Argentina eran altas dosis de modernización, de secularización y de inmigración.

El tucumano Juan Bautista Alberdi (1810-1884, no hay imagen suya en billetes ni en monedas) consideraba a “Don Yo” un periodista rústico que debido a su deformación profesional era completamente ajeno a la construcción sistemática de las ideas. Sarmiento, “el maestro de la patria”, fue un autodidacta. ¹⁸

En 1840, en el camino de su destierro a Chile, el periodista Sarmiento escribió con carbón, bajo un escudo de armas de la “Patria”, en los baños termales de Zonda (valle de la provincia de San Juan): “On ne tue point les idées”, para perplejidad de sus adversarios monolingües. Más tarde, “Don Yo” tradujo libremente la frase como: “Bárbaros, las ideas no se degüellan”, y también, con toda

¹⁵ Alonso Carrió de la Vandra (Concolorcorvo), *El lazarrillo de ciegos caminantes* [1775 o 1776], Barcelona, Labor, 1973, pp. 135-136.

¹⁶ Raymond Williams, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.

¹⁷ Marilyn Strathern, *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, p. 14.

¹⁸ Para Sarmiento conocer era comparar. “Todo adquiere sentido si es posible reconstruir las analogías entre lo que se quiere explicar y otra cosa que ya está juzgada y escrita. Para Sarmiento saber es descifrar el secreto de las analogías: la semejanza es la forma misteriosa, invisible, que hace visible el sentido. La cultura funciona sobre todo como un repertorio de ejemplos que pueden ser usados en términos de la comparación.” Ricardo Piglia, “Notas sobre Facundo”, en *Punto de vista*, Núm. 8, 1980, p. 7.

libertad, la atribuyó a Fortoul (luego incluyó la frase célebre en el *Facundo*); Groussac aseguraba que la frase sobre la inmortalidad platónica de las ideas en realidad había sido acuñada por Volney; años más tarde, Verdevoye no la encontró ni en Fortoul ni en Volney y dedujo que podía ser una paráfrasis de Diderot.

La divisa punzó fue una herramienta de identificación partidaria, un símbolo de lealtad a la Santa Federación (para hacer honor al lema de federación o muerte) que consistió en una cinta roja cuyo uso se había determinado como obligatorio.

Para Sarmiento, la Argentina federalista bajo el dominio de Rosas (un dominio teñido del rojo de la divisa punzó) tenía grandes paralelismos con el Asia bárbara, despótica y sanguinaria. El remedo de nación rosista era víctima del centralismo y estaba confinado al terror ejercido por una caterva retrógrada de mala muerte, célebremente encarnada por el Tigre de los Llanos, el riojano Facundo Quiroga.¹⁹ “Don Yo”, unitario y celeste opositor al federalismo colorado, estaba a tono con la tesis de la influencia del suelo en las costumbres y de éstas en la historia de los pueblos (el medio hace al hombre). Era entonces lógico que las llanuras predispusieran a un gobierno despótico como el de Rosas. Para Sarlo y Altamirano, “al escribir el *Facundo* Sarmiento desconocía no solo el Oriente, sino incluso la llanura argentina”.²⁰

La oposición unitaria tenía claro que los referentes simbólicos de la federación se encontraban en el matadero (como puede leerse en el famoso cuento del “salvaje unitario” Esteban Echeverría, “El matadero”, tenido por el primer cuento realista de la Argentina). La fuerza de disuasión opositora que implantaron los partidarios rosistas se llamó Sociedad Popular Restauradora, pero era más conocida como *la mazorca*.

Gutiérrez alegó que [...] “la mazorca”, el nombre de esa fuerza, se refería a una forma de tortura que “tiene por objeto, el introducir por el flanco de la retaguardia del enemigo unitario, el sabroso fruto [del] que ha tomado su nombre, así es que toda aquella gente que recela este fracaso ha dado en usar el pantalón muy ajustado”. El vocabulario militar describió así la estrategia de defensa de una “retaguardia” del hombre, considerada como bastión más sagrado del honor unitario. En las crónicas del periodo rosista hay alusiones repetidas a la

¹⁹ “La carrera gloriosa de las armas se abría para él, con los primeros rayos del sol de mayo; y no hay duda, que con el temple de alma de que estaba dotado, con sus instintos de destrucción y carnicería, Facundo, moralizado por la disciplina y ennoblecido por la sublimidad del objeto de la lucha, habría vuelto un día de Perú, Chile o Bolivia, uno de los generales de la República Argentina, como tantos otros valientes gauchos, que principiaron su carrera desde el humilde puesto de soldado. Pero el alma rebelde de Quiroga no podía sufrir el yugo de la disciplina, el orden del cuartel ni la demora de los ascensos. Se sentía llamado a mandar, a surgir de un golpe, a crearse él solo, a despecho de la sociedad civilizada y en hostilidad con ella, una carrera a su modo, asociando el valor y el crimen, el gobierno y la desorganización. [...] Después Quiroga, como Rosas, como todas esas víboras que han medrado a la sombra de los laureles de la patria, se ha hecho notar por su odio a los militares de la Independencia, en los que uno y otro han hecho una horrible matanza.” Domingo Faustino Sarmiento, *Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979, p. 80.

²⁰ Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997, p. 73.

misma forma de tortura que describió Gutiérrez. Los unitarios las utilizaron para estigmatizar al gobierno de Rosas y sus partidarios representándolos como sodomitas “activos”, al mismo tiempo que los federales representaban a los unitarios como afeminados, “maricones”, “pasivos”. Sodomitas o maricones lo significativo es cómo los dos grupos políticos utilizaron la figura de la transgresión sexual o genérica para estigmatizar al otro.²¹

El Restaurador Juan Manuel de Rosas (1793-1877, imagen de los billetes de veinte pesos argentinos; “¿Miraste con atención un billete o lo pasás con asco?”, preguntó Arturo Carrera en *Pottlatch*) configuraba, en la percepción sarmientina del estado de las cosas, la culminación de la barbarie española.²²

La ficción como tal en la Argentina nace, habría que decir, en el intento de representar el mundo del enemigo, del distinto, del otro (se llame bárbaro, gaucho, indio o inmigrante). Esta representación supone y exige la ficción. Para narrar a su grupo y a su clase desde adentro, para narrar el mundo de la civilización, el gran género narrativo del siglo XIX en la literatura argentina (el género narrativo por excelencia, habría que decir: que nace, por lo demás, con Sarmiento) es la autobiografía. La clase se cuenta a sí misma bajo la forma de la autobiografía y cuenta al otro con la ficción.²³

La clase propietaria tendió a considerar como delincuentes a los no propietarios. Los desposeídos, sin trabajo ni domicilio fijo, representaban una masa inútil a la que había que enajenar. Los marginados fueron obligados a integrarse en ejércitos, tomando parte de matanzas patrióticas. Sarmiento le recomendó a Mitre no economizar el derramamiento de la barata sangre de los gauchos, lo único que éstos tenían de humanos.

La sangrienta voz de la gauchesca

Un sólo género literario se inventó en la Argentina, el gauchesco, y es un género de rebelión. El megalómano con guitarra y facón que se cree el centro de la historia, o lo finge para cagarse en Borges, la yegua de su mamá y el hediondo recuerdo de su prosapia militar.²⁴

²¹ Jorge Salessi, *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina. Buenos Aires 1871-1914*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2000, p. 61.

²² “Los jacobinos, con la revolución de Mayo, nos empujaron al mundo de la enfermedad, de la disolución y de la duda. Yo no me enfermo. Yo soy el relato de lo que el pasado tuvo de feliz. Yo tomo mate, ahora, de pie. Yo salgo al campo, a la luz del campo, y el silencio que sube del fondo de la tierra, y el silencio de los animales y del cielo, son míos. Yo como de esa luz del día, y largo el caballo contra el horizonte. Yo soy la luz. Y mi propio caballo.” El Restaurador en el vivo retrato de Andrés Rivera, *El farmer*, Buenos Aires, Alfaguara, 2009, pp. 40-41.

²³ Ricardo Piglia, *La Argentina en pedazos*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1993, p. 9.

²⁴ Carta de Osvaldo Lamborghini a Tamara Kamenszain, 23 de febrero de 1977, citado por Ricardo Strafacce, *Osvaldo Lamborghini. Una biografía*, Buenos Aires, Mansalva, 2008, p. 482.

El género gauchesco (a través del registro oral de los subalternos) se utilizó para integrar a los gauchos a la ley civilizada (liberal y estatal). Con el objeto de utilizar económica o militarmente los cuerpos, se usaron literariamente las voces. Esta es, básicamente, la tesis que sostiene Josefina Ludmer.²⁵

La clase dirigente en las zonas rurales había impuesto tradicionalmente un sistema de coerción sobre la gente a quienes ellos veían como mozos vagos y mal entretenidos, vagabundos sin empleador ni ocupación, perezosos que se sentaban en grupos tocando la guitarra y cantando, tomando mate y jugando, pero, según parecía, nunca trabajando. Esta clase fue considerada como una fuerza laboral en potencia y, por lo tanto, sujeta a toda clase de obligaciones y controles por los propietarios de la tierra –expediciones punitivas, prisión, conscripción para la frontera con los indios, castigos corporales y otras penalidades.²⁶

Tulio Halperin Donghi señala que los revolucionarios de 1810 continuaron usando “el viejo estilo autoritario”, el rigor de la leva de vagos, para constituir sus organizaciones militares, puesto que “el entusiasmo de los marginales por el ejército no era universal”²⁷ y no se acostumbraba apelar a la población libre y económicamente activa para que hiciera voluntariamente de carne de cañón; al parecer, solamente con el general José Gervasio Artigas no fue necesario forzar a los paisanos a la lucha.

A fines del siglo XVIII, en Brasil, Artigas conoció a Joaquín Lenzina, un afro- montevideano hijo de esclavos, quien tras desertar de un barco pirata fue vuelto a esclavizar por unos portugueses. Artigas compró a Lenzina para luego liberarlo. El negro Ansina, como sería conocido, además de combatir junto a Artigas en cada una de sus campañas y acompañarlo hasta el exilio final en Paraguay, fue, quizás, el mejor payador de su tiempo; los payadores fueron cantores errantes, poetas de la improvisación repentista, que punteaban sus versos con una guitarra en las rondas arrimadas alrededor de los fogones. El arte de los payadores no era uno de repetición. Los orígenes de la poesía gauchesca (una reelaboración letrada) están en esos cantores campesinos, generalmente analfabetos. Existen dudas acerca de la identidad de Ansina y acerca de la autoría (en caso de que hubiera existido el *individuo*) de las letras que se conservan como obras de su inspiración.²⁸ Que un

²⁵ Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000.

²⁶ John Lynch, *Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, Emecé, 1984, p. 104. Respecto a la relación entre los estados y los cuerpos itinerantes, la sedentarización de la fuerza de trabajo, la asignación de conductas y la mano de obra forzada, cfr. Gilles Deleuze y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.

²⁷ Tulio Halperin Donghi, *Revolución y guerra*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972, p. 214. En sus memorias, el general Paz (“el manco”, “el manquito sujetador”), uno de los generales unitarios más victoriosos, consignó durante toda su carrera militar la constancia implacable de las deserciones en sus filas, cfr. José María Paz, *Memorias póstumas*, Buenos Aires, Emecé, 2000.

²⁸ Alejandro Gortázar, “Del aullido a la escritura: Voces negras en el imaginario nacional”, en Hugo Achugar (ed.), *Derechos de memoria: Nación e independencia en América latina*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2003, pp. 189-263.

soldado negro, además de cantar bien, supiera escribir sus propias rimas en aquella época parece que supera cualquier reivindicación contrahegemónica. Una mayor legitimidad de lo escrito sobre lo oral no haría sino corroborar la violencia actual de un antiguo sistema de exclusión.

Bartolomé Hidalgo escribió el primer texto del género gauchesco: “Cielito patriótico. Que compuso un gaucho para cantar la acción de Maipú”, de 1818 (en homenaje a la batalla librada al sur de Santiago de Chile por el Ejército de los Andes al mando del general San Martín contra los realistas liderados por Osorio). El precursor letrado de la poseía gauchesca, Bartolomé Hidalgo, era artiguista, había sido dependiente en el comercio del padre del caudillo y, muy probablemente, fue un mulato.²⁹

Como advirtió Leónidas Lamborghini: “Hidalgo, con sus *Diálogos* [se refiere a los *Diálogos Patrióticos* entre los gauchos Chano y Contreras, escritos entre 1820 y 1821], estaba inventando su propia tradición”.³⁰ Una tradición que conectó la tradición oral de las clases populares (urbanas y rurales) con la cultura letrada.

El oriental (uruguayo por metonimia geográfica) Artigas, el salteño Güemes y el correntino San Martín (el cholo de las Misiones, el hijo de la guaraní Rosa Guarú, el general que es imagen de los billetes de 5 pesos argentinos) valorizaron y reconocieron la figura del gaucho. Artigas favoreció a los marginados rurales con el Reglamento de Tierras, un ensayo de reforma agraria que incorporó al proceso revolucionario a gauchos, indios y negros. La guerra propició una alianza de ocasión entre la voz sin escritura y la palabra letrada.

En el “Cielito del blandengue retirado”, de autor anónimo (publicado en una hoja suelta entre 1821-1824), se encuentra esta muestra de desencanto y escepticismo antipolítico: “Cielito, cielo que sí, / oye cielo mis razones / para amolar a los sonsos / son estas resoluciones”.³¹

Durante el régimen del Restaurador, entre los partidarios rosistas el significado de la palabra *gaucho* dependió enormemente de su contexto de uso; utilizada en público, era un término de estima, de camaradería, de propaganda política; mientras que en privado, denotaba, lo mismo que entre la oposición rosista, al delincuente común, así, el término funcionaba en tanto distinción de clase.³²

Como el Restaurador confió a Vázquez, un diplomático oriental, respecto a su alianza con los gauchos:

²⁹ El padre Castañeda se refirió a Hidalgo como un “oscuro montevideano”, “un tentado de eso que llaman igualdad [...] para lo cual hay algunos impedimentos físicos”. Luego, apuntando su dedo flamígero hacia José Gervasio Artigas, el padre Castañeda espetó, mostrando ductilidad en la neología de la forma, que el caudillo no era más que un: “desengañador gauchi-político, [un] federimontonero, [un] chacauco-oriental, [un] chota-protector, [un] puti-republicador de todos los hombres de bien que viven y mueren descuidados en el siglo diez y nueve de nuestra era cristiana”. Citado por Josefina Ludmer, op. cit., p. 106.

³⁰ Leónidas Lamborghini, *Risa y tragedia en los poetas gauchescos*, Buenos Aires, Emecé, 2008, p. 13.

³¹ Recopilado en Jorge B. Rivera, *La primitiva poesía gauchesca*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968, p. 93.

³² John Lynch, op. cit., p. 112.

[...] me pareció, pues, desde entonces muy importante conseguir una influencia grande sobre esa clase para contenerla o para dirigirla; y me propuse adquirir esa influencia a toda costa; para esto me fue preciso trabajar con mucha constancia, con muchos sacrificios de comodidades y de dinero, hacerme gaucho como ellos, hablar como ellos y hacer cuanto ellos hacían; protegerlos, hacerme su apoderado, cuidar sus intereses, en fin, no ahorrar trabajo ni medios para adquirir más su concepto.³³

Para los unitarios, Rosas fue el epítome del malevo, un gaucho malo. Al Restaurador lo acusaron de distraer al marginado de sus funciones “naturales” (económicas y productivas) para ponerlo al servicio de una policía política (la *mazorca*) que mataba a los hombres por el solo hecho de defender ideas civilizadas. Ese mismo gaucho, el que había sido degenerado por años de federalismo rosista, reaparece en el desafío del compadrito de rasgos torpes y achinados que hace alarde de su borrachera y lanza una daga a los pies de Dahlmann, el habitante del Norte de Buenos Aires, el civilizado lector de las Mil y Una Noches que va al encuentro de su muerte en “El sur” de Borges.

Es claro que cuando [Borges] habla del indio, por ejemplo, lo hace con frivolidad, con desconocimiento, como en todo lo referente a la América Latina [...] He conversado mucho con él y me ha mostrado tremendas lagunas. Recientemente, hablando del indio, ha dicho cosas parecidas a las de Sarmiento. Por otro lado esa pasión por el compadrito, por el cuchillero, tal vez se deba a la ley de compensación. Es muy tímido. Quizá lo que le falte sea el coraje; no el coraje civil porque lo tiene, sino el otro coraje, el coraje físico.³⁴

Por otra parte, las demostraciones de ese coraje físico no escasearon durante la guerra civil. La técnica del degüello fue cosa común tanto entre los federales como entre los unitarios. “Los federales degüellan, los unitarios mandan castrar; hay desercciones y traiciones de todos lados”, consignó Lucio V. Mansilla.³⁵

Hilario Ascasubi (de padre español y madre cordobesa) retrató en 1843, en “La refalosa” (que además de un método de tortura fue un baile picaresco de la época) la amenaza dirigida al gaucho Jacinto Cielo, gacetero y unitario (los letrados federales solían ser curas), por parte de un miembro de

³³ Citado en Carlos Ibarguren, *Juan Manuel de Rosas, su vida, su drama, su tiempo*, Buenos Aires, Teoría, 1972, p. 114. “Aquello era un deslumbramiento! **Los gauchos veían á Rosas á cien codos de distancia de los demás, con los mismos ojos con que una multitud fanatizada ve el ataúd suspendido de Mahoma.** Lo que la influencia y prestigio de Rosas no hiciera por ellos y para ellos nadie era capaz de hacerlo. En lo fogones se hablaba de las yerras, de las carreras, de las liberalidades, de los servicios del coronel Rosas; y los gauchos templaban sus guitarras pasándose de boca en boca los detalles de las escursiones que hacía á la ciudad ese su coronel Rosas, á quien tanto respetaba el gobernador [de la provincia de Buenos Aires, Martín Rodríguez, a principios de la década de 1820] y á quien tanto debían querer ellos, pues él era su defensor, su intermediario, el único que pedía para ellos el bien y la justicia que esperaron en vano tanto tiempo.” Adolfo Saldías, *Ensayo sobre la historia de la Constitución argentina* [1878], Buenos Aires, Bibliolife, 2009, p. 195. El subrayado es mío.

³⁴ Juan L. Ortiz, op. cit., p. 54.

³⁵ Lucio V. Mansilla en *Rozas. Ensayo histórico-psicológico*, Buenos Aires, Editorial Bragado, 1967, p. 80.

la *mazorca* (en lo que puede designarse como la primera “fiesta del monstruo”; Borges y Bioy escribieron otra refiriéndose a la suerte de un judío –también hombre de letras- a manos de lenguaraces peronistas). Así habla en “La refalosa” la voz embrutecida de los enemigos:

Entretanto, / nos clama por cuanto santo / tiene el cielo; / pero ahí nomás por consuelo / a su queja; / abajito de la oreja, / con un puñal bien templao / y afilao, / que se llama el quita penas, / le atravesamos las venas / del pescuezo. / ¿Y qué se le hace con eso? / larga sangre que es un gusto, / y del susto / entra a revolver los ojos. // ¡Ah, hombres flojos! / hemos visto algunos de éstos / que se muerden y hacen gestos, / y visajes / que se pelan los salvajes, / largando tamaña lengua; / y entre nosotros no es mengua / el besarlo, / para medio contentarlo. // ¡Qué jarana! / nos reímos de buena gana / y muy mucho, / de ver que hasta les da chucho; / y entonces lo desatamos/ y soltamos; / y lo sabemos parar / para verlo refalar / ¡en la sangre! / hasta que le da un calambre / y se cai a patalear, / y a temblar / muy fiero, hasta que se estira / el salvaje; y, lo que espira, / le sacamos/ una lonja que apreciamos / el sobarla, / y de manea gustarla. // De ahí se le cortan orejas, / barba, patilla y cejas; / y pelao / lo dejamos arrumbao, / para que engorde algún chanco, / o carancho. / [...] / Con que ya ves, Salvajón; / nadita te ha de pasar / después de hacerte gritar: / ¡Viva la Federación!³⁶

En la disputa por la hegemonía los sectores contendientes (federalistas y unitarios) apelaron al gaucho como aliado contra el rival en turno; “el debate de la alianza es el debate sobre qué lugar debe ocupar el gaucho, cómo usar su cuerpo, qué leyes lo deben regir, a quién debe subordinarse y quién lo educa”.³⁷

El fortalecimiento del poder político en la Argentina se ligó a la economía de exportación y al aumento de la mano de obra inmigrante. Para realizar tareas de paz que los inmigrantes no harían, los gauchos, los criollos, fueron desmilitarizados (como si hubiera alguna misteriosa incompatibilidad entre la guerra y la actividad productiva). En su transición a peones de campo, a los gauchos se los intentó disciplinar a través de penas por abandono de labores, obligación de contrato escrito, requerimiento de certificados de buena conducta.³⁸ La papeleta de conchabo, por ejemplo, era un precario contrato de trabajo que el peón estaba obligado a exhibir para no ser condenado por el delito de pobreza.

En *Una excursión a los indios ranqueles* (1870), Lucio V. Mansilla hizo eco de las nuevas obligaciones para los gauchos, diferenciando entre el “paisano gaucho”, que es peón y es soldado, que tiene papeleta de uso (de conchabo), que respeta a la autoridad (de cuyo lado estará siempre, aun contra su sentir), que vive en el mismo lugar y tiene mujer; y el “gaucho neto”, que es el criollo

³⁶ Recopilado en *Poesía Gauchesca*, Selección, notas, vocabulario y cronología de Jorge B. Rivera, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977, p. 71, vv. 64-115.

³⁷ Josefina Ludmer, op. cit., p. 118.

³⁸ Tulio Halperin Donghi, op. cit.

errante, jugador, pendenciero, enemigo de la disciplina, el que huye del servicio (es desertor), se refugia entre los indios si da una puñalada, detesta al gringo, y sólo se conchaba para las yerras.³⁹

El senador Martín Fierro

José Hernández Pueyrredón, el autor del *Martín Fierro* (*El gaucho Martín Fierro*, 1872; *La vuelta de Martín Fierro*, 1879) era de padre federal y de madre unitaria; periodista y político, fue un vocero de la clase terrateniente. En un acto de ventriloquia Josefina Ludmer interpreta la voz de Hernández como si éste dijera de su *Martín Fierro* que es una:

[...] obra de arte, ilustrada, de industria nacional, destinada a inculcar la ley y la moral para hacer del gaucho un trabajador moderno, [y] está escrita por mí en la voz oída de la sabiduría popular, proverbial, de los gauchos argentinos, que es la misma que la de todas las naciones a lo largo de la historia de la civilización, como se lee en la compilación escrita del sabio conservador de la Biblioteca de París, que en nuestra lengua difundió un americano, como yo mismo.⁴⁰

En la perspectiva liberal de Hernández, la lógica del género gauchesco implicaba una alianza entre lo que había hecho la naturaleza (la voz oída del gaucho, sin tierra, sin nombre) y lo que haría el progreso si se lo dejaba actuar. En la primera parte del *Martín Fierro*, la que fue publicada en 1872 y que se conoce como *La ida*, Hernández definió a los gauchos como una clase desheredada, gente ignorante que era víctima de abusos y desgracias por parte de un Estado al que el autor se oponía políticamente. Hernández postulaba que la comunidad mítica de la estancia pampeana había sido un universo de trabajo más igualitario y armónico, en el que el trabajo (sustentado familiarmente) comportaba un ameno entretenimiento (“Aquello no era trabajo, / más bien era una junción”).⁴¹

Martín Fierro fue un vecino honrado, miembro productivo de una sociedad ganadera, que cae en la *arriada* de un juez de paz (la voz de la autoridad, del Estado intervencionista) mientras cantaba en una pulpería; un paisano que fue enviado a la frontera y que luego desertó del ejército (el fortín, un mal que no tiene cura) tras un malentendido con un gringo que “tal vez no fuera cristiano; pues lo único que decía / es que era pa po-litano”;⁴² que a su regreso al pago ya no tenía ni familia ni rancho; y que, finalmente, perseguido por la *autoridá* huyó hacia las *tolderías* indígenas, junto al sargento Cruz; como una vuelta a la naturaleza, a los orígenes, después de haber roto los lazos sociales;

³⁹ Lucio V. Mansilla, *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, CEAL, 1993, pp. 83-84.

⁴⁰ Josefina Ludmer, op. cit., p. 53.

⁴¹ En *Poesía Gauchesca*, op. cit., p. 198, vv. 223-224.

⁴² *Ibid.*, p. 212, vv. 850-852.

puesto que “es un telar de desdichas / cada gaucha que usted ve”.⁴³

Entre 1871 y 1872, el federalista Hernández se exilió en Brasil porque Sarmiento había puesto precio a su cabeza, tras su participación en el levantamiento entrerriano de López Jordán contra el gobierno de “Don Yo”. A su vuelta en Buenos Aires, Hernández terminó la escritura de *El gaucha Martín Fierro* en el fastidio de una habitación del Gran Hotel Argentino.

Siete años después, en *La vuelta* (de publicación contemporánea a la conquista del desierto de Roca), Hernández, integrado a la dirigencia política en calidad de diputado por el Partido Autonomista, sacó a Martín Fierro del infierno de las tolдерías; los indios ya no eran hermanos solidarios sino salvajes con nombres de fieras que jamás reían, porque la alegría “le pertenece al cristiano”.⁴⁴

Para el diputado Hernández (sería senador a partir de 1881 y hasta el fin de sus días) era obvio que el gaucha constituía el “motor” de la industria rural; su trabajo en el campo resultaba indispensable para generar riqueza; tocaba al Estado otorgarle las obligaciones y los derechos de la ciudadanía para atenuar los conflictos que pusieran en peligro la acumulación de esa riqueza.

En 1866 se constituyó, en la provincia de Buenos Aires, la Sociedad Rural Argentina, representante de los intereses de los latifundistas, esta “vanguardia ganadera” (un círculo de amigos) impuso una reforma de las estancias tradicionales (retardatarias, rudimentarias) para adaptar formas industriales de organización y división del trabajo (especialización de tareas, por ejemplo) en la lógica productiva de la alta eficiencia capitalista (que incluye el sobrecogimiento eventual de las inversiones de riesgo). Esta reforma, evidentemente, pasaba por el disciplinamiento y la moralización de las costumbres de la mano de obra rural (para producir peones obedientes y prolijos). La explotación

⁴³ *Ibid.*, p. 246, vv. 2309-2310. “Él siempre anda juyendo, / siempre pobre y perseguido; / no tiene cueva ni nido, / como si fuera maldito; / porque el ser gaucha... ¡barajo! / el ser gaucha es un delito.” *Ibid.*, p. 223, vv. 1319-1324. “Si uno aguanta, es gaucha bruto; / si no aguanta, es gaucha malo. / ¡Déle azote, déle palo, / porque es lo que él necesita! / De todo el que nació gaucha / esta es la suerte maldita.” *Ibid.*, pp. 224-225, vv. 1379-1384. Más adelante, (ya en *La vuelta* y a través del medio hermano de la familia argentina, Picardía): “Aquel que tiene buen nombre / muchos dijustos ahurra; / y entre tanta mazamorra / no olviden esta advertencia: / aprendí por esperencia / que el mal nombre no se borra.” *Ibid.*, p. 345, vv. 3583-3588. Como lo define Ludmer, el lamento es el tono de la diferencia ante la ley; es la queja impotente de los subalternos. El lamento es el tono del campo de trabajo; es la lengua como ley. Y el desafío es el tono del campo de batalla; la lengua como arma. “Con el desafío se entra en el espacio polemológico de la cultura oral, en el espacio de la palabra-acción, y en el interior del espacio sonoro del género.” Josefina Ludmer, op. cit., p. 154. Para el diálogo de las armas como diálogo modélico y para la distinción aliado/enemigo como categoría estratégica, véase André Glucksman, *El discurso de la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1969. El canto, actividad consuetudinaria, es el código de los excluidos del iluminismo de la libertad, la igualdad, la fraternidad. En *Los tres gauchos orientales* del uruguayo Lussich (1872) encontramos: “Pero me llaman matrero / porque no quiero servir, / nunca pude yo sufrir / que me pusieran los cueros; / libre soy como el pampero, / y siempre libre viví, / libre jui cuando salí / del dominio de mi padre; / sin más perro que me ladre / que el destino que corrí”. Antonio D. Lussich, *Los tres gauchos orientales y otras poesías*, Montevideo, García y Cía. Editores, 1937, pp. 110-111, vv. 2238-2247. El gaucha matrero es el campesino a quien persigue el juez de campaña porque no votó por el candidato oficial y debe huir, abandonando a su familia.

⁴⁴ En *Poesía Gauchesca*, op. cit., p. 273, v. 576.

pecuaria lo demandaba.⁴⁵

En la voz del gaucho que Hernández utilizó para desplegar su paternalismo, la educación equivalía a la ley, como se lee (y se escucha) en *La vuelta*: “la ley es como el cuchillo / no ofiende a quien lo maneja”.⁴⁶ La proximidad, la familiaridad, de Vizcacha y Fierro, en tanto educadores populares, se contraponen al distanciamiento escénico (anticlimático) del Moreno (el cura) y el Güey Corneta (el “dotor”, el “liberato”).

Los consejos de Fierro inculcan la ley: no robar, no matar, no emborracharse, trabajar, ser prudente y moderado. Fierro diferencia nítidamente el delito y establece la división definitiva entre gaucho legal e ilegal, “bueno y malo”. [...] La solución que el género propone para terminar con la “delincuencia” campesina y a la vez (y por lo tanto) con la desigualdad en la aplicación de la ley es la inculcación de la ley escrita, “civilizada” en los gauchos, es decir: el abandono de su código tradicional (que no prohíbe robar ni matar en duelo si se es ofendido; en *La vuelta* los verdaderos criminales son, precisamente, criminales para los dos códigos: los indios y Vizcacha matan mujeres y niños) [...] La voz del que educa no puede ser externa ni representar a lo otro (al doctor, al sacerdote aliado con el poder), sino que debe surgir del interior mismo del campo popular y, sobre todo, de un modo que es la forma en que el saber tradicional y la experiencia de la resistencia al poder se enuncian y transmiten: los consejos y proverbios del anciano. Es decir: sólo en la forma popular-oral, que es la forma de la sabiduría social y de la regulación de las relaciones con los otros hombres.⁴⁷

De esta manera, en el dictamen progresista de *La vuelta* tenemos que: “debe el gaucho tener casa, / escuela, iglesia y derechos”.⁴⁸ Fuentes todas de control, de contención, de sujeción y de acatamiento. Más que un género de rebelión, como lo quiso ver Osvaldo Lamborghini, el género gauchesco, en manos de su más famoso exponente, resulta un canto de alabanza a la sacralidad liberadora (o desvinculante) de la modernización en la unidad productiva de la pampa.

Parece extraño, por ejemplo, que sólo la casualidad haya intervenido para que junto con la primera edición de *El gaucho Martín Fierro* se haya impreso el opúsculo *Memoria sobre el camino trasandino*. El opúsculo no tiene relación temática con el poema, y no parece satisfacer otra finalidad que la del relleno editorial, o la de oportunidad de mejor difusión para un artículo periodístico. Curiosamente, sin embargo, ocurre que este artículo es una clara expresión de la filosofía del progreso material, tal como el liberalismo lo entendía en la época, y que el desarrollo de los postulados del progreso material arrastraba necesariamente, entre otras consecuencias, a la extinción del gaucho.⁴⁹

⁴⁵ Carmen Sesto, *Historia del capitalismo agrario pampeano. 2. La vanguardia ganadera bonaerense. 1856-1900*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.

⁴⁶ En *Poesía gauchesca*, op. cit., p. 362, vv. 4245-4246.

⁴⁷ Josefina Ludmer, “Quién educa”, en *Lectura crítica de la literatura americana: la formación de las culturas nacionales. Tomo II*, Selección, prólogo y notas de Saúl Sosnowski, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996, p. 168.

⁴⁸ En *Poesía gauchesca*, op. cit., p. 376, vv. 4827-4828.

⁴⁹ Adolfo Prieto, “La culminación de la poesía gauchesca”, en Horacio J. Becco et al., *Trayectoria de la poesía gauchesca*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1977, p. 101. En la mejor tradición del indigenismo de incorporación, los hacendados porteños

Alberdi consideraba que la principal misión de los gobernantes era enseñar a sus súbditos que el trabajo honrado es la única vía para toda mejora y todo bienestar. La pedagogía del trabajo es un don que se ha reservado especialmente a las mayorías bárbaras, siempre en la necesidad de mejora y bienestar. Aunque ya en *Las Bases*, un programa económico escrito en 1852, Alberdi no daba ninguna oportunidad a la heterogeneidad “hispano-criolla” ni de mejora ni de bienestar; en su perspectiva, la Argentina tenía la obligación de convertirse en una nación europea para salir a flote. La inmigración era condición básica de la modernización argentina. “Haced pasar *el roto, el gaucho, el cholo*, unidad elemental de nuestras masas populares, por todas las transformaciones del mejor sistema de instrucción; en cien años no haréis de él un obrero inglés, que trabaja, consume, vive digna y confortablemente.”⁵⁰

Tal vez “Don Yo” no fue el primero en descubrir que la palabra *argentino* es anagrama de *ignorante*, pero se encargó de difundirlo con amplitud; obviamente, la Argentina no es el único lugar del mundo en el que los sujetos de enunciación del oficialismo en turno creen que la estupidez de su público es un dato duro.

Para Sarmiento “civilización” significa [...] los intereses de las burguesías metropolitanas [...] estigmatiza como integrantes de la “barbarie” desde luego a los indígenas, haciéndose eco de un racismo implacable; pero también a los “gauchos”, los llaneros o montoneros mestizos de su región [y] desde luego a los gobernantes latinoamericanos que osaron defender los intereses nacionales y entraron por ello en contradicción con los explotadores europeos.⁵¹

Para los latifundistas, el estado argentino finalmente se instauró (con todas las de la ley) en 1880, con la imposición del modelo agroexportador. La “conquista del desierto” dirigida por el tucumano Julio Argentino Roca (1843-1914; la imagen de los billetes de cien pesos; dos veces presidente por el Partido Autonomista Nacional),⁵² había supuesto, además de una masacre de mapuches, la expansión de las fronteras en territorios patagónicos; la ocupación de esos territorios para producir

plantearon que “**es necesario integrar al peón al nuevo universo que están creando para satisfacer sus apetencias materiales. Critican el hábito de beber yerba mate, la ropa tradicional del gaucho, su lenguaje y estilo de vida.** Godofredo Daireaux escribe al finalizar el siglo XIX: ‘Esta costumbre de tomar mate, aunque sea costumbre nacional, se ha de modificar algún día en el campo, lo mismo que se va perdiendo en la ciudad: es de esperar que será cuanto antes y deberían trabajar los estancieros para acelerar este día feliz.’ Y en ese sentido, aconsejan a los estancieros a no improvisar adecuándose a las condiciones económicas cambiantes. **Es indispensable, señalan, controlar estrictamente a los subordinados.**” Ricardo Rodríguez Molas, *Historia social del gaucho*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982, p. 238. Los subrayados son míos.

⁵⁰ Citado por Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, op. cit., pp. 283-284.

⁵¹ Roberto Fernández Retamar, op. cit., pp. 213-214.

⁵² “Que fuimos crueles. ¡Vaya con el cargo! Mientras tanto, ahí tienen ustedes una patria que no está en el compromiso de serlo. La salvamos como creíamos que debíamos salvarla. ¿Hubo otros medios? Nosotros no los vimos, ni creíamos que con otros medios fuéramos capaces de hacer lo que hicimos. Arrójenos la culpa al rostro y gocen los resultados. **¡Nosotros seremos los verdugos, sean ustedes los hombres libres!**” Nicolás Rodríguez Peña, citado en Vicente Massot, *Matar y morir. La violencia política en la Argentina (1806-1980)*, Buenos Aires, Emecé, 2003, p. 11. El subrayado es mío.

lana, carne y cereales; la llegada de cientos de miles de inmigrantes europeos para incorporarse como mano de obra (urbana y rural). Y, para incentivar el traslado de materias primas al Imperio Británico, las inversiones de capital extranjero (inglés) enfocadas en los ferrocarriles, en el puerto de Buenos Aires, en los primeros frigoríficos. El lema de gobierno de Roca fue: “paz y administración”.

El gaucho como arquetipo nacional

Detrás de nosotros no hay nada: un gaucho, dos gauchos, treinta y tres gauchos.⁵³

Hacia fines del siglo XIX, el prejuicio respecto al gaucho se invirtió cínicamente.⁵⁴ Para el poder político (bajo las órdenes del capital agrario), la inmigración, aquel idílico “agente de la prosperidad”, se había convertido en un amenazante Frankenstein anárquico y disolvente de la “convivencia social”. En orden de contrarrestarlo, la elite de los “viejos criollos” reutilizó la figura del gaucho como elemento de identificación de lo verdaderamente nacional. El arquetipo heroico de una *raza* mitológica.

A Borges le gustaba recordar un chiste de su tío uruguayo, el historiador Luis Melián Lafinur, quien al responder a una encuesta sobre el gaucho dijo: “Nuestro rústico –lo cual ya es desdeñoso [acotó Borges]- carece de todo rasgo diferencial, salvo, naturalmente, el incesto”.⁵⁵

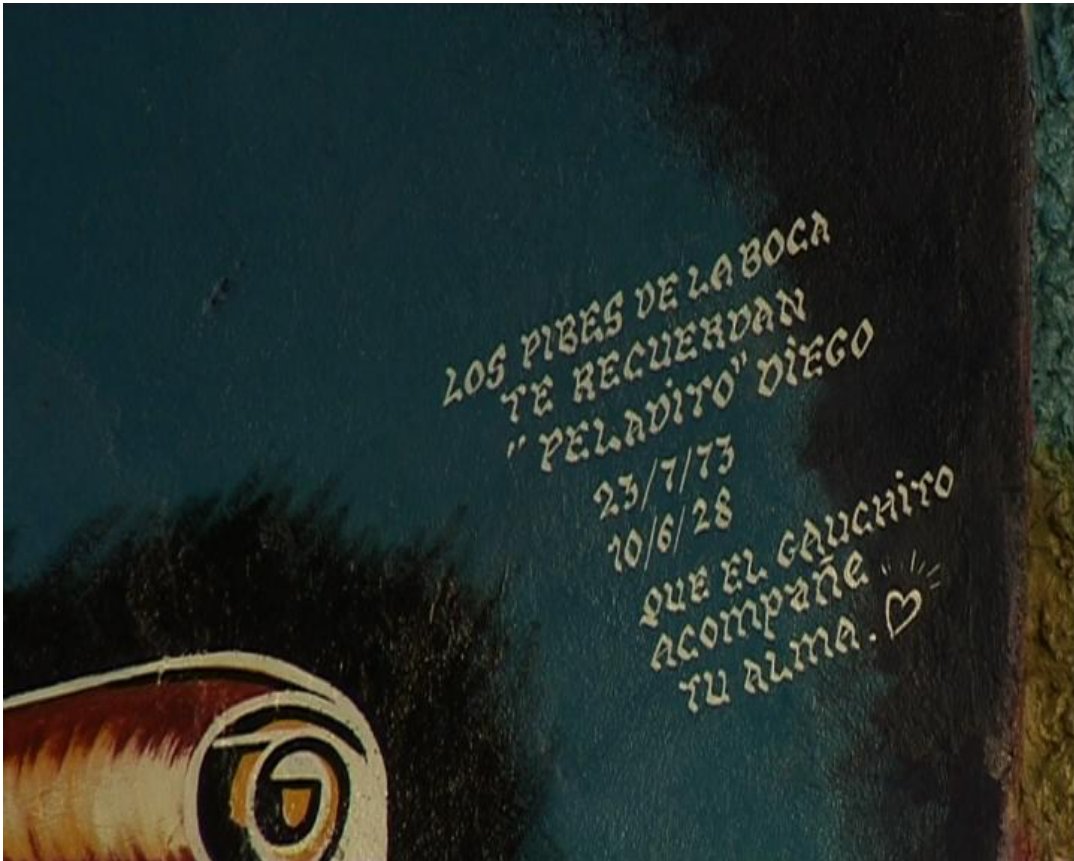
Pero eso no importaba. El fantasma de los gauchos fue convocado a entonar un nuevo cancionero patriótico (tañendo los mismos instrumentos que acompañaron la antigua música insurgente de los campesinos).⁵⁶

⁵³ Juan Carlos Onetti, *El pozo*, Barcelona, Seix Barral, 1979, p. 59.

⁵⁴ Es notable la mistificación del gaucho, en tanto síntesis de naturaleza y cultura, que hizo el riojano Joaquín V. González (en 1893) desde La Rioja sin Facundo: “**El gaucho argentino es siempre el mismo en todas las latitudes de nuestro territorio [...] siempre el mismo gaucho nacional, susceptible de lo bello y de lo grande**”. Joaquín V. González, *Mis montañas*, Buenos Aires, Tor, s/d, p. 116. El subrayado es mío.

⁵⁵ Jorge Luis Borges y Osvaldo Ferrari, *En diálogo / 1*, México, Siglo XXI, 2009, p. 299.

⁵⁶ “Me refiero al cuento ‘Sorpresa’ (de *La guerra gaucha*), [esta obra del cordobés Leopoldo Lugones es] la historia de un gaucho ciego [...] cantor y ‘sacerdote’ de la montonera [...] El ciego es la memoria de una tradición de insurgencia campesina anterior y exterior a la épica nacional (canta romances de bandido, la historia de Ollantay, que le llega de los tiempos de Túpac Amaru). Pero el cuento es, precisamente, la escena de la borradura de esta memoria, y su reemplazo por otra, cuando el oficial a cargo (poeta él mismo y militar de carrera admirador de Murat) lo obliga a tocar en su ‘ruinoso violín: el nuevo son’ [...] el himno nacional. La borradura de la memoria de insurgencia pre-nacionalista es la condición de posibilidad de la ocupación de la voz por el Estado. En ese reemplazo, el gaucho sigue cantando. Pero ahora tiene sólo un simulacro de voz: las ‘vidalitas triviales’ fueron reemplazadas por la robusta voz neoclásica de Vicente López y Planes y el gaucho roto es el equivalente puneño de Mariquita Sánchez de Thompson. **El gauchipolítico desaparece y queda, como lo llama Lugones, el ‘Tontito de la Patria’.**” Juan Pablo Dabove, “La muerte la tiene con otros: sobre *El niño proletario*”, en Juan Pablo Dabove y Natalia Brizuela (comps.), *Y todo el resto es literatura. Ensayos sobre Osvaldo Lamborghini*, Buenos Aires: Interzona, 2008, pp. 227-228. El subrayado es mío.



2. Los pibes, el "Peladito" y el Gauchito (con fecha de defunción futurista).

A principios del siglo XX (en una serie de conferencias dictadas en el ya demolido teatro Odeón), Leopoldo Lugones enfatizó el sesgo épico del elemento criollo (*el sustrato telúrico de la argentinidad al palo*): el gaucho debía ser reconocido por unanimidad como el héroe civilizatorio de la pampa. Lugones propuso definir la identidad nacional a partir de ese "nuevo" punto de irradiación. El sistema educativo argentino continúa transmitiendo esta impronta por medio de la lectura obligatoria del *Martín Fierro*.

A propósito de "Don Yo" y del senador Martín Fierro, Lugones confirmaba que

El país ha empezado a ser espiritualmente con esos dos hombres. Ellos presentan el proceso fundamental de las civilizaciones, que semejantes a la Tebas de Anfión, están cimentadas en cantos épicos. Así, es una verdad histórica que los poemas homéricos formaron el núcleo de la nacionalidad helénica. Saber decirlos era el rasgo característico de los griegos. Bárbaro significaba revesado, tartamudo: nuestro *gringo*.⁵⁷

Desde una perspectiva integracionista, el tucumano Ricardo Rojas señaló la necesidad de argentinizar a las masas (masas gringas incluidas) invocando la pedagogía de las estatuas como

⁵⁷ Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, op. cit., p. 188.

dispositivo “espiritual” de la tradición, de lo característico, de lo típico.⁵⁸ Para Rojas, el *Martín Fierro* “sintetiza el espíritu de la raza americana, en lo que éste tiene de hondo y permanente”.⁵⁹

El *Martín Fierro* glosa o tiene como ambiente o personaje al gaucho que se dio justamente en la pampa húmeda. La población de la Mesopotamia y del norte de la Argentina es otra. Hay otros grupos étnicos y otras culturas: la guaraníca, la quechua, la aymará. Lo mismo sucede en el sur. Está bien en el *Martín Fierro* esa reivindicación del gaucho cuando el gaucho era perseguido, pero después aparecen esos sentimientos un poco racistas de Hernández contra el negro y el indio. Realmente no sé hasta dónde puede decirse que el *Martín Fierro* es expresión de este complejo argentino. Es un libro significativo pero hasta por ahí nomás. **La Argentina no es solamente la pampa húmeda.**⁶⁰

Don Yo, un bárbaro debajo del frac

El novelista entrerriano Manuel Gálvez, xenófobo y antimodernista, anticipándose al revisionismo histórico, denunciaba en *El Diario de Gabriel Quiroga* (1910) una oposición clara entre el alma nacional (refugiada en las provincias) y el cosmopolitismo (porteño).

Los cuarenta años de nuestra barbarie no son otra cosa que la rebelión del espíritu americano contra el espíritu europeo. El primero estaba representado por los federales y era espontáneo, democrático, popular y bárbaro. El segundo estaba representado por los unitarios y era afrancesado, artificial, retórico, aristocrático y civilizado.⁶¹

⁵⁸ “**Esa barbarie, tan calumniada por los historiadores, fue el más genuino fruto de nuestro territorio y de nuestro carácter.** La montonera no fue sino el ejército de la independencia luchando en el interior; y casi todos los caudillos que la capitaneaban habían hecho su aprendizaje en la guerra contra los realistas. Había más afinidades entre Rosas y su pampa o entre Facundo y su montaña, que entre el señor Rivadavia o el señor García y el país que quería gobernar. **La barbarie, siendo gaucha, y puesto que iba a caballo, era más argentina, más nuestra.** Ella no habría pensado en entregar la soberanía del país a una dinastía europea.” Ricardo Rojas citado por Maristella Svampa, *El dilema argentino: civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006, p. 127. Los subrayados son míos.

⁵⁹ Beatriz Sarlo y Carlos Altamirano, op. cit., p. 187.

⁶⁰ Juan L. Ortiz, op. cit. p. 55. El subrayado es mío. En un ciclo de charlas radiales de 1936, Enrique Santos Discépolo describió un número musical presentado en el Châtelet de París (la escena se desarrollaba en Perú): “**Al levantarse el telón, un coro de gauchos inverosímiles esperaba la llegada del matrero, un personaje maravillosamente ridículo, que aparecía con un cuchillo en la boca, un clavel en la oreja, sombrero mexicano, chaqueta corta de señorito andaluz, bombacha serbia y bota rusa. ‘Je suis le gauchó de la pampá’**, gritaba, a lo que el coro confirmaba señalando: ‘Sa sé le gauchó’. El asesino narra con música de pasodoble su problema. Venía a cobrar una afrenta, y aseguraba que apenas ejecutase el crimen se volvería de inmediato a la ‘pampá’. [...] Como comprenderán el viaje lo realizaba a caballo, ¡de Lima a Buenos Aires en dos horas!”, citado por Homero Manzi, *Discépolo*, Buenos Aires, Editorial del Noroeste/Cuadernos de Crisis, 1973, p. 14. El subrayado es mío. Manuel Pizarro et Son Grand Orchestre Argentin, por ejemplo, se tenían que presentar vestidos de gauchos; esto era lo exigido por el Sindicato de Músicos francés, como medida de resarcimiento por la competencia y para poder identificarlos rápidamente, las orquestas de ritmos extranjeros debían vestir los trajes “típicos” de sus países. Esta obligación acompañó a las orquestas de tango en París hasta la Segunda Guerra Mundial. A su vez, en la propia Argentina, las orquestas de tango recibían el mote de *orquestas típicas criollas*, a principios del siglo XX.

⁶¹ Manuel Gálvez, *El Diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina* [1910], Buenos Aires, Taurus, 2001, p. 41.

Desde esta óptica, los caudillos (instintivamente) habían salvado al país de la desnacionalización. A la vuelta del siglo, solamente fomentando el provincialismo sería posible continuar la salvación nacional y preservar a la patria de los males de la “mulatocracia” y la “gringocracia”. Y el más fiel representante de la barbarie letrada no podría ser otro que Sarmiento, el prócer proceloso.

Nadie como él comprendió tan profundamente la vieja alma nacional. Vivió y sintió nuestra historia y podría decirse que dentro de sí, tal vez sin saberlo, llevaba toda la barbarie de su tiempo. Sin las cualidades de la cultura habría sido un caudillo. Sus libros, informes y bárbaros, son la obra de un faccioso y equivalen en literatura a la montonera y en política a la desorganización. Adoraba la barbarie con el amor del genio y de los grandes artistas. Sus más bellas páginas, las que escribiera con toda su alma, son la biografía de esos bárbaros que imaginaba odiar.⁶²

Rasgando el frac del criollo aparecían las vestiduras del súper gaucho.

Populismo yrigoyenista

La elite conservadora que lucraba con el poder político argentino desde 1880 y que se perpetuaba en sí misma a través de elecciones fraudulentas y enlaces matrimoniales fue derrotada en 1916 por el candidato de la Unión Cívica Radical, Hipólito Yrigoyen, nieto de un *mazorquero*, un rosista, que había sido colgado en la Plaza de Mayo. Fueron los primeros comicios de participación masculina obligatoria y universal; esta medida fue tomada por un sector reformista de las elites, para paliar la conflictividad social y disipar el desgaste directo del ejercicio político sin desmedro de su control económico.

Durante su gobierno, Yrigoyen ordenó un par de represiones memorables a movilizaciones obreras: la Semana Trágica (en Buenos Aires), en 1919, que implicó la matanza de cientos de anarquistas en huelga, dejando miles de heridos (los parapoliciales ultraderechistas de la Liga Patriótica Argentina practicaron la caza racista de judíos en el barrio de Once, bajo la premisa de que eliminar “rusos” era purgar de “bolcheviques” a la nación); y el fusilamiento de 1500 trabajadores ovejeros en Santa Cruz, Patagonia, en 1922, a cargo de elementos del Ejército argentino y, nuevamente, de la Liga Patriótica.

El sector propietario más conservador denunció que la llegada de Yrigoyen a la presidencia implicaba la entrada de las masas a la política (por lo menos, a nivel retórico). Al estilo aristocrático de mandar oponían el carácter populachero del gobierno radical, un gobierno de plebeyos que complacía a los pobres, endiosaba a los inferiores. Tanto conservadores como nacionalistas

⁶² *Ibíd.*, p. 94.

reprobaron esa tiranía de masas ignorantes (una barbarie, además, crecientemente extranjera) que, al invertir las jerarquías tradicionales, acusaba el uso insolente de un tono obrerista.

Ya por entonces el Congreso estaba lleno de chusma y guarangos inauditos. Se había cambiado el lenguaje parlamentario por el habla soez de los suburbios y los comités radicales. Las palabras que soltaban de sus labios esos animales no habrían podido ser dichas nunca ni en una asamblea salvaje de África o del Asia. En el Congreso ya no se pronunciaban solamente discursos sino que se rebuznaba. La barra brava secundaba los actos de sus amigos.⁶³

Yrigoyen había convertido el palacio presidencial en una “toldería de mendicantes” (Pinedo), a la que adulones y pordioseros concurrían en busca de empleos públicos (Giusti);⁶⁴ la victoria de la chusma era el triunfo de la cantidad sobre la calidad, de la materialidad instintiva sobre el espíritu (Carulla);⁶⁵ “una turba de beduinos a cuyo frente un santón neurótico predica el exterminio ante el cual bramaba de entusiasmo el mulataje delirante” (Laffèrere).⁶⁶

Para mantener a los radicales en el poder Yrigoyen eligió al patricio Marcelo T. Alvear como su sucesor. Después del gobierno de Alvear (durante el cual fueron devueltos los restos de Ceferino Namuncurá a suelo patrio), Yrigoyen se postuló nuevamente a la presidencia. Su segundo mandato fue interrumpido por un golpe militar (el primero en la República Argentina), encabezado por los generales Justo y Uriburu. La Civilización requiere orden, jerarquía, respeto, autoridad.

El enemigo oligárquico

Tras la firma del tratado Runciman-Roca, clara expresión de sometimiento ante los intereses británicos a través de un comercio desigual, el revisionismo histórico argentino definió a la oligarquía liberal y “extranjerizante” como el mayor enemigo de la sociedad. El origen de esta oligarquía se remontaba al ascenso de Rivadavia al poder en 1826 (año que marcó el inicio de las relaciones comerciales con Inglaterra).⁶⁷ La versión oficial de la historia

Fraguada para servir a los intereses de un partido dentro del país, llenó la misión a la que se le destinaba; fue el antecedente y la justificación de la acción política de nuestras oligarquías gobernantes, o sea del partido de la “civilización”. No se trataba de ser independientes, fuertes o dignos, se trataba de ser civilizados. No se trataba de hacernos, en cualquier forma,

⁶³ Carlos Ibarguren, *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Peuser, 1955, p. 104.

⁶⁴ Tanto Federico Pinedo como Roberto Giusti en *Revista de Historia*, consagrada a “La crisis del 30”, 3, Buenos Aires, 1958, p. 116 y p. 136, respectivamente.

⁶⁵ Juan Carulla, *Valor ético de la revolución del 6 de setiembre*, Buenos Aires, Imprenta Belgrano, 1931, p. 37.

⁶⁶ Citados por María Inés Barbero y Fernando Devoto, *Los nacionalistas: 1910-1932*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983, p. 37.

⁶⁷ Rodolfo y Julio Irazusta, *La Argentina y el imperialismo británico. Los eslabones de una cadena: 1806-1833*, Buenos Aires, Tor, 1934.

dueños de nuestro destino, sino de seguir dócilmente las huellas de Europa. No de imponernos sino de someternos. No de ser heroicos, sino de ser ricos. No de ser una gran nación, sino una colonia próspera. No de crear una cultura propia, sino de copiar la ajena.⁶⁸

Se perfilaba la existencia de un antagonismo histórico entre dos Argentinas; una bipolaridad ideológica con fines diferentes, opuestos, irreconciliables (la disparidad electiva de un *nosotros* y un *ellos*). Dr. Jekyll y Mr. Hyde. Como señaló Halperin Donghi, las divisiones que se nutren del estereotipo (nacional contra extranjerizante; servidumbre contra soberanía; heroicos contra ricos; íntegros contra demagogos) corren el riesgo de reducir los conflictos socioeconómicos a discrepancias ideológicas, intelectuales o del espíritu.⁶⁹ Son lecturas idealistas que desarrollan su relato a partir de la oposición entre entelequias.

Para mí la historia de la intelectualidad argentina es una historia de deserciones, de evasiones. Jamás en país alguno, las clases cultas y la *intelligentsia*, viven y han vivido en un divorcio igual con la sensibilidad popular, es decir, con su propia sensibilidad. [...] Habría que iniciar la historia de la traición y de la deserción de la *intelligentsia* argentina, respecto de la vida de la tierra, a las masas nacionales, gauchas o gringas.⁷⁰

En la Gran Llanura de los Chistes, “la manera más intensa de ser argentino [es]: ser abogado”.⁷¹ Y la subjetividad bien puede empezar por la paranoia.⁷²

⁶⁸ Ernesto Palacio, *La historia falsificada*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1960, pp. 40-41. Palacio fue altamente influenciado por Charles Maurras, el fundador de *L'Action Française*. “Para Maurras la conservación de la Nación como cuerpo social suponía la identificación y expulsión de sus enemigos internos. La opción era clara: se debía elegir entre la Nación o la democracia; entre la Nación (otra vez) o los cuatro estados confederados: los estados judío, masón, meteco y protestante.” Maristella Svampa, op. cit., p. 187.

⁶⁹ Tulio Halperin Donghi, *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.

⁷⁰ Ramón Doll, *Crítica*, Buenos Aires, Talleres Gráficos, 1930, pp. 14-15.

⁷¹ César Fernández Moreno, *Obra poética. Tomo I*, Buenos Aires, Perfil, 1999, p. 78.

⁷² En *Prometeo o el concripto del sol* Leopoldo Lugones plantea una utopía tan extravagante como hermética, una “exégesis patriótica del conocimiento esotérico [...] la Argentina es llamada La Doncella Blanca Azul y su porvenir es preservado por Lugones con su habitual estilo amenazador: **‘Menguado y vil quien no piense con orgullo en la colosal Argentina de aquí a cien años. Bendito el que tiene la fe de las fructificaciones seculares’** [...] **‘La aristocracia de sangre es necesaria y respetable’** [...] **‘La ciencia afirma hoy en día la selección de la raza. Yo creo en la ciencia’** [...] **la sociedad aparece siempre dividida entre una secta de elegidos y la plebe numerosa e ignorante a la que es preciso dominar y conducir a la verdad por medio del ejercicio autoritario de una pedagogía paranoica** [...] la fascinación por las hipótesis y las fórmulas, por los laboratorios y las máquinas, por los experimentadores alucinados, los inventos delirantes y los herméticos filósofos barriales, la atracción psiquiátrica y un poco lombrosiana por los marginales, los casos extremos y la locura social, permiten ligar entre sí a escritores tan diferentes como Arlt, Lugones, Macedonio, Marechal o Laiseca. ¿Se podría hablar en esos casos de cierta ficción paranoica que construye sus tramas poniendo en juego siempre relaciones de poder y de guerra, que trabaja con máquinas infernales, con teorías esotéricas y delirios filosóficos?” Ricardo Piglia, *La Argentina en pedazos*, op. cit., pp. 53-54. Los subrayados son míos.

Populismo peronista

Para sus opositores, el peronismo representaba un régimen bárbaro análogo al rosista; de modo simétrico, para los peronistas *la fuerza* (de la oposición) *representaba el derecho de las bestias* (más exactamente, de los gorilas); el apotegma de Cicerón fue utilizado por Juan Domingo Perón para condenar en un libro el golpe de 1955. El populismo (un producto más de la industrialización) se propone como el módulo que reproduce el sentimentalismo de la “comunidad” dentro de la frialdad calculadora, impersonal, de la “sociedad”.

Es la repetición de la revancha del interior sobre la Capital: la imagen escolar de los caudillos provincianos atando sus caballos a la vieja pirámide. Pero, **para gran parte de las clases medias y altas urbanas, resulta la póstuma encarnación de la barbarie sarmientina, lavándose “las patas en las fuentes” de la civilización porteña.**⁷³

En la ecuación monda y ventajosa del peronismo: el Pueblo (trabajador, sufriente, productivo, fervoroso) constituía el principio suficiente de unidad de la Patria; la voz de esa Patria, la voz del Pueblo, hablaba por Perón. En el Pueblo, en la Patria y en Perón (sobre todo, en la dimensión Evita de Perón) tenían forzosamente que coincidir lo verdadero y lo real. La oligarquía opuesta a Perón, realmente se oponía al Pueblo, a la Patria, a Evita; los antiperonistas eran unos verdaderos traidores.

A mí lo que me pasó fue que me mordió un perro cuando era chica. Quedé completamente transformada. Tuvieron que darme quince inyecciones en los labios, todo alrededor, buscando el punto ciego. Creo que nunca lo encontraron. Mi familia se sumió en la miseria, nuestros hábitos se hicieron salvajes. Mi papá era restaurador, perdió toda su clientela. Los objetos se le volvieron enemigos. Gastó sus ahorros en comprarme un par de zapatitos mágicos, los mismos que llevo puestos ahora, porque tienen la propiedad de ir creciendo junto conmigo y nunca se gastan. Mis hermanos murieron a resultas de las atrocidades cometidas por los peronistas sobre el cuerpo de los antiperonistas, y viceversa; ahora yacen insepultos bajo el cielo y se llaman “Buenos Aires”.⁷⁴

Para los antiperonistas, los correligionarios del tirano configuraban una barbarie residual, todavía sin extirpar; era esa barbarie el aluvión zoológico, el malevaje, el lumpenproletariado, los cabecitas negras, los descamisados, el malón peronista con aspecto de murga tocando el bombo; una barbarie rencorosa, un primitivismo destructor, que iba por la cabeza de la Argentina blanca, homogénea, civilizada.

⁷³ Alberto Ciria, *Política y cultura popular: la Argentina peronista 1946-1955*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1983, p. 277. El subrayado es mío. Según cifras de Gino Germani, en 1936 había un 36% de inmigrantes europeos, por 12% de migrantes internos; en 1947, el 26% serían inmigrantes europeos, por el 29% de migrantes internos; citado por Maristella Svampa, op. cit., p. 212. Esos migrantes provenientes de las provincias del interior del país (muchos salieron de Corrientes) acudieron primordialmente a Buenos Aires y constituyeron una parte importante del movimiento peronista.

⁷⁴ César Aira, *Dante y Reina*, Buenos Aires, Mansalva, 2009, p. 39.

El poeta santafesino Ezequiel Martínez Estrada (cuyo interés por una lectura simbólica de los hechos debía declaradamente al decadentismo de Spengler) dio inicio, después del golpe militar de 1930, al inventario y exégesis de algunas formas simbólicas recurrentes en la cultura argentina desde la perspectiva de un pesimismo liberal que encontraba en la geografía pampeana razones más que suficientes para explicar la decadencia argentina (la tristeza, el recelo, la simulación, el rencor); así como la falta de coherencia y vigor de la argentinidad, una falaz imagen de representación identitaria. Martínez Estrada, heredero ideológico de Sarmiento, utilizó la figura “desértica” de la pampa como metonimia reduccionista de un territorio con mayor variabilidad geográfica y cultural que la descrita en su libro clásico. La radiografía practicada desnudó a la pampa como una “llanura destructora de ilusiones”⁷⁵ que desvinculaba a sus prisioneros de la comunidad internacional (metropolitana), es decir, los dejaba al margen de la historia. Esa misma geografía fijaba fatalmente la barbarie como la esencia de la Argentina; un país de civilización meramente fortuita y destinada a la derrota.⁷⁶

Durante el peronismo (un fenómeno social genuinamente argentino, según el radiógrafo de la pampa) Martínez Estrada padeció una insólita dermatitis de origen psíquico (“peronitis”, la llamó el enfermo), que le puso la piel negra como el carbón, dura como la corteza de un árbol y que sólo comenzó a ceder después del golpe militar de 1955.

El 17 de octubre [de 1945] Perón volcó en las calles céntricas de Buenos Aires un sedimento social que nadie había reconocido. Parecía una invasión de gentes de otro país, hablando otro idioma, vistiendo trajes exóticos, y sin embargo eran parte del pueblo argentino, del pueblo del Himno. Porque había ocurrido que, hasta entonces, habíamos vivido extraños a parte de la familia que integraba ese pueblo, ese bajo pueblo, ese miserable pueblo. Lo habían desplazado u olvidado aún los políticos demagogos y Perón tuvo más que la bondad y la inteligencia, la habilidad de sacarlo a la superficie y de exhibirlo sin avergonzarse de él, no en su calidad de pueblo sino en calidad de una fuerza tremenda y agresiva que hacía peligrar los cimientos mismos de una sociedad constituida con sólo una parte del elemento

⁷⁵ Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la pampa*, Buenos Aires, FCE, 1993, p. 6. “Según el autor, la desmesura y el vacío del territorio se manifiestan como soledad y temor primitivo y están cifrados en las figuras del indígena y el colonizador español, en la tendencia de este último a perseguir sueños irrealizables en un afán de posesión sin límites. **Las características físicas del lugar determinan la errancia, la idolatría por la inmensidad, la vergüenza de la pobreza y la imposibilidad del respeto, lo que da como resultado el modo de la organización política del país.**” Susana Cella, *Diccionario de Literatura Latinoamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1988, p. 177. El subrayado es mío.

⁷⁶ “Lo importante de nuestro país, para Martínez Estrada, era su mito. La realidad objetiva transcurre como el desgaste de los objetos; pero lo que transita en el interior de los hombres es lo que crea un hábitat, un estado de aspirar a lo eterno. El error fue ver en Martínez Estrada a un sociólogo y hasta a un profeta. Era un artista que en la deleznable y trágica realidad interior de ‘nuestras’ preferencias halló un denominador mítico [...] Su biografía está más cerca de su mito. Mito y biografía no pueden prescindir del fervor y el entusiasmo. La imaginación los descubre, no la degradada realidad de los hechos [...] así [Martínez Estrada] interpretó a Dante, a Giordano Bruno, a Campanella y a Heine. Criatura trágica que respiró la sagrada polaridad y la polisemia de los mitos”. Héctor Ciocchini, *Camera oscura, El vampiro, El sueño de Humboldt y otros relatos. 1940-1982*, Buenos Aires, Delphica, 1986, p. 208. La hija de Ciocchini, María Clara, tenía 16 años cuando fue castigada por militar contra el Proceso de Reorganización Nacional (hubo una exigencia de rebaja en el precio del boleto de tranvía para los estudiantes que se utilizó como justificación del desagravio autoritario); junto a otros compañeros de la Unión de Estudiantes Secundarios, María Clara “desapareció” en la jornada represora que luego sería conocida como la Noche de los Lápicos, entre el 15 y 16 de septiembre de 1976, en La Plata.

humano. [...] **Y aquellos siniestros demonios de la llanura que Sarmiento describió en el *Facundo*, no habían perecido.** Están vivos en este instante y aplicados a la misma tarea pero bajo techo, en empresas muchísimo mayores que las de Rosas, Anchorena, Terrero y Urquiza. El 17 de octubre salieron a pedir cuentas de su cautiverio, a exigir un lugar al sol, y aparecieron con sus cuchillos de matarifes en la cintura, amenazando con una San Bartolomé del Barrio Norte. Sentimos escalofríos viéndolos desfilando en una verdadera horda silenciosa con carteles que amenazaban con tomarse una revancha terrible.⁷⁷

Elitismo socialista

Estoy comprometido con mi tierra, casado con sus problemas y divorciado de sus riquezas.⁷⁸

El positivismo irrestricto de los socialistas argentinos los compulsó a erigirse como necesarios faros de ilustración, razón y progreso que iluminarían el camino evolutivo de la barbarie nativa, en una historia que iba a terminar, para beneplácito de Sarmiento, con el triunfo de la civilización. El proletariado platónico poco tenía que ver con el bestialismo peronista desfilando en alpargatas. Tal exceso de legitimidad democrática abría la puerta a la marginalidad de las clases peligrosas, dobles-agentes que con sus torpezas sólo servían para criminalizar la verdadera revolución obrera.⁷⁹ Desde el bando peronista:

La historia argentina, por lo tanto, se bifurca en la lucha por la ley y la lucha por la libertad. Los “grupos ilustrados” que son los que puján por la primera, han constituido, en los diversos períodos, el unitarismo, el progresismo, el unicato, el “régimen” y la oligarquía. El pueblo, adherido a la causa de la libertad, ha sido impugnado por tales círculos como gaucho, montonero, compadrito, chusma y descamisado. La realidad que está por debajo de los calificativos, es que unos y otros representaron y representan: la legalidad frustránea y las libertades genuinas.⁸⁰

Dos argentinas

Para Eduardo Mallea, la Argentina, una mujer de increíble hermosura secreta, era en realidad dos Argentinas: una visible y otra invisible; una aparente, otra profunda; una material, otra espiritual; una adjetiva, otra sustantiva. Como corresponde, también había dos burguesías, una somnolienta y otra

⁷⁷ Ezequiel Martínez Estrada, *¿Qué es esto?*, *Catilinarias*, Buenos Aires, Lautaro, 1956, pp. 31-32. El subrayado es mío.

⁷⁸ El Negro Fontanarrosa en su calidad de “asiento” de Inodoro Pereyra, el *renegau*, el gaucho macho y cabrío; porque al Negro se le subía ese santo.

⁷⁹ “Cuando un cataclismo social o un estímulo de la policía movilizan las fuerzas latentes del resentimiento, cortan todas las contenciones morales, dan libertad a potencias incontroladas, la parte del pueblo que vive su resentimiento, se desborda en la calle, amenaza, vocifera, atropella, asalta a diarios, persigue en su furia demoníaca a los propios adalides permanentes y responsables de su elevación y dignificación.” Américo Ghioldi, *Alpargatas y libros en la historia argentina*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1946, p. 24. Adalides que además sirvan de intérpretes, ya se sabe que “La palabra obrera es un balbuceo, tartamudea y tiene dificultades para expresarse”, Ricardo Piglia, *La ciudad ausente*, Buenos Aires, Anagrama, 2003, p. 33.

⁸⁰ Atilio García Mellid, *Caudillos y montoneras en la historia argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1985, p. 23.

idealista (a esta última se auto-adscribía Mallea, en plan romántico). La involución nacional, la decadencia espiritual, el detrimento de lo “argentino” se debía a la victoria de esa burguesía somnolienta. La conciencia nacional, la civilización nativa, se conservaba en los antiguos valores de la burguesía provinciana.⁸¹

A Gabriela Mistral le conmovió de Mallea su: “amor corporal por la Argentina [un] fuerte amor físico hacia la patria bien conformada que da dicha cuando se la camina o se la navega, o sólo se la contempla a lo largo de su talla de ceiba eterna”.⁸²

Nunca me banqué haber nacido en un país que se llama Argentina, qué nombre para atrás, tan europeo. Lo primero que haría es cambiarle el nombre a la Argentina: le pondría Panambí, o Añaratamenguá. ¡Qué grosso haber nacido en un país que se llame Panambí! Where are you from? Me preguntaría una alemanucha y yo le diría: Pimpollo, I'm from Panambí. Ya está: 90% garchada.⁸³

Un Proceso de Reorganización Nacional

El terror de Estado (la imposición de un orden policial y militar) fue una *festichola lumpen* transformada en *fiestonga de garchar*, por medio de una brusca solución de continuidad que redujo la vida entera de miles de hombres y mujeres al intervalo entre dos o tres escenas.

La deriva represora en la que se había encauzado el tercer gobierno de Perón (a su muerte el desgobierno fue heredado por Isabelita Perón, títere del Brujo López Rega) sería intensiva e indiscriminadamente ejercida por la junta militar que tomó el poder el 26 de marzo de 1976 para salvar a la patria de un enemigo interno, que a diferencia del de los revisionistas históricos, no era la oligarquía liberal-conservadora sino los subversivos tumores aborígenes que había implantado el comunismo internacional. En la perspectiva de las fuerzas armadas, para extirparlos era imprescindible actuar con dureza. Sin ninguna duda, se trató de la adaptación vernácula de una política trazada desde Washington para intervenir en Latinoamérica, y que a nivel logístico se denominó “Operación Cóndor”.

El 26 de marzo (1976), los militares argentinos, y dale, tomaron el poder, o así, al menos: o así al menos –para decirlo todo- ellos lo creyeron. La verdad es que el poder lo tomaron los banqueros, los que *¿losque?*, como es tradicional en la Argentina, se pasan la vida rompiéndole el (los) culos a los militares argentinos. Y gozan con ello: los militares argentinos

⁸¹ Eduardo Mallea, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1940.

⁸² Gabriela Mistral, “Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea”, en Carlos F. Grieben, *Eduardo Mallea*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, p. 125.

⁸³ Washington Cucurto, *El curandero del amor*, Buenos Aires, Emecé, 2006, pp. 126-127.

y los banqueros (que se los cojen). Los militares. Argentinos, y los banqueros. Argentinos, y de cualquier otra nacionalidad, si es que existe –Dud, lo dudo- otra nacionalidad.⁸⁴

La dictadura fue la transición a la hegemonía de un mercado dominado por intereses corporativos, que se ha servido de la especulación bursátil y de la deuda externa para producir con dinero ficticio la ficción de la riqueza.

El sistema de exclusión que verificó la dictadura implicó la exacerbación de marginaciones tradicionales, características, típicas en el contexto criollo de la cultura política argentina; a nivel socioeconómico, actuó como punta de lanza para la aceleración de una serie de reformas estructurales que continúan desarrollándose y profundizándose en beneficio del gran capital. Así resuena el *tin tin* del cuchillo que se afila crónicamente para degollar a los excluidos por la narrativa de las firmas multinacionales.

En el simulacro que da fe de la violencia legalista: el reflejo de la imagen publicitaria. “Allí tápase Menem esa patilla” (Juan Filloy *dixit*). Tal parece que el futuro siempre ha estado en la soledad, en el fin de los ritos y en la muerte del vínculo simbólico.

El infeliz del ready-made

Entre 1918 y 1919, Marcel Duchamp vivió nueve meses en Buenos Aires; después de los dos primeros meses, ya estaba plenamente persuadido de la insolencia y estupidez de los burgueses argentinos; con sus compañeras de viaje (Yvonne Chastel y Katherine Dreier) habían curtido los corolarios del machismo porteño. En Buenos Aires, probablemente en su estudio de la calle Sarmiento al 1507, Duchamp, después de haber recibido la noticia del segundo casamiento de una de sus hermanas (Suzanne) con un amigo pintor (Jean Crotti) y visiblemente afectado por el suceso, concibió lo que sería su regalo de bodas: las instrucciones enviadas por carta de un *Ready-made malheureux* (1919), que consistía en colgar de una cuerda (en el balcón parisino de los recién casados) un libro de geometría y dejarlo a la intemperie hasta que se destruyera. El matrimonio siguió las instrucciones al pie de la letra, Suzanne tomó una foto del *ready-made* en una de las instancias de su *desmaterialización* y después pintó el cuadro testimonial *Le ready-made malheureux de Marcel Duchamp*.

«La lluvia, el viento y las inclemencias del tiempo», le explica [Marcel Duchamp] a un entrevistador años más tarde, destruirían «**la seriedad de un libro lleno de principios**», al tiempo que el tratado, expuesto a las inclemencias del tiempo, «**entendería cabalmente los hechos de la vida**». La intervención que Duchamp «suscribe» en Buenos Aires se corporiza

⁸⁴ Osvaldo Lamborghini, “Se equivocaban de departamento”, en *Novelas y cuentos II*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 191. No habría que olvidar que la Argentina es el país Lamborghini.

en París en un libro europeo de ciencia y se trata, por lo tanto, de su primer *ready-made* «a distancia». La clave del gesto radica, precisamente, en la dirección y la distancia, y complementa lo ya hecho con una nueva incidencia geográfica. Con su primer *ready-made*, *Rueda de bicicleta*, Duchamp ya había demostrado que era posible hacer obras de arte que no fueran obras de arte; con el *Urinario* [...] había demostrado también que era posible desacralizar las instituciones del arte [...] muy pronto arremetería contra una de las obras cumbres de la tradición occidental, la *Mona Lisa*. El efecto del *Ready-made infeliz* es más metafórico y sutil: también es posible «intervenir» en el arte «a la distancia», parece decir en este caso, desde «un pobre arrabal sudamericano». La «seriedad de un libro lleno de principios» en París se aniquila por escrito desde Buenos Aires, una posibilidad latinoamericana que muy pronto descubrirán los martinfierristas y Borges potenciará más tarde con su invención de un oscuro poeta de Nîmes que reescribe *El Quijote* [...] Duchamp ya ha intuido en Nueva York que en América se distienden los lazos de la Gran Tradición [...] ⁸⁵

Por lo que puede desprenderse de ese montón de hojas dejado al arbitrio de los elementos atmosféricos (y del cual obviamente no queda ningún rastro), el *Ready-made infeliz* destacaba las limitaciones del conocimiento humano, particularmente, las del modelo empírico-positivista dominante en las sociedades centrales de la época.

Según la preeminencia de una temporalidad metropolitana habría sido necesaria la intervención de un ciudadano francés en suelo americano a principios del siglo XX para poner en evidencia una realidad inaugurada con siglos de antelación: la de la reapropiación de discursos y objetos al uso heterogéneo de los “arrabales sudamericanos”, en sociedades complejas y pluriculturales.

Curiosamente, el chiste amargo de Duchamp podría haber funcionado como antecedente indemostrable (ejecutado por otro a la distancia) de la proposición antropófaga del paulista Oswald de Andrade, el *fazendeiro* del café que se formó creativamente (como tantos cultivadores del “arte latinoamericano”) en relación discipular con los parámetros vanguardistas europeos y “en representación” paternalista de los sectores populares nativos.

La provocación duchampiana de los *ready-made* había reclamado la abstinencia de buen o mal gusto; fue una tentativa que implicaba el abandono de la especificidad del objeto estético, ramificándolo entre los objetos cotidianos, relativizando la autonomía del arte, cuestionando la institución artística, postulando la propia inexistencia de un concepto integral del “arte”. Por supuesto, tales elementos son constitutivos, desde hace casi un siglo, del *deber ser* en el etnocéntrico “mundo del arte” e integran la conceptualización hegemónica de lo que puede circular en esa industria (incluso en su espectro realista y retiniano). El *mainstream* arrastra todo a su paso. En la era de la

⁸⁵ Graciela Speranza, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Buenos Aires, Anagrama, 2006, pp. 50-51. Los subrayados son míos.

reproductibilidad técnica los objetos conservan su aura; continúan siendo símbolos de propiedad privada, estatus y poder.

Sin embargo, la táctica irónica de la *desmaterialización*, por la liviandad de su soporte, podría favorecer la circulación de las ideas sobre la de las mercancías; ayudando a enfocar la atención no tanto en la “cosa” como en las interacciones. En el azar y el roce de las interacciones se demuestra que no solamente hay signos de sumisión ante los estilos importados; aun en su precariedad los actos de resignificación proclaman que se tiene el poder para hacerlos.

Fagocitosis

Parecería innecesario afirmarlo, pero el pensamiento no se origina en una cultura específica, ni exclusivamente en una clase social. Rodolfo Kusch (el porteño descendiente de alemanes que leyó a Heidegger en la que también era su lengua materna) es un referente importante en la localización corporizada del pensamiento, en este caso, americano y colonizado; obviamente, existirán algunas diferencias entre pensar desde el barrio de Kreuzberg, en Berlín, como un turco-alemán de tercera generación sin derecho a la nacionalidad alemana que hacerlo desde el barrio de Costa Esperanza, una “villa de emergencia” del partido de San Martín, en el conurbano bonaerense como un cartonero con documento de identidad en regla.

El pensamiento localizado y corporizado, aunque invisible por años, es una apuesta creativa con capacidad de contrarrestar la ilusión de *la razón pura* de la modernidad y su realidad tejida de ficciones.

Los modelos cognitivos americanos son lugares de enunciación que implican una política de la diferencia y la posibilidad de propiciar la descolonización del conocimiento.⁸⁶ Una estrategia de continua reinención que no se fija en la pureza superviviente ni en la autenticidad de las ruinas originarias. La cultura, fuera del museo, en lugar de comportarse como una colección anquilosada de automatismos, se transforma en un programa de acciones con capacidad para enfrentarse a situaciones nuevas (por lo menos, no mecanizadas). Esto no supone abandonar métodos tradicionales en aras de acercarse a la modernidad para que nos adopte.

El proceso de fagocitosis (que en las células atrae partículas para su digestión o destrucción) le sirve a Kusch para definir una forma de interacción (muy americana) por medio de la cual se absorbe al otro. La imagen tiene algo de mate, bombilla y succión. Ya se sabe que *mate* es sinónimo de *cabeza*, pero como no estamos para seguirle el juego al cartesianismo divisor de las aguas,

⁸⁶ Walter D. Mignolo, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.

quedará anulada (por decreto municipal) la posibilidad de que el pensamiento se genere sin más en la mente y que ésta se aloje, sola mente, en el cráneo.

Uno de los fundamentos de la religión capitalista estriba en dotar de un resplandor sacro el mundo de los objetos.⁸⁷ Las solemnidades financieras (oficiadas por círculos de amigos, *sociedades de amigos*) fetichizan a la naturaleza y hacen de la madera, por ejemplo, una mesa que, como dice el pobre de Marx en la ilegible traducción del equipo denominado *Wenceslao Roces*, “no bien entra en escena *como mercancía*, se transmuta en cosa sensorialmente suprasensible [...] se pone de cabeza frente a todas las demás mercancías y de su testa de palo brotan quimeras mucho más caprichosas que sí, por libre determinación, se lanzaran a bailar”.⁸⁸ La fetichización mercantilista, en la cotidianeidad, pasa por conferirle distinción y preferencia a la posesión de un objeto inanimado en detrimento de la interacción con organismos vivos, proclives a fagocitar lo que tengan a su alcance (incluso a grandes distancias).

Conocer implica una apertura al mundo, y además tomar en cuenta lo que ese mundo me ofrece claro y distinto. Pero esto no tiene sentido si no hay una posición previa de tipo emocional frente a ese dato, algo que lo totalice y que haga que entre a formar parte de mi horizonte existencial.⁸⁹

Kush entendía la “fagocitación” como un proceso “universal”, concerniente a la “gran historia” del *estar*, una ontología de distensión que contiene la “pequeña historia” del *ser* y su tensión moderna, la ambición colonialista por *ser alguien*.⁹⁰ La fagocitosis es un movimiento estratégico, preponderante de las “culturas periféricas”; es una vía disonante de florecimiento multidireccional; un cruce de fronteras; una ampliación de criterios. La heterogeneidad de sus procedimientos deja tras de sí una estela de aportes, apropiaciones, usos; la metáfora alimentaria de la fagocitosis designa el diseño de producción de una obra abierta, imperfecta; la transferencia energética de un vínculo que se alimenta con lo ajeno; el permanente devenir que depende de lo que no está cerrado sobre sí mismo.

⁸⁷ Tamen sostiene que “algo deviene interpretable y describible de modo intencional solamente en el contexto de lo que he llamado una sociedad de amigos [...] lo que nos permite hablar de la existencia de tales sociedades es, a grandes rasgos, la similitud empírica entre lo que cierta gente hace en torno a las hojas de té y lo que cierta gente (otra o la misma) hace en torno a frentes fríos, novelas o estatuas”. Miguel Tamen, *Friends of Interpretable Objects*, Harvard University Press, 2004, p. 12.

⁸⁸ Karl Marx, *El Capital. Tomo I*, México, Siglo XXI, 1999, p. 87.

⁸⁹ Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Los Cuarenta, 2000, p. 101.

⁹⁰ La prepotencia de una búsqueda de certidumbres inapelables que se oponen a ese otro “modo de la verdad, angulado y astillado” que Borges puso como epígrafe de la falsa biografía del poeta orillero Evaristo Carriego, subrayando el valor en la producción literaria del fragmentarismo y la deshonestidad (lo apócrifo y lo erróneo); en palabras de Thomas De Quincey: “another mode of truth, not of truth coherent and central, but angular and splintered”. Jorge Luis Borges, *Evaristo Carriego* [1930], Madrid, Alianza, 1998, p. 9.

A través de la incorporación de una razón ajena (y adversa) a la propia, el ex esclavo Frederick Douglass invirtió el esquema alegórico de Hegel tocante a la inmutabilidad de las prácticas y los discursos del amo (el civilizado) y el esclavo (el bárbaro, el iletrado).

En el relato de Douglass es el esclavo y no el amo el que está en posesión de una «conciencia que existe para sí», mientras que el amo se convierte en el representante de una «conciencia reprimida en sí». La transformación que hace Douglass de la metanarrativa del poder de Hegel en una metanarrativa de la emancipación resulta aún más sorprendente porque es la ocasión para intentar describir la diferencia existente entre la modalidad africana de pensamiento prerracional y espiritual y su propia perspectiva compuesta; un híbrido de lo sagrado y lo secular, lo africano y lo americano, formado a partir de la experiencia debilitadora de la esclavitud y hecha a la medida de los requerimientos de su abolicionismo.⁹¹

Desde esta perspectiva, el amo no sería capaz de ir más allá de sí mismo, limitado a lo tangible, en tanto sujeto moderno, mundano, autónomo y legítimo propietario. Sin embargo, es el discurso de ese amo, en el caso particular de la Argentina: el discurso de una “oligarquía diversificada”,⁹² el que se naturaliza como hegemónico en tanto equivalente exacto de la realidad social existente (en la práctica del esclavo). Como ha destacado Laclau, la hegemonía es la relación arbitraria que establece que una particularidad (autoindulgente) se convierta en el nombre exacto y extenso de una universalidad.⁹³

Cabe mencionar que la versión de la fagocitosis que implementa la oligarquía diversificada de la Argentina está estrechamente ligada a la pequeña historia de ser alguien, por lo tanto, no amplía criterios, más bien trata de imponer a toda costa los que considera “propios”. Tiene en común con la fagocitosis expuesta más arriba (de cariz periférico) “la transferencia energética de un vínculo que se alimenta con lo ajeno”, pero en otro sentido. Su objetivo último es la concentración, el monopolio, la acumulación del capital y sus rentas. Explotando las relaciones de poder entre desiguales para la satisfacción sustituida de lo “básico”. De la exportación de materias primas, la oligarquía argentina (en alianzas multinacionales) extendió sus horizontes a los negociados de la agroindustria (soja, maíz, algodón, cultivos *tolerantes* al pesticida de glifosato), la minería a cielo abierto, la valorización financiera, la industria primaria.

Si en otros años la Sociedad Rural Argentina apoyó los golpes “cívico-militares” de 1930, 1955, 1962, 1966, 1970, 1976; con la democratización no fue necesario exponer *tanto* el rostro. El Estado argentino (que tiene poco de “ausente”, como ocurre con regularidad en las administraciones

⁹¹ Paul Gilroy, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993, pp. 61-62.

⁹² Cfr. Eduardo Basualdo, *Estudios de historia económica argentina. Desde mediados del siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI/FLACSO, 2006.

⁹³ Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

del tipo capitalista) promueve el nulo riesgo empresarial, patrocina la “comunidad de negocios”, mantiene fuera y lejos del relato oficial (de una Argentina blanca y europea) a cierta “heterogeneidad radical”.

El factor masivo

En la contratapa de unas obras completas plagadas de erratas (las de Emecé), Borges refrendó que jamás garabateó una sola línea en honor de ninguna “minoría selecta” ni procurando el favor de ese “adulado ente platónico” que responde al apodo de la masa; ambas abstracciones, indispensables interlocutores para el demagogo, le tenían sin cuidado.

En 1899, influenciado por Gustave Le Bon, el médico y diputado porteño José María Ramos Mejía (miembro de una familia unitaria), publicó una historia de las multitudes en la Argentina, distinguiendo tres tipos: la multitud de la colonia (que imaginó predominantemente española); la de la tiranía rosista (“heterogénea”) y la de los “tiempos modernos” que le tocaron vivir a fines del siglo antepasado (con diversos tipos: el guarango, el huaso, el canalla, el burgués áureo). A juicio de Ramos Mejía, en todo tiempo y lugar, la multitud se había destacado por ser una entidad anónima sin fisonomía moral, “que piensa con el corazón y a veces con el vientre; [...] cuya mentalidad superior evoluciona lentamente, quedando reducida su vida cerebral a las facultades sensitivas”.⁹⁴ Ramos Mejía, dirigente de la burocracia higienista, pretendía civilizar al país a través de la regulación de los flujos humanos y mercantiles; equiparó a los nuevos grupos (insalubres físicos, económicos, culturales) que se reproducían en los centros urbanos de la Argentina con una muchacha “curiosa y entrometida como las mujeres desocupadas y las plumas, amiga de los escándalos y de los motines”,⁹⁵ una fuerza erótica a punto de estallar.

La consolidación del modelo agroexportador, en la segunda mitad del siglo XIX, estimuló la proliferación de líneas de ferrocarril que conectaron los campos con el puerto; indujo el alambrado de esos campos; espoleó la incursión de agricultores inmigrantes; marcó la aparición de los jueces de paz que eran, por lo general, los propios estancieros; significó la implantación de códigos rurales y civiles; incluyó la severidad del sistema de reclutamiento forzoso; incorporó la conexión instantánea del telégrafo y el teléfono que destruyeron la distancia óptima para la dilatación de los umbrales mágicos: los espacio del pensar; todos estos factores precipitaron la disolución de la forma de vida de los gauchos pampeanos, mitológicamente signada por la autonomía y la movilidad, su sonrisa de andaluces, su ceño de castellanos, un clavel en la oreja, bombacha turca, alpargatas vascas.

⁹⁴ José María Ramos Mejía, *Las multitudes argentinas* [1899], Buenos Aires, Tor, 1956, p. 13.

⁹⁵ *Ibid.*, pp. 290-291.

Desde la perspectiva de una teoría de la degeneración mórbida, el racista porteño Carlos Octavio Bunge, además de jurisconsulto, psicólogo social darwinista (que celebraba la tuberculosis porque mataba a los débiles),

[...] localizó la masculinización del hombre en el campo, el espacio que –cuando la gran inmigración se radicó en las ciudades- cambió de signo, dejó de representar la barbarie de Sarmiento y se transformó en el repositorio de los valores argentinos “reales”, que eran los de la clase terrateniente. Ese espacio y sus valores, ese medio en el que regeneración era sinónimo de masculinización, Bunge lo contrastó con el espacio de la metrópolis moderna, el *locus* de la degeneración y la decadencia asociadas al poder de la nueva mujer...⁹⁶

El “tercer sexo”, la mujer independiente que estudiaba y/o trabajaba, zafando de las obligaciones milenarias de su “rol biológico”, ofendía al orden patriarcal.

Bunge denunció otro extravío en el cuerpo de la “buena nacionalidad”, la que representaba el uso de lenguas mestizas como el cocoliche y el lunfardo, “la infecta germanía gauchidiablesca del moderno parásito de los suburbios y no **el lenguaje noble, arcaico y sencillo del antiguo señor de las pampas**”.⁹⁷ Una suplantación espuria de la voz del terrateniente por cuenta de las voces oportunistas de entes periféricos y plebeyos.

A fines del siglo XIX, en el espacio semiurbano, semirural de los mataderos porteños surgió, entre la peonada hábil para las faenas del ganado y el cuchillo, la figura emblemática del compadrito. En las pependencias, los compadritos se jugaban la vida por defender el honor. Al compadrito se le llamó de guapo en las letras del tango; compadritos y guapos fueron versiones suburbanas del gaucho criollo y cuchillero, epítome del hombre valiente, de la masculinización regenerativa del “alma nacional”.

Borges, en la falsa biografía *Evaristo Carriego* (1930), no desaprovechó la oportunidad para lamentar que los jóvenes argentinos habían perdido su destreza con el cuchillo (en el culto desinteresado del coraje) y que la pasión por los duelos de honor fuera reemplazada por el afeminado recelo de la gimnasia y el fútbol. En el *Fervor de Buenos Aires* (1923), Borges se refirió, con honda admiración, a los que prefiguraban la deseable dignidad de estar muerto.

⁹⁶ Jorge Salessi, op. cit., p. 196.

⁹⁷ “El derecho en la literatura gauchesca”, discurso del Dr. Carlos Octavio Bunge leído ante la Academia de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en 1913. El subrayado es mío. Disponible en: <http://www.folkloretradiciones.com.ar/literatura/El%20Derecho%20Literatura%20Gauchesca.pdf>

En la cosmopolita concepción decimonónica del liberalismo la nación argentina era un “cuerpo político basado en el contrato, de incorporación voluntaria, que garantizaba amplias libertades a los extranjeros y ofrecía tolerancia para el desenvolvimiento de sus actividades, tanto económicas como culturales”. Lilia Ana Bertoni, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001, p. 311. El resentimiento contra los extranjeros tuvo un clímax en la Masacre de Tandil (provincia de Buenos Aires), liderada por Tata Dios, en 1872.

Si el compadrito era tenido como cruento pero honesto, el malevo (de andar hamacado) designaba directamente al ladrón, al rufián; que los hubo melancólicos: malevos llorones, despechados por percantas retobadas.

Para no ser pasado por arriba, la “normalidad” en la defensa del honor masculino exige que entre los pibes los problemas se zanjen, por lo menos, a las *piñas*, a puño limpio. Actualmente, para ser guapo hay que estar en la pesada. Los *picantes*, los *pesados* son los profesionales del delito.

Animalizadas, femeninas, infantiles, bárbaras, desordenadas, lascivas. Son todos adjetivos que se atribuyeron tanto a las masas como a las multitudes desde el comienzo de su teorización, en el siglo XIX. Así era descrita la masa, diagnosticada como un peligro que – como la peste- ataca sin avisar, donde no se la espera y actúa por contagio, como lo analizará Gustave Le Bon en su *Psychologie des foules* (1895). En el libro de Le Bon, un verdadero *best-seller* científico de la época, las masas son la gran amenaza del mundo contemporáneo pues, en tanto nuevo sujeto social, no obedecen a ninguna racionalidad, a ningún plan, a ningún proyecto, son puro instinto, pura fuerza ciega que se deja arrastrar a donde la llevan sus propios impulsos, que no siguen ninguna dirección; pertenecen, también, a la escala más baja de la evolución [...] **Sus características son la impulsividad, la irritabilidad, la incapacidad de razonar, la ausencia de juicio y de espíritu crítico que Le Bon también ve en las formas inferiores de la evolución (mujeres, salvajes, niños, primitivos); ellas no admiten nada que se interponga entre la realización y el deseo.** Además, las masas razonan, pero de manera primitiva, y son, ante todo, impresionables; su imaginación es muy poderosa y por ello el teatro y el espectáculo las fascinan y lo irreal ejerce tanta influencia como lo real sobre ellas. **Conocer el arte de impresionar su imaginación es conocer, al mismo tiempo, el arte de gobernarlas. Esta dispersión fluida de la masa –según sus teorizadores- requiere todos los rigores de la disciplina, a través de la represión, la educación o la canalización de sus deseos por medio del espectáculo (de masas).**⁹⁸

A pesar de la pulsión clasificatoria del positivismo las masas no componen un cuerpo homogéneo. Para Virno, la multitud es una pluralidad de singularidades; una entidad solidaria y agresiva a la vez; un sujeto político del postfordismo que desconfía de las consignas de unidad estatal y que se resiste a la obediencia. La multitud y el estado de excepción serían “dos categorías [que] evocan aunque de modo oblicuo e intersticial, aquel signo marcado sobre la base del cual la articulación pulsiones-lenguaje sería considerada como algo propiamente *natural* y, al mismo tiempo, algo propiamente político.”⁹⁹ El *pueblo*, en todo caso, nunca fue el interlocutor legítimo del Estado. La masa y su desorden, su forma indefinida, su potencial diferencia, ¿es irresistible para el Estado? “¿El Estado, era hombre o mujer? Por aquella época, la respuesta simbiótica sin ambigüedad, ‘es hambre para

⁹⁸ Graciela Montaldo, “La ficción de las masas”, en Juan Pablo Dabove y Natalia Brizuela, op. cit., pp. 267-268. Los subrayados son míos.

⁹⁹ Paolo Virno, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006, p. 50.

todos”¹⁰⁰.

El estereotipo que consolida la exclusión (la falsa ausencia de nadie) es fruto de una manipulación sistemática, a través de la cual el sujeto colectivo se convierte en masa indiferenciada: gauchos, montoneras, cabecitas negras, piqueteros... que no pueden entrar a la vida política por carecer de riqueza y virtud.¹⁰¹

En medio de un contexto represivo (una violencia permanente, solapada tras la fachada de la “normalidad”), el afuera de “lo legal” se ubica en la periferia, en los monoblocks (las unidades habitacionales), en las ferias paraguayas (los mercados “truchos”, piratas, de contrabando), en las villas, en lo asentamientos carentes, en la “tierra de nadie”.

Desde mediados del siglo XIX, el discurso político del general Bartolomé Mitre planteó la inminencia de un destino manifiesto (para los propietarios): el de la excepcionalidad argentina. Una argentinidad que se ha estructurado como régimen de verdad y que es la base constitutiva de una sociedad machista, racista, hipócrita, corrupta; que condena sistemáticamente las expresiones culturales, económicas, políticas, religiosas de la “barbarie popular” a la que odiaba Mitre.

En Argentina, a los bárbaros (los otros) se les llama actualmente: cabecitas negras, piqueteros, cartoneros, villeros, pibes chorros, grasas, cholos, bolitas, paraguas, perucas, negros de mierda, ponjas, chinos, putos, tortas, travas...¹⁰²

Para Derrida, el poder de nombrar, denominar, categorizar o definir a los otros, comporta la violencia originaria, primordial, en las relaciones de dominación y sometimiento. Es el signo de una servidumbre impuesta, una marca de identificación.¹⁰³

¹⁰⁰ Osvaldo Lamborghini, *Tadeys*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005, p. 70. “El verdadero comunismo es una tortura moral que tomó conciencia de la injusticia social y no puede olvidarla [...] tal injusticia le devora el hígado, como a Prometeo”. Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, p. 93.

¹⁰¹ Jacques Rancière, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.

¹⁰² “Si la lengua es la versión sofisticada de lo real, la miseria de palabras es un atentado contra el Diccionario y al mismo tiempo el reflejo deslumbrante pero ennegrecido de la escoria social: los pobres serían los mudos de nuestra sociedad parlante.” Nicolás Rosa, *La lengua ausente*, Buenos Aires, Biblos, 1997, p. 123.

¹⁰³ “Pensar lo único dentro del sistema, inscribirlo en él, tal es el gesto de la archi-escritura: archi-violencia, pérdida de lo propio, de la proximidad absoluta, de la presencia consigo, pérdida en verdad de lo que nunca ha tenido lugar, de una presencia consigo que nunca ha sido dada sino soñada y desde un principio desdoblada, repetida, incapaz de aparecerse de otra manera que en su propia desaparición. [...] Revela en efecto la primera nominación que era ya una expropiación, pero también desnuda lo que desde entonces hacía función de propio, lo que presuntamente se dice propio, sustituto de lo propio diferido, *percibido* por la conciencia *social y moral* como lo propio, el sello tranquilizador de la identidad consigo, el secreto.” Jacques Derrida, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998, p. 147. “Basta con echar una mirada al conjunto de metáforas utilizadas por la tecnología de la red -Explorer, Navigator, Outlook- para ver cómo es invocado aquí, nuevamente, el rol de la expedición etnológica que sugiere que se está frente a un terreno impenetrable, que debe ser cartografiado, domesticado y civilizado. La tecnología, entonces, es descrita como un terreno amenazante que es necesario civilizar. Y la civilización no es otra cosa que la construcción de ciudadanos emancipados, el reclutamiento de sujetos, la invocación de nombres propios o -como podríamos decir con Althusser y Foucault- la reproducción de las condiciones de poder existentes. **El reclutamiento del sujeto es un acto civilizatorio y -como en la etnología- a la vez un acto de violencia. La nominación es, siempre, un acto de expropiación.**” Mercedes Bunz, *La utopía de la copia. El pop como irritación*, Buenos Aires, Interzona, 2007, p. 51. El subrayado es mío.

A mediados de la década de 1960, Marcuse denominaba “tolerancia represiva” a la máquina de discriminación, de inclusión y de exclusión, disimulada bajo la fachada de lo aceptado.¹⁰⁴ Con el paso del tiempo asistimos a la mutación de esa “tolerancia” (por lo demás, en el marco de brutales represiones) hacia una especie de “tolerancia productiva”.¹⁰⁵ Una clase de poder que permite y vuelve productivo lo permitido con tal de que esté integrado a la cronología de *Occidente*. La sociedad de control que describió Deleuze pretende disfrazar el avasallamiento de liberación contenida.¹⁰⁶ La demanda potencial de autodeterminación se convierte, en términos del capitalismo tardío, en una exaltación de la autorresponsabilidad. Así, por ejemplo, se justifica la eliminación de la “seguridad social”, una sobreprotección dispendiosa para con los vagos y mal entretenidos.

Como había intuido Macedonio Fernández: cuanto más marginal, más central.

Memoria falsa

La cultura de masas (o mejor sería decir la política de masas) ha sido vista con toda claridad por Borges como una máquina de producir recuerdos falsos y experiencias impersonales. Todos sienten lo mismo y recuerdan lo mismo y lo que sienten y recuerdan no es lo que han vivido.¹⁰⁷

Recordar y olvidar son los actos constituyentes de una estructura relacional dinamizada por la memoria. La memoria es una representación del pasado que implica un proceso de selección e interpretación; es una actividad socialmente construida. Desde una perspectiva organicista de la sociedad, el sociólogo durkheimiano Maurice Halbwachs, a principios de los años veinte del siglo pasado, certificó la existencia de una memoria colectiva que favorece la integración identitaria de grupos sociales a través de la reconstrucción de un pasado común.¹⁰⁸ La memoria colectiva es una práctica social con indicadores empíricos, cuñas de la historia, soportes que corporizan lo auténtico, al estilo de la pedagogía de las estatuas que promulgaba Ricardo Rojas para afianzar el sentido de identidad nacional, así, los hechos sociales se personifican, se fijan, se formalizan, se maquillan, en tanto productos culturales que son vehículos de memoria.; cada formalización de lo que debe ser recordado es la escenificación deliberada de una elección. La reconstrucción de la memoria colectiva no es neutral ni objetiva, es una política.

¹⁰⁴ Herbert Marcuse, “La tolerancia represiva”, en Robert Paul Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 93-128.

¹⁰⁵ Michel Foucault llamó la atención sobre el hecho de focalizarse exclusivamente sobre el poder represivo al postular un modelo de poder cuya función manifiesta consiste en la liberación, la excitación, el fortalecimiento y la “mejora”. Cfr. Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 2000.

¹⁰⁶ Gilles Deleuze, “Postscriptum sobre la sociedad de control”, en *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1992.

¹⁰⁷ Ricardo Piglia, “El último cuento de Borges”, en *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000, p. 66.

¹⁰⁸ Maurice Halbwachs, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.

Entrevistado por Ricardo Piglia en marzo de 1970, Rodolfo Walsh declaró:

Nuestras clases dominantes han procurado siempre que los trabajadores no tengan historia, no tengan doctrina, no tengan héroes ni mártires. Cada lucha debe empezar de nuevo, separada de las luchas anteriores: la experiencia colectiva se pierde, las lecciones se olvidan. La historia aparece así como propiedad privada, cuyos dueños son los dueños de todas las otras cosas.¹⁰⁹

La configuración oportunista del pasado se utiliza como instrumento de legitimación de las relaciones de poder que existen en el presente. La construcción de la memoria colectiva nacional requiere la destrucción de memorias diferentes, la uniformidad de lo reprimido. Ante el encuadramiento nacional de la memoria, la subsistencia de memorias regionales, subterráneas, clandestinas, tiene la capacidad de subvertir las versiones oficiales.¹¹⁰

La memoria falsa es una manipulación de la memoria colectiva. En su alianza constitutiva, el Estado y el capital (los círculos de amigos promotores del nulo riesgo empresarial) acuden directamente a la ficción para dispersar el acopio de la experiencia de las mayorías excluidas. “A menudo el audaz que arrostra mil vicisitudes coronándose de gloria, muere en el aleve resbalón de una cáscara de banana [...] A menudo el cobarde, que encubre en la ficción la infamia de sus actos, por recoger taimadamente esa cáscara se llena de abalanzas”.¹¹¹

El pasado permanece pendiente.¹¹² Su reconstrucción requiere el diálogo y la coexistencia de múltiples memorias (subterráneas, clandestinas). “Que el excluido produzca la ficción que lo narra en una ‘manera de hablar’ cómica o trágica, esta es la ‘verdad’ de la Historia. Esta verdad contradice radicalmente al poder que los discursos didácticos de la historiografía se atribuyen de ocupar el lugar de la verdad.”¹¹³

Las fuerzas conjuntas del poder político buscan extirpar las memorias subterráneas, por tratarse de reconstrucciones de lo vivido capaces de disolver un aparente consenso respecto al sometimiento del derecho común por el derecho particular.

En la Argentina, la construcción de una memoria falsa le permitió al riojano Menem definirse como el presidente del reencuentro: la unión de Rosas y de Sarmiento, de Mitre y de Facundo; así como indultar a militares ya juzgados (el día de los santos inocentes); rematar el patrimonio público; reelegirse presidente y en 2007 convertirse en senador. En su discurso, el *pueblo* devino *sociedad civil* y luego, la *gente*. Los individuos atomizados de una sociedad liberal, derecha y humana,

¹⁰⁹ Roberto Baschetti (comp.), *Rodolfo Walsh vivo*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994, p. 31.

¹¹⁰ Michael Pollak, “Memória, esquecimento, silêncio”, en *Estudos Históricos*, 2, 3, Rio de Janeiro, 1989, pp. 3-15.

¹¹¹ Juan Filloy, *Caterva* [1937], Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, p. 48.

¹¹² Walter Benjamin, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis-Lom, 2004.

¹¹³ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993, p. 333.

malvinera. Como escuché decir al administrador (por supuesto corrupto) de un edificio palermitano durante el cónclave de consorcio: “Se puede atentar contra el bolsillo de las personas, pero no contra su integridad”.

Para ese menoscabo (integral) están las nuevas clases peligrosas, los nuevos marginados, los nuevos otros; para los bárbaros: vigilancia especial y represión directa, la mano fuerte del Estado (que es garante de la propiedad privada). Porque cada pobre (no propietario, desposeído) es un delincuente potencial y su sangre se valúa barata.

Esas tecnologías de control tienen que ver con: a) las *agencias políticas*, que sobre la base del *clientelismo* organizan la cooptación y la contención; b) las *agencias sociales*, que sobre la base de la cooptación y la contención organizan el *subsistencialismo* [...] c) las *agencias judiciales*, que en base a las autorizaciones del poder legislativo (criminalización primaria) organizan la *judicialización de la pobreza y la protesta* (criminalización secundaria) y d) las *agencias represivas*, que sobre la base de la complicidad, la inoperancia y burocracia judicial, articulan diferentes prácticas (gatillo fácil, divisiones antitumulto, escuadrones de la muerte, razzias masivas, retenes, detenciones por averiguación de identidad y confecciones de *carpetas modus operandi* o libros de malvivientes, guardias blancas y reflectoriadas a los campesinos) que son formas de *gestionar el crimen y de intimidar o romper la protesta social*.¹¹⁴

El mundo del espectáculo de la política económica imperante pretende continuar lucrando con los fuegos de artificio que despide la memoria nacional en la pira funeraria.¹¹⁵

Durante su funesto interinato (el 26 de junio de 2002), el que fuera vicepresidente con Menem y que actualmente pelea por su candidatura presidencial para 2011, porque confía en que no hay memoria, el “Cabezón” Duhalde ordenó la represión policial de un corte piquetero en el Puente Pueyrredón (que une al sur del conurbano con la Capital Federal, la Cabeza de Goliat); en la estación ferroviaria de Avellaneda fueron asesinados a quemarropa por la policía dos jóvenes piqueteros: Darío Santillán y Maximiliano Kosteki. En palabras del hermano mayor de Osvaldo Lamborghini: “Ni muertos, ni vivos; ahora nos vemos / en la memoria del puente que cortamos, / haciendo memoria como hacíamos pan: / contra el olvido que nos pide paso.”¹¹⁶

Como se sabe, en la Argentina, *bárbaro* se usa habitualmente para designar lo que es espléndido, bueno, grande, excelente, extraordinario. Como pensaba Benjamin, no hay documentos

¹¹⁴ Esteban Rodríguez, “Pobres, feos y peligrosos”, documento del Colectivo de Investigación y Acción Jurídica (CIAJ), disponible en: <http://www.ciaj.com.ar>

¹¹⁵ “Volviendo a su tema favorito de reflexión se decía que los grandes edificios no podían sustraerse a las leyes generales de la evolución. Después de todo, tanto los peronistas como los antiperonistas eran parte de la Naturaleza. **Su eterno enfrentamiento podía no ser esencial, sino ser histórico, y como tal causar una modificación en la realidad.**” César Aira, op. cit., p. 61. El subrayado es mío.

¹¹⁶ Leónidas Lamborghini, “Poema a Kosteki y Santillán”, en *La risa canalla (o moral de bufón)*, Buenos Aires, Paradiso, 2004, p. 36.

de cultura que no sean documentos de barbarie. Y como puntualizó nuestro americanista: “No hay batalla entre la civilización y la barbarie, sino entre la falsa erudición y la naturaleza.”¹¹⁷ Los opuestos pueden coexistir sin negarse.

Hay resistencia cuando en un proceso histórico se enfrentan dos o más códigos, uno de los cuales es hegemónico y se identifica con la razón, la verdad, la universalidad, la ley y el centro, y pone al otro fuera de la ley y la razón. El menor, el subalterno, el otro, está excluido de los canales políticos de enfrentamiento y en la imposibilidad de ocupar el poder; debe sobrevivir en la ley dominante, que conoce pero no reconoce, y apela a un tipo de producción significativa que consiste en la construcción de duplicidades y divisiones: cada vez une los dos códigos, el del otro y el propio, y construye la máscara de una alianza de subordinación, pero los códigos no convergen ni se complementan según la figura de la alianza, sino que se contradicen y niegan entre sí. Hay una asimetría total en las relaciones entre las dos voces y culturas. La del código dominante no reconoce el carácter de código o cultura al otro, y lee como irracionalidad, caos, mentira e ignorancia su producción significativa. [...] La resistencia aparece como antídoto a las contradicciones que emergen de una aplicación rectilínea de la categoría de carnaval. Es una práctica de larga duración que permite conservar durante un largo periodo la identidad cultural, aunque enmascarada.¹¹⁸

Así que fuera máscaras. Y arriba las palmas de toda la barbarie. “Precisamente porque la Argentina no es ninguna raza ni nacionalidad sino puro estilo y lengua, no hay que renunciar a ella”.¹¹⁹

¿Qué decir de quién nos enseña la admiración y el entusiasmo? No nos sorprendamos de que la enseñanza del guaraní suplante un buen día las arduas horas que pasamos riendo incomunicados a costa de hacer pedazos el neolatín.

La “fantología” derridiana (*hantologie*) es la ciencia del acoso por el pasado no resuelto.

Ya en alguna ocasión, Macedonio Fernández narró un complot para conquistar Buenos Aires y trastornar su sistema nominal, de expropiación del pasado; con el objeto de instaurar, siempre y por primera vez, una ciudad presentista que pudiera aventurarse en la belleza y delicadeza de la no-historia: “Se deportaron todas las estatuas que enlutan las plazas y su lugar quedó ocupado por las mejores rosas, únicamente se sustituyó la de José de San Martín por una simbolización del ‘Dar e irse’”.¹²⁰

¹¹⁷ José Martí, *Nuestra América* [1891], Barcelona, Ariel, 1970, p. 69.

¹¹⁸ Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, op. cit., pp.184-185.

¹¹⁹ Osvaldo Lamborghini, correspondencia privada, marzo de 1981, citado por Tamara Kamenszain, “Osvaldo Lamborghini o la muerte del poema”, en Juan Pablo Dabove y Natalia Brizuela (comps.), op. cit., p. 64.

¹²⁰ Macedonio Fernández, “Museo de la novela de la eterna (Primera novela buena)”, en *Obras completas. Volumen VI*, Buenos Aires, Corregidor, 1972, p. 203. El pasado presente en México exige que los muertos hablen hasta por debajo de las piedras. Alrededor de 1977, en plena dictadura militar, Fogwill encontró la forma para administrar un pasado que corría el peligro de hacerse presente. En *Un guión para Arkino*, Fogwill nos lleva al año 2103, cuando los focos de resistencia capitalista han sido eliminados casi en su totalidad y el Congreso Mundial Federativo ha resuelto decretar la unanimidad de las lenguas. Una Comisión Especial designada para la ocasión se reúne con la Comisión de División Interregional del Trabajo y la Comisión de Lenguas. Tras una larga disquisición optan por la propuesta del sociólogo Gil Wolf:

Así, en el lenguaje “infinitamente más rico” de Pierre Menard, autor del Quijote: “la verdad, cuya madre es la historia, depósito de las acciones, testigo de lo pasado, ejemplo y aviso de lo presente, advertencia de lo porvenir”.

“Bajo el aspecto de una sencilla receta, tomada de la particular organización clánica del pueblo celta, el modelo de Gil Wolf contiene una serie de medidas que se han probado como las más eficaces para acabar de una vez por todas con la arbitraria diferencia entre países [y que consiste en sortear una prerrogativa y una prohibición] Los ex argentinos padecemos algunos inconvenientes para administrar el resultado que nos tocara en suerte. Nuestra prohibición (teñir el cabello) [La prerrogativa: “Conservar libremente el pasado histórico”] **Pero esa consideración poco importaba a los ex argentinos, más preocupados por saber qué hacer con ese inesperado regalo de un pasado, a todas luces inútil para un conglomerado social domesticado durante siglos para una demencial carrera hacia la modernidad.** [...]”

“La Comisión demoró dieciocho meses para expedirse [...] su dictamen implicaba la inserción dentro de la realidad contemporánea, de ‘cuñas’ del pasado que sugiriesen que la historia estaba en permanente proceso, pero que algunas de sus formaciones se conservarían para siempre.

Fueron escogidos los siguientes elementos a conservar:

“I. El ferrocarril administrado por ingleses en forma privada (lo que determinó una proliferación de postulantes de origen inglés o irlandés a los cargos directivos).

“II. La figura del General Roca (que exigió la caracterización de un actor profesional y varios suplentes, que se rotarían cada diez años en la representación de la figura del conquistador de las fronteras).

“III. Las tribus indígenas, tal como existían hacia fines del siglo XIX, lo que exigió la contratación de mestizos de ex Bolivia y de ex Ecuador, ante los magros resultados que para este tipo racial arrojara el censo de 1990.

“IV. Las luchas por el desierto, destinándose una región de ciento veintidós mil hectáreas como tierra de nadie para que soldados e indígenas luchasen por ellas con sus armas de época.

“V. Los trágicos enfrentamientos obrero-patronales sucedidos entre 1917 y 1976, para lo que se destinaron comparsas y divisiones especiales bien remuneradas y una amplia franja urbana entre la zona de la Plaza de Mayo y Barracas, lindera al Río e incluyendo el puerto seco y sus dársenas B, F, G, H y L.

“VI. El organillero, las negritas que venden pasteles, la carreta que llevaba la imagen de la Virgen de Luján, el cultivo y el culto de la yerba mate y el estilo campero de puntear la guitarra. En lo que respecta a los roles de negrita, payador, organillero y mayoral, se resolvió que hubiese en funciones un ejemplar de alguno de ellos cada quince mil habitantes, satisfaciendo de ese modo por igual a todos los barrios de las ciudades y hasta las ciudades más pequeñas del país, sin encarecer demasiado el costo social de la administración de esas prerrogativas.

“Es asombroso cómo unos pocos elementos, cuyo costo apenas incide en la distribución del ingreso de un ex país, pueden modificar el modo de vida de sus habitantes y enriquecer su potencial turístico. Tal es el resultado de la puesta en marcha de la administración de la prerrogativa correspondiente a la ex Argentina. Dudo que la prohibición de teñir cabellos haya tenido un efecto notable y si lo tuvo, en el relato de mi guión no fue percibido entre tantos cambios que produjo esa ‘cuña de la historia’ (a decir de Wolf) insertada en la realidad del ex país.” Rodolfo Enrique Fogwill, *Un guión para Artkino*, Buenos Aires, Mansalva, 2008, pp. 26-29. El subrayado es mío.

Quería decir que hoy, liberado el hombre de la necesidad del trabajo, y si hacemos caso a las teorías de Freud y de su paranoico, podemos muy bien volver al «principio de placer», escupiéndolo sobre el «principio de realidad». Veamos qué pensarán entonces de la *participation mystique* los psicólogos, y cuáles serán sus pautas de salud mental, si es que para entonces queda en pie alguna pauta (y algún psicólogo).

Temo que el lector no me haya seguido en esta serie de incursiones panfletarias, un poco deshilachadas. Por las dudas, sintetizo: creo que todo se está yendo al carajo, para bien o para mal (pero ¿qué es el bien, qué es el mal?) [...] Toda una sociedad basada en el trabajo alienado, en la esclavitud física, intelectual, moral y espiritual, se derrumbará inexorablemente por obra y gracia de ella misma y de sus vicios, y al mismo tiempo de la imposición de una real realidad: la fuerza del espíritu, y dejará paso o bien a una nada nuclear, o bien a una sociedad orientada hacia el *placer*. Y en el centro del placer está la posibilidad de la *participation mystique*, es decir, del desmoronamiento de un yo hipertrofiado a favor de la percepción de la realidad *con todas sus dimensiones* o, al menos, con todas las dimensiones que estamos capacitados para percibir, aunque no hacemos uso, faltaría más, de ese derecho natural.¹

¹ Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, pp. 526-527.

3. El Gauchito Gil, un milagroso correntino

El verdadero viaje es el de los peregrinos hacia un santuario

Desde las entrañas de un cadáver “lleno de mundo”, el desafío de la fiesta que celebra al difunto configura el espacio ideal para el uso de los cuerpos, la fiesta es el vivo paraíso del uso corporal. En ese *feedback* entre lo vivo y lo muerto, incluso la creencia en la cultura como un sistema de creencias y la creencia en la cultura como una procesadora de creencias están en condiciones de generar imaginarios afectivos. Un proceso que visibiliza lo invisible y que se instrumenta a través de prácticas sociales. Así, los relatos, los pagos de promesas, los rezos, los bailes, los cantos, las velas encendidas, el vino, las pruebas de amor, crean un espacio para localizar lo ilocalizable. Según de Certeau, “el lugar es el orden en el que los elementos se distribuyen en relaciones de coexistencia y el espacio es el lugar practicado”.¹

Crear al santo es crear la posibilidad del amor.² El lazo con seres especiales involucra el dinamismo productivo de la vida ordinaria, recreando una interacción y una intelección sagradas. Jacob Burckhardt, el historiador suizo decimonónico, destacaba la importancia de las fiestas y su estética efímera, experimental.³

Como la existencia, la fe se arraiga en la tierra y en los elementos; por medio del acto festivo que reelabora el fin de la vida se traza un sistema de purificaciones alrededor de la muerte y se riegan con vino los banquetes funerarios.⁴

El politeísmo es proclive a la flexibilidad, a la versatilidad de viajar y convertirse. El culto al Gauchito Gil no es exclusivista, no reprende la mutabilidad de las fuentes de lo sagrado, no implica iniciaciones dogmáticas, no requiere del recogimiento y el temor a Dios; es un culto sin circunferencia unívoca; un culto que genera lugares practicados, que propicia la apropiación popular de las rutas,

¹ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1999, p. 129.

² Lía Dansker, artista visual y cineasta correntina, en comunicación personal, 2009.

³ De los proyectos constructivistas, Laddaga enfatiza que se proponen la generación de “modos de vida artificial”; con puntos de partida en apariencia improbables, que dan lugar al despliegue de comunidades experimentales que desarrollan acciones voluntarias (porque responden a “llamados”, me parece). Reinaldo Laddaga, *Estética de la emergencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.

⁴ El mito del aura: “1. El Ser primordial (Prajapati) se enfervoreció y creó a los seres vivos. De él exhausto y enardecido se levantó el Aura (Sri). Era espléndida, reluciente y temerosa. Al verla tan espléndida, reluciente y temerosa, los dioses le echaron el ojo encima.

“2. Le dijeron al Ser primordial: ‘Matémosla y quitémosle cuanto posee’. Él dijo: ‘El Aura es una mujer y a una mujer no se la mata; se le quita lo que se quiere y se la deja vivir’.

“3. Agni (el Fuego Omnívoro) le robó la comida. Soma (la Luna, la Ebriedad, la fuerza guerrera) le robó la fuerza guerrera. Varuna (la Noche) le robó el poder supremo. Mitra le robó la nobleza. Indra (la Energía) le robó el vigor. Brihaspati (el Sacerdocio) le robó la gloria. Savitri (el Impulso) le robó el dominio. Pusan (Abundancia y fecundidad) le robó la riqueza. Sarasvati (el Verbo, la Lluvia) le robó la prosperidad. Tvashtri (el Carpintero Cósmico) le robó sus formas cariñosas.

“4. Ella le dijo al Ser primordial: ‘¡Me lo han quitado todo!’. Él dijo: ‘Haz que te lo devuelvan mediante el rito sacrificial’. *Shatapatha Brahmana* (XI.4.3)”. Citado por Elémire Zolla, *Auras. Culturas, lugares y ritos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 10.

que funda territorios sacros y peregrinaciones periódicas a estos sitios santos; es un culto en el que brilla el aura sideral de lo más terreno.

En 1903, la nómada ruso-suiza Isabelle Eberhardt planteó de este modo su programa de experimentación: “Toda propiedad tiene linderos. Todo poder, sus leyes. Pero el caminante posee todo lo ancho de la tierra [su único límite es] el horizonte irreal; su imperio es intangible, porque lo gobierna y lo goza espiritualmente.”⁵

Storr propone incluso que “pudo haber sido posible que el ser humano aprendiera a bailar antes que a andar, como sugirió el filósofo italiano del siglo XVIII Giambattista Vico. Asimismo, Vico creía que la poesía había surgido antes que la prosa y que el hombre expresaba con naturalidad sus sentimientos, actitudes e ideas mediante símbolos.”⁶

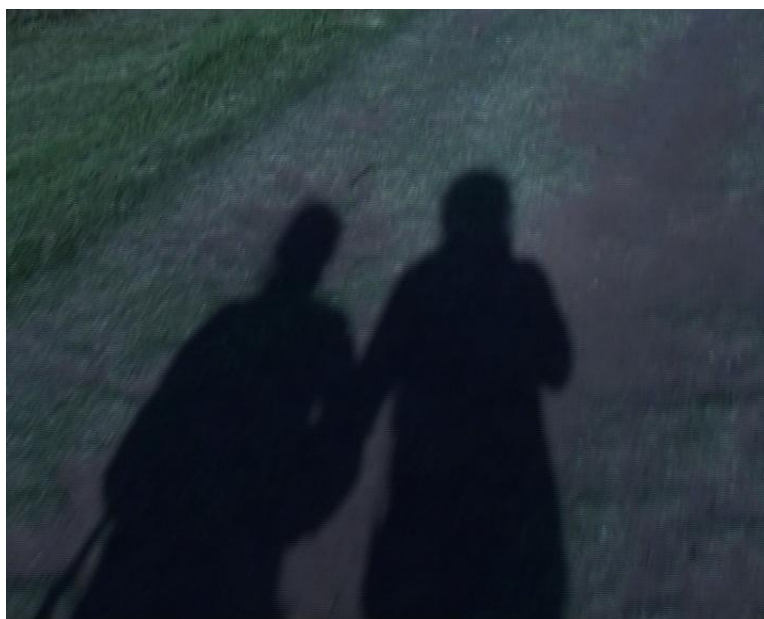
Maurice Cranston, en su biografía de Rousseau, comenta respecto a la teoría expuesta en el *Ensayo sobre el origen de las lenguas*:

[...] en las primeras etapas de la sociedad humana no había un discurso distintivo aparte del canto. Los primeros lenguajes, sugiere, eran cantados; eran melódicos y poéticos más que prosaicos y prácticos. También proclama que eran las pasiones humanas más que sus necesidades las que produjeron las primeras articulaciones del habla, porque las pasiones dirigían a los hombres hacia otros, mientras que las necesidades los compelián a buscar la satisfacción individual. «No fueron el hambre ni la sed, sino el amor, el odio, la compasión y la furia las causas de las primeras articulaciones del habla del hombre.» Los hombres primitivos se cantaron unos a otros para expresar sus sentimientos antes de llegar a hablarse para expresar sus pensamientos.⁷

⁵ Citado por Olivier Debroise en Francis Alijs, *A Story of Deception/Historia de un desengaño. Patagonia 2003-2006*, Buenos Aires, Fundación Eduardo F. Constantini, 2006, p. 20. “En el curso de mi vida me he encontrado sólo con una o dos personas que comprendiesen el arte de Caminar, es decir, de andar a pie: que tuvieron el don, por expresarlo así, del *sauntering*: término de hermosa terminología, que proviene de ‘persona ociosa que vagaba en la Edad Media por el campo y pedía limosna con el pretexto de encaminarse à *la Sainte Terre*’, a Tierra Santa. De tanto oírlo, los niños gritaban: ¡Va a *Saint Terre*!, de donde se deriva *saunterer*, peregrino... Hay, sin embargo, quienes suponen que la palabra procede de *sans terre*, sin tierra u hogar, lo que, en una interpretación positiva, querría decir que no tiene un hogar concreto, pero que se siente en casa en todas partes por igual. Porque ese es el secreto de un deambular logrado... Aunque la verdad es que hoy en día no somos, incluidos los caminantes, sino cruzados de corazón débil que acometen sin perseverancia empresas inacabables. Nuestras expediciones consisten sólo en dar una vuelta, y al atardecer volvemos otra vez al lugar familiar del que salimos, donde tenemos el corazón. La mitad del camino no es otra cosa que desandar lo andado. Tal vez tuviéramos que prolongar el más breve de los paseos, con imperecedero espíritu de aventura, para no volver nunca, dispuestos a que sólo regresasen a nuestros afligidos reinos, como reliquias, nuestros corazones embalsamados.” H.D. Thoreau citado por María Sonia Cristoff, *Falsa calma. Un recorrido por pueblos fantasma de la Patagonia*, Buenos Aires, Seix Barral, 2005, pp. 112-113.

⁶ Anthony Storr, *La música y la mente. El fenómeno auditivo y el porqué de las pasiones*, Barcelona, Paidós, 2002, p. 31. “Hay evidencia de que los primeros seres humanos sabían bailar y cantar cientos de miles de años antes de que irrumpiera el *Homo sapiens sapiens*, con la capacidad para hablar como la conocemos”. John Blacking, *A Commonsense View of All Music*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 22.

⁷ Maurice Cranston, *Jean-Jacques*, Londres, Allen Lane, 1983, pp. 289-290.



1. Sombras de dos peregrinos que se toman de la mano, proyectadas sobre el asfalto de la ruta 123, a cinco kilómetros del santuario del Gauchito Gil en Mercedes, Corrientes.

Como bien sabía Leo Dan, el amor carnal es amor divino.⁸

Vidas de Antonio Gil

La existencia de Antonio Gil no ha podido ser documentada históricamente; sin embargo, la mayoría de las versiones, orales, una cadena de narraciones y narradores anidada en los pliegues de la memoria comunitaria, en un inicio principalmente rural, actualmente también urbana, lo señalan como oriundo de la región del Paiubre, al centro de la provincia de Corrientes, en el departamento de Mercedes (la provincia de Corrientes se ubica en el nordeste de la Argentina, en la región

⁸ “Estoy pues, como entre dos fuegos, entre estas dos torturas de las cuales una es divina y la otra atea. Pero ambas claman: **luchar por el mundo, salvar al mundo**... otra vez entonces el hombre se rebela contra *todo*, sin poder encontrar su lugar, y la Idea universal, cósmica, omnipotente, estalla con fuerza... Frente a mí, abajo, la ciudad, desde donde se oyen los ruidos de automóviles y el sonido de una vida inmediata, limitada y de vista corta. ¡Ah, escabullirme de este lugar elevado e ir hacia allá, hacia abajo! Me falta aire aquí arriba, entre Cortés y la cruz. **¡Es trágico que Cortés me haya traído aquí para recitar por otra boca, es decir atea la misma religión absoluta, extrema, universal, esta matemática de la Omnijusticia, esta Omnipureza!**

“De pronto veo escrito en el pie izquierdo de Cristo: ‘Delia y Quique, verano de 1957’.

“La irrupción de esta inscripción en... no, mejor digamos la irrupción de estos cuerpos frescos, comunes, no atormentados... un soplo, una ola de vida humana mediocrementemente feliz... un hálito de maravillosamente santa ingenuidad en la existencia... Oscuridad. Niebla. Cortina. Humo. ¿Qué religión es ésa? [...]

“¿**La religión cuyo incienso me impresionó tuvo por intermediarios a Delia y Quique** cuando me encontré en el Gólgota entre Cristo y Cortés?

“**Le dije a Cortés: -¿Por qué vosotros, los ateos, adoráis las ideas? ¿Por qué no adoráis a los hombres?** [...] **Realmente no veo el motivo para que la inquietud metafísica contemporánea no pueda expresarse en la divinización del hombre cuando falta Dios.**” Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 177-179. Los subrayados son míos.

mesopotámica que incluye también a Misiones y Entre Ríos, además de tener fronteras con estas dos provincias, Corrientes limita con Uruguay, Brasil y Paraguay; y con las provincias argentinas de Santa Fe y el Chaco).

Antonio Mamerto Gil Núñez habría sido el nombre completo de este paiubrero que se crió y trabajó (durante la segunda mitad del siglo XIX) en la misma estancia en la que su madre fue cocinera; reclutado forzosamente por el ejército de Mitre habría tenido que pelear la guerra contra Paraguay (1865-1870), a su regreso sería nuevamente reclutado, ahora por el bando celeste de los liberales para pelear contra el bando colorado de los autonomistas. Durante un sueño Antonio Gil recibió de Ñandeyara (dios guaraní, Nuestro Señor) la orden de no perpetuar el derramamiento de sangre. Impulsado desde el más allá a desertar del ejército celeste, el gaucho, junto a un par de compañeros, inició una vida de bandidaje, repartiendo las ganancias de sus expropiaciones (principalmente vaquillas carneadas) entre los más hambrientos. Por causa de esas actividades redistributivas, los defensores de la propiedad privada, el brazo armado de la Ley, y los estancieros, los propietarios, lo sentenciaron como gaucho alzado. Pero ninguna autoridad le podía dar alcance; el perseguido se desvanecía en el aire. Después de una fiesta en honor a San Baltasar (el santo negro), Antonio Gil fue sorprendido por una partida policial mientras tomaba la siesta. Sin juicio de por medio, y despojado de su amuleto de San La Muerte (de resonancia guaraní), al Gauchito Gil lo colgaron de los pies a un urunday (árbol de poderes sobrenaturales entre los guaraníes, metáfora del renacimiento) y con su propio cuchillo lo degollaron (un ocho de enero). Antes de morir el Gauchito profetizó a su verdugo que encontraría al hijo de éste muy enfermo y que sólo podría curarlo si pedía por el descanso de su alma inocente. Tras obtener la cura del hijo incurable, después de rezar por el alma del hombre que había matado, el verdugo se convirtió en el primer fiel del Gauchito y colocó una cruz de ñandubay en el lugar de su muerte.

En los múltiples relatos sobre la vida de Antonio Gil destaca siempre, junto al estatuto indefinible, el hecho de que durante su juventud y tras una persecución injusta fue asesinado por la autoridad. Por más cotidiana que sea, la violencia representa una anomalía contaminante, un acontecimiento *fuera de lugar* que puede convertirse mediante la inversión alquímica de la purificación en signo de lo notorio, lo memorable y lo sacralizable.⁹

Acerca de la vida de este santo popular se cuentan diversos relatos; así como las prácticas hacen lugares, los relatos crean un campo que confiere a las acciones que constituyen su recordatorio un aura de legitimidad.¹⁰

⁹ Mary Douglas, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* [1966], Londres, Routledge, 2002.

¹⁰ "Este es precisamente el papel básico del relato. Abre un teatro de legitimidad para acciones efectivas." Michel de Certeau, op. cit., 137.

Otro relato: a la imagen de desertor del ejército se suma la de enamorado de una hija de la oligarquía; Antonio Gil y Estrella Díaz Miraflores, peón y heredera de estancia se habrían enganchado en amoríos, conociendo los prejuicios que depara el clasismo a este tipo de uniones desiguales; la familia de ella, por supuesto, se oponía abiertamente al romance; pero además, el comisario del pueblo (la voz de la autoridad) también arrastraba el ala por la heredera y comenzó a provocar al rival hasta obligarlo a pelear a cuchilladas; con la fuerza hipnótica de su mirada Antonio doblegó al comisario pero no lo liquidó; sin embargo, tuvo que huir y fue acusado de sedición. Al peón Antonio Gil los celos del comisario lo convirtieron en fugitivo. Al momento de su detención, el desertor, ya fuera del ejército o del orden endogámico, tuvo a su favor una intercesión pública. Un coronel Velázquez se presentó ante el jefe militar de la zona, el coronel Zalazar (de filiación liberal), para refrendar la inocencia de Antonio Gil. Zalazar pidió 20 firmas de notables que fueron conseguidas, sin embargo, la suerte estaba echada. Camino a Goya, la partida policial mató al gauchillo con su propio facón y luego llevaron su cabeza en una alforja. Según algunos relatos, Antonio Gil habría sido *piragüé*, colorado, de filiación autonomista; eso explicaría las banderas rojas que ondean atadas a tacuaras en los santuarios dedicados al Gauchito, las tacuaras son un tipo de cañas, para la tradición guaraní el fuego se originó en las tacuaras. Los liberales correntinos dicen que el color celeste les viene por la Virgen de Itatí.

Los colores avanzan y retroceden. Rojo, naranja y amarillo son colores que avanzan; simulan cercanía respecto al observador. El rojo se lanza al exterior, estimula el sistema nervioso, es cálido. El color rojo hace más pesados a los objetos. El azul (el celeste), la antítesis unitaria del autonomista, es liviano y frío. El rojo significa energía, sangre y vida. El rojo ocre, azafrán, desde el paleolítico, se usó en las sepulturas.¹¹

La invención oral se mantiene fluida y abierta a nuevas modificaciones; los relatos son “esbozos” de la historia. Nada se ata ni cierra. No existe una hagiografía acabada, una doctrina, un dogma, ni un perfil definitivo del gaucho.

El santo popular es una obra abierta de autoría colectiva cuyo sentido siempre se recorta desde el presente; de esta manera, la fisonomía del santo es continuamente reinterpretada. El campo de relaciones establecidas entre santos y devotos se caracteriza por la proximidad. Cada devoto tiene

¹¹ **“La marcación con ocre rojo de los huesos de los muertos indica que el homínido reconocía que había muerto alguien de su especie.** Traza escrita por alguien que comienza a adquirir el estatuto de hombre ejecutando honras fúnebres [...] El ocre, sustancia obtenida de la tierra, era enrojecido por la exposición del fuego, avance que, a su vez, acababan de conquistar nuestros ancestros [...] **con la adquisición del uso del fuego, el homo erectus cocía el ocre y lo tornaba rojo. Con este color, que podría considerarse la primera ‘tinta’, marcaba la naturaleza y dejaba sobre ella las trazas de lo no natural.**” Silvia Amigo, *Paradojas clínicas sobre la vida y la muerte*, Rosario, Editorial Homo Sapiens, 2004, p. 26. Los subrayados son míos. En China, el rojo se utiliza en las bodas porque simboliza una vida reconfortante y alegre. Un cielo rojo es calamitoso y bélico. Blanco, negro y rojo tienen significación universal; representan productos del cuerpo humano.

un papel protagónico en la permanencia y el cuidado del santo; su fe se transmite de boca en boca, de vela en vela, de vino en vino, de carta en carta; santo y devoto se pertenecen mutuamente. Antonio Gil es un santo artesanal hecho a muchas manos que no necesita una definición consensual para existir.¹²

“La potencia del acto sagrado reside precisamente en la conjunción del *mito* que enuncia la historia y del *rito* que la reproduce”¹³ y la pone en escena.



2. Procesión hacia el santuario del Gauchito Gil en la ruta 123 de Mercedes, Corrientes; la procesión acostumbra partir de la iglesia de la ciudad de Mercedes; ésta fue la procesión de 2008. La imagen es un *still* del documental *Retratos de Antonio Gil* (en proceso de edición final) de Lía Dansker.

El culto de Antonio Gil

A principios de la década de 1950, un diario correntino consignaba que:

A un costado del polvoriento camino, en el centro de un pequeño monte de espinillos, se levantaba la oscura estructura de una cripta [...] Banderolas rojas, verdes, amarillas, blancas y azules flameaban en la punta de tacuaras, clavadas alrededor de la cripta [...] En el interior de la cripta algunas flores, cuatro o cinco velas encendidas. Arriba una placa.¹⁴

¹² Eliane Tânia de Freitas, *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*, Tesis de doctorado (Sociología e Antropología), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

¹³ Émile Benveniste citado por Giorgio Agamben, “El país de los juguetes. Reflexiones sobre la historia y el juego”, en *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007, pp. 99-100.

¹⁴ Citado por Federico Rainero, *La Cruz de Gil*, Corrientes, Edición del autor, 1990, p. 70.



3. Incrustada en el campo mercedeño, toma aérea del área recreativa que rodea al santuario del Gauchito Gil en la ruta 123 de Mercedes, Corrientes, el ocho de enero (en este caso de 2006). Éste también es un *still* del documental *Retratos de Antonio Gil* de Lía Dansker.

Veinte años más tarde, “[en la década de 1970] un sinnúmero de estandartes y banderas, en su mayoría rojas y más o menos 33 placas con variadísimos textos [...] Le llevan velas, banderas, estandartes, placas como ya lo dijéramos, dinero, etc., a forma de exvotos”.¹⁵

Antonio Gil fue un hombre de campo al que mataron arbitrariamente los dueños del conchabarse. Como ha señalado Marita Carozzi, la purificación a causa de una muerte injusta es un componente funcional para la institucionalidad católica que potencia la identificación con el santo inocente.¹⁶ Sin duda, para la Iglesia católica, apostólica y romana, el culto al Gauchito Gil, en virtud de su masiva popularización, representa una atractiva vía de conciliación con el mundo laico.

Durante mucho tiempo, la cruz que señalaba el lugar, donde fuera asesinado por la autoridad, “estuvo abandonada entre los espinillos [y] no tenía más que un viejo tarro, donde se prendían las velas” hasta que a principios del siglo XX ocurrió el milagro de Yofre: un agricultor del Paiubre que

¹⁵ Miguel Raúl López Breard, *Devocionario Guaraní*, Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1973, pp. 86-89.

¹⁶ María Julia Carozzi, “Revisitando la Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Buenos Aires, INAH, 2005, pp. 13-21.

había tenido una buena cosecha de sandías, decidió ir a venderlas a Mercedes; para tirar de su carreta necesitaba cuatro bueyes, como sólo tenía tres pidió prestado otro a un vecino y emprendió la marcha. Durmió en el monte. Al despertar el buey del vecino había desaparecido. El agricultor salió a buscarlo en su caballo y pasó junto a la cruz de Antonio Gil: “Inspirado por su devoción o impulsado por su desesperación le ruega a la cruz [...] Él sabía que era nomás la cruz de un gaicho que murió injustamente, pero no sabía que era milagrosa [...] pues hasta entonces no se le conocía ese poder [...] Lo hizo como ante cualquier cruz del camino”. Prometió que de recibir la gracia pedida volvería hasta la cruz y pasaría la noche velando al difunto. Más tarde, ya perdidas las esperanzas, encontró al buey pastando cerca de esa cruz.

Así, entonces, invitando a todos sus allegados, y vecindario, que quisieron acompañarlo, carneó una vaquilla, y se trasladaron todos a la Cruz Gil, donde cenaron, hicieron velatorio, prendieron velas, pusieron el paño a la cruz, limpiaron el lugar, y una rezadora dirigió el Santo Rosario en memoria del finado Antonio Gil [...] Mientras los hombres jugaron cartas, lotería y mantuvieron la vigilia en esa diversión que es propia de los velatorios en el campo correntino.¹⁷

En el culto a la Cruz Gil (Curuzú Gil) los devotos dejan cigarrillos, vino y dinero como ofrendas, estos pueden ser utilizados por otros devotos a cambio de rezos por el difunto. No siempre le rezan. Conocí a un linyera que vivía en el santuario dedicado al Gauchito en el Parque Los Andes, a un costado del cementerio de Chacarita, este señor no se explicaba cómo era posible que la gente dejara monedas, puchos y vino en cartón a la mera inmovilidad de una estatua. “Están locos”, gritó. La indignación que le provocaba tal comportamiento se apaciguaba, eventualmente, por el consumo de todos esos bienes.

El dueño de la estancia La Estrella, cierto Dr. Héctor Speroni, ordenó a la peonada bajo su control que trasladara los restos de aquel Gil a mejor tumba. No le gustaba esa proliferación de velas en su campo. Podían provocar un incendio. Pero Antonito estaba decidido a permanecer en el lugar. Una sequía castigó al latifundista, la calamidad se abatió sobre sus animales y familia, hasta que la Cruz Gil fue rehabilitada en su sitio.¹⁸ La estancia conserva su nombre y limita con el predio que pertenece, actualmente, al oportunismo del Centro Recreativo Devotos de Antonio Gil.

El camino a la Cruz Gil era intransitable en épocas de lluvia. En la década de 1970 se pavimentó la ruta 123 (tuvo que ser negociada la modificación de la traza original para que no pasara sobre el santuario). Esta ruta une Paso de los Libres con Corrientes capital; es la única conexión

¹⁷ “El primer milagro. Un relato de don Ramón Antonio Figueroa”, citado por Federico Rainero, op. cit., pp. 77-78.

¹⁸ “El patrón, con la salud recuperada, **plantó la bandera federal junto a la cruz bendita, para afirmar su acatamiento a Rosas.**” Enrique Bermúdez, “Banderas en la tumba del Gaicho Antonio Gil”, en *El Litoral*, Corrientes, lunes 16 de noviembre de 1987. El subrayado es mío.

entre el río Uruguay y el Paraná; por ende, es el camino usual de los autobuses de pasajeros que van de Chaco, Formosa y Corrientes a Buenos Aires. Una buena parte de los migrantes que habitan el Gran Buenos Aires son originarios de esas provincias.



4. Ocho de enero de 2000 en torno a la Cruz Gil del santuario de la ruta 123 de Mercedes, Corrientes. *Still* del documental *Retratos de Antonio Gil* de Lía Dansker.

A la vera de una ruta muy transitada (que facilitó la visita al santuario), la fama del Gauchito empezó a crecer. Al parecer, antes de la década de 1970 eran más reconocidos como milagrosos el Gaucho Lega (en Saladas), Aparicio Altamirano (en Bella Vista) o Tuquiña (en Mburucuyá). Para consolidar su reputación, la prédica de sacerdotes de la Teología de la Liberación tomó la figura de Antonio Gil como paradigmática en las relaciones de explotación que con el vulgo tienen los poderosos. En ese proceso de idealización es de vital importancia la actividad misionera y proselitista que asumió el padre Julián Zini, nativo de Paraje Centinela, Ituzaingó, Corrientes. En 1970, durante un Festival del Folclore en la ciudad correntina de Santo Tomé montó (junto a María Luisa Páiz y Nerea Avellanal) la *Presentación de la Cruz Gil*.

Zini, además de párroco, es poeta y compositor; el artífice de un célebre chamamé llamado

“Antonio Gil” (en el que Antonio es soldado unitario) que reza:

De faja y ponchos rojos, / tenías en los ojos / *cabureí*, / por eso es que mirabas / y
enamoras o castigabas, / Antonio Gil. / Soldado correntino, / seguías el camino / de San
Martín; / gente de Madariaga, / de vincha y daga, / cabeza paga / por resistir... / Correntino
ité, / gente fiel demás, / ¡Si te alzaste / fue por tu libertad! / ¡Bravo *cuimbaé*, / limpia sangre
avá, / moriste en tu ley, / por la libertad! / Un refucilo en la mano, / payé doble en el mirar, /
Antonio Gil los podía, / pero no quiso pelear, / era inocente y sabían / que robó no por
maldad, / ¡la inocencia de los pobres / se llama necesidad! / Dicen que ese fue su delito, /
soñar con la libertad, / no aguantarse la injusticia / y alzarse al monte nomás... / Tal vez por
eso la gente / le reza cada vez más, / ¡y hay quien dice que a larga / mi pueblo lo va a imitar!
/ Las niñas estancieras soñaban / que tú eras su paladín; / y en todos los rincones / recios
varones veían visiones / pensando en ti. / Dicen que San La Muerte, / cuidaba de tu suerte, /
Antonio Gil, y los que te buscaban, / si te tiraban, / no te pegaban, / Antonio Gil.¹⁹

Como muestra de las abundantes ofrendas musicales²⁰ que se pagan en honor de Curuzú Gil (*curuzú* es cruz) va una que es interpretada por el Super Quinteto, oriundos de Santiago del Estero (el subrayado es mío; “no leía jamás pero sus subrayados eran perfectos”, sentenció Ovaldo Lamborghini en *La causa justa*):

Cuenta la antigua leyenda / que Antonio Gil se llamaba; / dicen que el indio habitaba / en la
zona de Mercedes. / Su más trágico pecado / fue haberse enamorado / de una joven
pretendida / por el señor comisario. / Y fue reclutado / pa’ defender la patria; / pero al
terminar la guerra / otra vez fue convocado / para pelear contra hermanos; / el Gauchito
desertó, / junto a sus dos compañeros, / para el monte se fugó. / Gauchito Gil, / Gauchito Gil,
/ todos tus fieles / hoy te cantamos / de corazón. / Gauchito Gil, / Gauchito Gil, / por tus
milagros / hoy te rezamos / una oración. / Y poco tiempo después / el Gauchito fue atrapado;
/ lo ataron de pies y manos, / y de un árbol lo colgaron; / pero antes de morir / Gil miró a su
verdugo, / que ya lo iba a matar; / entonces así le dijo: / ‘Cuando vuelvas a tu casa, /
encontrarás a tu hijo / enfermo y abatido, pero yo lo ayudaré.’ / El Gauchito lo ayudó, / y
aquel niño se salvó; / desde aquel día la gente / al Gauchito veneró.²¹

¹⁹ El *cabureí* es un ave carnívora, de mirada hipnótica. En el Chaco, Corrientes, Formosa, Misiones, el norte de Entre Ríos se considera que sus plumas sirven para atraer el dinero o el amor; por lo tanto, se utilizan en amuletos, en *payés*. A la voz del *cabureí* acuden todos los pájaros de la floresta, así puede elegir a su víctima; Juan Madariaga fue un caudillo correntino, del bando unitario (celeste) encabezó la resistencia contra Rosas y Urquiza; correntino *ité*, es muy correntino; *cuimbaé* es hombre; *avá* también es hombre, indica la autoadscripción del guaraní en cuanto tal.

²⁰ “Hay un cierto modo de identificación mística entre las almas enviadas a la tierra para que se (re)encarnen y los cantos, *porahéi*, que el individuo recibe como dádiva del mundo sobrenatural y que le sirven para, en cualquier situación, ponerse en contacto con las divinidades y tener consolación religiosa.” Bartomeu Meliá, *El guaraní: Experiencia religiosa*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991, p. 104.

²¹ En versión surera, Adrián Maggi (nacido en San Andrés de Giles, provincia de Buenos Aires): “Allá en Mercedes, Corrientes / fruto de la devoción, / y las creencias del pueblo, / un santuario se creó, / ahí murió el Gauchito Gil, / por eso se construyó; / multitud de promesantes lo tienen por protector, / lo veneran como a un santo / que el pueblo canonizó. / **Defensor de los humildes**, / dicen que era un gaucho honrau; / trabajador, noble y bueno / y por todos respetau. / En la guerra al Paraguay / fue distinguido soldau / y al volver vive otra lucha: / celestes y colorau, / y por no derramar sangre desierta. / Ahí es apresau, / de Mercedes hacia Goya transportaban al detenido / y era común en la época que muriera en el camino, / la orden de libertad consiguieron sus amigos / pero no llegan a tiempo; fatalidad del destino, / y así colgau de

De los Chaque Che (un grupo de chaqueños asentado en el Gran Buenos Aires):

Milagroso Gauchito Gil / te dejamos como ofrenda este humilde chamamé. / Te damos gracias los Chaque Che / por favores recibidos a través de tus milagros, / un día ocho de enero / como todos los promeseros / a tu altar hemos llegado / allá en Mercedes, Corrientes, / y **en esta tierra tan hermosa y tan sutil** / vine a cumplir mi promesa / Gauchito Antonio Gil.



5. Rezo colectivo (bajo el auspicio de la Iglesia católica) en el santuario del Gauchito Gil en la ruta 123 de Mercedes, Corrientes. *Still* del documental *Retratos de Antonio Gil* de Lía Dansker.

los pies / degollau murió el Gauchito; / **dicen que tenía poderes o alguna fuerza especial** / y que a su mismo verdugo, / el que lo fue a degollar, / le previno que en su casa su hijo estaba muy mal, / que no fuera a ver doctores / pues no lo iban a curar, / y que invocara su nombre si lo quería salvar. / Y así fue que aquel verdugo pudo salvar su gurí, / después le puso una cruz donde murió Antonio Gil. / Y empezó a crecer el nombre de este **gaucho guaraní**, / con éste y otros milagros que pasaron por allí / ya desbordó la provincia / su fama llegó al país / y cada ocho de enero / fecha de su ejecución / sus fieles están de fiesta, / signo de fe y devoción, / banderas y cintas rojas, flores, velas en su honor / y piden o le agradecen por algo que concedió / **este gaucho correntino que el pueblo santificó.** "El Gauchito de los milagros", una cumbia a cargo de Antonio Ríos, chaqueño criado en Villa Fiorito, dice: "La fe se viste de rojo / el ocho de enero, / pañuelo, bandera, vinchas / en todo el pueblo; / ofrendas para el Gauchito / de los milagros. / Toda la gente / le está rezando / y un acordeón / le está tocando / este cumbión. / Para el niño enfermo, / el desamparado; / para que el abuelo / que queda olvidado; / por el que trabaja, / el desocupado, / por el que padece, / por el inundado. / Gauchito Gil / escuchamé; / lo que te pido / concedemé. / Gauchito Gil / te juro que para agradeceré / yo volveré. / ¡Para vos, Gauchito Gil! / **¡Te pido salud, paz y trabajo para toda mi gente!**" Compuesta junto a Nélide Argentina Zenón por Juancito Güenaga, de Paraje Garay, Curuzú Cuatiá, Corrientes, "La promesera del Gaucho Gil" dice así: "Un ocho de enero, bien tempranito, / traía ofrendas de su jardín, / llegó vestida de colorado la promesera del Gaucho Gil. / Entre los miles de peregrinos / se abrió camino enfrente al altar, / **tocó en rezando a la cruz bendita y cerró los ojos al relatar:** / 'Desde Mercedes estoy viniendo / aquí con fuerza que da la fe, / vengo a pagar aquella promesa hecha plegaria que a ti elevé'. / **El tren partía rumbo a Malvinas:** / ahí el Jacinto iba también. / Ponía el verano en los espinillos / ponchos rojizo' al atardecer, / mientras su pelo de trenza suelta / se acompañaba en el chamamé. / **Lumbre de velas testimoniales,** / banderas rojas, blanco jazmín / y ella vestida de colorado, la promesera del Gaucho Gil. / 'Bien corajudo y buen correntino, / puso su vida por el deber, / junto al acero de su cuchillo / llevó el recuerdo de su fusil. / Volvió entre pocos, y desde entonces / soy promesera del Gaucho Gil". Los subrayados son míos.

Además de rezar, a la Cruz Gil se va a compartir y festejar en honor y en presencia del difunto; con musiqueda y sapucay.²² Contoneándose chamigos y guainas con los ojos a medio cerrar, en una manifestación de fe que exalta la seducción incitadora por medio del baile: el chamamé es una danza de pareja enlazada que se practica en el litoral mesopotámico argentino (el género es originario de Corrientes); la seducción se vincula al movimiento corporal en el paraíso de la fiesta, como un espacio libre de coerción. El último orejón del tarro, la negrada, la peonada, es habitual protagonista de esta música orillera, en la que el zapateo levanta polvo al piso mientras el sapucay emite a los gritos su goce (el chamamé es el sonido del río y del humedal). Por supuesto, los “doctores” que se animan suelen ofrecer un baile acartonado, con poca gracia. Las fiestas de santos alternan rezos y chamamé. “Siempre había un motivo para la música. El santo era una excusa, nosotros esperábamos el baile.”²³



6. El santuario del Gauchito Gil en Mercedes, Corrientes, en octubre de 2009.

²² Que “es una expresión del alma y el sentir de nuestro paisano, que cuando ya no puede decir con palabras lo que anida en su pecho, medio se agacha y grita”. Héctor Eduardo Studler Guevara, “Ferviente defensor de Antonio Gil”, en *Época*, Corrientes, lunes 25 de enero de 1982, p. 4, citado por Raniero, op. cit., p. 44.

²³ El cantor Juan Ferrá, citado por Alejandra Cragolini, “Construyendo un ‘nosotros’ a través del relato en torno a la música. El chamamé en el imaginario de habitantes de la ciudad de Mercedes, provincia de Corrientes, Argentina”, en *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Bogotá, 2000. Sobre maneras de construir el cuerpo a través de la música, véase Susan McClary, “Música y cultura de juventud. La misma historia de siempre”, en *A Contratiempo*, 9, 1997, pp. 13-21.

El santuario en el lugar del asesinato del Gauchito a manos de la autoridad continúa sito a un costado de la ruta federal 123 de Mercedes, Corrientes, y convoca cada 8 de enero un número mayor de devotos. En 1981, un diario consignaba que tres mil personas se habían acercado el ocho de enero a rendir homenaje a la Cruz de Gil.²⁴

En 2009 el número de visitantes y promeseros, según reportan diversos diarios, anduvo entre los cien y los trescientos mil fieles (como ningún diario, por consigna, dice la verdad, no merece la pena detenerse en cuáles plantean qué número, lo importante sería hacerse la idea de que se trata de un montón de gente). Al espacio inicial se le han agregado nuevas construcciones; hay un museo, un anfiteatro, parrillas, whiskerías; se venden figuras del Gaucho en todos los tamaños (de chiripá, de vincha, de bombacha, con sombrero, con barba; siempre con un pañuelo rojo y la camisa celeste abierta), estampas, cintas, banderas, velas, ropa, mates, bombillas, termos, discos, videos, collares...



7. Baile nocturno en el santuario del Gauchito Gil en la ruta 123 de Mercedes, Corrientes, siete de enero de 2008. *Still* del documental *Retratos de Antonio Gil* de Lía Dansker.

Durante su mandato, el radical Arturo Colombi, actual ex gobernador de Corrientes, señaló al santuario popular del Gauchito Gil como un aguantadero de acciones corruptas ligadas al tráfico de drogas, de armas, al contrabando y la prostitución. A reserva de que tales negocios existan en alguna escala, ha sido el propio poder político correntino (en todos los niveles) el señalado de proteger estas actividades económicas (como sabemos, auspiciadas a nivel mundial por prácticamente todas las

²⁴ "Multitudinario homenaje popular a Antonio Gil", en *Época*, Corrientes, jueves 15 de enero de 1981.

administraciones que se rigen siguiendo el modelo de gobierno empresarial del capitalismo tardío; los gobiernos mexicanos, a nivel estatal y federal, son un magnífico ejemplo de legalización de lo ilícito). A este Colombi lo sucedió su primo Ricardo, quien a su vez ya lo había antecedido en el cargo, ambos se enfrentaron en las elecciones de 2009, ambos son radichas –radicales, partidarios de la Unión Cívica Radical creada por Leandro N. Alem en 1891- y cada uno, a su modo y en su momento, ha apoyado al matrimonio justicialista de los Kirchner. La tierra del Paiubre, en cuya jurisdicción está el santuario del Gauchito, pertenece a los Colombi. El actual gobernador correntino, Ricardo, fue intendente de Mercedes.

A raíz del brutal asesinato del niño Ramón González (violado, torturado, degollado en octubre de 2006) se destapó la implicación del poder político y económico mercedero en una red de prostitución infantil y venta de bebés. No solamente en Mercedes; en Goya, Bella Vista, Pellegrini, Solari, Corrientes capital, etc. Las mafias pueden estar tranquilas; el artículo 26 de la Constitución de la Provincia de Corrientes decreta: “Las acciones privadas de los hombres que de ningún modo ofendan al orden público, no perjudiquen a tercero, están reservadas a Dios y exentas de la autoridad de los magistrados”.

Según estimaciones del Instituto Nacional de Estadística y Censos (INDEC, 2008), seis de cada diez correntinos sufren agresiones en el seno familiar; Corrientes es una de las provincias donde se pagan los sueldos más bajos de la Argentina (solamente en Santiago del Estero pagan peor); donde existen los mayores índices de desocupación; 34% de los pobladores tienen sus necesidades básicas cubiertas; Corrientes capital marcha a la cabeza en el ranking de pobreza e indigencia; cuatro de cada diez correntinos viven con tres pesos al día. Desde hace décadas, Corrientes expulsa trabajadores hacia el resto del país.

La fiesta del Gauchito Gil es buena ocasión para volver al pago. Los reencuentros se reiteran año con año, en el entrelazamiento del chamamé, las promesas, los exvotos. La fiesta (en guaraní, *areté*) es la expresión de un tiempo verdadero, un tiempo común.²⁵

Es importante destacar que a través del culto al Gauchito Gil se pone en juego la coexistencia de lógicas culturales heterogéneas; si bien es complicado intentar identificar esta devoción con un polo oficial de unificación nacional, como hizo, desde el funcionalismo, Eric Wolf con la Virgen de Guadalupe en el caso mexicano, el culto al Gauchito Gil no se asocia solamente a identidades étnicas locales o a culturas territorialmente delimitadas, a estas alturas dejó de pertenecer en exclusiva a los correntinos.

²⁵ “La fiesta guaraní no es sólo un ceremonial, sino la metáfora concreta de una economía de reciprocidad vivida religiosamente.” Bartomeu Meliá, *El guaraní: Experiencia religiosa*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991, p. 45.

Las peregrinaciones al santuario mercedense del Gauchito Gil son un medio para que personas y grupos geográficamente dispersos establezcan lazos; así, por ejemplo, conocí en el santuario de la ruta 123 de Mercedes, Corrientes, a una familia del poblado de Derqui que había salido por primera vez en su vida de la provincia bonaerense; pagarle una visita al Gauchito merecía el esfuerzo.

La asociación espontánea, a la manera idealizada de la *communitas* del antropólogo escocés Victor Turner, puede crear ambientes de igualitarismo y fraternidad, a mí, por poner otro ejemplo, en el santuario de Florencio Varela, Gran Buenos Aires, un chabón me ofreció un revólver para apuntalar la protección del Gauchito.

Obviamente, el principal motivo de que se difunda a gran escala el culto al Antonio Gil es su poder milagroso.

La provincia de Corrientes fue territorio guaraní. Como se sabe, Corrientes (además de “tener con qué”) tiene *payé*; porque atrapa a quien tiene la fortuna de pisar su suelo. Los *payés* fueron curanderos guaraníes; con el tiempo, el *payé* abandonó su antropocentrismo y se redujo a las dimensiones de un amuleto que confiere poderes sobrenaturales a quien lo usa y lo alimenta adecuadamente para lograr sus cometidos.²⁶

Lo mismo que el organismo humano, la mayor parte del territorio correntino se constituye por múltiples cursos de agua. El río Paraná separa Corrientes del Paraguay y de las provincias del Chaco y Santa Fe; el río Uruguay separa Corrientes de Uruguay y Brasil; los ríos Guayquiraró y Mocoretá hacen frontera con Entre Ríos; y al nordeste, los arroyos Itaembé y Chimiray marcan límite con Misiones. Todos los ríos llevan nombres guaraníes. Corrientes es la única provincia argentina con dos idiomas oficiales. Desde 2004, el guaraní correntino se convirtió (por medio del humor siempre negro del legislativo) en el idioma “oficial alternativo”. El guaraní había sido la lengua franca o lengua vehicular de la provincia hasta bien entrado el siglo XX.²⁷

El modo de ser de los guaraníes se denominaba *ñande reko* (*ñande reko katu*, nuestro buen modo de ser, incluía la experiencia religiosa.) Los guaraníes habitaron nómadas desde el Caribe hasta el norte de la Argentina (en la parte central y oriental del subcontinente). Los quechuas los llamaron *chiriguano*s (estiércoles fríos).

²⁶ En 1798 las autoridades coloniales prohibieron el fraccionamiento del leño de la Cruz de los Milagros de San Juan de Vera de las Siete Corrientes; su madera era considerada un *payé* muy poderoso.

²⁷ Corrientes vivió un proceso de castellanización intenso. La variedad del guaraní influenciado por el castellano se llama: *yopara* (mezcla); el *guaranisero*, el *guarango*, es el hablante bilingüe que prefiere el guaraní para la interacción con vecinos de la comunidad. *Ikatese* es el bilingüe que se “presenta” en castellano frente a los *guaraniseros*. *Orillero* es el monolingüe guaraní. *Gente* son los extraños al pueblo que no hablan guaraní. Cfr. Leonardo Cerno, “Guaraní y castellano en una comunidad rural de la provincia de Corrientes. Una aproximación etnográfica”, disponible en <http://www.unne.edu.ar/Web/cyt/com2004/2-Humanidades>

La guerra contra el Paraguay

La capital de la provincia de Corrientes conservó el predominio social y político sobre el campo, un control característico de la etapa final de la colonia. La clase dominante urbana, un grupo criollo, un círculo de mercaderes y productores mercantiles, no se ruralizó como en otras provincias del Litoral;²⁸ el aparato estatal correntino tuvo un relativo grado de organización; al parecer, a mayor incidencia de la propiedad rural, mayor poder caudillista.²⁹

El ganado en pie correntino viajaba a los saladeros riograndenses (de Brasil) sin injerencia porteña; sin embargo, la ruta fluvial del Paraná quedó bajo control de Buenos Aires. Los gobiernos provinciales correntinos defendieron políticas proteccionistas sobre las producciones agropecuarias y artesanales en contraposición a los rosistas que habían impuesto el librecambismo; la provincia apoyó activamente los levantamientos anti-rosistas; las masas populares participaron en numerosas contiendas contra el centralismo porteño; derrotadas estas intenciones, los gobiernos de la provincia se vieron forzados a consentir los pactos federales (primero el rosista, luego el mitrista) tendientes a la consolidación de intereses particularistas, expresados en la exclusividad del aprovechamiento de ciertas ventajas “naturales” de la provincia bonaerense, como el control, a través de la aduana, de la navegación de los ríos y del comercio exterior.

Culturalmente, Corrientes es más afín al Paraguay que a los rioplatenses.

Según ciertas versiones de exacerbado nacionalismo, Antonio Gil habría sido obligado, como tantos otros, a pelear en la Guerra de la Triple Alianza contra el Paraguay. Este belicismo (difundido hasta el aniquilamiento del rival) implicó la destrucción del modelo de desarrollo autónomo paraguayo; producto de la estatización económica del país, ordenada por Carlos Antonio López, presidente paraguayo entre 1844 y 1862.³⁰

La guerra contra el Paraguay fue muy impopular entre los argentinos; se desataron grandes sublevaciones contra el centralismo porteño en el “Interior” (Mendoza, San Juan, Cuyo, Córdoba, La Rioja, San Luis, Salta); una, casi irreductible, liderada por el catamarqueño Felipe Varela; los

²⁸ El Litoral argentino se llama a la región formada por la Mesopotamia argentina y las provincias del Chaco, Formosa y Santa Fe.

²⁹ “En Corrientes asistimos a una temprana formulación constitucional con un régimen representativo funcionando, con una organización rentística, administrativa y militar más efectiva de lo que es común advertir en el periodo, y con gobernadores que se suceden en el poder según las normas constitucionales, al punto de lograr encauzar legalmente las rivalidades políticas agudizadas al comienzo de los años treinta [del siglo XIX] **Su máxima figura política, Pedro Ferré, difiere sustancialmente de las características de los caudillos de la época [...] por su inserción en un estado provincial mejor controlado por la elite dirigente.**” José Carlos Chiaramonte, *Mercaderes del litoral. Economía y sociedad en la provincia de Corrientes. Primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1991, p. 17. El subrayado es mío. Véase también Antonio E. Castello, *Historia de Corrientes*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1991.

³⁰ El mate y el tabaco, eran monopolios de Estado; los Campos y Montes de la patria, de uso común; se repartieron tierras y herramientas; se establecieron colonias agrícolas, ganaderas, obrajes de madera, fábricas de papel, de loza, saliteras, caleras, industria metalúrgica; se construyeron ferrocarriles, líneas telegráficas; la enseñanza era obligatoria. Cfr. Norberto Galasso y Germán Ibáñez, *La Guerra de la Triple Infamia*, Buenos Aires, Centro Cultural “Enrique Santos Discépolo”, 2005. El nombre de Triple Infamia lo puso Alberdi.

enterrerianos sublevados en Basualdo desertaron en masa al descubrirse engañados, habían ido a la guerra pensando que pelearían del lado paraguayo. Los “voluntarios” reclutados en las tropas fueron forzados a participar. En gran medida, como en las guerras de independencia, se recurrió al uso de afroargentinos.

Cuando Paraguay invadió Corrientes (las tropas del entonces presidente Mariscal Solano López acudían en auxilio de sus aliados blancos en Uruguay, en conflicto con los colorados orientales que apoyaba el imperio portugués del Brasil), la inteligencia paraguaya calculaba el levantamiento aliado del entrerriano Urquiza contra el porteño Mitre.

El ex rosista Urquiza había derrotado (en 1852) al Restaurador Rosas en la batalla de Caseros (provincia de Corrientes) e instaurado la capital de la Confederación Argentina en Paraná. Sin embargo, la Confederación había quedado separada de la prosperidad de Buenos Aires, cuya acumulación originaria se debió primordialmente a las ovejas, porque, y desde luego en otro contexto, aunque no tanto,

La superficie del suelo sólo se aprovecha si sobre ella pastan ovejas [...] es necesario acumular un patrimonio originario, expresable en dinero, para que pueda ponerse en movimiento el proceso de intercambio [...] por medio de la trata de esclavos o el saqueo [...] Aquellos a los que les incendiaron las viviendas, los expropiados, fluyen en masa a Londres. A los que se la rebuscan por medio del robo [...] les espera la horca. **El resto desarrolla la fuerza de la creatividad a partir del sufrimiento [...] en el campo de sus predisposiciones labran un área de disposición para el trabajo que produce facultades especiales (como en un invernadero).**

- ¿Un tesoro dentro de los hombres?
- Sí, creo que Marx quiere decir eso.³¹

Este extracto de conversación entre Kluge y Müller fue publicado el año pasado (2009) en *La Nación*, uno de los diarios de mayor tirada en la Argentina y el cual fuera fundado en 1870 por el presidente Bartolomé Mitre, y que es actualmente dirigido por el tataranietao del fundador, otro Bartolomé Mitre, por lo expuesto en la cita de arriba el lema del diario: “*La Nación* será una tribuna de doctrina” permanece incólume.

La cría de ovejas impuso el patrón de los alambrados, la primera instalación masiva de éstos corrió por cuenta de cierto estanciero Ezeiza, en el área que actualmente ocupa el Aeropuerto Internacional de Buenos Aires. Así pues, la Confederación Argentina (que aglutinaba 13 provincias sin Buenos Aires) vivía descapitalizada, no tenían un mango. Tal vez sin otra alternativa, Urquiza cedió la batalla de Pavón a las fuerzas de Mitre (el biógrafo de los héroes y Primer Periodista de La

³¹ Conversación entre Alexander Kluge y Heiner Müller, “Heiner Müller y ‘la figura del trabajador’”, publicada en *La Nación*, 17 de octubre de 2009. Los subrayados son míos.

Nación), a cambio de alguna inmunidad. A pesar de que varias insurrecciones federalistas (coloradas) invocaron el nombre de Urquiza, éste no apoyó ni al Chacho Peñaloza, ni a Juan Saá, ni a Felipe Varela. El caudillo entrerriano prefirió capitalizarse, haciendo negocios millonarios con la venta de caballos a los brasileños y suscribiendo acciones del Ferrocarril Central Argentino.

Tras la invasión paraguaya de Corrientes, el gobierno de Mitre encontró la excusa para entrar en la guerra, aliándose al Imperio portugués exiliado en el Brasil. Las casas británicas de préstamos se ofrecieron para financiar la conflagración.

En Corrientes, la causa paraguaya tuvo gran apoyo; a los “paraguayistas” se les llamó yerbócratas. Entre otras cosas, correntinos y paraguayos comparten el culto del oro verde, la yerba mate.³²

El genocidio de la nación paraguaya (de un millón trescientos mil paraguayos sobrevivieron, aproximadamente, doscientos cincuenta mil) fue medular para el ordenamiento estratégico de la región. La guerra resultó determinante en la construcción de la Argentina como estado-nación. A través de la masacre perpetrada se definió la hegemonía de Buenos Aires sobre las provincias y se concretizó la subordinación del Litoral; la hegemonía porteña implicó la institucionalización del liberalismo y la articulación de la economía con el modelo capitalista impulsado por la Gran Bretaña. Chiaramonte plantea que resulta difícil entender la existencia de una nación argentina entre el periodo posterior a las guerras de independencia y el fin de la guerra del Paraguay.³³

El traductor de *Las Mil y una Noches*, sir Richard Francis Burton, cónsul itinerante de Su Majestad, fue testigo (en Gualamba, zona del Chaco paraguayo) de una peculiar asociación humana que persistió durante la Guerra Grande: “del lado opuesto del río Paraguay, el del Gran Chaco, se ha

³² También se corrió la voz sobre la existencia de un tesoro más convencional: el tesoro “en oro” de Solano López. Lucio V. Mansilla encabezó una expedición de búsqueda en 1869 (aun antes de concluir con la masacre). Incluso en la década de 1990, en Corrientes se siguieron organizando búsquedas de tal tesoro. Cfr. Liliana Brezzo, “La historiografía paraguaya: del aislamiento a la superación de la mediterraneidad”, en *Diálogos*, 7, DHI/UEM, 2003, pp. 157-175.

³³ José Carlos Chiaramonte, *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1971. “La teoría imperialista sobre el origen de la guerra exhibió durante esos años tres versiones: la que establecía que la guerra fue provocada por Gran Bretaña para abrir en el Paraguay un campo de rentables inversiones y un mercado para las exportaciones británicas; la teoría basada en la crisis del algodón de mediados del siglo XIX, que sostenía que la guerra civil en los Estados Unidos había creado tan grave alteración del mercado que los británicos consideraron al Paraguay como un proveedor que compensaría la declinante oferta de los estados confederados; y por último el argumento basado en la incompatibilidad política del gobierno liberal al estilo europeo y el capitalismo estatal al estilo paraguayo habría conducido a Gran Bretaña a financiar una guerra encubierta mediante préstamos a los gobiernos brasileño y argentino. [En la década de 1980] Investigadores paraguayos [...] al revisitar la versión nacionalista sobre el origen de la guerra demuestran de manera convincente que cualquiera que se la versión de la explicación imperialista que se aplique, la evidencia disponible hasta el momento presta sorprendentemente poco apoyo empírico.” Liliana Brezzo, “La Guerra de la Triple Alianza en los límites de la ortodoxia: mitos y tabúes”, en *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 19, Universidad de Talca, 2004, pp. 19-20. “La Guerra del Paraguay repercutió en la consolidación de los Estados nacionales argentino y uruguayo; fue el momento del apogeo de la fuerza militar y la capacidad diplomática del Imperio de Brasil, pero, de forma paradójica, contribuyó igualmente para acentuar las contradicciones del Estado monárquico brasileño, debilitándolo. El Paraguay, por su lado, se convirtió en la periferia de la periferia, dado que su economía se volvió satélite de la economía argentina luego de la finalización del conflicto.” Francisco Doratioto, *Maldita guerra. Nueva historia de la Guerra del Paraguay*, Buenos Aires, Emecé, 2006, p. 16.

fundado un amplio quilombo o establecimiento de fugitivos, donde brasileños y argentinos, orientales y paraguayos viven juntos en mutua amistad y en enemistad con el resto del mundo y la guerra".³⁴

San Baltasar

Antonio Gil, desertor del ejército y del orden endogámico, habría sido capturado después de asistir a una fiesta de San Baltasar (celebrada cada 6 de enero) en lo de Cambá María (*cambá* es gentilicio de negro/a en guaraní). El de San Baltasar (el Santo Cambá) es un culto vigente, sobre todo, en el litoral (Corrientes, Chaco, noreste de Santa Fe, Formosa). Durante la colonia se promovieron entidades asociativas como mecanismos de control social y cultural con bases y reglamentos. Los negros libres se congregaban alrededor de la Virgen y de Santo Domingo; mientras que los esclavos lo hicieron en torno a San Benito y San Baltasar (ambos negros).³⁵ La de Baltasar era una práctica extra litúrgica tolerada por la Iglesia (sin canonización oficial).

Como refiere el antropólogo lanusense (de Lanús, provincia de Buenos Aires), Norberto Cirio, San Baltasar es el patrono del baile y de la alegría; es un santo candombero; su culto se distingue por el uso de tambores y la práctica ritual de la danza: la charanda (o zemba), el chamamé, el valseado o la cumbia con tambora (un membráfono de golpe directo). En el sonido del tambor está la voz del santo.³⁶

La Argentina en tanto serenísima sociedad blanca, europea, moderna, racional y católica se ha constituido en la narrativa dominante de ese país mestizo. No por nada, en la poesía del Siglo de Oro español se utilizaba a destajo el término *argentino* para designar la blancura, pues *argentum* es plata.

Una reevaluación de la influencia de la población de origen africano e indígena en nuestra cultura probablemente facilitaría la comprensión de diversos aspectos rituales, estéticos y teológicos en al menos los cultos a San La Muerte, al Gauchito Gil y a San Baltasar, devociones que ahora se han expandido por todo el país. Sin embargo, para los argentinos [...] el momento de nuestra sociogénesis es el de la llegada de los inmigrantes a fines del siglo XIX y comienzos del XX. Este nuevo aporte se supone que licua y elimina los

³⁴ Richard F. Burton, *Cartas desde los campos de batalla del Paraguay*, Buenos Aires, El Foro, 1998, p. 528. El subrayado es mío.

³⁵ San Benito (el santito de las ollas) era el protector de los cocineros; su día es el 4 de abril.

³⁶ Norberto Pablo Cirio, "¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltasar por los negros en el Buenos Aires colonial", en Víctor Rondón (ed.), *Actas de la IV Reunión Científica "Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana"*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Asociación Pro Arte y Cultura, 2002, pp. 88-100. En Wilde y Moreno, provincia de Buenos Aires, se continúa venerando a San Baltasar, paraguayos y litoraleños, respectivamente. Cfr. Norberto Pablo Cirio y Gustavo Horacio Rey, "El culto a San Baltasar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense", en *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy, 1995.

anteriores. Para la mirada unitaria que nos caracteriza, este proceso, que es más propio de la ciudad de Buenos Aires, representa, a manera de sinécdoque, lo que sucede con la cultura y el campo religioso del país. La imagen (implícita pero prevalente) del campo religioso argentino sería básicamente a-histórica, a-étnica y casi exclusivamente moderna.³⁷

De acuerdo con Rita Segato, el discurso literario-administrativo de la generación de 1880 ocultó la presencia negra en la Argentina; por lo tanto, la desaparición del negro habría sido cultural, ideológica y literariamente construida, antes que propiamente demográfica.³⁸

Alejandro Solomianski ha destacado la participación negra en las guerras de independencia y en el genocidio de la Guerra Grande (contra Paraguay); en un contexto más pacífico, advirtió la evidente negritud de intérpretes, compositores y líricos de tango; el legado a la parrillada patria de las achuradoras (recolectoras de restos vacunos); la existencia de payadores negros, como Joaquín Lenzina “Ansina”, el “payador de Artigas” o Gabino Ezeiza, máximo poeta entre los payadores argentinos, sin conexión sanguínea con el estanciero al que debe su nombre el Aeropuerto Internacional de Buenos Aires. Acertadamente, Solomianski distinguió a este tipo de negros argentinos de los negros de mierda, un calificativo impuesto por la narrativa dominante (aquella *Doncella Blanca y Azul* de Lugones) para designar a los descendientes de amerindios; la caterva de los negros de mierda es copiosa y resulta una mano de obra imprescindible para el funcionamiento de la maquinaria productiva y su recurrente provisión de servicios.³⁹

En 1760, más de un cuarto de la población de Corrientes, era de origen africano.⁴⁰

³⁷ Alejandro Frigerio, “Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina”, en *Ciências Sociais e Religião*, 7, 7, 2005, p. 227. El subrayado es mío.

³⁸ Rita Segato, *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, op. cit. En el mismo tenor, Aline Helg comprueba que los intelectuales argentinos de fines del siglo XIX (Sarmiento, Carlos Octavio Bunge, José Ingenieros, José María Ramos Mejía) sentaron las bases para la xenofobia argentina mediante la apropiación de teorías raciales europeas (Gobineau, Le Bon, Lombroso, Darwin). Cfr. Aline Helg, “Race in Argentina and Cuba 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction”, en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas, 1990, pp. 37-69.

³⁹ Alejandro Solomianski, *Identidades secretas, la negritud argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003. Una letra adjudicada a cierto Morro dice: “Todo el día con el tetra pa bancar la vida, / musculosa vomitada con chorizo y birra, / la baranda que despiden siempre mandarina / es por eso que merecen que la gente diga: / negros de mierda / parecen cucarachas que se amontonan en la basura, / negros de mierda / no sirven para nada / y van derecho hacia la fisura”.

⁴⁰ Aunque referida a otro contexto considero que la siguiente reflexión de Clifford resulta pertinente: “Las historias sobre el contacto y el cambio cultural han sido estructuradas por una penetrante dicotomía: absorción por el otro o resistencia ante el otro. Un temor ante la identidad perdida, un tabú puritano a mezclar creencias y cuerpos, pende sobre el proceso. Pero ¿qué pasa si la identidad se concibe no como un límite a ser mantenido sino como un nexo de relaciones y transacciones que comprometen activamente a un sujeto? La historia o las historias de la interacción deben ser entonces más complejas, menos lineales y teleológicas. ¿Qué cambia cuando el sujeto de la ‘historia’ ya no es occidental? ¿Cómo se presentan las historias de contacto, resistencia y asimilación desde el punto de vista de grupos en los que el intercambio, antes que la identidad, es el valor fundamental a sostener?” James Clifford, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte desde la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2001, p. 401.

Mborayhu

A pesar de su masivo exterminio, los indios continúan constituyendo una reserva inagotable de imágenes manipulables, como ha señalado Alicia Barabás, el imaginario del buen salvaje es tan acrítico y arbitrario como el del salvaje depravado.⁴¹



8. A punto de ser colgado por los pies, el Gauchito Gil da su cuchillo al indio para que lo degüelle.

Sin embargo, nada impide pensar que el peón Antonio Gil (a quien Ñandeyara visitaba en sueños), “limpia sangre *avaí*”, “el indio [que] habitaba en la zona de Mercedes”, el “gaucho guaraní” (pese a que de gauchos no hubiera casi nada y de guaraníes poco), tuviera alguna influencia telúrica (en clave autóctona). Para los guaraníes el ser humano es en su origen una palabra-alma soñada.

Ñe'é significa palabra y alma al mismo tiempo: expresa lo que anima y lo que en el hombre hay de divino; alma es el principio vital, el soplo que anima y mantiene erecto al hombre y la palabra es aquello por lo que el hombre participa de la divinidad; ambas componen la palabra-alma, que el Dios hace reencarnarse en un nuevo ser en su reminiscencia.⁴²

Guaraní es el término derivado de la palabra nativa para la guerra (el término fue consolidado por el jesuita Ruiz de Montoya). Los guaraníes adoptaron signos exteriores del cristianismo para continuar siendo guaraníes, una forma de criptopaganismo como mecanismo de defensa contra una sociedad

⁴¹ Alicia M. Barabás, “La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo”, en *Alteridades*, 10, 19, 2000, pp. 9-20.

⁴² Hélène Clastres, *Terra sem Mal. O Profetismo Tupi-Guaraní*, São Paulo, Brasiliense, 1978, p. 88.

envolvente.⁴³

El alma-animal se llama *acyguá* y suele ser violento y carnívoro; pero incluso en el alma-animal hay escalas cromáticas, no puede ser lo mismo tener un *acyguá* de mariposa que un *acyguá* de jaguar. El *acyguá*, en todo caso, nos prende a la existencia de infortunios (*teku achy*), lo cual impide alcanzar la tierra sin mal (*ywy mará´ey*).⁴⁴

Hay dos figuras de masculinidad contrastante entre los guaraníes: el cazador egoísta que, dominado por el alma animal, prefiere comerse a la presa cruda él solo en medio de la selva en lugar de dividirla; y el cazador generoso que interesado por transformarse en inmortal, por alcanzar un estado de maduración-perfección (*aguyjé*), da toda la caza a sus parientes y se abstiene de comer carne.⁴⁵

La generosidad, la participación en los rituales, la ética alimentaria (el *teko ro´y*, el modo de ser frío, no violento) orientan la conducta del guaraní para que su palabra-alma consiga imponerse sobre el alma-animal. Pues, como señaló San Ernesto de la Higuera, aunque parezca ridículo hay que hablar del amor, hay que endurecerse sin perder la ternura.

El canibalismo de los dioses jaguares fue sustituido por otro modelo relacional cuyo eje es el amor (*mborayhu*). Ruiz de Montoya (en el siglo XVII) utilizó ese término para referirse a la noción cristiana de amor de y hacia Dios.⁴⁶ Cadogan (en 1959) lo tradujo como “amor al prójimo”.⁴⁷ Pierre Clastres (en la década de 1970) determinó que *mborayhu* significaba la solidaridad tribal.⁴⁸ Para Hélène Clastres el término aludía a la reciprocidad.⁴⁹ A fin de siglo, Joanna Overing le atribuyó el sentido de “convivialidad” a *mborayhu*.⁵⁰

El amor es generoso. En el estado de *aguyjé*, seco e incorrupto (*kandire*), del pecho del solidario brotan llamas “como evidencia de que su corazón está iluminado por la sabiduría divina”.⁵¹ Esa misma sabiduría hizo a Ñamandú Ruete engendrar de sí mismo el fundamento del lenguaje

⁴³ Curt Nimuendaju, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* [1914], São Paulo, Hucitec, 1987. Durkheim argumentaba que la sociedad (una totalidad preexistente, reificada) se encuentra en la raíz de los sistemas clasificatorios; en esta búsqueda durkheimiana del origen social del simbolismo no habría diferencia epistemológica entre Dios y la “sociedad”. Cfr. José Arthur Gianotti, “A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim”, en *Estudos*, São Paulo, CEBRAP, 1971, pp. 49-98.

⁴⁴ Hélène Clastres, op. cit., p. 114. En las misiones el término *marane´y* designaba la virginidad de Ñandecy (Nuestra Madre). *Yvy maraey*, *ywy marane´y*: suelo intacto.

⁴⁵ Carlos Fausto, “Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)”, en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11 (2), 2005, pp. 385-418.

⁴⁶ Antonio Ruiz de Montoya, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639], Porto Alegre, Martins, 1985.

⁴⁷ León Cadogan, *Ayvu Rapyta: textos milenarios de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, CEPAG, 1994.

⁴⁸ Pierre Clastres, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993.

⁴⁹ Hélène Clastres, op. cit., p. 116.

⁵⁰ Joanna Overing y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 2000.

⁵¹ Miguel Alberto Bartolomé, *Orekuera Royhendu (lo que escuchamos en sueños). Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté del Paraguay*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 84-85.

humano (*ayvu rapyta*) para entonces concebir el fundamento del amor (*mborayú rapyta*).⁵²

No resultara extraño que la tradición misionera cristiana pos-concilio Vaticano II viera en los guaraníes una expresión fuerte de religiosidad *humana*, en general.⁵³

Un muerto es un *kurusu kué* (un ex cruz). Almas y muertos tienen, por supuesto, lazos familiares, afines, consanguíneos. Por medio del canto el payé indaga a las divinidades acerca de la procedencia del alma y su nombre.⁵⁴

Para Lévi-Strauss, el mito guaraní de los gemelos (Sol, *Kuarahy*, y Luna, *Jasy*) indica la imposibilidad de establecer una identidad perfecta y expresa “la apertura al otro” que caracterizaría a las cosmologías amerindias.⁵⁵ Cosmologías que configuran sociedades nómadas cuyo fundamento puede dirimirse en la relación con los otros y no tanto en la satisfacción consciente de la coincidencia consigo mismas; debido a que el énfasis se pone más en el devenir y menos en el principio de identidad.⁵⁶

Severi subrayó el modo paradójico de una memoria social capaz de obliterar y grabar en una forma imagética y ritual la representación de una historia traumática.⁵⁷

El problema, por lo tanto, es determinar el sentido de esa mezcla de volubilidad y obstinación, docilidad e intransigencia, entusiasmo e indiferencia con que los Tupinambá recibieron la buena nueva. Es saber lo que eran esa “flaca memoria” y esa “deficiencia de la voluntad” de los indios, ese creer sin fe; es comprender, en fin, el objeto de ese oscuro deseo de ser otro pero, este es el misterio, según los propios términos.

Nuestra idea corriente de cultura proyecta un pasaje antropológico poblado de estatuas de mármol, no de arrayán: museo clásico antes que jardín barroco. Entendemos que toda sociedad tiende a preservarse en su propio ser, y que la cultura es la forma reflexiva de este ser; pensamos que es necesaria una presión violenta, maciza, para que ésta se deforme y transforme. Pero, sobre todo, creemos que el ser de una sociedad es su perseverar: la

⁵² León Cadogan, op. cit., pp. 19-20.

⁵³ Los kaiová dicen de sí mismos: “*Ore kurusu ñe’ëngatu ra’y, kurusu ñe’ëngatu rajy, ore ára jeguaka ra’y*”, nosotros somos los hijos e hijas de la cruz de la buena palabra, somos hijos de la diadema del universo; citado por Graciela Chamorro, *Kurusu Ñe’ëngatu: Palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción y São Leopoldo, CEADUC/IEPG/COMIN, 1995, p. 35.

⁵⁴ Como puntualiza Hugh-Jones respecto al “chamanismo dual” de los tukano y baniwa del Alto Río Negro (Amazonas), en estos grupos conviven cotidianamente el payé (chamán-jaguar, volcado a las relaciones exteriores, asociado a la caza y la guerra) y el payékubu (chamán-divinidad, volcado a las relaciones con los ancestros, asociado a los rituales colectivos de pasaje y al bautismo de los primeros frutos). En lugar de negar alguno de los polos se perfila la complementariedad de las funciones. Cfr. Stephen Hugh-Jones, “Shamans, Prophets, Priests, and Pastors”, en Caroline Humphrey y Nicholas Thomas (eds.), *Shamanism, History, and The State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, pp. 32-75.

⁵⁵ Claude Lévi-Strauss, *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.

⁵⁶ Cfr. Renato Sztutman, “Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi”, en *Novos Estudos*, CEBRAP, 83, marzo 2009, pp. 129-157. Platón, en el *Timeo*, planteó la existencia de dos órdenes: por un lado, el de lo Idéntico y lo Uniforme; por el otro, el del Devenir (el mundo sensible de las cosas). El primer orden (el verdadero) se ocupaba de lo estable para poner en evidencia las constantes, los conceptos y las categorías. El orden del Devenir operaba con variables; priorizaba los acontecimientos, los accidentes y las transmutaciones sobre la textura uniforme de las esencias.

⁵⁷ Carlo Severi, “Cosmología, Crise e Paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 6 (1), 2000, pp. 121-155.

memoria y la tradición son el mármol identitario de que está hecha una cultura. Estimamos, al fin, que, una vez convertidas en otras, las sociedades que perdieron su tradición no tienen retorno. No hay cómo retroceder, la forma anterior fue herida de muerte; lo máximo que se puede esperar es la emergencia de un simulacro inauténtico de memoria, donde la “etnicidad” y la mala conciencia comparten el espacio de la cultura extinta.⁵⁸

En el reverso, Mário de Andrade era un tupí tañendo un laúd.

Los guaraníes han afirmado el valor de una afinidad relacional; su historia no sólo representa la imposición inapelable de una exterioridad dominante ni la repetición de una identidad sustancial. Toda cristalización identitaria pretende domesticar el potencial de la diferencia, es un punto de vista estabilizador que enfatiza el examen del orden, la cohesión, el control.⁵⁹ Reduciendo las relaciones de poder a la coerción y la dominación.⁶⁰

Mba'emegua es la tierra con sus males; el lugar donde andamos siempre; la tierra imperfecta donde las cosas son una y por serlo marcan lo finito, lo incompleto, que anida en el principio de identidad, esto no puede ser aquello.⁶¹

Nomadismo

Para Hélène Clastres, la religión nómada de los guaraníes se opuso a la irrupción del poder político; conjurando la segmentación que provoca el Estado a través de la renuncia a reglas sociales y la consiguiente búsqueda de su metamorfosis en dioses.⁶²

⁵⁸ Eduardo Viveiros de Castro, “O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem”, en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, p. 195.

⁵⁹ El dominio de lo binario, tan privilegiado por Durkheim, remite a la ilusión coercitiva de las representaciones colectivas al par individuo/sociedad, a partir de ahí caen como fichas de dominó: el finalismo de la conciencia/la ceguera de la historia; la sociología/la psicología; el sentido lógico de orígenes y formas elementales/lo genealógico; las reglas morales/los apetitos sensoriales; lo sagrado/lo profano; lo biológico/lo histórico. Cfr. Steven Lukes, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Middlesex, Penguin Books, 1981. Otros binarismos inflexibles demuestran su resistencia al paso del tiempo: don/mercancía; status/contrato; comunidad/sociedad; racionalidad afectiva/racionalidad instrumental; solidaridad mecánica/solidaridad orgánica.

⁶⁰ Lebrun advirtió que la definición de política se acompaña por una noción de fuerza, ésta denota que el poder sólo puede existir *contra* alguien. Los ciudadanos de Hobbes (lobos celosos y egoístas) preservan su igualdad en la sumisión al Leviatán. Lebrun puso el acento en la existencia de un lazo inequívoco entre el individuo aislado y la institución del poder único como condición de Ciudad (*civitas*). El ciudadano moderno (súbdito irremediable) transfiere al Leviatán el derecho de gobernarse a sí mismo e inaugura el abismo entre la vida privada y los negocios públicos. El Estado, que es el ejercicio del poder político, inventa a la sociedad y al individuo para funcionar, a través de ordenamientos específicos y figuras subjetivas. Comporta un poder inevitablemente exterior y contra el grupo. Extremando esta posición, el thatcherismo planteó la inexistencia de la sociedad (pues solamente había hombres y mujeres individuales) para justificar la destrucción del Estado de Bienestar. Configurando la vía, recorrida por muchos gobiernos del mundo, del Estado contra la sociedad. Cfr. Gérard Lebrun, *O que é Poder?*, São Paulo, Brasiliense, 1984.

⁶¹ Gustavo Baptista Barbosa, “A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres”, en *Revista de Antropologia*, 47, 2, USP, 2004, pp. 529-576. Yuy mara-ey es el lugar del no-uno. Marilyn Strathern y Christina Toren señalaron la obsolescencia de la concepción de sociedad, ambas han abogado por sustituir el concepto obsoleto por el de socialidad. Cfr. “The Concept of Society is Theoretically Obsolete: For The Motion” en Tim Ingold (ed.), *Key Debates on Anthropology*, Londres, Routledge, 1996, pp. 60-66 y 72-76.

⁶² La tierra sin mal es “un espacio sin lugares marcados, donde se apagan las relaciones sociales, un tiempo sin puntos

Ñandé rekó marangatá significa el modo de ser bueno, honrado, virtuoso. Los guaraníes saben que los dioses se comunican a través de los hombres. Para desarrollar lo divino es preciso alcanzar la serenidad y la inspiración poética, es ineludible vivir la reciprocidad (el maíz para los guaraníes es una persona, comerlo no rezado equivale a una forma de canibalismo). La tierra está a punto de desmoronarse (deforestación, monocultivo, destierro, nuevas enfermedades). Los infortunios de esta existencia impulsan a buscar la tierra de tiempo-espacio perfecto, *yvy arayguje*; la tierra guardada, *yvy ñomimbyre*. Aproximarse a esta tierra no implica la movilidad geográfica, sin embargo, caminar sirve para imaginarla. Andar es el movimiento básico de las danzas guaraníes.⁶³

El payé es el especialista en el camino. El camino, como metáfora, es un templo de esperanza y libertad; por medio del cual desarrollar paso a paso el poder no-potente (según la configuración coercitiva) que se reencarna en seres míticos, modelos de intencionalidad sin sujetos *individuales*.

Para muchos pueblos la plegaria es el recuerdo de auras, epifanías, glorias, en su historia [...] Para un Pueblo americano [Zolla se refiere a un descendiente de los anasazi, un hopi tal vez] rogar significa evocar paulatinamente la emergencia de su gente del mundo primordial “cuando todo era verde y rociado” y, a continuación, la sucesión de momentos fatales hasta hoy; cuando un joven ruega a un anciano que le conceda audiencia, recuerda el origen del tiempo, la historia del pueblo, en la cual injerta los sucesos de su familia para terminar diciendo: “y ahora, yo estoy delante de vosotros”.⁶⁴

Transportación

Los camioneros, luego de la destrucción quirúrgica, estatalmente planificada, de las redes de transporte ferroviario, son bien pagos y transportan toda clase de productos. La ciencia de los transportes es una política semio-cinética.

de referencia en el que se anulan las generaciones. Es el *aguyjé*, la plenitud, en el conjunto de los hombres, donde cada uno se ve restituido a sí mismo, suprimida la doble distancia que los hacía dependientes de otros y separados de los dioses –ley de la sociedad, ley de la naturaleza: el mal radical”. Hélène Clastres, op. cit., p. 113. Los *karaí*, los profetas que proclamaban su conocimiento de la ruta para llegar a la Tierra Sin Mal, vivían retirados y apartados de las aldeas y nunca residían con los demás. Hablaban poco y amaban la soledad. No pertenecían verdaderamente a ninguna comunidad, no eran de lugar alguno. Al Gauchito Gil se le llama *Karaí* Antonio Gil. El término se utiliza como sinónimo de *señor*.

⁶³ Graciela Chamorro, “La buena palabra. Experiencia y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes”, en *Revista de Indias*, LXIV, 230, 2004, pp. 117-140. Como dice Rilke en unos versos de los *Sonetos de Orfeo*: “Nosotros somos los errantes. / Pero el andar del tiempo / tomadlo como nimiedad / en lo que siempre permanece.” Rainer Maria Rilke, *Elegías de Duino y Sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 1987, p. 157.

⁶⁴ Elémire Zolla, op. cit. p. 15.



9. ORACION DEL CONDUCTOR. Concédeme Señor, una mano firme y una mirada alerta para no herir a nadie a mi paso. Tú, que eres el autor de la vida, no permitas que ningún acto mío pueda dañar lo que de ti viene. Protege, Señor, a los que me acompañan y líbralos de las calamidades. Enséñame a usar mi coche para servir a los demás y has que el amor a la velocidad no me haga despreciar la belleza del mundo que TU has creado.

El milagroso Antonio Gil encontró aliados incomparables en esos camioneros, que agradecen su trabajo, que convocan la protección del Gaucho y que fueron diseminando su culto a lo largo y ancho de toda la Argentina. Hay santuarios dedicados al Gauchito Gil en todas partes. Y en cada lugar se le recibe como en su casa. A pesar de las variaciones regionales inevitables (no hay que olvidar que la estabilidad de la sociedad moderna es diferenciada y multifocal, y que el Congreso Mundial Federativo de Fogwill todavía no consigue eliminar el capitalismo del planeta), el Gauchito se adapta a las diferencias climáticas, los vaivenes idiomáticos y los platillos típicos con pasmosa rapidez. Las banderas rojas continúan ondeando, las velas rojas están siempre encendidas y las imágenes del Gauchito, masivamente reproducidas, aumentan la dimensión de su aura, rodeadas de flores, de vino, de puchos, de cartas (en las que se expresa el pedido), de placas (patentes de auto y testimonios en mármol, en metal), fotos, cintas, vestidos de novia, boleadoras, facones, boinas, azadones, instrumentos musicales, remeras de fútbol. Lo mismo en la Puna jujeña que en el fin del mundo: en Ushuaia, Tierra del Fuego; lo mismo en Neuquén que en Córdoba; lo mismo en San Juan que en La Pampa; lo mismo en Trelew, Chubut (la Patagonia) que en Colón, Entre Ríos (la Mesopotamia del nordeste argentino).

A nivel mediático (en los múltiples canales de noticias, heraldos del discurso de la seguridad y el crimen que acecha) se destaca de forma machacona el ascendente que tiene el Gauchito Gil entre los marginados que se dedican al robo; en la televisión se lo representa al Gauchito Gil como el santo de los *tumberos*, los patibularios, los picantes, el santo de la pesada. Pues como dijo el discípulo rebelde de Aby Warburg respecto a un caballito de juguete: “sabemos que el ‘fetiche’ no sólo ‘simboliza’ la fertilidad sino que la ‘posee’”.⁶⁵

Gracias Gauchito Gil, por los favores recibidos.

⁶⁵ Ernst Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse*, op. cit., p. 215.



10. Placas de agradecimiento en el santuario del Gauchito Gil de la ruta 123 en Mercedes, Corrientes.

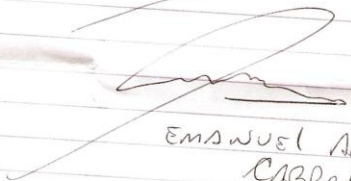
HOJA Nº
FECHA

OH, QUERIDO GAUCHITO ANTONIO GIL!!

TE RUEGO POR BUENA SALUD, POR UN TRABAJO (EN ESPECIAL TE PIDO DE VOLVER A TRABAJAR EN EL FRIGORIFICO CALCHAQUI O EN EL QUE PRONTO VAN A ABRIR ELLOS MISMOS) LO NECESITO POR EL BIEN DE MI FAMILIA, Y POR LA PAZ (QUE BASTANTE LE HACE FALTA A ESTE PAIS).

Y ANTE LO PEDIDO TE PROMETO QUE CADA 8 DE CADA MES, VOY A ENCENDER TU VELA ROJA EN TU SANTUARIO DE LA CAROLINA DURANTE 8 AÑOS SEGUIDOS, SIN DEJAR TU DEBOCION. TAMBIEN VOY A ARMAR UN SANTUARIO MEDIANO EN MI CASA.

ANTE TU CUMPLIMIENTO
TE PROMETO
Y JURO!



EMANUEL ARNALDO
CABRAL
12/7/2009.

NOTA

11. "OH, QUERIDO GAUCHITO ANTONIO GIL!! TE RUEGO POR BUENA SALUD, POR UN TRABAJO (EN ESPECIAL TE PIDO DE VOLVER A TRABAJAR EN EL FRIGORIFICO CALCHAQUI O EN EL QUE PRONTO VAN ABRIR ELLOS MISMOS). LO NECESITO POR EL BIEN DE MI FAMILIA Y POR LA PAZ (QUE BASTANTE LE HACE FALTA A ESTE PAÍS). Y ANTE LO PEDIDO TE PROMETO QUE CADA 8 DE CADA MES, VOY A ENCENDER TU VELA ROJA EN TU SANTUARIO DE LA CAROLINA DURANTE 8 AÑOS SEGUIDOS, SIN DEJAR TU DEBOCIÓN. TAMBIEN VOY A ARMAR UN SANTUARIO MEDIANO EN MI CASA. ANTE TU CUMPLIMIENTO TE PROMETO Y JURO! EMANUEL ARNALDO CABRAL 12/7/2009."

Otros agradecimientos y pedidos al Gauchito Gil:

Cuida mi familia y protege la vida de los seres vivos!!!

Ramón y Berta, Buenos Aires

Soy Laura. Por favor quiero ser feliz ayudame.

4/2/09

Gracias Antonio Gil por curarme esa noche.
Nidia López.

Gauchito Gil, te pido que me cures de la cabeza.
Vicente Cruz
3/3/09

Desde Río Grande, provincia Tierra del Fuego te damos las gracias, nos guías nuestros caminos en el viaje, en la salud y en el trabajo.
César Orellana y familia.

Gauchito Gil te pido que me crezca mi huevo.
Anónimo.

Gauchito bendice a mi familia y también a mis enemigos y los que quieren verme sufrir, ablanda su corazón para que vuelvan a quererme.
Familia Ortiz

Antonio Gil por favor traeme una computadora con impresora.
Anónimo.

Gauchito Gil te pido suerte, trabajo y quiero sacar el telekino Gaucho.
Anónimo.
31/1/09

Señor Antonio Gil haceme soñar en números con cual yo jugaré la quiniela. Te pido a que me hagas soñar para poder mandar a hacer mi casa. Gracias. Aldo Moran

Antonio Gil. Quiero pedirte que ruegues por mi familia para que tengan salud y trabajo y también por todas las familias del país y que la situación en que están se revierta. También por mejorar la educación de todos los que estudian y que mamá y Hugo se curen de su enfermedad. Te agradezco y deseo que cada año te visiten más personas. Muchas gracias.
Dalia Vizzoti.
Goya 12/2/09

Gauchito Gil. Te pido que pueda tener la camiseta de boca, el pantalón y un botín.
Anónimo.

Gauchito te agradecemos por nuestra existencia.
Gustavo y Sandra 3/2/09

Hermano Antonio Gil:
No te pido riquezas, pero sí fortalece mi voluntad, para que pueda seguir trabajando con salud en busca de prosperidad para mi familia.
Gracias.
Eduardo
Viernes 13/2/2009

Gauchito te agradezco el trabajo hasta ahora y te pido la posibilidad de ser el presidente del barrio y concejal del partido de Pilar y cuando me balla la posibilidad de curar en tu nombre. Gracia. Marcelo Paez.

Gauchito Gil
muchas gracias por salvarme la vida
Te quiero mucho Gauchito
Juana Blanco, Bella Vista

2/3/09

Mercedes, Corrientes

Querido Gcho Antonio Gil:

Quiero dedicarte humildemente el sig. chamame que es el unico modo de expresar lo que siente uno cuando conoce este lugar.

Generoso
Admirado
Unitivo
Compañero
Humilde
Inapreciable
Tierno
Oficioso

Genuino
Idolatrado
Loable

Liliana y Roberto 22/7/09

Me senté en la roca, apoyé una mano en ella y la sentí palpitando. ¿Qué es lo que palpita? ¿Mi mano, o la roca? Desde luego, mi mano. Pero qué tibia, qué calentita es esta roca. Parece como si estuviera viva. Parece como si fuera el lomo de un animal semienterrado, tan tibia, tan lisa... ¿Y por qué palpita mi mano, si es realmente ella lo que palpita? Esto es raro, esto es muy raro.

Y mi estado de ánimo cambió. No sé qué clase de trabajo psíquico hacía ella, a unos treinta metros de mí y de mi roca, pero lo cierto es que mi estado de ánimo cambió por completo y, sí, allí estaba de nuevo esa dimensión que me faltaba, que me falta siempre, y qué serenidad, qué linda tibieza, qué seguro me siento, qué bien está todo. Gracias C; gracias, gracias C por tu paseo y tu playa y tu secreto. Pueden venir, nomás, a sacarnos de aquí a balazos. Pueden soltar los perros. ¿Quién va a ser tan idiota y malgastar su tiempo en el temor? Dispara, dispara de una vez tu pistola, canallita de cartón: puedes matarme, pero soy eterno. Esta roca me ama. Esta niña me ama. Esta playa me ama. Este cielo, este viento, estas gaviotas, estos guijarros. ¡Dios! Bendito seas, y bendita tu Creación, por los siglos de los siglos amén. Y bendita tu ley de amor.

No espere que le cuente lo que conversamos con la roca, pues lo ignoro. Pero estoy seguro de haber aprendido, ambos, secretos de la vida que, después, habrán ido aflorando de a poco, en los momentos de necesidad. En eso consiste el verdadero aprendizaje. No saber que se sabe, y de pronto saber.¹

¹ Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, p. 531.

4. Devocionario argentino

Bandidos

Un presidente uruguayo, Jorge Battle, de madre argentina, nos había dicho algunas cosas importantes que nos calaron hondo y nos hicieron pensar: **Los argentinos son ladrones del primero al último**, y Julio María Sanguinetti, *Julio María*, nos educa siempre o, más que eso, deja nuestras cabezas como flamboyanes, los árboles de flores rojas que estallan en primavera y parecen prendidos de fuego.¹

En la utopía retrospectiva del subalterno mestizo el modelo del paraíso perdido es el correlato de un presente de dislocación. La búsqueda de la tierra sin mal se entremezcla con la vivencia diaria del trabajo forzado en campo ajeno: sujetos sin tierra que viven como puesteros o peones y que dependen del dueño de la estancia.

El elemento de redistribución de la riqueza en la vida del Gauchito Gil da cuenta de una idea de justicia que no se acoge a la dominante, universal y abstracta.²

El ganado sin dueño constituyó la base material que estimuló la reproducción del gauchaje, una cacería errante sin tierra ni patrón. Por lo tanto, la progresiva privatización de ganado y tierra limitó la continuidad de esta forma de vida. El “gaucho” se convirtió en el paradigma del jinete rebelde a quien acosa injustamente la autoridad, el arquetipo de aquel que desafía el orden y amenaza la propiedad privada.

Para López Breard: *bandolero* era un término principalmente utilizado en las provincias rioplatenses; *bandido*, en el litoral santafesino y chaqueño; *matrero*, era aplicado en Entre Ríos y la zona del Delta; mientras que *gaucho* y, más precisamente, *gauchillo alzado*, era un término propio de Corrientes para definir al delincuente.³

En la provincia de Corrientes, la metamorfosis del gauchaje implicó la transformación del peón en soldado y del *mencho* –mensual o jornalero- en gauchillo alzado. El profesor correntino Enrique Piñeyro contabilizó más de sesenta gauchillos milagrosos (fusilados, degollados, martirizados) que dejaron una impronta en el imaginario popular de la provincia que tiene *payé*.

Partiendo de la saga de bandidos del Mediterráneo, el historiador inglés Eric J. Hobsbawm dio visibilidad a un conjunto de actores sociales cuyo bandolerismo habría constituido una protesta

¹ Esteban Schmidt, *The Palermo Manifesto*, Buenos Aires, Emecé, 2008, p. 60. El subrayado es mío.

² Según el célebre slogan que Proudhon se atribuyó: “La propiedad es un robo”. “En 1865 Marx desacredita al proudhonismo como una política insostenible y señala que la equiparación de la propiedad y el robo ya había sido propuesta por J. P. Brissot de Warville en sus Investigaciones Filosóficas de 1789, exactamente con las mismas palabras: ‘La propriété c’est le vol.’ **La frase de Proudhon sobre la propiedad y el robo es, literalmente, una estafa.**” Graciela Speranza, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Buenos Aires, Anagrama, 2006, p. 278. El subrayado es mío.

³ Miguel Raúl López Breard, *Devocionario Guaraní*, Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1973.

rural antimoderna.⁴ Esta clase de bandolerismo (un fenómeno marginal por asentamiento geográfico y volumen de los conflagrados) sería el producto de sociedades atrasadas o precapitalistas e implicaría la complicidad de campesinos y bandidos. Aunado al milenarismo estaría representando una forma primitiva de reforma y revolución, contra las fuerzas que socavan el orden tradicional.

Entre las críticas que suscitó el modelo de Hobsbawm, Anton Blok señaló la interdependencia existente entre señores, campesinos y bandidos. El bandolerismo habría permitido a ciertos campesinos violentos adquirir movilidad social a expensas de otros campesinos; con lo cual socavaron en su base la solidaridad clasista.⁵ Pat O'Malley también cuestionó los presupuestos económicos y sociales de Hobsbawm.⁶ Para Richard W. Slatta las elites terratenientes tenían lazos estrechos con los bandoleros. Estos trabajaban con y por la oligarquía rural, en calidad de funcionarios gubernamentales de disuasión. Se guardaban las ganancias para sí o las compartían solamente con las elites. Slatta arguyó a su vez que los líderes bandoleros, a menudo, no eran de origen campesino y que la mayoría de las bandas no gozaban de reputación de invencibilidad o de invisibilidad mágica. Concluyendo que: "El bandido social no emerge como un tipo históricamente distintivo en América Latina".⁷ Ernest Mandel, por su parte, puso en duda que los bandidos respetaran el orden moral y jurídico de las comunidades campesinas.⁸

En Latinoamérica, matizadamente, las tesis de Hobsbawm fueron confirmadas por algunos investigadores.⁹

En un mundo en que todo se plantea en términos de fuerza el gaucho no conoce otra posibilidad de resistencia: su fuerza es su virtud. Debe ser valiente para existir y resistir a un destino siempre adverso. **El concepto de valentía deriva de la necesidad, lo mismo que el bandidismo: es una maldición y un destino, no una vocación. El código consuetudinario del valor es un fenómeno estructural de la sociedad pastoril.**¹⁰

Todo talento tiene que desplegarse peleando (así sea contra uno mismo).

⁴ Eric J. Hobsbawm, *Rebeldes primitivos* [1959], Barcelona, Ariel, 1974 y *Bandidos* [1969], Barcelona, Crítica, 2001. Estos personajes, más que la abolición directa de la explotación, buscaban la implantación de límites morales a la injusticia; la restauración de un orden quebrantado por el despotismo estatal y terrateniente; sus actividades configuraron una disputa al monopolio de la violencia.

⁵ Anton Blok, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered", en *Comparative Studies in Society and History*, 14, 4, 1972, pp. 494-503.

⁶ Pat O'Malley, "Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasants. A Critique of Hobsbawm", en *Journal of Peasant Studies*, 6, 4, 1979, pp. 489-499.

⁷ Richard W. Slatta, *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*, Nueva York, Greenwood Press, 1987, p. 109.

⁸ Ernest Mandel, *Delightful Murder. A social history of the crime story*, Londres y Sidney, Pluto Press, 1984.

⁹ Maria Isaura Pereira de Queiroz, *Os Cangaceiros* [1968], São Paulo, Editora Duas Cidades, 1977; Roberto Carri, *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia* [1968], Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2001; Hugo Chumbita, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2000. Los matices venían sobre todo por el lado de la convivencia del capitalismo agrario con estas expresiones de ajustes de cuenta "premodernas".

¹⁰ Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000, p. 140. El subrayado es mío.

En términos de resistencia de los dominados, Joseph destaca la empatía campesina, sus actitudes y percepciones respecto a los bandidos.¹¹ El apoyo popular o la admiración que concitan es un fenómeno que excede los datos recolectados sobre la biografía de cada uno de ellos. Es la opinión popular la que determina la naturaleza política de los bandidos.¹²

Porque en Santiago [del Estero] nada cambia. Cada noche se expresan allá en el café Águila las mismas atrevidas ideas “continentales”: Europa está acabada, llegó la hora de América Latina, tenemos que ser nosotros mismos y no imitar a los europeos, nos encontraremos de verdad si regresamos a nuestra tradición indígena, tenemos que ser creadores, etcétera. Así, así, Santiago, el café Águila, la Coca-Cola y estas ideas audaces repetidas día tras día con la monotonía de un borracho que adelanta un pie y no sabe qué hacer con el otro, Santiago es una vaca que rumia diariamente su vuelo, es una pesadilla en la que uno corre una carrera vertiginosa pero sin moverse de un lugar. [...] El tonto no ha asimilado nada desde que lo dejé en Santiago hace dos años. Volvió a la misma discusión de entonces, como si sólo hubiera sido el día anterior. Igual como dos gotas de agua... sólo que está mejor afianzado en su tontería y por consiguiente más presuntuoso y omnisapiente. Otra vez tuve que escuchar: ¡Europa se acabó! ¡Ha llegado la hora de América! Tenemos que crear nuestra propia cultura americana. Para crearla debemos ser creadores, ¿pero cómo lograrlo? Seremos creadores si contamos con un programa que desate en nosotros las fuerzas creadoras, etcétera, etcétera. La pintura abstracta es una traición, es europea. El pintor, el escritor deberían cultivar temas americanos. El arte tiene que vincularse con el pueblo, con el folclore... Tenemos que descubrir nuestra problemática exclusivamente americana, etc. Me lo sé de memoria. Su “creación” empieza y termina con esas declaraciones.¹³

El tonto al que se refería con displicencia Witoldo era Roby, entonces con 19 años, Mario Roberto Santucho, tiempo después, no mucho después, cabeza de una de las líneas combativas del Ejército Revolucionario del Pueblo (E.R.P.).

El E.R.P. realiza el 90 por ciento de las acciones conocidas en este momento. Las más importantes: el secuestro de Stanley Sylvester, cónsul británico en Rosario [y gerente del frigorífico *Swift*] canjeado por 25 millones de pesos en comida para los trabajadores; diversas contribuciones en las áreas pobres de carne y leche robadas; el robo de 450 millones de pesos (unos seis millones de dólares) del Banco Nacional de Desarrollo, durante el último 29 de enero.¹⁴

Efectivamente, el 23 de marzo de 1971, el E.R.P había secuestrado a Stanley Sylvester, liberándolo

¹¹ Gilbert Joseph, “On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance”, en *Latin American Research Review*, 25, 3, University of New Mexico, 1990, pp. 7-53.

¹² “[P]orque es el apoyo popular lo que brinda a los bandidos su función ‘social’, lo que los asimila (indiscerniblemente) a los movimientos de protesta rural, y lo que los separa de sus colegas profesionales”. Alan Knight, *The Mexican Revolution. Vol. 1*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986, p. 354.

¹³ Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, pp. 229-230.

¹⁴ Raymundo Gleyzer, en carta informativa a una productora de la BBC de Londres, 17 de marzo de 1972.

tras negociar con la empresa “un cambio en las condiciones de trabajo de los obreros [y] el reparto de bienes de primera necesidad en las barriadas pobres de Rosario”.¹⁵ El robo al Banco Nacional de Desarrollo fue asistido por dos guardias que cambiaron de bando y entraron a la clandestinidad.

Cotidianamente, los grupos subalternos (rurales y urbanos) tienen que enfrentar la desigualdad social, la instrumentación penal del propio conflicto social, la violencia y arbitrariedad policial y militar, los abusos de autoridad, la ilegalidad de las clases dominantes, la fragilidad del ordenamiento jurídico, la falta de representación política.

En este laboratorio del poder se ejercen todos los medios de control. Para estos fines es funcional definir al poder como el lugar de la *truchada*, de la falsificación de la ley.

La biopolítica designa la manera en que el poder tiende a transformarse para gobernar a los individuos no sólo a través de procedimientos disciplinarios sino a través del conjunto de los seres vivos constituidos en población.¹⁶

Mate Cosido

Segundo David Peralta, Mate Cosido, nació en Monteros, Tucumán, el 3 de marzo de 1897. Fue obrero gráfico, pero se lo tomaba como un “gaucho”, en la medida del código paradigmático del coraje honorable; se le atribuía la insumisión, la generosidad, el valor. Durante el primer gobierno golpista de la historia argentina, Mate Cosido fue considerado el enemigo número uno de las fuerzas vivas del Chaco, esto se debía a que asaltaba a los cobradores de compañías transnacionales como la “Bunge y Born”, la “Clayton” y “La Forestal”.¹⁷ Hobsbawm refirió que tanto Jesse James como Mate Cosido acostumbraban suministrar dinero a paisanos pobres para que pagaran sus deudas y luego atracaban a los acreedores para recuperar la plata.¹⁸

En 1938, fue creada la Gendarmería Nacional Argentina, un cuerpo policial militarizado que todavía existe y cuya primera misión consistió en acabar con la banda de Mate Cosido; la GNA

¹⁵ Fernando Martín Peña y Carlos Vallina, “El cine como arma. Raymundo Gleyzer y los comunicados del E.R.P. (1971-1972)”, en *Razón y Revolución*, 4, otoño de 1998, pp. 32-46. Durante la Década Infame, en 1935, el senador rosarino Lisandro de la Torre (el estadio del Rosario Central lleva su nombre) denunció el negociado corrupto que hacía el gobierno con tres empresas frigoríficas extranjeras, entre estas la *Swift*; la denuncia se hizo en el Senado de la Nación, uno de los acusados, el ministro de Agricultura, golpeó al acusador mientras éste exponía el tema en la tribuna, en auxilio de Lisandro, que ya era un viejo, acudió otro senador, Enzo Bordabehere, quien fue baleado por un empleado de gobierno sin fuero legislativo.

¹⁶ Michel Foucault, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.

¹⁷ En 1904 se había establecido La Forestal del Chaco, subsidiaria de un emporio de capital inglés. Esta empresa se apropió de millones de hectáreas de bosques de quebracho, explotó a miles de jornaleros (muchos de ellos anarquistas); la Forestal controlaba obrajes aserradores y fábricas de tanino en el Chaco, en el norte de Santa Fe, en Salta, en Corrientes. La región del Chaco fue uno de los botines que la república Argentina obtuvo tras la guerra contra el Paraguay. La expedición del general Benjamín Victorica, en 1884, se dedicó a la reducción indígena en ese nuevo territorio nacional. Tobas, maticos, mocovíes y vilelas comportaron una fuerza de trabajo barata para la industria azucarera y los obrajes de madera.

¹⁸ Eric J. Hobsbawm, *Bandidos*, op. cit., p. 47.

inauguró la aplicación de la “picana eléctrica” como método de tortura. Nunca pudieron atrapar a Mate Cosido; quien, al parecer, en 1941 viajó al Paraguay; después no faltó quien dijera que lo había visto; según algunas versiones se radicó en Rosario; según otras, fue cacique del peronismo en Santa Fe o formó familia en el interior de Tucumán. En una carta enviada a un diario, Mate Cosido se definió así: “No soy un delincuente nato [...] soy una fabricación por las injusticias sociales que siendo muy joven ya comprendí, y por las persecuciones gratuitas de una policía inmoral y sin escrúpulos”.¹⁹

Respecto a otro mate, el cocido, el que se bebe, el cordobés Carlitos la Mona Jiménez cantó: “Así está hecha mi gente / son de acero y son de ley”.

El Frente Vital

Al “santo de los pibes chorros” lo asesinó la policía en 1999. Uno de sus más celebrados afanes fue el de un camión de “La Serenísima”. Todos los productos lácteos que contenía fueron a parar a las barrigas de los nenes de la villa. En términos de maximización capitalista, Bataille dedujo que el potlatch era un tipo de intercambio fundado sobre la pérdida y no sobre la adquisición; es decir, lo opuesto a un principio de conservación.

Víctor Manuel “**El Frente**” **Vital**, diecisiete años, un ladrón acribillado por un cabo de la Bonaerense cuando gritaba refugiado bajo la mesa de un rancho que no tiraran, que se entregaba, **se convirtió entre los sobrevivientes de su generación en un particular tipo de santo: lo consideraban tan poderoso como para torcer el destino de las balas y salvar a los pibes chorros de la metralla.** Entre los trece y los diecisiete años el Frente robaba al tiempo que ganaba fama por su precocidad, por la generosidad con los botines conseguidos a punta de revólveres calibre 32, por preservar los viejos códigos de la delincuencia sepultados por la traición, y por ir siempre al frente.²⁰

¹⁹ Citado por Hugo Chumbita, “Alias Mate Cosido”, en *Todo es historia*, 293, noviembre 1991, p. 82.

²⁰ Cristian Alarcón, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2008, p. 13. Los subrayados son míos. Desde una perspectiva lombrosiana, para caracterizar la bioética del criminal: “**El bandolerismo** [...] es una protesta, una rebeldía, una desviación o un mero recurso de subsistencia [...] Es todavía más: la expansión de un sentimiento, de libertad cerril y exuberante; un impulso de combatividad mal refrenado; un resabio de la vida inquieta y errabunda del hombre primitivo; **un trasunto feudal y una manifestación de ese comunismo latente que hay en el alma de todo desheredado.**” Enrique López Albújar, *Los Caballeros del Delito* [1936], Lima, Juan Mejía Baca, 1973, p. 53. Los subrayados son míos. “*Los gánsters, son herederos directos de Robin Hood, de Schinderham, de Cartouche, de Carmine Donatelli Crocco, il massimo brigante del seccolo decimonono, de Joaquín Murrieta, de Diego Corrientes... De cuantos cansados de esperar la protección de la ley terminaron por maldecirla: de cuantos enarbolaron el puñal y la carabina para imponer la justicia más cabal: la que emerge del dolor de la injusticia... Los gánsters son los próceres de esta actualidad turbulenta. El culto moderno del heroísmo requiere algo más que audacia: la envergadura moral de un alma bien templada en las desigualdades de la vida. Para ser prócer es requisito indispensable identificar en la pureza de los sentimientos la aspiración fecunda de llantos de la conciencia popular. Los gánsters jamás ostentan aureolas de ridículo o vergüenza. Cuando caen se les respeta. No conocen la ignominia musical o poética de tantos bribones insustanciales. Frá Diávolo con solfas de Auber. Juan Moreyra con versitos de todos los vates criollos...*” Juan Filloy, *Caterva* [1937], Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006, pp. 41-42.

A reserva de la existencia concreta del robo y de sus perpetradores, en muchos casos, lo que el sistema legal tacha de bandolerismo comprende a diferentes sujetos históricos y diferentes modalidades de arrogarse y expresar el conflicto en momentos conformadores de la diferenciación social.²¹ Como constató Benjamin, la violencia y la ley, lo letal y lo legal se complementan. También en la Argentina, el masivo incumplimiento de la ley lo protagoniza (primordialmente) el Estado.²²

“El poder sirve para tener impunidad”, aseveró en 1998 el traficante postal Alfredo Yabrán, días antes de, supuestamente, darse un tiro en la cabeza que lo dejó irreconocible.

La ley, que pretende hacer desaparecer las discontinuidades que nos atraviesan y que atravesamos, se reduce a un monólogo inaccesible que solamente permite conocer su contenido en la figura de sus guardianes y su sanción excluyente.

Así pues, existe un tipo de bandolerismo que usurpa el orden establecido en nombre del bien común. Se burla de los símbolos de poder (en su vertiente externa y autoritaria) y los carnavaliza, en la exhibición del valor propio.

El nombre propio y el impropio o secreto.

Equivalente al nombre secreto que el *Ava Paye bautizador* –chamán guaraní- otorga e impone al recién nacido y será utilizado por este cuando crezca para comunicarse con las deidades. También utiliza otro nombre propio, de uso común, que lo identifica dentro del grupo tribal y todos conocen. El gauchillo alzado, generalmente, también utiliza un seudónimo o alias, que pretende sea su identificación secreta o evidencia los rasgos de su ferocidad o astucia, origina un manto de misterio y trasgresión permanente. Ejemplo de ello son los nombres de El Gato Moro, Mono Alambre, Poncho Blanco, Inambu Tordillo, Gaucho Cachilo, Mate Cocido, Yagua Piru, Ñandú Correa, Gaicurú Barrios, Yacaré Esquivel, Poncho Verde, Toro Bayo, entre otros.²³

²¹ María E. Argeri, “La construcción de un mito. Elena Greenhill, la bandolera inglesa de la Patagonia”, en *Entrepasados*, 17, 1999, pp. 7-25.

²² “[C]omputé los elementos primordiales de la colectividad y **verifiqué con asombro inenarrable que todos los órdenes de la economía argentina obedecían a directivas extranjeras** [...] Ferrocarriles, tranvías, teléfonos y por lo menos el cincuenta por ciento del capital de los establecimientos industriales y comerciales es propiedad de extranjeros, en su mayor parte ingleses [...] **esto explica porqué en un pueblo exportador de materias alimenticias puede haber hambre**; ha comenzado a haber hambre. Es que ya al nacer el trigo y el ternero no son de quien los sembró o los crió, sino del acreedor hipotecario, del prestamista que adelantó los fondos, del banquero que dio un préstamo al Estado, del ferrocarril, del frigorífico, de las empresas navieras... de todos menos de él”. Raúl Scalabrini Ortiz citado por Norberto Galasso, en *Raúl Scalabrini Ortiz y la penetración inglesa*, Buenos Aires, CEAL, 1984, p. 22. Los subrayados son míos. El correntino Scalabrini Ortiz fue miembro de la Fuerza de Orientación Radical de la Joven Argentina (FORJA), formada en 1935 por yrigoyenistas. Denunciaron la dependencia colonial y la corrupción e ilegitimidad del gobierno golpista. En FORJA estaban Luis Dellepiane, Julio A. Alessandro, Arturo Jauretche, por ejemplo. El *colonialismo* fue un hallazgo léxico de Scalabrini. Y continúa siendo una política de gobierno; se aplicó compulsivamente (a un nivel incluso más extremo que en otros periodos) a partir de 1976, con Martínez de Hoz, en el ministerio de Economía. La nacionalización de la deuda privada (un logro de Cavallo) se concretó en 1982 (unos gozan los créditos, otros los pagan). La actual república subsidiaria otorga millones de pesos anuales a las principales empresas (extranjeras) que “invierten” en el país. Para la nación como un espacio y un proceso de articulación; una forma de elaboración cultural; una agencia de narración ambivalente, véase Homi Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, 1990. La brutal expoliación del patrimonio nacional argentino, como en otras partes del mundo, es administrada por un Estado apropiado por intereses familiares.

²³ Enrique Piñeyro, “El eje sacro-profano: mesianismo y rebeldía de los gauchillos alzados correntinos”, en Roxana

La santidad popular del bandido

El profesor Piñeyro entiende que a la imposición estatal de una cultura que desintegra sobreviene un sistema religioso popular que reintegra; las figuras rebeldes se transfiguran en seres milagrosos, en el proceso de canonización popular que la memoria colectiva establece.

La memoria [...] tiene un sesgo militante, resalta la pluralidad de relatos. Inscribe, almacena u omite y a diferencia de la historia es la fuerza, la presencia viva del pasado en el presente. **La memoria requiere del apoyo de la historia pero no se interesa tanto por el acontecimiento, la narración de los hechos –o su reconstrucción– como dato fijo sino por las huellas de la experiencia vivida, su interpretación, su sentido o su marca a través del tiempo.** Por eso, como lo subraya Marc Augé, lo que se olvida y se recuerda no son los hechos mismos, tal como se han desarrollado sino la impresión, el sello que han dejado en la memoria, impresión sujeta a múltiples interpretaciones.²⁴

La poética cotidiana que comportan las versiones sobre la vida de las “figuras rebeldes” enfatiza que la justicia social es una exigencia ineludible del compromiso ético.²⁵

La apuesta por una redescrición del mundo (que entreteja el pasado, el presente, el futuro) es un ejercicio que involucra la construcción de memorias. Como se verá en la relación subsiguiente esta construcción de memorias no es ajena a utilizar los recursos de la ideología y la utopía, tanto como los del mito. La utopía, como precisa Ricoeur, es el “poder ficticio de reescribir la vida”.²⁶

Las redescriciones del mundo implican juegos de poder concretos para realizarse históricamente. No habría que soslayar que la domesticación de la memoria puede concitar a una pasividad que trivialice el pasado traumático. En la reinención del pasado no aplica el criterio de lo verificable. Es posible que la verdad metafórica de la memoria colectiva al redescibir su objeto incida en contradicciones (que las cosas sean y no sean, al mismo tiempo *tupí and not tupí*) o que incluso oblitere sucesos literales; no es sino con metáforas que la racionalidad intenta continuamente adaptar el lenguaje al mundo: esa adaptación vincula mundos diferentes, da versiones distintas, modifica el régimen de las ficciones; aporta con actos de la imaginación un sentido al mundo de los datos; una estructura potencial de la experiencia.²⁷ No vivimos una sola realidad.

Amarilla (comp.), *Bandoleros rurales correntinos*, La Plata, Ediciones Al Margen/Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes, 2005, pp. 69-78. El subrayado es mío.

²⁴ Gonzalo Sánchez, *Guerras, memoria e historia*, Medellín, La Carreta Histórica, 2006, p. 24. Los subrayados son míos.

²⁵ Así, cada vela encendida mantiene viva la conciencia de la arbitrariedad del orden que hace ricos a los ricos. María Julia Carozzi, “La religiosidad popular en las políticas del patrimonio cultural”, en *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 13, Buenos Aires, 2002, pp. 8.

²⁶ Paul Ricoeur, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 324. Si la ideología se considera una distorsión, la utopía se manifestará como lo irrealizable; pero si la ideología se considera una legitimación, la utopía será entonces una alternativa al poder establecido, una exploración de las posibilidades de lo real.

²⁷ Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett, 1978.

Para esbozar la siguiente relación resultaron de gran utilidad los catálogos realizados por Félix Coluccio y por Hugo Chumbita.²⁸

El correntino Gaucho San Antonio María (el único al que se le denomina San), oriundo de Yaguareté Corá (de allí mismo era el Tambor de Tacuarí –apellidado Ríos-, a los nativos del lugar se les llamaba coreanos), era jangadero (un jornalero de río que transporta la jangada, los troncos al aserradero) y se salvó milagrosamente de morir ahogado. Entonces, junto a cierto Indio Acuña se internó en los esteros del Iberá; ahí curaba los males del alma con oraciones. Se rodeó de apóstoles. Fueron acusados de cuatrismo y violaciones. Más tarde (alrededor de 1849), al Gaucho San Antonio María (también conocido como Curuzú Jhetá, *muchas cruces*) lo acusaron de asesinar a una mujer embarazada. Entonces una partida policial fue a por él y lo mató a lanzazos, también mataron a algunos de los discípulos. Llevaron la cabeza del líder en una maleta para ensartarla frente a la comisaría y corregir a los posibles émulos. Pero la cabeza volvió a juntarse con el cuerpo decapitado en la sepultura (igual pasó con la cabeza del Gaucho Kururú Pyta, Sapo Colorado, en el arroyo del Susto). La cruz del Gaucho San Antonio María se encuentra en un paraje adquirido por la fundación *Conservation Land Trust* por lo que nadie puede acercarse ahí.²⁹ Se le celebraba cada tres de mayo, día de las ánimas.³⁰

El Gaucho Lega tiene su culto en Saladas, Corrientes. Olegario Álvarez nació en 1871 (el año de la peste, la fiebre amarilla) en un rancho de Rincón de Luna. Lega era colorado, *piragüé*. Cuando la Masacre de Saladas, actuó como “defensor de la ley”; cuando los liberales tomaron el poder, cayó preso y fue condenado a prisión perpetua (1893). En 1904 se fugó de la cárcel (durante el carnaval),

²⁸ Félix Coluccio, *Devociones populares argentinas y americanas*, Buenos Aires, Corregidor, 2001 y Hugo Chumbita, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2000.

²⁹ A principios de la década de 1990, el empresario textil norteamericano Douglas Tompkins se dio cuenta de que ya había hecho demasiado dinero vistiendo humanos y decidió darle una oportunidad al resto de las especies naturales (influenciado por la “ecología profunda” del filósofo noruego Arne Naess, que propone la armonía espiritual con la naturaleza; el uso de tecnología no-dominante; la conciencia de la finitud de los recursos materiales; la autorrealización igualitaria de cada forma de vida). Tompkins, el latifundista ecológico, es propietario de inmensos territorios en la Patagonia chilena y argentina; su objetivo declarado es la creación de extensos santuarios naturales liberados de la predación humana para evitar su irreversible degradación. A principios del nuevo siglo, Tompkins ha empezado a comprar terrenos en los humedales correntinos; los esteros del Iberá representan la mayor reserva de agua dulce de la Argentina; el humedal es un ecosistema subtropical y el correntino es el segundo humedal más grande del mundo. La empresa ecológica del millonario norteamericano busca la preservación de las especies animales, no la de los humanos; por lo tanto, los pobladores de Paraje Ña Puí, Carambola, Yahaveré, entre otros, fueron persuadidos de su conveniente desalojo del área; sus casas fueron quemadas; una escuela pública, demolida. Tompkins sueña con la reintroducción de los ahora extintos yaguaretés en los esteros. Ojalá luego devoren al ecoturismo internacional que el filántropo incentiva en el ecosistema, a través de la donación de infraestructura turística “de primer nivel” a las localidades aledañas a los esteros para que el Iberá pueda competir con el África, las Galápagos y el Pantanal.

³⁰ Otras devociones correntinas: el Gaucho Curuzú José fue un soldado que peleó con Madariaga y a quien fusilaron en 1847, su cruz milagrosa en Palmar Grande, todavía es recordada. El Gaucho Francisco José (de apellido López y de filiación celeste) es conmemorado en el departamento Lavalle; fue degollado por la policía a mediados del siglo XIX. Al Gaucho Pérez se le rinde homenaje en el cementerio de Paso de los Libres (con velas y cintas rojas); al Gaucho Perlaitá, fusilado en 1893, en el cementerio de Empedrado (cada 30 de septiembre); al Gaucho Curuzú Quiroz, degollado en La Morita el 22 de enero de 1893, en el cementerio de Caa Catí.

junto a Aparicio Altamirano y Adolfo Silva (Ynambu Tordillo). Los gauchillos alzados actuaron en los departamentos de San Roque, Mburucuyá, General Paz, Concepción y Saladas; distribuyeron carne y dinero en los ranchos creando una red de protección. Además, Lega tenía payé. Una vez escapó a su guaina (Ángela Alegre) en las narices de los captores policiales. Pero luego lo mataron cuando ella le cebaba el mate, el 23 de mayo de 1906. Su tumba en el cementerio de Saladas está pintada de rojo, siempre con flores, velas y banderas. Hay payeseros que curan en su nombre.³¹

El Gaucho Aparicio Altamirano nació en la tierra del Gauchito Gil, Paiubre, en 1873 (de aspecto gringo, pelirrojo). Fue camarada del Gaucho Lega. Tras muchos años de evadir el acoso de la autoridad y hacerse fama de invencible y arrojado lo abatieron innumerables milicos en un maizal cercano a Bella Vista en 1933. Su tumba, pintada de rojo, rodeada de banderas y placas de agradecimiento, está en el cementerio de Bella Vista. También se le encienden velas rojas en el ombú donde tuvo su guarida, en Muchas Islas.³²



4. Tumba de Aparicio Altamirano en el cementerio de Bella Vista, Corrientes.

³¹ “Y cuenta la gente / del pueblo Saladas / donde el Gaucho Lega / hoy descansa en paz, / que fue la milicia / su peor enemigo / ya que el mató siempre por su libertad. / Hoy quedan sus mentas / hecha una leyenda de aquel legendario / varón guaraní, / y hasta se cuenta / de raros milagros, / que el Gaucho concede / a quien guste pedir.” “Gaucho Lega”, chamamé de Gualberto Mesa y Lorenzo Domínguez.

³² “Era amigo de los pobres / Aparicio Altamirano, / en estos tiempos lejanos / que a recordarlo yo acierto, / vengo a cantar a los vientos / su historia triste y pasada, / él a los ricos robaba / jugando fiero su vida / y esquivando a las partidas / a los pobres ayudaba.” “Al milagroso Aparicio Altamirano”, décimas de Ricardo Pérez, citado por Miguel Raúl López Breard, op. cit., p. 86.

Otro correntino, Miguel de Galarza, el Gaucho Tuquiña o Turkiña, la Chuña o el Guadaña, andaba por Goya y Empedrado, alzado contra la autoridad por una injusticia. Fue asesinado en una emboscada en Costa Guazú, el 20 de octubre de 1917. Está enterrado en el cementerio de Mburucuyá; se lo celebra el tres de mayo.

Isidro Velázquez nació el 15 de mayo de 1928 en Mburucuyá, Corrientes. Se acercó en Colonia Elisa, en el Chaco, hasta 1961 trabajó como peón rural (con esposa e hijos, vida familiar). Se lo tenía por el mejor baqueano, rastreador y cazador. Fue acusado injustamente de tres hurtos y torturado por la policía. Se convirtió en un gaucho alzado, junto a su hermano Claudio. Asaltaron bancos, comercios, secuestraron a estancieros. Repartían ganancias. Entre hacheros desocupados (era la época de la crisis del tanino, el extracto de mimosa del África oriental lo había sustituido), entre golondrinas (trabajadores temporarios) y entre jornaleros encontraban refugio. Isidro tenía payé. Se decía que su sapucay detenía a quien lo enfrentara, que su mirada paralizaba. El hermano fue muerto. Entonces se alió con Vicente Gauna, otro correntino. La Sociedad Rural Chaqueña ofreció recompensa por ambos. Fueron perseguidos por ochocientos policías con perros, con pertrechos. Pero no los pudieron capturar, se cuenta que incluso, cuando los fugitivos encontraban policías perdidos en el monte, después de quitarles las armas y darles agua, les indicaban el camino de regreso. Una maestra, que nunca pudo cobrar la recompensa, traicionó a Isidro. Lo emboscaron junto a su secuaz. Fueron acribillados en el puente de Pampa Bandera el 1 de diciembre de 1967. Desde entonces ese día se instituyó como el "Día de la policía del Chaco". Y desde entonces, comenzaron las peregrinaciones y las ofrendas a la cruz de Pampa Bandera (porque se puso una cruz en el sitio de la muerte, también flores y velas); comenzaron a conservarse como reliquias algunas astillas del árbol donde Isidro había caído. El poder instituido mandó quemar el árbol. Las tumbas (en Machagai) continúan siendo objeto de culto y la cruz en Pampa Bandera continúa siendo milagrosa.³³

En otras regiones de la Argentina también hubo matreros que siguen protegiendo a su gente. Habitan las fisuras existentes entre la cultura popular y el (impopular) orden legal.

Martina Chapanay, la montonera del Valle de Zonda,³⁴ guerrera de longevidad inigualable, habría peleado al lado del gaucho malo: Facundo Quiroga y, años más tarde, al lado del Chacho

³³ Parte de ese milagro por supuesto incluye que, atendiendo a un llamado, Roberto Carri se imaginara un amigo del pueblo, un *narodniki* que entrelazando lo arcaico con lo moderno; lo comunitario con lo socialista, percibiera en Isidro Velázquez una alegoría de cambio para la Argentina y su reformulación social, desde las bases marginales. Cfr. Roberto Carri, op. cit. El payé tiene suficiente poder como para actuar a distancia.

³⁴ Provincia de San Juan; el Zonda es un viento cálido; las montoneras fueron milicias rurales, guerrillas alzadas contra los gobiernos provinciales, generalmente asociadas del lado de los federalistas, de divisa roja. El lema de las montoneras era *naiques más que naidas*. "Y nada se avizora, / a fuer de un comentario de barbijo. / Ni siquiera la llanura llana. / Idolillos que se van contaminados / y cunde el escenario / Y ahora el viento / Y ahora un dibujo guanaco / Para escupir la cara / Y ahora un heraldo mensajero amante enviado / a la ciudad de los patentes muros / (más paja aún que adobes), / descubre que soy nadie y no naidas / o menos ni menos que naidas. / Así andaba la cosa en el momento de poner / cuando al fin

Peñaloza (incluso se la llegaba a ubicar como chasqui, mensajera a caballo, del Ejército de los Andes de San Martín); jineta y cuchillera, era hija de un indio huarpe, utilizaba con pericia la bola perdida y el arco; se vestía como gaucho (poncho, chiripá, vincha, botas de potro). Tuvo por costumbre ayudar a productores, arrieros y viajeros; se dice que repartía sus dividendos entre los más pobres. Murió en Mogna en 1887; acompañada por sus dos perros: el Oso y el Niñito. En esa localidad sanjuanina de cien habitantes hay una cruz de algarrobo que la recuerda; se le encienden ocasionales velas y se le dejan flores. Año con año se hacen cabalgatas en homenaje a esta “bandida rural”.

José de los Santos Guayama, “el hombre que murió nueve veces”, nació alrededor de 1830 en el área de las Lagunas de Huanacache; como Martina Chapanay también era de linaje huarpe milkayak y lideró la rebelión lagunera. La montonera de Guayama luchó junto al Chacho Peñaloza y Felipe Varela, el Quijote de los Andes. El federalismo criollo fue calificado por los liberales como un gauchaje salteador. En 1862, para civilizar el país, el presidente Bartolomé Mitre ordenó el fusilamiento y el degüello de los federales del interior, es decir, una represión política sangrienta; dominio en el que los argentinos demostraron durante el siglo XX que pueden batir sus propias marcas. Guayama resistió durante muchos años; los liberales reportaron en nueve ocasiones que lo habían matado, pero Guayama seguía robando y repartiendo. En 1879 fue por fin detenido y fusilado en la ciudad de San Juan. Santos Guayama, el gaucho lagunero, tiene santuarios en las travesías cuyanas y en los pasos cordilleranos. El sanjuanino Miguel Martos, en la década de 1930, escribió, a golpes secos de rima: “Montonera de Guayama, / el del poncho calamaco / y la vincha colorada... / el del caballo de acero / y la montura chapeada; / el que lleva su hidalguía / en la punta de su daga / y el que tiene cien victorias / en su lanza de tacuara...”

El cordobés Cura Brochero, el Cura Gaucho, era amigo de Santos Guayama. Fue declarado venerable por la Iglesia en 2004. A mediados del siglo XIX, edificó una Casa de Ejercicios Espirituales en el Valle de Traslasierra, en Córdoba; Brochero se caracterizaba por lo guarango (usaba muchas “malas palabras”, era un puteador empedernido). Enfermó de lepra en la vejez. Años después de su entierro se descubrió que su cuerpo permanecía incorrupto.

Los Valles Calchaquíes (situados entre Catamarca, Tucumán y Salta) fueron el territorio de una persistente resistencia indígena (los autodenominados pazioca, hablantes de cacán; llamados por los incas de diaguita, “serranos”). Julián Baquisay o Baquinsay fue un gaucho de esta zona, al que la policía golpeó hasta la muerte; su cruz es objeto de culto.³⁵

comprendía a mis compadres.” Osvaldo Lamborghini, “Soré, Resoré”, en *Poemas 1969-1985*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004, p. 43.

³⁵ Entre los mapuches (el beatificado Ceferino Namuncurá era un seminarista y hay sectores de la comunidad mapuche que no se identifican con él) no he encontrado alguna devoción local de “bandidos” (hay, eso sí, muchos devotos del Gauchito Gil). Los jefes indios que malonearon en las fronteras, como el cacique Pincén o el cacique Llanquetruz, ambos

En 1830 Catamarca estaba bajo control de los unitarios; José Carrizo era un paisano federal que acusado de servir como espía de Facundo Quiroga cayó preso. Los unitarios lo hicieron morir en una hoguera. En el sitio de su muerte (a mitad de camino entre Capayán y Huillapima) se erigió una cruz en el tronco de un quebracho (la Cruz del Quemadito). Se dice que su alma deambula por la zona y escucha pedidos; especialmente por animales extraviados.

El sanjuanino Gaucho José Dolores o José Bajinay nació en 1805. Era considerado “manosanta”, curandero de empacho y mal de ojo. Andaba por la vida sin poner precio a su trabajo y se le pagaba con algún animal que él mismo carneaba, para compartir con los más necesitados. Era un gaucho muy querido y más que bandido se le tenía por justiciero. Una noche, en Rawson, salió el Gaucho José Dolores de una fiesta y una partida policial lo quiso detener pero él siguió su camino. Lo mataron por la espalda, un 14 de febrero de 1858, en la misma calle que hoy lleva su nombre. Ahí está la capilla que levantaron en homenaje al gaucho milagroso. Tiene varias salas y los muros están cubiertos por exvotos de toda laya. Su tumba congrega a cientos de agradecidos devotos de su merced y un enjambre de velas parpadea día y noche.

El Gaucho Cubillos era chileno, nació en 1870 en Cuncó, “agua clara”. Fue capturado varias veces, en cada ocasión escapó. Repartía sus robos con los pobres. En Mendoza trabajó como peón. En 1895 se fugó por última vez de la penitenciaría. Entró a trabajar a una mina de Paramillo, en Uspallata, Mendoza, en la precordillera de los Andes. En octubre de ese año fue asesinado mientras dormía, a tiros y puñaladas, por policías infiltrados. Los mineros no dejaron que se llevaran el cadáver del gaucho. Cerca de las minas tiene un santuario; en el cementerio de Las Heras está su tumba, al

ranqueles, no fueron objeto de una canonización bajo estos moldes. Ranquel, rankülche, es gente de las cañas. El malón era una táctica militar que consistía en un ataque rápido y sorpresivo, en prosecución de ganado, provisiones, mujeres jóvenes; el malón era una empresa mercantil militarizada; el último gran malón fue el liderado por Cafulcurá (abuelo de Ceferino Namuncurá) en 1872. Los mapuches (habitantes de Chubut, Neuquén, Río Negro) despliegan un culto a los espíritus de los antepasados, los *pillanes*; y los espíritus de la naturaleza: los *ngen*. Mapu-che es gente de la tierra; Ñuke Mapu es la Madre Tierra; Ngenchen, el Señor de la gente, que purifica las aguas de ríos, lagos y vertientes. Panghitruz Güor, hijo del cacique Painé, nació en 1825. En 1834 cayó prisionero junto a otros muchachos ranqueles. Fueron llevados a Santos Lugares, presos y engrillados. Un día los llevaron ante Juan Manuel de Rosas, el Restaurador. Cuando Rosas supo que Panghitruz Güor era hijo de un principal lo bautizó, hizo de padrino, le puso su apellido y lo mandó con sus compañeros a la estancia del Pino (en el actual partido de Matanzas, Buenos Aires) a trabajar arduamente. Mariano Rosas aprendió todas las labores del campo. Después de seis años se fugó junto a sus compañeros ranqueles. No les dieron alcance. Años después, Mariano Rosas recordaba ante Mansilla que su padrino le había enseñado a enlazar, a pialar, a bolear a lo gaucho, todo bien, pero juró que nunca volvería a pisar tierra dominada por los huincas (los pálidos). En 1856, Panghitruz Güor heredó el gobierno de los ranqueles. Residía en Leubucó, una laguna en La Pampa, alrededor de la cual se instalaron las principales tolderías ranqueles. Leubucó servía de refugio a federales perseguidos. Gente de Urquiza, del Chacho, de Juan Saá, de Santos Guayama, se amparaba en Leubucó. El cacique murió en 1877. Su tumba fue profanada en 1879 por el coronel Racedo. Junto a otros cráneos, el de Mariano Rosas fue enviado a Buenos Aires; acabó siendo inventariado en el Museo Nacional de Ciencias Naturales de La Plata; lo depositaron en un anaquel por años. En 2001 el cráneo fue devuelto a sus descendientes. Tiene su lugar de culto cerca de Leubucó. Cfr. Patricia Nora Gómez, “Mariano Rosas”, disponible en <http://www.mapuche.info/mapuint/gomez010622.html>

Una palabra mapuche de uso cotidiano en la Argentina es *gualicho*; se utiliza para designar un embrujo o hechizo: hacer un gualicho, engualichar. Un proceso de resignificación ha hecho de gualicho, payé, macumba, casi sinónimos. El gualicho es un espíritu maligno que provoca daños y enfermedades, un mufardi.

principio una cruz con un retrato; en 1920 se reunieron fondos para mejorar el catafalco; se lo visita principalmente los lunes (día de las ánimas); hay placas de agradecimiento, candelas, flores; incluso, ofrendas de dinero dentro de una muñeca de plástico, para retribuir su protección contra la policía.

El Gaucho Marianito Córdoba trabajó como peón de estancia en distintos pueblos del sur de Tucumán; en Aguilares tuvo problemas con la policía por un asunto de polleras (metonimia de índole sexista, lío de faldas). Se hizo matrero; como en otros casos, no por vocación sino en “legítima defensa”. Fue perseguido y finalmente asesinado por un sargento en Monte Redondo, donde hay una cruz a la que acuden peregrinos con flores y velas.

El Gaucho Bazán Frías, El Manco, El Zurdo fue baleado en 1923 por la policía mientras trepaba un muro del Cementerio del Oeste, en San Miguel de Tucumán. Este bandido de origen suburbano era hijo de un policía y nació en 1895. Fue mozo de una confitería. En 1915 lo metieron preso tras una gresca. En la cárcel se asoció con anarquistas. Al salir fue responsabilizado por causar desórdenes públicos y tiroteos; en 1921, después de cometer un robo, mató a un policía. Lo metieron en cana pero se fugó en 1922. El Manco era amigo de Pelayo Alarcón, un bandido rural de origen paraguayo, que al parecer estuvo implicado en la fuga de Bazán. El 13 de enero de 1923, luego de una pelea callejera pintó la gorra y todo se pudrió. El Zurdo intentó escapar saltando el muro del Cementerio del Oeste, pero una bala lo alcanzó en el cuello. Como ese Cementerio era para tucumanos ricos, al Gaucho Bazán lo guardaron en el Cementerio del Norte, con los de su clase. Sin embargo, la pared donde cayó todavía es recordada con una capillita que puso algún vecino (la cruz que honraba su memoria en el lugar donde lo mataron fue retirada por la dirección del Cementerio en 2005); incluso hay una capillita más, en otra pared del mismo recinto, al lado de un eucalipto, que fue colocada por el propio personal del Cementerio del Oeste para evitar que tiraran la basura. La tumba del Gaucho Bazán, en el Cementerio del Norte, continúa recibiendo ofrendas, placas de bronce y mármol, flores, velas, exvotos.³⁶

El Finado Chiliento, el Turco, fue un bandido que, luego de haber sido herido al fugarse de la prisión, murió el 16 de febrero de 1940. Su tumba en Monteros (Tucumán) es lugar de culto.

Juan Bautista Vairoleto nació el 11 de noviembre de 1894 en Santa Fe, el Gauchito de los Humildes, el Santo Bandido, Vairoleto del Pobraje, El Pampeano. Era vecino de Castex (La Pampa) y tuvo un lío con un policía por una pupila de burdel. Aprovechándose de su posición social, el *rati* (el representante de la ley) lo jineteó a cuatro patas mientras lo espueleaba. Vairoleto lo mató después en un boliche. Huyó de Castex. Y comenzó su vida de matrero; se lo asociaba con los anarquistas; le fueron adjudicados asaltos en La Pampa, Neuquén, Río Negro, San Luis, Mendoza, Chaco (en algún

³⁶ El recientemente fallecido Tomás Eloy Martínez se inspiró en la vida de este gaucho santificado para su relato, “Bazán”, publicado en 2009 por Eloísa Cartonera.

momento se alió con Mate Cosido). Nunca lo atraparon. Retirado de la pesada, Vairoleto se casó, tuvo dos hijas y trabajó como agricultor en un rancho en Mendoza. Pero fue delatado por un antiguo compañero; la policía (la yuta) cercó el rancho el 14 de septiembre de 1941 y Vairoleto, para proteger a su familia de cualquier bala perdida, se pegó un tiro. La tumba de Vairoleto (en el cementerio de General Alvear, Mendoza) está llena de placas de agradecimiento, ofrendas, velas y flores. Luego de algunos años, el rancho fue reconstruido, es una réplica del original. En 2005 las autoridades municipales clausuraron este rancho, situado en las afueras de San Pedro del Atuel; el dueño del lugar denunció que era un basural y un refugio de ladrones y borrachos, que le habían robado toros de raza y vacas preñadas, pero ante la masiva protesta de los fieles el sitio fue reabierto a las pocas horas de su cierre.

Sin embargo, tal parece que seguir una “carrera delictiva” no es garantía para granjearse el culto a la memoria.³⁷

Hay otro modelo de canonización, sin velas. Al paradigmático criollo doméstico glorificado por Lugones, el *Martín Fierro*, Eduardo Gutiérrez contrapuso el *Juan Moreira*, el héroe violento de la justicia popular, de la defensa del honor personal y la afirmación de la libertad; un héroe cuyo espacio “natural” fue el folletín primero, luego el circo criollo y más tarde el cine; en 1884, el *Moreira malevo* fue representado en Chivilcoy por el circo criollo de los hermanos Podestá, en forma de pantomima; dos años después se escenificó con parlamentos para constituirse en la primera obra del teatro nacional argentino.

El porteño Eduardo Gutiérrez fue una máquina de escribir que murió a los 38 años, se había iniciado en el periodismo a los quince bajo el seudónimo de Benigno Pinchuleta, era sobrino nieto del precursor de la gauchesca (el oscuro montevideano Bartolomé Hidalgo). Juan Moreira (a quien el propio Gutiérrez entrevistó) fue guardaespaldas de Alsina y cuchillero de Mitre. La clase dirigente bonaerense estaba dividida en dos tendencias rivales, dos clubes políticos dentro de un mismo Partido de la Libertad o Liberal, el bando de Adolfo Alsina y el de Bartolomé Mitre; autonomistas y nacionalistas; crudos y cocidos, los del matadero y los del matahambre. Ambas facciones se erigían como apóstoles del libre cambio. Tras la batalla de Pavón, Mitre fue elegido presidente de la República. Para nacionalizar la hegemonía de Buenos Aires, Mitre ordenó la represión política del

³⁷ El entrerriano Servando Cardoso (Calandria), por ejemplo, un jordanista de Montiel que fue muerto por la policía en 1879. Borges escribió una “Milonga de Calandria” en la que lo acusa de haber vivido matando y huyendo. Ricardo López Jordán fue conocido como el “último caudillo federal”; José Hernández, el senador Martín Fierro, era partidario suyo y participó de la “última rebelión gaucha”. Tres veces, López Jordán se levantó contra Buenos Aires y las tres veces fue derrotado. Sintiéndose traicionado por Urquiza, lo mandó matar. Tampoco fueron canonizados: Ascencio Brunel, el bandido fantasma de la Patagonia, devorador compulsivo de lenguas de caballo, baqueano inigualable: el bandido de los bosques, bagual o demonio; Elena Greenhill, la Inglesa, asesinada por la policía a los 43 años, en Chubut; la Grinil era famosa por su puntería, en una ocasión secuestró a dos comisarios del Chubut, a los cuales obligó a realizar labores domésticas; el Tigre de Quequén, Felipe Pacheco, oriundo del barrio de Palermo, atrapado en 1875; Pastor Luna; Guillermo Hoyos, Hormiga Negra, entre muchos otros.

Interior (con fusilamiento y degüello), negoció con Urquiza, incitó a la guerra contra el Paraguay, tradujo el *Infierno* de Dante; Alsina, el líder del autonomismo apoyó a Sarmiento como presidente en 1868 y obtuvo la vicepresidencia en reciprocidad; después moriría en su intento por exterminar a los indios de la frontera sur. A Juan Moreira lo utilizaron los dos bandos para garantizar maniobras de fraude electoral.³⁸

Aquí sigue una síntesis de las causas de la transformación del hombre de campo en bandido, en la inflexión del sentimentalismo folletinesco (los subrayados son míos):

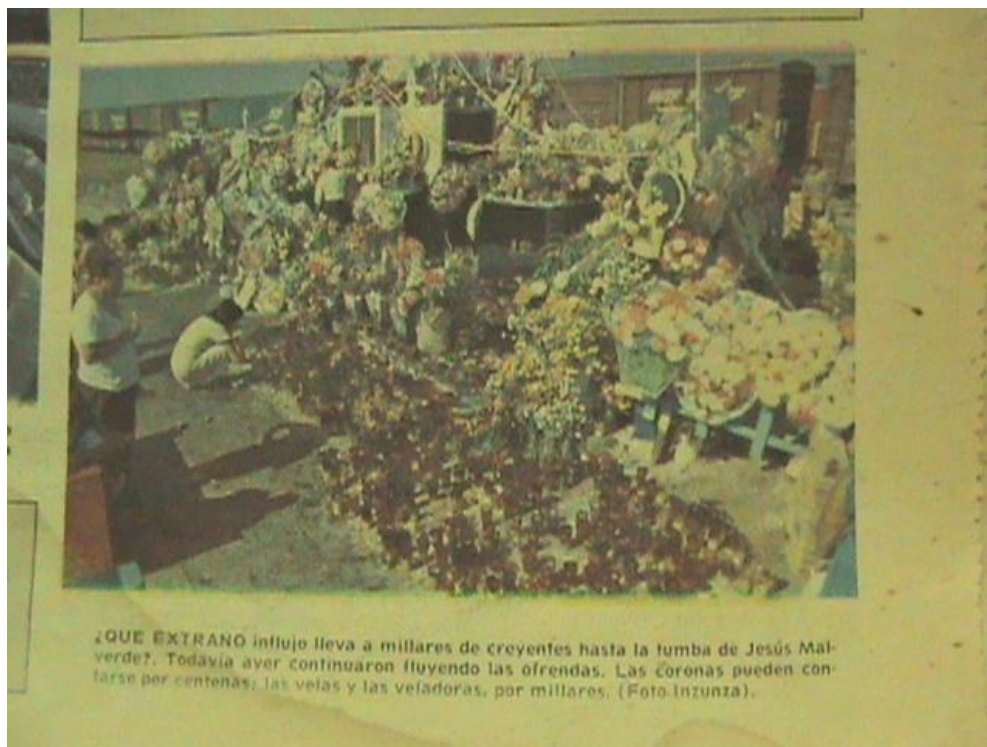
El gaucho viene a ser un paria de su propia tierra, que no sirve para otra cosa que para votar en las elecciones con el juez de paz o el comandante, o para engrosar las filas de los regimientos de línea, a los que tiene horror. ¡Y qué razón tiene de sentir aquel horror a los cuerpos de línea! El gaucho marcha a la frontera, enviado por vago (no encuentra trabajo), por falta de papeleta (no votó por el comandante, sino con su patrón), o simplemente porque su mujer es una paisanita hermosa y codiciada. Va a la frontera con una barra de grillos en los pies, como si fuera un criminal miserable; allí sufre durante dos años de desnudez, el hambre y los horribles tratos de un cuerpo de línea, pudiéndose dar por feliz si al cabo de este tiempo puede obtener su cédula de baja. El gaucho vuelve a su pago, creyendo olvidar sus sufrimientos en la tranquilidad de su rancho y al lado de su mujer y sus hijos; pero es precisamente allí, en su rancho, donde lo espera la desventura, el dolor y la vergüenza. Sus caballos y sus animalitos se los han repartido como botín de guerra los que han saqueado su rancho; su mujer, sitiada por hambre, vive con el mismo alcalde o teniente alcalde que lo envió a la frontera [...] y sus hijitos [...] han sido regalados a diferentes familias, a quienes servirán de criados sabe Dios hasta cuándo. El dolor rebosa en su alma al contemplar este cuadro de desolación y dolor supremo, su corazón absorbe todo el veneno que tanta maldad ha derramado en él, y **el gaucho se lanza al camino lleno de odio y ansioso de venganza.** Entonces es puesto fuera de la ley que para él no existió nunca, y condenado a pelear en el campo para defender su cabeza que codicia la partida de plaza, con la que pelea hasta morir, porque sabe que una vez rendido será inmediatamente muerto por haberse resistido a la autoridad, o por cualquier pretexto. [...] Aquel hombre tiene que vivir huyendo como un bandido: tiene que robar para llenar las necesidades de la vida; empieza por matar defendiendo su cabeza y concluye por matar por costumbre y por placer [...] He aquí por qué este hombre de hermosísimas prendas de carácter, dotado de una inteligencia natural y de un corazón de raro temple, se lanza a la senda del crimen, que recorre paso a paso, hasta sucumbir como Moreira, combatiendo contra una partida de gendarmes ayudados por la tropa, que ha ido directamente a matarlo, o caer entre las manos de la justicia, cuando el sueño y la fatiga lo han rendido, como Julián Andrade.³⁹

³⁸ Cfr. Hugo Chumbita, "Nueva visión de Juan Moreira", en *Todo es historia*, 346, mayo 1996, pp. 24-34.

³⁹ Eduardo Gutiérrez, *Juan Moreira* [1879-1880], Barcelona, La Biblioteca Argentina, 2001, pp. 19-20.

El itinerario del justiciero popular (emplazado como ilegal por una injusticia) culmina con la victoria inapelable de la violencia estatal, es la policía que balace a Moreira por la espalda en los fondos de un prostíbulo.⁴⁰

El Gauchito Gil mexicano



2. “¿QUE EXTRAÑO influjo lleva a millares de creyentes hasta la tumba de Jesús Malverde? Todavía ayer continuaron fluyendo las ofrendas. Las coronas pueden contarse por centenas; las velas y veladoras, por millares.” Recorte de diario culichi de 1974.

En el noroeste de México, Jesús Malverde fue un reconocido bandolero que actuaba en los alrededores de Culiacán, por los caminos que van a Bachilaguato, Navolato, Quilá, Mocorito. Malverde asaltaba a los ricos para entregar los bienes a los pobres. Se cuenta que sus padres habían muerto de hambre.⁴¹

⁴⁰ En la contratapa del *¡Moreira!* de César Aira: “Vuelve en esta novela el más célebre de los *sujetos malos*. Rodeado por sus discípulos, Juan Moreira aguarda el advenimiento de la *muerte*; mientras tanto, discuten sobre la inmortalidad de la producción (Moreira dice siempre la verdad). La novela se desliza y transfigura sobre escenas multiplicadas, pero los telones de la Madre Naturaleza impiden ver su desenlace.” En el texto Moreira cita a Freud y exhorta: ‘Sean marxistas’ [...] y vence a cuatrocientos soldados, mientras Felisa, la prostituta, habla por teléfono en alemán: ‘—Wo es war, soll Ich werden. (Si va ella, no voy yo)’”. Josefina Ludmer, *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Libros Perfil, 1999, pp. 273-274.

⁴¹ En 2004 se encontró por casualidad el acta de nacimiento de cierto Jesús Malverde (el documento está en el Archivo Histórico de Sinaloa). Este Jesús Malverde fue registrado por su madre Guadalupe Malverde como hijo natural, nacido el

Para algunos, lo de Malverde le viene porque era tan pobre que sólo podía vestirse con hojas de plátano. El cacique del lugar (así se recuerda al gobernador Cañedo porque nadie se acuerda de su nombre) lo mandó matar. La policía rural porfirista (la *Acordada*) lo asesinó el tres de mayo de 1909, lo colgaron de un mezquite. Antes de ahorcarlo, el coronel de la Rocha (tampoco hay alguien que se acuerde de este tipo) le preguntó cuál era su última voluntad y Malverde respondió que él quería que su ánima hiciera el bien a los pobres.

Un día, a la sombra del mezquite aquel, manos piadosas clavaron una cruz. Y a los pies de ésta fue formándose un montículo con las piedras que los caminantes colocaban allí para objetivar –a la usanza de los campesinos de Sinaloa- las oraciones que musitaban por el descanso eterno del ánima de Malverde. El montículo creció más y más, en la misma medida que crecía el número de los pobres que deseaban expresar, con piedras y oraciones, su gratitud hacia el hombre que en vida había sido bueno con los pobres de su época. Y de seguro la historia de Jesús Malverde habría terminado allí, si el destino no se hubiese empeñado en añadirle otro capítulo, sin duda el más extraordinario de todos. Empezó a escribirse esa nueva página al saberse que el ánima de Malverde se le había aparecido a una señora, Tomasa de nombre, para señalarle el sitio en que estaba enterrada una olla de barro llena de monedas de oro. A cambio de ese servicio, Malverde sólo pidió a doña Tomasa que visitase el sitio en que fuera ahorcado. La noticia corrió rápidamente por las barriadas de Culiacán, y llegó hasta las más apartadas rancherías del valle. Y lo que hasta ese momento había sido sólo una expresión de gratitud hacia Malverde, fue transformándose poco a poco, en los corazones de esas gentes sencillas, en un sentimiento más complejo, mitad pagano y mitad religioso. Prendieron velas y veladoras al ánima de Malverde. Tantas fueron que acabaron con el mezquite y ennegrecieron por completo las piedras que sostienen su cruz. Malverde correspondía a aquellas muestras de devoción con favores que evidenciaban su fuerza indiscutible. Ayudaba a uno a encontrar unas llaves perdidas; a otro, a localizar a un hermano; éste recuperaba una mula que le habían robado y aquel no tenía palabras para agradecer al ánima de Malverde su intervención valiosa en la reconciliación con un ser querido. Su cruz se llenó de ceras encendidas, de *milagritos* de plata, de flores, de coronas. Y las leyendas asombrosas acerca de los milagros que realizaba corrieron de boca en boca, hasta hacer de él lo que es hoy para millares de personas: el santo patrón de las cosas y de las causas perdidas.⁴²

15 de enero de 1888 (a las cinco de la mañana) en el pueblo de Paredones, muy cerca del río San Lorenzo, por los rumbos de Navito y Eldorado.

⁴² Ernesto Álvarez Nolasco, 1956: *Flor y espina de Sinaloa*, Culiacán, AHGS/ H. Ayuntamiento de Ahome/ La Crónica de Sinaloa, 2002, pp. 13-15. “Se erigen montones de piedra porque es muy difícil volver a desmontarlos. Se les erige para mucho tiempo, para una especie de eternidad. No han de disminuir nunca, han de seguir siendo lo que son. No entran en ningún estómago, y no siempre se habita en ellos. En su forma más antigua cada una de las piedras estaba en lugar de un hombre que la había aportado al montón. Más tarde aumentan el tamaño y el peso de las partes constitutivas, y ya sólo se les puede construir por muchos a la vez. Representen lo que sea, contienen el esfuerzo concentrado de incontables y arduos caminos. A menudo es un enigma cómo se logró erigirlos. Cuanto menos se comprende su presencia, cuanto más lejana sea la procedencia de la piedra y cuanto más largos los caminos, tanto mayor fue el número de los hombres que uno debe imaginarse como erectores, tanto más profunda es la impresión que producen en todos los hombres posteriores. Representan el esfuerzo rítmico de muchos, del que nada queda excepto este indestructible monumento”. Elías Canetti, *Masa y poder*, Madrid, Alianza/Muchnik, 1999, pp. 84-85.

Actualmente, en la capilla de la avenida Independencia (sita frente a la Unidad Administrativa de Gobierno estatal) se renuevan los pedidos, continúan los agradecimientos, la gente abraza y besa la efigie de Malverde, se retrata junto a él, le pone sombreros, le cuelga collares, relojes, pañuelos, cinturones nacarados, cadenas, carrilleras; le lleva música, comida, bebidas, cigarros; día y noche hay velas encendidas en la capilla, que está llena de placas de agradecimiento, vestidos de novia, títulos universitarios, fotos de la familia o de las camionetas; muestras cotidianas de la devoción manifiesta. Gracias, Malverde.



3. Demostración afectuosa al busto de Malverde que los fieles sacan en procesión cada 3 de mayo en Culiacán, Sinaloa. Esta fue la celebración de 2008.

La imagen venerada obviamente no es la de él, lo querían hacer parecido a Pedro Infante o a Jorge Negrete, y como un híbrido de estos galanes lo mandó hacer el capellán de la tumba de Malverde, Eligio González León, pero antes se infiltró un empleado público y, para quedar bien, le dio al santero una fotografía de un delegado de la Reforma Agraria en Sinaloa, Lic. Carlos Mariscal Elizalde, cuyo rostro sigue representando al del santo popular.

Estábamos con el Güero Vega fumando marihuana a un costado de la capilla de Malverde (en la víspera del aniversario 99 de su muerte, 2 de mayo de 2008), cuando, por intermediación de un humilde rapavelas, Malverde me dijo que uno de los autos del Güero era como el de la Pantera Rosa; el Güero había cruzado el desierto, solamente para hacer regalos a la gente.

A principios de la década de 1970, Malverde fue adoptado como santo patrón de los narcos.

Pero no les pertenece sólo a ellos. En todo caso, consiguieron difundir la devoción eficazmente. Hay capillas en Los Ángeles, en Cali, en Medellín. Recientemente la mafia calabresa, la *’ndrangheta* (*Famiglia Montalbano*, *Onorata società*, *Picciotteria* o *La Santa*) abrazó la fe en su poder milagroso.⁴³

En un novenario conseguido a ocho pesos mexicanos en el mercado de Sonora puede leerse:

A ti, Jesús Malverde, que te han llamado el santo de los que andan fuera de la ley, a ti nadie te espanta. Tú mismo anduviste fuera de la ley y bien sabías porqué lo hacías. Tú supiste lo que era esconderse y andar a salto de mata y contener la respiración para que no te descubrieran. Por eso ahora te pido vuélveme invisible a los ojos de los que me persiguen.



4. Jesús Malverde en su capilla de la avenida Independencia, Culiacán, Sinaloa.

⁴³ A propósito de mafiosos filantrópicos (en la década de 1950, Culiacán ya era conocida como la Chicago con gánsters de huarache): “Los campesinos son pura gente noble, como lo soy yo y mis compañeros, y el señor Ernesto (Fonseca) y como toda su gente. Somos pura gente que ayudamos a México, o sea que hacemos escuelas, que hacemos clínicas, que metemos luz a los ranchos, agua potable. Lo que no hace el gobierno lo hacemos nosotros. No lo hacemos con ningún fin de obtener algo por eso, ni porque nos tome en cuenta todo el mundo. Nada más porque nos sentimos bien nosotros mismos.” Rafael Caro Quintero citado por Ronaldo González, *Merodeos (una mirada generacional)*, Culiacán, DIFOCUR, 1996, p. 68.

Devociones a mujeres muertas de sed, quemadas o asesinadas; a niños acuchillados, abandonados o de cadáver incorrupto; a músicos; a linyeras; a transportistas; a manosantas; a una madrecita de los descamisados; un guerrillero; un activista; unos santos de palo

No solamente los bandidos son homenajeados. El culto a la Difunta Correa, extendido en distintas regiones de la Argentina, tuvo su origen en una peripecia escenificada en la provincia de San Juan, en la primera mitad del siglo XIX. Deolinda Correa y su hermana estaban casadas con dos hermanos de apellido Bustos. El esposo de Deolinda habría sido apresado en Valle Fértil cuando el ejército unitario invadió la provincia en 1841 (también se dice que el esposo fue capturado por la montonera federal). En todo caso, Deolinda partió a pie en busca del esposo con su pequeño hijo en brazos; extenuada por el atrevimiento se abatió en el camino, pero el hijo sobrevivió gracias a que ella, ya muerta, lo continuó amamantando (lo cual se ajusta perfectamente a la concepción católica de sacrificio extremo que debe cumplir cada madre; religión, familia y patria en la fraterna y progresiva sociedad argentina); días después, la maternidad muerta de sed y el hijo vivo y bien alimentado fueron hallados en la quebrada de Vallecito, donde hoy se levanta el santuario principal de la Difunta; el sitio canónico está a la vera de la ruta 141. A lo largo del siglo XX el culto a la Difunta gozó de un gran auge. En el contexto del Proceso de Reorganización Nacional, en 1976, la Iglesia lo declaró ilegítimo; los militares ordenaron la intervención de la Fundación Cementerio Vallecito (fundada en 1948) por presuntas irregularidades administrativas.

Por supuesto, el culto a la Difunta Correa se mantiene y no faltan las capillitas con su imagen, siempre acompañadas de botellas con agua, en homenaje a la sedienta. Ricardo Piglia, sin despegarse de la mamadera, ha dicho que la literatura argentina es la Difunta Correa con bombacha bataraza y chambergo, es decir, en disfraz de gaucho y de malevo.⁴⁴

⁴⁴ En "1835 un criollo de apellido Bustos fue reclutado para las montoneras de Facundo Quiroga y llevado por la fuerza a La Rioja. Su mujer, María Antonia Deolinda Correa, desesperada, decidió seguir a pie y con el fruto de su amor en brazos las huellas de la leva. Murió en el intento, agotada, deshidratada y ya sin esperanzas. Varios días después, unos arrieros encontraron el cadáver, que iba siendo víctima de los caranchos y otros animales carroñeros, y al niño vivo, alimentándose (inverosímilmente) del pecho de la madre, que fue enterrada en el cementerio Vallecito, en la cuesta de la sierra Pie de Palo. Que su marido (que no vuelve a aparecer en la historia) se llamara Bustos parece antes una broma del destino que una corroboración de las doctrinas psicoanalíticas del siglo pasado.

"Sucedió que el abuelo de Álvaro, porque no podía, una vez, cumplir la promesa hecha a la Difunta de ir caminando a pie, descalzo, hasta su santuario, ofreció a cambio una recompensa dineraria que fue aceptada por los administradores del ya para entonces un próspero y mítico destino de peregrinación.

"La Difunta, en cambio, parece haberse sentido menos conforme con el arreglo, porque al día siguiente de la espuria transacción, desencadenó, el 15 de enero de 1944, a las 20 horas y 50 minutos, un terremoto de proporciones épicas como resultado del cual prácticamente todos los Bustos (con la sola excepción de la madre de Álvaro, que por circunstancias que no me fueron comunicadas no estaba acompañando a su familia en un viaje a la capital provincial) murieron aplastados por los escombros y hierros retorcidos de un silo cerealero. La cabeza del abuelo, limpiamente cortada por un alambre o algo semejante, no apareció nunca y el cuerpo debió ser enterrado sin esa pieza fundamental.

"Álvaro dice que cada tanto sueña con esa cabeza, que viene del pasado a atormentarlo, pero yo sé que miente porque su descripción se parece demasiado al delirio de Mansilla ('Esa cabeza toba'). También cuenta (y esto me parece más creíble) que las dificultades con la que la Iglesia local se ha encontrado a la hora de pretender la canonización de la Difunta tienen que ver precisamente con su carácter vengativo, porque el mismo terremoto que convirtió a casi toda su



5. La Difunta Correa, el nene, estampas del Gauchito Gil y un bote con agua que es la ofrenda obligada.

La salteña Juana Figueroa, fue muerta el 21 de marzo de 1903, en las inmediaciones de la actual terminal de ómnibus de Salta, de un golpe en la cabeza. Tenía 22 años. Su esposo era un carpintero de nombre Isidoro Heredia, de 42; él la mató, pensaba que era una mulatilla ingrata y tornadiza. Juana frecuentaba los bares cercanos a la estación ferroviaria, le apasionaban la bebida y la parranda. Su cruz recibe exvotos, velas y flores.

El cuerpo mutilado de la catamarqueña María Soledad Morales (16 años) fue encontrado en una zanja por un par de niños, en septiembre de 1990. A través de la segunda autopsia se concluyó que murió por una sobredosis de cocaína (inyectada). Un grupo de jóvenes vinculados al poder político local la violaron y mataron. La narrativa del sistema legal catamarqueño intentó exculparlos. Se presentaron testimonios sobre la promiscuidad de la muchacha (las “fallas morales” en tanto

familia en una papilla indescifrable terminó con la vida de 10.000 personas. Y es difícil de aceptar en un santo un comportamiento semejante”. Daniel Link, *Montserrat*, Buenos Aires, Mansalva, 2006, pp. 48-49. Tras el terremoto de 1944, el coronel Perón conoció a la actriz Eva Duarte, durante los actos de beneficencia que se realizaron para asistir a los sanjuaninos.

artífices de la desgracia), como en los tiempos de la dictadura se culpó a los padres por no saber en qué andaban sus hijos; a la amenaza del descontrol sexual femenino correspondería la dominación sexual masculina violenta. María Soledad era estudiante de un colegio católico (quería ser una modelo famosa), la rectora del colegio (Martha Pelloni) respaldó las marchas del silencio (en la tradición instituida por las Madres de la Plaza de Mayo) que las condiscípulas de la asesinada comenzaron a organizar para exigir el esclarecimiento del crimen. Estas marchas, modelos de socialización y politización del luto, se llevaron a cabo cada jueves, llegando a convocar en alguna ocasión a más de 30 mil personas, en una ciudad de 120 mil habitantes, donde la mitad del trabajo que hay es de empleado público; es decir, no era sencillo vincularse a una protesta contra el gobierno local. Lo cual representó un despliegue de solidaridad que las mujeres violadas (que conservan su vida) a menudo no encuentran. Fue tan grande la audiencia televisiva del juicio (a nivel nacional) que Menem se vio compelido a destituir al gobernador catamarqueño y su aliado incondicional, Ramón Saadi.

La familia Saadi configuró un poder político que parecía inapelable en esa provincia de gran riqueza minera. Vicente Saadi, el patriarca, se eligió gobernador durante la primera presidencia de Perón, en 1949. A lo largo de los años, como en otras provincias argentinas, este poder político desarrolló la impunidad, el nepotismo, la corrupción.

Guillermo Luque, hijo de un diputado que había sido secretario de Vicente Saadi fue acusado del homicidio de María Soledad. Cumplió cuatro años de condena y actualmente está libre; lo mismo que el ex novio, acusado de complicidad; otros dos implicados fueron sobreesidos por “falta de pruebas”. Jamás se inició la investigación por el encubrimiento que se orquestó desde el gobierno local y a través de las instituciones de procuración de justicia. Ramón Saadi es senador nacional por la provincia de Catamarca (busca su reelección) y continua siendo aliado incondicional, pero ahora del Frente para la Victoria al que pertenece Cristina Fernández.

En un valle polvoriento, ubicado entre la sierra del Ancasti y la del Ambato, se encuentra el santuario a María Soledad Morales, junto al canal-basural que marca frontera entre el Departamento Capital San Fernando del Valle de Catamarca y el Municipio de Valle Viejo, a un costado de la ruta provincial 41. Durante los años noventa su culto cobró cada vez mayor auge. Hay placas de agradecimiento de gente de La Rioja, San Luis, Córdoba, Neuquén, Bahía Blanca, Tierra del Fuego.

Otras mujeres santificadas son Ramona Moreno de Yáñez (La Ramonita), asesinada por un tipo que la pretendía sin éxito, su tumba está en el cementerio San Vicente de la ciudad de Córdoba; Juana Méndez, la Finadita Juana, apuñalada por un energúmeno que no aceptaba negativas para sus demandas sexuales, en San Miguel de Tucumán; en la provincia de San Luis también hay Difuntitas Milagrosas, entre ellas: Cristina Díaz, la Difuntita del Durazno; Alicia Thelma Bazán, en el

cementerio de Buena Esperanza; la Mamayita, en el cementerio de Villa Mercedes; Juana Layme, de Colorados, Salta, fue asesinada por el esposo; Almita Visitación Sibila, una joven jujeña, violada y asesinada el 1 de junio de 1908.

El cuerpo de un esclavo y el cuerpo de una mujer se marcan como propiedad del amo; el griego, sujeto de la historia en la ciudad antigua, gobernaba sobre sus subordinados, sus animales, sus esclavos bárbaros y sus mujeres, vistos como equivalentes en su calidad de subalternos. De la misma forma que los cuerpos de los esclavos eran tatuados con señales de propiedad y origen, los amos escribían metafóricamente sobre los cuerpos femeninos.⁴⁵

Telésfora Castillo era una china extraordinariamente bella que bailaba y cantaba en los boliches de la costa saladina de Santiago del Estero; le decían la Telesita. Nadie sabe cómo pero un día apareció quemada. En su homenaje se hacen celebraciones llamadas Telesiadas. Como corresponde, sirven para pedir agua. No puede haber una sin la representación en trapo o madera de una Telesita. La ponen en una mesa junto a la caña, la chicha, el vino, la ginebra, la cerveza, todo le gusta. En su honor se bailan siete chacareras al son de la guitarra, el violín, el bombo, el acordeón; a la mitad de cada chacarera los bailarines se toman una copita (si son abstemios, pueden elegir a un padrino que se sacrifique por ellos). Luego se le prende fuego a la Telesita (no hay manera de que escape a su destino) y la bailanta se acaba al amanecer.

Una vez hecho el reto, la Telesita tiene un plazo de una semana para hacer llover; si cumple, se organiza otra Telesiada en agradecimiento (y se la vuelve a quemar).

Entre las devociones a infantes tenemos al salteño Pedrito Sangüeso, un niño de 7 años, violado y asesinado por su tío en complicidad con la madre; Pedrito Hallado, un recién nacido que apareció un día agonizante frente al Cementerio del Norte, de San Miguel de Tucumán, el 29 de junio de 1948, tiene un monumento muy visitado en ese Cementerio, los estudiantes le piden su intercesión a la hora de rendir exámenes, es cumplidor, el lugar está colmado de juguetes, muletas, flores, velas, placas de agradecimiento; Juan Cravero, San Juancito de Realicó, nació en Elortondo, Santa Fe, murió a los 8 años, el 26 de mayo de 1906, su tumba en Realicó es venerada; el riojano Miguel Ángel Gaitán murió a 15 días de cumplir un año, en 1966, siete años después, una tormenta desenterró sus restos (en el cementerio de Villa Unión) demostrando un cuerpo intacto, la madre del incorrupto administra el santuario del Angelito Milagroso; Adriana Graciela Taddey Turecky fue una niña (considerada santa en vida) que murió en 1969, su tumba está en el cementerio de Florencio Varela (Gran Buenos Aires), hay placas de bronce que testimonian los favores recibidos; el Almita Perdida tiene su tumba a la vera de la ruta 9, en San Andrés, Santiago del Estero; Enrique Gómez, murió

⁴⁵ Page DuBois, *Torture and Truth*, Nueva York, Routledge, 1991, p. 90.

arrollado por el ferrocarril en 1920, de su tumba, en Concepción (Tucumán), brota el agua de sus lágrimas milagrosas.

El 26 de octubre de 1919, en un paraje de Río Negro, fue asesinado el niño Pedro Farías, el Maruchito (“Hacedor de milagros de la meseta patagónica”). Al peón de carrero (transportista de lana, plumas de avestruces, pieles de guanaco) se le decía marucho y Pedro Farías trabajaba como marucho al servicio de un carrero amargado que, tal vez por una promesa, no tocaba la guitarra que siempre viajaba con ellos (ni dejaba que nadie más lo hiciera). Y al marucho le daban unas ganas tremendas de tocarla. Una noche, mientras el carrero bebía junto a otros troperos en torno al fuego, se escucharon los rasgueos de la guitarra prohibida (además de todo, tocada muy bien), el carrero estaba borracho y golpeó o acuchilló a su joven empleado hasta matarlo (el asesino al punto enloqueció y vagaba por la tierra perseguido por una aparición). En 1924 la gente del lugar le levantó una ermita de barro al niño marucho, que quiso ser guitarrero. Los carreros y sus herederos, los camioneros, empezaron a visitar la ermita y pedir protección al Maruchito, el Ángel de los caminos. Al Maruchito se le pide de todo, ha curado niños, recupera el ganado, regresa lo que se robaron. La gente deja guitarras en la capilla como ofrenda. Entre los parajes de Cerro Policía y Aguada Guzmán, a 155 kilómetros de General Roca, Río Negro está la capilla de este santo popular patagónico. El lugar tiene dos cuartos con un fogón, leña, yerba, azúcar, sal para los peregrinos.⁴⁶

Al Maruchito le están construyendo un templo, por supuesto, con la forma de una guitarra.

⁴⁶ “Fabián filmó ese video en la peregrinación que hizo en el 2002. No, peregrinación él no la llamaría: prefiere caminata. Para él es eso, una caminata. No en el sentido deportivo, sino en algún otro que no sabe cómo definir. Pero sí detallar: se trata de una cosa que hace él solo y por él mismo, una cosa que no le traerá rédito ni a él ni a su familia, algo que se le cruzó un día, así, como un raye. Mañana me voy caminando hasta el Maruchito, dijo, y salió. Y a partir de entonces todos los años hace lo mismo: cruza el descampado, camina más o menos unas quince horas, y llega hasta la ermita. Y todo eso porque sí. Eso es lo que le gusta. Y la soledad: esa sensación de estar solo en medio del campo, de repensar las cosas, de planificarlas. No es que se lo proponga: le vienen solas a la cabeza y es como si se le fueran acomodando con cada paso que da, sin esfuerzo, sin sentir que dan vueltas y vueltas sin llegar a nada, como le pasa cuando se propone resolver un problema. Todo le pasa solito, fluido, sin hacer fuerza. Tiene conversaciones: se pelea con un peón del campo que últimamente no le trabaja bien, con sus hijos que no le hacen caso, con Milka, claro, se pelea y después se reconcilia. Todo ahí, en el camino. Qué cosa extraña, ni siquiera se acuerda cómo fue que se le dio el raye por primera vez. Y después se le convirtió en algo impostergable, llueva o truene. Solamente este último octubre no fue, por esta cuestión de Milka. Aunque ella le decía andá, andá, si ella va a estar cuidada ahí en el hospital de Buenos Aires, con los médicos y las enfermeras. Fue el hijo de ellos en su reemplazo. Hizo exactamente el mismo camino, atravesando el campo derecho desde El Cuy hasta Bajada Colorada, donde está el Maruchito. Lo hizo por su padre y resulta que ahora le picó a él, a su hijo, el bicho. ¿Y Milka qué opina? Que cada uno crea en lo que pueda. No es tanto una cuestión de creer en el Maruchito, me aclara Fabián, porque en realidad no le haría esa visita al Maruchito si la cuestión fuera ir en auto. No lo sentiría, le parecería falso. Es esa caminata lo que cuenta. Él, por ejemplo, ni reza ni rezó nunca. Ahora mismo tampoco reza, ni pide, pero lo que sí tiene que reconocer que le pasa es que en momentos duros, como con la enfermedad de Milka, se le aparecía el Maruchito. No en el aire, con aureola, como en las películas: se le aparecían imágenes concretas. Abría un cuaderno de cuentas, por ejemplo, y estaba el folleto que le habían entregado en la última reunión de octubre. O estaba buscando un talonario de facturas en un cajón y encontraba alguna imagen del Marucho. Es más bien como que el Maruchito viene a él cuando sabe que la cosa aprieta. Es un poco así que se da. Es como si el Maruchito estuviera contento con esa caminata campo traviesa que él hace; tal vez lo de la primera vez no fue un raye sino una llamada, vaya uno a saber. A él ya en ese aspecto las cosas se le van de las manos, no sabría definir ni tampoco comulgar como hacen las personas que encuentra allá en octubre, que cada vez son más. Él va porque sí, la verdad.” María Sonia Cristoff, *Falsa calma. Un recorrido por los pueblos fantasmas de la Patagonia*, Buenos Aires, Seix Barral, 2005, pp. 110-112.

En el universo de la devoción popular argentina también hay un lugar para los músicos (aparte de Gardel, de quien no hablaré habida cuenta que le da siempre por cantar mejor). La más famosa, por milagrera, se llamaba Miriam Alejandra Bianchi y nació el 11 de octubre de 1961 en el barrio de Villa Devoto, en Buenos Aires; su nombre artístico era Gilda.

Como reza El Portal Tropical Más Visitado del Mundo (muevamueva.com): “Sin duda Gilda posee los elementos más atractivos que cualquier icono religioso podría tener: una imagen angelical, una voz dulce y llena de música y el reciente recuerdo vivo de una mujer luchadora y dada su gente.”

Gilda murió el 7 de septiembre de 1996, en un choque provocado por un camionero brasileño, en Entre Ríos. “El Santuario de los Milagros de Gilda” está en el sitio del accidente, km 129 de la ruta 12 (la Ruta de la Muerte), es un emprendimiento de Carlos Maza (Gilda curó a su hijo). La gente deja cartas y ofrendas, placas de agradecimiento, velas, flores; la flaca pone el hombro.

Aunque su productor, tecladista y último novio, el Toti, que es evangélico, pone seriamente en duda la santidad de la ídola y enumera sus defectos a quien se lo pregunte. Más docta, Gladys La Bomba Tucumana ha declarado ser su devota.

Quando ya era bastante conocida y ni sus enemigos dudaban de que llegaría al primer lugar, un locutor de La mañana cómplice, de FM 92.8, quiso saber qué pediría al ver en el cielo caer una estrella fugaz, Gilda le respondió: **“Pediría trabajo, mucho trabajo para la gente. Tengo a mi alrededor familiares y amigos que andan bastante mal. Creo que pediría eso. No pediría nada para mí porque estoy bien, a pesar de que nos afecta la nueva disposición de que los bailes en la provincia de Buenos Aires deban terminar a las tres de la mañana. Nosotros antes trabajábamos toda la noche, y esta restricción significa una importante pérdida de trabajo para los grupos de música”**. Luego, por el mismo micrófono, se dirigió a los oyentes. Les dijo: **“No aflojen, no aflojen a pesar de todo, pónganse en positivo. Por más difícil que esta mañana nos parezca, aunque tengamos mil problemas que resolver, creo que la mejor manera es estar lúcido. Les dedico ‘Un amor verdadero’ porque sé que hay mucha gente que está sola y le hace falta un mimo, un beso, una caricia o un ‘te quiero’. Les dejo este tema para que nos levante el ánimo y nos invite a no tomarnos la vida tan en serio. Se nace y se muere y, por lo menos, hay que tratar de llevarse las cosas lindas. Les mando un beso.”**⁴⁷

Rodrigo Bueno “El Potro”, nació en Córdoba (24 de mayo de 1973), fue un ídolo del cuartetazo que empezó como canillita (vendedor callejero de diarios) y murió un 24 de junio (como Gardel) pero del año 2000; encontró la muerte en un choque, ocurrido en el kilómetro 26 de la autopista Buenos Aires-La Plata, en el partido de Berazategui. Ahí se encuentra un santuario en su honor que continúa siendo visitado, especialmente cada 24 de junio, y que ha sido restaurado por lo menos en dos

⁴⁷ Citada por Nils Gherardi, *Gilda. La vida de un ángel*, Buenos Aires, Ediciones de Semanario, 2000, pp. 28-29. Los subrayados son míos.

ocasiones, tras sufrir depredaciones agnósticas.⁴⁸ Algunos devotos de Rodrigo se tiñen el pelo de azul, como también haya quien se disfrace de Gauchito Gil para potenciar los vínculos. Entre sus logros de mayor alcance público, el grone, el catinga de Rodrigo (traspasando clases) se levantaba a las minitas más ricas y rubias de la tele. Para Marita Carozzi la trasgresión de los límites de clase opera como una continuidad en la sacralización popular de estas figuras.⁴⁹

Luca Prodan vive, aunque digan que está muerto en el cementerio de Avellaneda. Pero no hay manera, lo que hay son fieles del prócer romano que cantó en Sumo en la década de 1980, esos devotos se beben toda la ginebra que les cabe cada 22 de diciembre para bailar sobre su tumba.



6. Puerta de la última morada bonaerense de Luca Prodan, en Alsina al 451; sobre esa misma calle, pero al 1743, vivió Duchamp en la época del *readymade* infeliz.

En otro tenor, el Finado Arrieta, cuyos restos descansan en el cementerio de Río Seco, Tucumán, recibe de sus promeseros, principalmente, tetras de vino (aunque también admite anís, cerveza,

⁴⁸ Junto a Rodrigo murió Fernando Olmedo, un hijo del cómico rosarino Alberto “El Negro” Olmedo, quien encontró la muerte al caer de un onceavo piso en Mar del Plata el 5 de marzo de 1988, luego de una desafortunada maniobra. Ninguno de los Olmedo arrancó las muestras de fe que concita Rodrigo.

⁴⁹ María Julia Carozzi, “La religiosidad popular en las políticas del patrimonio cultural”, en *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 13, Buenos Aires, 2002, pp. 5-9. Por el lado del racismo explícito y en relación al bandidaje: “La criminología argentina [...] se transforma en un arma eficaz para acorralar todas las variantes de la fauna de la miseria y dar pancarta de ciencia a la xenofobia (la reserva de pobres estaba integrada en gran medida por la inmigración). [Ahora integra esa reserva, mayoritariamente, la migración interna y la inmigración de los países limítrofes, pero la mecánica es la misma] Si la peligrosidad era cantada ya desde la anatomía poco podían hacer la terapéutica y la educación [sobre todo, cuando entran en el rubro de lo dispensable para las relaciones de poder que repercuten en la formación del Estado]”. María Moreno, *El Petiso Orejado*, Buenos Aires, Planeta, 1994, pp. 152-153.

caña). Al parecer, Lino Arrieta fue encontrado muerto al lado de su homicida: el suave caldo de las uvas fermentadas. Por lo tanto, su especialidad radica en librar al contrito de la adicción que lo domine.

El Linyerita de Santiago del Estero también seguía el curso de la botella. Fue asesinado brutalmente por unos abusivos. Su santuario se ubica en la avenida Belgrano, al norte, donde comienza el barrio Huaico Hondo, en la capital homónima de la provincia. El santo de los pobres olvidados recibía de buen grado toda ofrenda y concedía favores sin mirar a quién. Las chinitas y los changos estaban acostumbrados a llevarle fragantes rosas. Ahora solamente otros linyeras rinden homenaje a su conspicuo patrono. El Gauchito Gil acapara las atenciones.

En el Cementerio del Norte de San Miguel de Tucumán, albergue de otros santos populares, está la tumba de la Brasilera, una rezandera que se carbonizó un día de los difuntos, y la cual recibe como ofrenda a los santos mutilados que no escuchan los pedidos.

En el rubro de los transportistas, tenemos la devoción a Lázaro Blanco (practicada en Entre Ríos y el sur de Corrientes). Lázaro “Chalo”, originario de San José de Feliciano (Entre Ríos), era un chasqui (del quechua mensajero), un correo a caballo de posta a posta, que tomando una misión que nadie más quería se lanzó a la cabalgata la noche tormentosa de un 7 de septiembre de 1886. Ante la imposibilidad de continuar el camino, Lázaro se resguardó bajo un algarrobo. Un rayo lo fulminó con todo y caballo. Su santuario, ubicado a un costado del viejo camino de tierra a La Paz, tiene placas de agradecimiento, vestidos de novia, camisetas de fútbol, cuchillos, sombreros.

El taxista Nicolás Caputo (homónimo de un secuaz del chorro Macri) fue asesinado por un par de cordobeses el 5 de mayo de 1939 cuando iba a cumplir una promesa a la vengativa Difunta Correa, en San Juan. Su túmulo se ha convertido en un pequeño cementerio de autos.

En el gremio de los curanderos destaca Pancho Sierra, el Gaucho Santo de Pergamino, El Doctor del Agua Fría, El Resero del Infinito. Representante de la línea criolla de manosantas, protector de los desvalidos que nació en Salto (21 de abril de 1831) en el seno de una familia de ricos estancieros y que luego de una decepción amorosa empezó a atender a quien lo necesitara en la estancia “El Porvenir”, en el límite entre Rojas y Pergamino, provincia de Buenos Aires. Curaba con el agua del aljibe de su estancia. Murió el 4 de diciembre de 1841. Su tumba en el cementerio de Salto es objeto de culto.

La Madre María (María Salomé Loredo y Otaola de Subiza) era discípula de Pancho Sierra (fue milagrosamente curada por él); nació en España en 1854 y murió en octubre de 1928. Su templo lo visitaban asiduamente políticos y empresarios. A su muerte, *La Nación* (“tribuna de doctrina”) ensalzó ampliamente sus obras de fe.

En esta particular cadena alimentaria, viene el turno de la Hermanita Irma (1914-1972),

discípula de la Madre María. El templo cristiano Irma de Maresco (con registro legal) se sitúa en el barrio porteño de Villa del Parque. El hermano Miguel, hijo de la difunta, continúa la abnegada labor que los trajo al mundo. El culto de la Hermanita Irma posee una filial en México, de hecho, en la tumba que alberga sus restos (en Chacarita) pude apreciar la placa de agradecimiento chilango-poblana que se ve abajo; ahí mismo está enterrada la fiel compañera de Irma, la perra Charito, quien murió el mismo día, del mismo mes, a la misma hora, pero 14 años después. Tal parece que eran una misma.



7. Muestra de eterna gratitud y devoción por la Hermanita Caridad de parte de feligreses de la Ciudad de México y Puebla, en el cementerio de Chacarita, Buenos Aires.

En el pabellón de la santificación política (una que, usualmente, sólo se glorifica e inciensa durante los respectivos mandatos) destaca con luz propia Eva Duarte, Santa Evita, la madrecita de los desamparados, quien aun en vida realizó una función mediadora entre el líder y las masas, la intercesión que habitualmente se asigna a los santos en el catolicismo. Evita “se había transformado en una figura-símbolo de las divisiones, ella misma hablaría de las ‘dos distinciones más grandes a las que una mujer puede aspirar: el amor de los humildes y el odio de los oligarcas’ (1/5/1950)”.⁵⁰

⁵⁰ Maristella Svampa, *El dilema argentino. Civilización o barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006, pp. 308-309.

Evita murió el 26 de julio de 1952. Un día después su cuerpo fue trasladado al Ministerio de Trabajo y Previsión, el velatorio se prolongó hasta el 9 de agosto; luego a sus restos los trasladaron al Congreso Nacional y dos millones de argentinos desfilaron ante su féretro. El Sindicato de Obreros de la Alimentación dirigió al papa Pío XII un pedido de canonización eclesiástica. En el segundo piso de la Confederación General del Trabajo (que no de los trabajadores) el patólogo español Dr. Ara pudo empezar a embalsamarla; reemplazó su sangre por glicerina, líquido espeso que otorga a la piel un aspecto casi transparente.⁵¹

En 1955, la Revolución Libertadora secuestró (por medio de un comando de la Armada) el cadáver transparente de Evita. El general Aramburu, personalmente, ordenó la operación. En 1974, el propio cadáver de Aramburu, ultimado tras reprobado el juicio popular de los Montoneros en 1970, fue secuestrado como rehén hasta que no fuera devuelto el cadáver de Santa Evita.

Pero como dijo Néstor Perlongher: “Evita iba a volver: había ido a hacer un rescate y ya venía, ella quería repartirle un lote de marihuana a cada pobre para que todos los humildes andaran superbien y nadie se comiera una pálida más, loco, ni un bife”.⁵²

La organizadora del santuario al Gauchito Gil en la Carolina, Florencio Varela, Gran Buenos Aires, se llama Eva y hace curaciones en nombre del Gauchito y de Evita.

San Ernesto de la Higuera fue ejecutado el 9 de octubre de 1967 en la localidad boliviana de La Higuera. Che es *gente* en mapuche. A los restos del Che los trasladaron en helicóptero a Vallegrande, donde fueron exhibidos en una lavandería. Con los años, Vallegrande se convirtió en una suerte de parque temático, que vive para y por el Che. A San Ernesto de la Higuera no le faltan velas, flores, ni placas de agradecimiento.

San Pocho de Ludueña fue un entrerriano, Pocho Lepratti, a quien asesinaron en la ciudad de Rosario el 19 de diciembre de 2001, durante la represión ordenada por De la Rúa; la policía comenzó a disparar contra una escuela, el Pocho subió al techo de ésta y alcanzó a gritar: “¡Hijos de puta, no tiren que hay pibes comiendo!” Y ahí quedó su cuerpo, pero no su memoria.

Los llamados santos de palo, por algo los dejamos para el final, son los más poderosos. En una crónica de 1966, Rodolfo Walsh registró:

⁵¹ San Perón, el Pocho, tras la muerte de Evita, instauró una tradición republicana en la emblemática entrega de las *pochonetas*, este acto cívico, que tomaba lugar en la quinta presidencial de Olivos, consistía en el reparto de motonetas a pibitas de la Unión de Estudiantes Secundarios que distraían su duelo.

⁵² Néstor escribió el cuento “Evita vive (en cada hotel organizado)” en 1975, su primera publicación data de 1983 (en Estados Unidos), hay otra publicación de 1985 (en Suecia), finalmente *Cerdos y Peces* lo publicó en la Argentina (1987), causando cierto revuelo. La siguiente publicación de este cuento se hizo en *El Porteño* (1989), hubo amenazas de bomba a la redacción, cartas ofendidas en diarios y el reclamo del secuestro de la publicación por parte de airados ediles del justicialismo, miembros de cierto Concejo Deliberante. Disponible en www.elortiba.org/perlongher.html

En la campaña correntina o el cinturón de villas miseria que rodea a Resistencia, en pueblos de Formosa o ciudades de Paraguay, el Señor de la Muerte –o San la Muerte– es amado, temido, premiado, castigado, invocado para bien o para mal. [...] La mujer arrodillada pronunciaba las invocaciones, y una docena de devotas con cirios en la mano respondía en un coro atenuado y plañidero. La pirámide del altar crecía en niveles de importancia, con sus santos de yesería, su Baltasar negro, sus estampas litografiadas, y hasta un raro “display” donde figuraban San Martín, Belgrano y Gardel entre floreros de vidrio y ramilletes de plástico. Coronándolo todo en la capilla particular de Cecilia Medina, un Señor de la Muerte cincelado en plata [...] Era “el señor de los buenos y de los malos matrimonios”, el que obliga al ladrón a devolver su robo, el que dispone que el amante desdeñoso “en la cama en que duerme se encontrará afligido”, el que impide a la amada “aular con otro hombre” el que es invocado “por los cuatro vientos del mundo”. [...] Entre los canteros verdes y los muros rosados del patio, Miranda despliega sobre un banco las figuritas de su arte, la docena de santitos y de historias que, de golpe, son una insólita lección de antropología práctica. [...] Puestos sobre el banco los santitos hablan desde el fondo de una mitología inédita, de un pueblo ignorado. El preso de tez oscura les presta su voz. Ahí está la mujer crucificada, versión femenina de Cristo: – Santa Librada, que está en la cruz, pué. Ahí el prodigioso cazador, montado en un tigre: –Ese es el San Son. El misterioso hombrecito que lleva una taba en la mano derecha y un “puñao e plata” en la izquierda: –Ese es un famoso pal juego. Lo llaman Lamodei. Y el domador de un toro: –Prendido a las guampas. Es San Marco, que está para dominar la cuestión de animales salvajes. Ahí por fin la conmovedora pareja de santos tomados del brazo, unidos en el tierno amor de la madera: –San Alejo, señor, que le dominó a Santa Marta, la virgen más hermosa que se ha conocido en el mundo. Solamente la perversa, la inquietante y peleadora Santa Catalina está ausente porque su devoto Cirilo Miranda sabe que no es bueno tenerla –aunque la haga para otros- ni prenderle velas ni darle confianza, y así solamente pedirle, en los momentos de aflicción, que sus enemigos y autoridades no tengan ojos para verle ni boca para hablarle ni manos para pegarle ni pies ni corazón para ofenderle. Así sea.⁵³

Se cuenta que el Gauchito Gil llevaba consigo un San La Muerte; por lo habitual, el San La Muerte se talla sobre hueso (si es de humano resulta más efectivo), el amuleto, el *curundú*, se lleva al cuello o se introduce al cuerpo (un acto de *homo proteticus*) mediante un corte en la piel; también se hacen las tallas en madera de cajón de muerto o en plomo de bala (que haya matado). Si se hace con madera de la cruz de un muerto tiene que ser de un muerto reciente (porque el difunto abandona su tumba a los siete años).

De San La Muerte, *realmente*, nada se sabe. Para algunos es un payé, en el sentido del especialista del camino. Su pasado guaraní lo revelaría en las tallas que lo muestran sentado con las manos en la cabeza, a la manera del Cristo de la Paciencia. La paciencia, como la utopía, es un lugar sin localización que interrumpe las reglas.

⁵³ Rodolfo Walsh, “San La Muerte”, en Juan Batalla y Dany Barreto (eds.), *San La Muerte. Una voz extraña*, Buenos Aires, Colección Arte Brujo, 2005, pp. 14-16.



8. San La Muerte tallado en hueso, 4 centímetros, anónimo correntino, colección Schinini, publicado por la Colección Arte Brujo que dirigen Juan Batalla y Dany Barreto.

A San La Muerte se le encomienda que borre personas consideradas obstáculos para la felicidad, que mantenga alejados a los *ratis*, los policías, o en todo caso, que haga más cortas las penas carcelarias; también le piden para ganar la lotería.

Aurelio Schinini, un botánico paraguayo avecindado en la ciudad de Corrientes, refiere que:

Santa Catalina es una “santa fuerte” [...] Su devoción se practica en privado. Se le prenden velas rojas los días viernes en un altar no compartido; cuando es necesario se la lleva consigo, y así “uno anda protegido”. Suele ir dentro de un pañito rojo, de seda o de terciopelo. [...] Su imagen usualmente se talla sobre plomo, el rostro las más de las veces recuerda a San La Muerte, es sincrético [...] Es costumbre sumergirla en agua bendita los días martes o viernes. Esta imagen suele pasar de mano en mano y, quien la tiene, debe en vida indicar quién será su nuevo poseedor (que suele ser un pariente directo). [...] También este ícono pertenece a personas que viven al filo de la vida, tal vez marginales que precisan de una súper protección, ya que dicen quien la tiene se halla protegido entre otras cosas de la policía; no es de uso para cualquiera. [...] También se dice que quien la tiene logra poder pero pierde el interés por el sexo.⁵⁴



9. Santa Catalina tallada en plomo, 4.8 centímetros, anónimo correntino, colección Schinini, publicado por la Colección Arte Brujo que dirigen Juan Batalla y Dany Barreto.

⁵⁴ Aurelio Schinini, “Devoción popular en tallas benditas”, en Juan Batalla y Dany Barreto (eds.), op cit., p. 49. Los subrayados son míos.

Política y más allá

Durante su segunda presidencia, que dio inicio en 1952 y fue interrumpida en 1955, Perón simpatizó abiertamente con los espectáculos espiritistas del Hermano Lalo (Hilario Fernández), de la Escuela Científica Basilio, en el Luna Park.

Ya en el exilio madrileño, Perón tendría en Lopecito (como lo llamaba) al consejero de sus últimos años. Sin la menor intención de promulgar la pluralidad religiosa sino solamente en función de su beneficio personal, Lopecito, el cabo José López Rega (el Brujo, custodio y secretario privado del tercer matrimonio Perón), mezcló la umbanda con el rosacrucismo, fue asiduo del hermano Miguel (el hijo de la Hermanita Irma), asimismo cultivó la astrología, el vudú, la numerología; con Perón de vuelta en el poder (1973), López Rega fue Ministro de Bienestar Social y creó la Alianza Anticomunista Argentina (la Triple A) y controló la política argentina durante el gobierno de la riojana María Estela Martínez de Perón, Isabelita (1974-1976). El origen místico-geográfico para la denominación de ese organismo paramilitar de ultraderecha, la Triple A, puede ubicarse en la iniciación de López Rega a cierta logia *Anael*, dirigida por un juez, Julio César Urien, que en su libro *Tercer Mundo en acción* (1964):

[...] predecía que la moral de la humanidad iba a evolucionar en la medida en que se desarrollaran los tres vértices magnéticos del triángulo de la Triple A. López Rega se mostró curioso ante esta afirmación. Le preguntó que significaba. Urien se remitió a los orígenes. Le explicó que los Grandes Iniciados de la Antigüedad –Buda, Confucio, Krishna, Jesús y Mahoma entre otros- habían vislumbrado a los pueblos de la Triple A –Asia, África y América- como una hermandad universal.⁵⁵

Por su parte, Perón fue iniciado en la logia masónica *Propaganda Due* (P2, de la cual es miembro Berlusconi) por Licio Gelli en 1973, un fascista toscano (agente de la CIA) que adquirió gran poder en la Argentina con Isabelita y luego a través de Massera, uno de los tres integrantes de la Junta militar que dio el golpe en 1976; se rumora que Gelli fue el artífice del robo de las manos del cadáver de Perón (le fueron cortadas con una sierra eléctrica en 1987), el castigo póstumo habría sido inflingido por el incumplimiento de la promesa peronista respecto al control total de Gelli sobre las exportaciones argentinas a Europa. La falta de manos de su cadáver le impide a Perón un tránsito pacífico al más allá.

Mientras fue gobernador de La Rioja, Menem sostuvo que el espíritu de Facundo Quiroga se le incorporaba, el santo se le subía; al sentirse abandonado por el espíritu bárbaro del Tigre de los Llanos, lo llamaba a los gritos en los jardines de la casa de gobierno riojana; ya en la presidencia

⁵⁵ Marcelo Larraquy, *López Rega. La biografía*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 123.

Menem presupuestó una vidente de cabecera; y así como diversificó los negociados, también abrió el abanico del auxilio psíquico; fue de este modo que recibió la bendición del psiquiatra Carlos Warter (seudónimo de Zarkar, maestro multidimensional), un gurú chileno que en la década de 1990 reclutaba agentes para la GIA (Agencia de Inteligencia Galáctica, en castellano).

En 1962, Juan Posadas (nombre de lucha de Homero Cristalli), ex jugador de Estudiantes de La Plata, líder del sindicato de la industria del calzado, dirigente del Partido Obrero Revolucionario Trotskista, daba por hecho la presencia (así fuera fugaz) de Objetos Voladores No Identificados en el planeta Tierra; Posadas proclamaba que los visitantes (por venir necesariamente de muy lejos) tendrían que ser más inteligentes que los seres humanos, por lo tanto habrían superado ya la lucha de clases, alcanzando, por fin, un comunismo universalista. Posadas proponía la acción conjunta del proletariado (por medio de donaciones que él administraba) para construir refugios anti-atómicos comunitarios en los cuales protegerse tras la inminencia de una guerra atómica (que calificaba, no sin alguna razón, como depurativa); en esos refugios de solidaridad clasista los compañeros podrían esperar más tranquilamente el rescate de los ovnis. Posadas juntaba plata en Buenos Aires y Córdoba. En 1970, fundó la Cuarta Internacional Posadista (CIP), que lo sobrevive a su muerte (1981) y que todavía, luego de algunas escisiones, cuenta con numerosos adherentes alrededor del mundo. La CIP apoya por unanimidad un ataque preventivo a los Estados Unidos para acelerar el proceso de implantación de una sociedad más avanzada, que resurja de las cenizas. En el Uruguay, hay un Partido Obrero Revolucionario (Trotskista-Posadista) que forma parte del Frente Amplio (por segunda ocasión en el poder, ahora con Mujica). El órgano informativo de la CIP, ya en tiempos de Posadas se llamaba *Voz Proletaria* pero se le conoce, quizá con mayor acierto, como *Voz Planetaria*.

Entonces, yo miraba, aquella tarde, no hacia el semáforo que tenía enfrente, sino al que tenía al lado. No sé por qué. Y lo vi cambiar de verde a amarillo, y no me dijo nada más que «atención»; y de amarillo a rojo y ahí, sí, blop, un torrente de sangre, de vida, de amor, un «Hola, mi amor, ¿cómo estás?», un «Dios existe y te recuerda» –yo qué sé, el mensaje más perfecto, más redondo y completo de amor y solidaridad-. La risa y el llanto, ese sufriente placer de lo vivo, la onda palpitante de animación. Pasó el Espíritu por esa luz roja, como puede pasar por cualquier otro lugar –y solo una vez-. En los años siguientes, y lo vengo observando, el mismo semáforo siguió siendo sólo un viejo semáforo. Aquella tarde, sin embargo, me dio vida, aliento, calor; me ayudó a seguir viviendo, y me enseñó algo bueno –algo que, después, habrá ido aflorando poco a poco, y en la medida de lo necesario, como decía hoy.¹

¹ Mario Levrero, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008, p. 532.

5. Culto a las imágenes

La fuerza de la palabra

En 1909, tras diez años de investigaciones, Marcel Mauss publicó una tesis inconclusa sobre la oración. Desanimado por las porosas categorizaciones del tema, trazó una tenue línea divisoria entre la oración y otros usos rituales de la palabra (como los encantamientos y los juramentos). La oración, por supuesto, es un hecho religioso. Rezar

Es infinitamente flexible y ha revestido las formas más variadas: alternativamente rogativa y constriñente, humilde y amenazadora, seca y abundante en imágenes, inmutable y variable, mecánica y mental. Ha representado los papeles más diversos; unas veces es una exigencia brutal, otras una orden; y, según el momento, un contrato, un acto de fe, una confesión, una súplica, una alabanza.¹



1. Estampa mercedeña.

Una señora de Villa Lugano, Ciudad Autofágica de Buenos Aires, me recomendó ampliamente hacer una capilla y colocar una imagen del Gauchito Gil, poner frente a la capilla dos tacuaras con lienzos

¹ Marcel Mauss, "La oración" [1909], *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, 1970, p. 95. Más adelante, Mauss sentencia: "Por lo tanto, en conclusión, podríamos definir a los ritos religiosos como *actos tradicionales eficaces que versan sobre cosas llamadas sagradas*", p. 142.

rojos, porque el Gauchito era federal, según ella; luego, los 20 de cada mes, encender una vela roja y pedirle; ante el cumplimiento de la petición, es muy cumplidor el Gaucho, había que poner en la capillita una flor roja.

Otra oración al Gauchito Gil:

Oh, santito de las pampas
Injustamente humillado
Levántate de tu tumba lejana
Comparece ante mí
Para que pueda pedirte (lo que se desea, lo que hace falta)
Yo te prometo a cambio
Ser generoso y solidario
Con quienes más lo necesiten.

Al parecer, el lenguaje no es solamente un medio a disposición, como quien toma un martillo para golpear un clavo; el lenguaje, como una tabla de *surf* en la superficie de la realidad, es constitutivo de las cosas a las que se refiere.

En la plegaria, se es tanto el autor como el medio de la acción. De los rezos se esperan resultados; la fe implicada es determinante para obtenerlos; los rezos son ritos orales (locuciones rituales) que deben llenarse de fuerza y de gracia para ser eficaces. La oración es una relación verbal que se propone alterar el curso de la realidad. En los procesos de oración llegan a intervenir procedimientos glosolálicos, hablares iluminados que se despojan de la competencia excluyente del sentido.²

Por supuesto, también hay plegarias no-verbales, gestuales, ostentorias. Al Gauchito Gil, por ejemplo, se le pueden pagar promesas bailándole. Inversamente a la oración católica que parece exigir el “silencio” del cuerpo, las religiones afroamericanas y amerindias estimulan la danza; porque el cuerpo humano se considera un vehículo de lo sagrado. Lo sagrado es un sistema de cosas reales y de ilusiones propagadas, una fuente aparentemente inagotable de fuerzas capaces de producir efectos variados.

Así, entre los animistas del África occidental el culto monoteísta islámico se conoce como “La Oración”. La antropóloga Adeline Masquelier refiere los efectos devastadores de ese monoteísmo sobre poblaciones de tradición animista, en el sur de Níger y en el norte de Nigeria; el Islam (que significa *sumisión*) comporta un individualismo orientado al mercado, contrapuesto al comunitarismo

² A partir de sus estudios en el sudeste asiático, principalmente en Sri Lanka (de donde es originario), Tambiah apuntó que los conjuros mágicos, presuntamente ininteligibles para los legos, pueden contener palabras arcaicas o en otros idiomas. El lenguaje de los demonios de los mantras de exorcismo cingaleses, por ejemplo, mezcla palabras en tamil, pali, persa, con fórmulas onomatopéyicas. Stanley J. Tambiah, *Culture, Thought, and Social Action: An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press, 1985.

animista; mientras que el Islam se manifiesta en su expansión transnacional y se basa en reglas abstractas, el animismo se arraiga en el espacio local a través de los lazos entre los espíritus y la tierra. Un adepto de la posesión de espíritus del culto *bori* se lamentaba: “En el pasado, cuando nosotros ‘arreglamos’ la villa la enfermedad no podía entrar porque cerramos todos los caminos a los espíritus extranjeros. **Ahora con la oración [...] hay muchos muertos**”.³

El animismo es el reconocimiento de la identificación de interioridades entre humanos, animales, plantas, piedras. La circumincesión denota la interpenetración activa de las personas divinas, la interacción de operaciones divinas comunes, su presencia recíproca.

Las palabras crean mundos, su capacidad para absorber el contexto en el que se enuncian está llena de presencias.

La sumisión

Porque ¿qué es una creencia? Pues la prolongación de uno mismo hacia fuera. El objeto de fe es puesto afuera, en medio de la dura realidad.⁴

Para el monoteísmo semítico el arrodillamiento se considera un acto religioso; el acento se pone en una articulación subordinada con lo divino; guarda implicaciones socio-biológicas, como una inclinación humana a languidecer ante los superiores.

En la pulsión de la circularidad, la genuflexión permitiría hacerse pequeño y mover a la misericordia.⁵

Para que el cielo descienda hacia la tierra se exterioriza la interioridad de la emoción religiosa; en una relación tácita entre postura y sentimiento.

Por supuesto, no todos los fieles se arrodillan ante el Gauchito Gil; algunos solamente se acuclillan, como hacen los jugadores de fútbol; casi todos lo tocan y luego se tocan a sí mismos, para transmitir el poder de su protección, para que nos lleve a un lugar menos oscuro.

³ Adeline Masquelier, *Prayer Has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*, Durham, Duke University Press, 2001, p. 72. El subrayado es mío.

⁴ Rodolfo Kusch, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Biblos/Secretaría de Cultura de la Nación, 1994, p. 25.

⁵ “Las rodillas son las uniones de los muslos y las piernas, se denominan *genua* porque, cuando el feto se encuentra en el útero, están opuestas a las mejillas (*genis opposita*). En efecto, se encuentran replegadas sobre sí mismas y cercanas a los ojos, como indicadores de las lágrimas y la misericordia. Así, pues, las rodillas derivan su nombre de *genua*, de *genae*, las mejillas. Y es que dicen que el hombre, mientras está siendo engendrado y se forma, está doblado de tal manera que sus rodillas están plegadas hacia arriba, hacia donde se están formando los ojos, para que éstos tengan una estructura cóncava y hueca. Escribe Ennio (Inc. 14): ‘La mejilla comprime la doblada rodilla’. De ahí que los hombres, cuando se prosternan de rodillas, mueven al punto al llanto. Quiso con ello la naturaleza recordarles el seno materno en donde yacían como en tinieblas antes de nacer a la luz.” San Isidoro de Sevilla, *Etimologías II*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 2004, p. 110.

Me parece que en estas prácticas de devoción no es tanto el sentido lo que importa como el uso, en ese uso está su posible sentido; para qué pueden servir, qué vidas tiene. Más que sustancia y atributos, materiales y fuerzas.



2. Genuflexión ante el Gauchito Gil, en el santuario de la ruta 123, en Mercedes, Corrientes.

La forma

Para Paul Klee, los procesos de génesis y crecimiento que crean formas en el mundo habitado son más importantes que las formas mismas, “la forma es el final, la muerte. Dar-forma es movimiento, acción. Dar-forma es vida”.⁶ Y no hay vida en un mundo en el que el cielo y la tierra no se mezclen; ya que no existen dominios mutuamente excluyentes.

En la interpretación de Bateson: “el mundo mental –la mente, el mundo del procesamiento de la información- no está limitado por la piel”;⁷ de modo tal que, según Hallowell, “la dicotomía interioridad/exterioridad, con la piel humana como frontera es psicológicamente irrelevante”.⁸

⁶ Paul Klee, *Notebooks 2. The Nature of Nature*, Londres, Lund Humphries, 1973, p. 269. Al principio del libro refiere que “la relación entre la tierra y la atmósfera engendra la capacidad de crecer [...] la semilla pega su raíz, inicialmente es una línea que se dirige hacia la tierra, pero no para residir ahí, solamente para extraer la energía necesaria que luego la levanta en el aire”, p. 29.

⁷ Gregory Bateson, *Steps to an Ecology of Mind*, Londres, Granada, 1973, p. 429.

⁸ Alfred Irving Hallowell, *Culture and Experience*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1955, p. 88.

La proximidad de sonidos, ritmos, formas es una contigüidad que está en la base de las relaciones sociales que entablamos.

El sistema escolástico pretende ser un sistema hilemórfico. El hilemorfismo aristotélico tiene dos polos: la forma que imponen los intereses particulares de un agente y una masa en la que se plasma esa voluntad ajena (el proyecto humano y la materialidad).

Como señala el antropólogo británico Tim Ingold: un árbol no es un objeto, sino cierta reunión de los lazos de la vida, una urdimbre que está siendo, sin completarse. Habitar el mundo implica unirse a sus procesos de formación.⁹ Así, más que productos finales escolarizados, procesos de formación, flujos y transformaciones de materiales.

Bodhidharma

La dinastía Liang era sucesora de la Liu Sung; Wu, emperador de los Liang, le preguntó a Bodhidharma, el Bárbaro del Oeste (nacido en Kanchi, al sur de la India) acerca del mérito de llevar a cabo actos y obras religiosas. Bodhidharma, a quien también llamaban Da Mo, le contestó al emperador que estos eran actos inferiores, promovidos por intenciones terrenales, semejantes a las sombras del bosque.

Entonces el emperador preguntó cuál era «el sentido supremo de la sagrada Verdad», a lo cual Bodhidharma repuso: «una expansión del Vacío; nada de sagrado». A continuación indagó el emperador: «¿Quién es, pues, el que está frente a Nos?»; «No sé», respondió Bodhidharma, que con estas respuestas había revelado muy bien el núcleo de su doctrina ante el emperador, sin que éste lo comprendiera. El encuentro con el emperador Wu de los Liang mostró a Bodhidharma que aún no estaban maduros los tiempos para la recepción de su enseñanza en China meridional. Por lo tanto cruzó el Yant-tse –sobre una hoja de junco, dice la leyenda, tema favorito de la pintura Zen- y siguió viaje hacia China septentrional, hasta que finalmente se asentó en el monasterio de Shao-lin.¹⁰

El templo de Shao-lin se ubica en el Monte Sung, de la provincia de Hunan, al sudeste de Loyang. Allí Da Mo hizo ejercicios en los que imitaba los movimientos y estrategias de defensa de los animales, desarrollando el Gong Fu Shaolin. También practicó durante nueve años el *zazén*, la meditación de cara a una pared de piedra. Bodhidharma o Da Mo, patriarca de millones de budistas Zen y estudiantes de Kung Fu, llevó el té a la China. El primer principio de cualquier enseñanza sagrada es el vacío; un no-conocer.

⁹ Tim Ingold, *Lines. A Brief History*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

¹⁰ VV.AA., *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 40. El subrayado es mío.

La naturaleza

La ruptura entre el mundo de lo natural (lo innato) y el de lo cultural (lo adquirido) es una distinción rígida que funciona como soporte de la ilusión de conocimiento humano. Según el “perspectivismo” amazónico que habita en las teorías de Viveiros de Castro, los no-humanos no ven a los humanos como humanos sino como no-humanos (animales depredadores o espíritus). Por lo tanto, cada ser tendría su forma de *ver*. En una particular “economía simbólica de predación”, el jaguar vería al hombre como un tapir; la serpiente lo vería como a un pecarí; la madre de la viruela lo vería como a un mono aullador. Es decir, a partir de las perspectivas móviles de un universo transformacional;

[...] el estatus del humano en el pensamiento Occidental es esencialmente ambiguo: por un lado, el *ser humano* [*humankind*] es una especie animal entre otras, y la animalidad es un dominio que incluye humanos; por otro lado, la *humanidad* [*humanity*] es una condición moral que excluye a los animales. Estos dos estatus coexisten en la noción problemática y disyuntiva de la “naturaleza humana”.¹¹

La naturaleza, para una concepción occidental y colonialista, puede tener tres sentidos: el espacio de lo que no es humano (el desierto de la pampa); el linaje de los objetos de consumo (las ovejas) e, incluso, la esencia interior de las personas (la nobleza gaucha).

Para Descola hay una naturaleza naturalizada, que representa un almacén de símbolos; y una naturaleza naturalizante, que designa la adaptación al *medio* en tanto impulso, motor, de la vida social.¹²

La interacción social (un despliegue de códigos convencionales) no es la única fuente de información con significado que existe en el mundo (para los seres humanos); la interacción con el medio ambiente también genera conocimiento.

Y más que por una formidable transmisión de informaciones abstractas, el sentido generado se vincula a través de una “educación de la atención”, en contextos de compromiso práctico con el ambiente vivido. El ambiente está en continua transformación, es un organismo vivo. Tomando esto en consideración, Ingold cuestiona las representaciones que dividen la condición biológica del ser humano (la naturaleza, lo dado) de la agencia, la imaginación, la intencionalidad (la cultura, lo construido).¹³

¹¹ Eduardo Viveiros de Castro, “Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism”, en *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, 4, 3, 1998, p. 479.

¹² Philippe Descola, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.

¹³ Cfr. Tim Ingold, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.

La fusión de lo innato y lo intencional implica una traslación del distanciamiento de los hechos fácticos a la proximidad de los hechos que conciernen: “La palabra romana *res* nombra aquello que concierne al hombre, aquello sobre lo que se discute, el caso. Para designar esto, los romanos utilizan también la palabra *causa*.”¹⁴ Es decir, podemos participar de este mundo en continua transformación *desde dentro* de sus cosas y sus causas.

Como cualquier otra percepción del mundo, ésta supone un proceso en el que intervienen experiencias y vivencias personales.¹⁵ La percepción sería la respuesta de los sentidos a los estímulos “externos”; una respuesta inducida, como sabemos, pues algunos fenómenos se sobredimensionan, otros apenas se detectan, unos más son directamente bloqueados por la percepción. La parcialidad de las percepciones se integra a la actitud de las personas y genera visiones del mundo que parecen a la vez individuales y sociales. “Mucho de lo que percibimos tiene valor para nosotros, tanto para nuestra supervivencia biológica como para brindarnos ciertas satisfacciones que están enraizadas en la cultura.”¹⁶ Así, los chinchulines humeando en la parrilla.

Los pastores, por caso, controlan la vida de *sus* animales, enajenan la autonomía de *sus* bestias, y destruyen un principio de confianza entre especies; cualquier atisbo de vinculación equitativa. En la percepción de los ganaderos, los animales son objetos de dominio y propiedad humanos; la cristalización sólida, homogénea y diferenciada de la superimposición jerárquica de la cultura.

Considero que los múltiples modos de existencia de este mundo guardan relaciones de afinidad y consanguineidad entre sí que el antropocentrismo ha decidido ignorar, confinando la posición de sujeto a una sola especie, el *homo mendax*; el reino ausente de la nadería de la personalidad que desdeñó Borges.

Con Macedonio Fernández tenemos que no hay mejor antídoto que el “almismo ayoico” para despojarse del “problema de la agencia” en la acción social.

Alfred Gell llamó “abducción de la agencia” a la lectura en reversa que traza un encadenamiento de conexiones causales desde un objeto hacia su agente.¹⁷ “¿O un ser humano también es el que tira un cabo a la noche, a la suciedad, a la fe, para ver si consigue juntarse con su otra parte, la que perdió al cruzar alguna frontera?”¹⁸

¹⁴ Martin Heidegger, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994, p. 8.

¹⁵ Kay Milton, *Loving Nature. Towards an Ecology of Emotion*, Londres, Routledge, 2002.

¹⁶ Yi-Fu Tuan, *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Barcelona, Melusina, 2007, p. 13.

¹⁷ Alfred Gell, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.

¹⁸ Rodolfo Kusch, op. cit., p. 76.

En la “Sociedad de las Almas Naturales” (el “Movimiento Social Pintoresco” que Macedonio proyectaba radicar en el Paraguay) todas las cosas están vivas.¹⁹ Incluso si tienden a la disolución, el tránsito de materiales les da forma. En el hábitat, las cosas se mueven, crecen, se van, porque viven, no por “tener” agencia.

La vida no puede contenerse; es como la alquimia, “la vieja ciencia de lidiar con los materiales y no entender bien a bien qué pasa”.²⁰

La vida marca una trayectoria de continuidad entre humanos, plantas, animales, piedras, santuarios, rutas, santos.

Por lo tanto, la vela encendida no podría ser un objeto separado del devoto, en esa llama palpitan y bailan su fe y su alma; a su vez, cada figura del Gauchito Gil es una cosa viva. Entre sus santuarios, rutas y banderas rojas, hay más textura que texto.

En la escuela [zen] de la iluminación súbita hay tres verdades principales, llamadas las verdades susurradas... *susurradas* porque no deben ser dichas ya que no serán entendidas. La primera sostiene que la creación es infinita, ¡vasta!, *incomprensiblemente*... grande. La segunda sostiene que en esa vasta creación la acción debe ser como escribir en el agua - ¿no es hermoso?- o como subirse a un árbol en invierno, es decir, sin dejar impresión. Y la última sostiene que debemos entender que los opuestos no son opuestos.²¹

Como se ha dicho, no vivimos en una sola realidad; cada una de las realidades vividas es el resultado de un proceso que no acaba en “algo sólido subyacente”.²²

Lo santo

En la obra del teólogo protestante Rudolf Otto, lo “santo” equivale a lo sagrado. Lo santo acumula un excedente de significación; es lo numinoso, una experiencia de misterio tremendo, en la que “la música enmudece, y enmudece por largo tiempo y por completo, de suerte que el silencio mismo se oye”.²³

En un bar del barrio porteño de Recoleta, el artista Dany Barreto, para explicar la popularidad del Gauchito Gil (puesto muy de moda desde fines de la década de 1990), me comentó que, como otros santificados colegas, el Gauchito era muy sexy.

¹⁹ Esto se opone diametralmente al convencionalismo de una “vida social de las cosas”, más relacionada con la *capacidad* de los objetos para deslizarse dentro y fuera de diferentes roles, como pasar de mercancía a regalo. Cfr. Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.

²⁰ James Elkins, *What Painting Is*, Londres, Routledge, 2000, p. 19.

²¹ John Cage citado por Graciela Speranza, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Buenos Aires, Anagrama, 2006, p. 307.

²² Nelson Goodman, *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett, 1978, p. 96.

²³ Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 1996, p. 103.



3. Imagen del Gauchito Gil en el barrio porteño de La Boca.

Lo visible

Todos los impulsos de los medios masivos se alimentaron en el circuito de mis sueños. Uno piensa en ecos. Uno piensa en la imagen hecha a imagen y semejanza de las imágenes.²⁴

La praxis de la imagen del Gauchito Gil, un correntino milagroso, refiere tácitamente al sacrificio testimonial en el modelo del Cuerpo de Cristo (*Imitatio Christi*), como será de suponer a través de la cruz resplandeciente que lo escolta en casi todas sus representaciones, los cabellos largos, el bigote, la serena confianza; por supuesto, sin las trazas sangrientas del martirio, obviamente sin crucifixión, que no la hubo en su historia, aunque tampoco se lo muestra degollado ni colgado de los pies; la imagen de Gil está *aggiornada* al territorio argentino desde el estereotipo dominante de la visualidad mitológica de la pampa húmeda (como una condición hegemónica que no expone las “desviaciones” locales). El efecto de presencia, *per visibilia ad invisibilia*, pretende hacer visible lo invisible: su santidad criolla.

²⁴ Don DeLillo, *Americana*, Nueva York, Penguin, 1989, p. 130.

La presencia icónica es una ausencia visible, como un alce pintado en las paredes de la cueva paleolítica; es una imagen que media entre la vida y la muerte, una forma de pensamiento visual.²⁵ En los procesos de pensamiento, la imagen puede ser un medio activo, no sólo la forma que impone la voluntad de un agente en la relación de analogía perceptual con el objeto ya inanimado.

Para una estética de la inmanencia²⁶ es más representativo el gesto que la propia representación, más meritorio el proceso que la uniformidad de sus aspectos, más laudable el contacto que la distancia. La presencia divina es inmanente al icono religioso.

Para Benjamin, el valor de culto de las imágenes al servicio de la magia radicaba en su presencia y no en su exhibición; lo imprescindible no era que fueran vistas por los humanos sino por los espíritus. “La obra de arte religiosa debe una parte de su efecto a su inaccesibilidad parcial, al cambio entre ocultamiento y revelación.”²⁷ Sin embargo, el valor de exposición convive con el valor de culto, no lo ha reemplazado. Ya entre los siglos XVI y XVII, el velo en los altares europeos había caído en desuso.

Las tradicionales (y abundantes) estampitas portátiles del Gauchito Gil corroboran que el “cuadro privado para la oración es por estatus el cuadro pequeño”.²⁸

La devoción a imágenes puede ser privada o pública. Se tiene así al Gauchito Gil, cuya devoción se practica en altares populares, al paso de la gente. La mayoría de estos altares están ubicados de la casa hacia la calle o mirando hacia donde transitan otras personas. Mientras que a ciertas imágenes, como las de San La Muerte, San Biquicho, San Alejo o Santa Catalina, generalmente se les rinde culto privado, que no se comparte con el común de la gente.²⁹

WJT Mitchell señaló que las imágenes imitan de la vida humana la capacidad de proliferar y reproducirse a sí mismas, así como la facultad de afectar y controlar la vida de sus creadores.³⁰ Las imágenes del Gauchito Gil son superficies o volúmenes significantes; sedes de afección y simpatía; entidades sensibles e inteligibles, significativas.

²⁵ Las representaciones científicas, por ejemplo, se identifican comúnmente como ilustraciones complementarias de la verdad y no como formas de pensamiento que son independientes del lenguaje. “Las imágenes no son ilustraciones, sino universos que ofrecen una semántica creada de acuerdo a sus propias leyes y que se materializan de modo extraordinariamente expresivo”. Horst Bredekamp citado por Keith Moxley en “Visual Studies and The Iconic Turn”, en *Journal of Visual Culture*, 7, 2008, p. 144.

²⁶ La cual postula la reproducción de una naturaleza inmanente por medio de una praxis artística de creación y destrucción de formas y que verifica esa inmanencia prescindiendo de cualquier normatividad exterior a sí. Friedrich Nietzsche, *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 2004.

²⁷ Wolfgang Kemp, *La Sagrada Familia o el arte de correr la cortina*, México, Siglo XXI, 1994, p. 55.

²⁸ *Ibid.*, p. 58.

²⁹ Aurelio Schinini, “Devoción popular en tallas benditas”, en Juan Batalla y Dany Barreto (eds.), *San La Muerte. Una voz extraña*, Buenos Aires, Colección Arte Brujo, 2005, p. 49.

³⁰ W.J.T. Mitchell, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual representations*, Chicago, University of Chicago Press, 1995.

Las miradas que se posan en esas imágenes no son equivalentes, política e ideológicamente. Las visualidades (las construcciones visuales de lo social, Mitchell *dixit*) son códigos discontinuos que se construyen históricamente; los grupos sociales tienen distintos códigos y medios de acceso a esos códigos, por lo tanto, hay distintas modalidades de experiencia; las analogías perceptuales no les dicen lo mismo a todos.

Atendiendo a la premisa benjaminiana respecto a que “A lo largo de amplios periodos históricos, las características de la percepción sensorial de las comunidades humanas van cambiando a medida que cambia su modo global de existencia”,³¹ Baxandall, en 1972, hizo lo posible por reconstruir la urdimbre de condiciones sociales, religiosas, económicas, políticas que organizaron las formas de ver y de conocer en la Italia del *Quattrocento*; cómo fue que se integraron sus esquemas de valoración y percepción a partir de un contexto dado. Estos esquemas recrean el “ojo de época”.

Parte del equipamiento con el que un hombre ordena su experiencia visual es variable, y, en su mayoría, culturalmente relativo, en el sentido de que está determinado por la sociedad que ha influido en su experiencia. Entre las variables hay categorías con las que clasifica sus estímulos visuales, el conocimiento que usa para complementar lo que le aporta la visión inmediata y la actitud que adopta hacia el tipo de objeto artificial visto.³²

El “ojo de la época” procede como el sentido común. Ante la complejidad y la variedad de las prácticas de ver, la *doxa* (la opinión general) de la época determina la coincidencia entre lo visible y lo que es normal que se vea. Lo visible no es estable, tiende a modificarse en cada época, su carácter se crea.

Para una mirada que sólo ve objetos reales, la correspondencia precisa de la imagen icónica con la realidad será garantía de objetividad, especificidad y exactitud; índice de un justo testimonio.

En sentido fenomenológico, Berger diferenciaba el ver como algo inmediato, fisiológico, y el mirar como algo mediado, aprendido.

Tal vez la realidad, tantas veces confundida con lo visible, exista en forma autónoma, aunque este ha sido siempre un tema muy controvertido. Lo visible no es más que el conjunto de imágenes que el ojo crea al mirar. La realidad se hace visible al ser percibida. [...] Lo visible puede permanecer alternativamente iluminado u oculto pero una vez aprehendido forma parte sustancial de nuestro medio de vida. Lo visible es un invento.³³

³¹ Walter Benjamin, “La obra de arte en la época de la reproductibilidad técnica”, en *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2004, p. 98.

³² Michael Baxandall, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978, p. 60.

³³ Eulalia Bosch en John Berger, *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 1984, p. 7.

Casi todas las imágenes que se entremezclan a lo largo de este texto preservan la mirada de un “ojo de época”, al nivel testimonial de la fotografía periodística; estas imágenes se usan en tanto evidencias inapelables, pero como pruebas que actúan en un plano complementario, pues a pesar de las fragmentaciones de los últimos siglos, el *logos* todavía hace de vehículo de lo verdadero.

Partiendo de que lo verosímil y lo verdadero se oponen, Christian Metz propone que lo verosímil es aquello que, por no estar sometido a prohibición, resulta razonable. Algo sería verosímil si el sentido común lo aprueba como tal. La verosimilitud es una limitación, una restricción de lo posible, que deriva en la censura y la autocensura. Como la prohibición de la Iglesia de Trento de pintar vírgenes embarazadas, llamadas de la Expectación, de la Esperanza, de la O...

[El] estatuto de lo verosímil [...] reside en la misma existencia de una línea de demarcación, en el mismo acto de demarcación de los posibles. [...] lo verosímil es la reiteración del discurso [...] la obra parcialmente liberada de lo verosímil es la obra abierta, la que en una de sus partes actualiza o reactualiza uno de los muchos posibles presentes en la vida [...] o en la imaginación de los hombres.³⁴

Para Mieke Bal, la “historia preposterior” designa el hecho de que “la obra” sea siempre (y por primera vez) un acontecimiento que opera en el presente, así pues, la mirada del receptor debe reconstruir un pasado en constante movimiento, lo cual repercute en un proceso de reconstrucción intersubjetivo del horizonte de expectativas.³⁵ El “horizonte de expectativas” gadameriano es una especie de campo de visión común.³⁶

La “ficcionalización” pone en simultaneidad lo que ha sido mutuamente excluido; en el cruce de fronteras los mundos divergentes se reúnen para exponer dinámicamente sus diferencias.³⁷

El proceso que esquematiza, diagrama, los modos de visualizar lo social y de construir socialmente la visión pone en juego una

multiplicidad de factores culturales, sociales y tecnológicos que estructuran el proceso del ver, subrayando cómo ese ver tiene siempre lugar en referencia a diversas formas de representación, a una red de creencias y prácticas interpretativas socialmente compartidas, a un entrecruzamiento con la esfera del placer y del deseo y en el interior de determinadas posibilidades de visión que son configuradas por la acción de los instrumentos y los aparatos que regulan la producción y el disfrute de las imágenes.³⁸

³⁴ Christian Metz, “El decir y lo dicho en cine: ¿hacia la decadencia de lo verosímil?”, en VV. AA., *Problemas del nuevo cine*, Madrid, Alianza, 1971, p. 52.

³⁵ Mieke Bal, *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.

³⁶ Hans-Georg Gadamer, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

³⁷ Wolfgang Iser, “Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fiction”, en *New Literary History*, 21, 1990, pp. 939-955.

³⁸ Antonio Somaini (ed.), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Milán, Vita e Pensiero, 2005, p. 13.



4. *Gauchito Gil*, pintura de Celeste Palacios, artista porteña radicada en Köln, Alemania.

Regímenes escópicos

Como el “ojo de la época”, el régimen escópico (el concepto es de Metz y fue desarrollado por Martin Jay, aunque su definición exacta la dejó para más tarde) designa un cierto modo de mirar, de representar y de comprender que se articula a través de una trama de hábitos, prácticas, enunciados, poderes, técnicas, deseos. Como las demás percepciones, el ver tampoco es un acto neutro, la mirada se construye cultural, políticamente y como ocurre con la episteme foucaultiana, la pertenencia y participación de distintos regímenes escópicos en las personas se superpone y mezcla.

El influjo de la visión como herramienta interpretativa predominante derivaría del “ocularcentrismo” moderno. La metafísica de la visión que domina en *Occidente* al resto de los sentidos limita, confina y dosifica la participación en el mundo en devenir.

Para Martin Jay, la modernidad tiene tres formas eurocéntricas de visualizar: a) el régimen cartesiano, el perspectivismo lineal de la cámara oscura que observa al mundo en líneas de fuga marcadas y evidentes, como si fuera un espacio rectilíneo, abstracto, uniforme, cuyas imágenes petrificadas hacen hincapié en lo que se sabe y es posible saber; b) el régimen empírico, la observación baconiana, un descriptivismo que se funda en la experiencia, la confianza en la visión de carácter concreto y retiniano; la mirada empírica renuncia a la retícula y se concentra en las variaciones de la realidad superficial, en la luz, en los detalles, las texturas, las atmósferas; prioriza la descripción sobre la explicación; se manifiesta en representaciones como las de la pintura holandesa del siglo XVII, supuestos testimonios fieles y acuciosos de lo visible; por último, c) el régimen barroco, un principio de desconfianza en los estímulos visuales, una incredulidad respecto a lo legible del mundo, una tendencia hacia la obnubilación, la interferencia, la sombra; como hicieron Burckhardt, Wölfflin y Weisbach, Jay identifica esta mirada barroca con el arte de la Contrarreforma.³⁹

Mientras que las miradas cartesiana y empírica creen que se puede conocer el mundo, a través de la razón o de la experiencia, la visión barroca opta por el vértigo. Jay ha criticado la hegemonía contemporánea de un régimen neobarroco.

Según Genette, cualquier representación verbal de una realidad no verbal es una ilusión de mimesis. Genette acredita que el lenguaje “significa sin imitar”.⁴⁰

Imágenes cultas de la ausencia

El Dios de la tragedia es un Dios siempre presente y siempre ausente. Su presencia indudablemente desvaloriza el mundo y le quita toda realidad, pero su no menos radical y permanente ausencia, por el contrario, hace del mundo la *única realidad* frente a la cual se encuentra el hombre y a la que puede y debe oponer su exigencia de realización de valores substanciales y absolutos.⁴¹

El Deuteronomio prohibió categóricamente la fabricación y el culto de cualquier tipo de imágenes, ni de lo que hay en los cielos, ni de lo que hay en la tierra, las aguas o debajo de la tierra (5:8-9). IHVH, el austero y judeocristiano Dios de los Ejércitos, es un Dios celoso.

Sin embargo, según señala Benjamin,

³⁹ Martin Jay, “Regímenes escópicos de la modernidad”, en *Campos de fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*, Buenos Aires, Paidós, 2003, pp. 221-243. El *campo de fuerza* en el título de este norteamericano adicto a la Escuela de Frankfurt es una metáfora de Benjamin que ejemplifica la manera en la que cada circunstancia o momento de lo humano representa una forma de conflicto entre la prehistoria y la poshistoria de esa misma circunstancia.

⁴⁰ Gérard Genette, *Figures III*, París, Seuil, 1972, p. 185.

⁴¹ El antropomórfico Lucien Goldmann, *El hombre y el absoluto. El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985, p. 67.

El mandamiento “no harás imágenes” no hay que entenderlo tan sólo como una defensa contra la idolatría [...] la prohibición de representar el cuerpo impide hacerse ilusiones sobre la posibilidad de reproducir la esfera en la que la esencia moral del hombre resulta perceptible.⁴²

En el caso, por ilusión de mimesis, de que tal esencia existiera.

Debido a una supuesta función didáctica, el Séptimo Concilio Ecuménico de Nicea (año 787) justificó el culto de las imágenes como medio proselitista de amplio alcance.⁴³ De ahí la incipiente propagación de la *Biblia Pauperum*, colecciones de imágenes para los iletrados y depauperados.

Como sucede desde hace más de cien mil años (según certifica la ilusión de mimesis arqueológicamente tasada en Qafzeh, Palestina, en sepulturas del linaje africano del humano moderno; porque el *homo erectus* y los neandertales también hacían sepulturas), algunas piezas de la osamenta se transformaron en reliquias, soportes de la memoria, productos de simbolización colectiva que han documentado creencias, estrategias económicas y políticas.

Para Ernst Gombrich “representar” es lo mismo que crear un sustituto; la posibilidad de la imitación radica en el grado de semejanza aceptable en la representación o creación del sustituto y se determina por factores socioculturales, históricos.⁴⁴ La iconofobia es el espacio de lo irrepresentable.

El sentido vivo de las imágenes es efímero y difícil de controlar, como que cada organismo personal es el lugar donde su significación se funda; cada cuerpo es la sede, el espacio de la tradición colectiva y su principal medio de difusión. La continuidad retro y prospectiva de los fermentos “normalizados” que son las culturas suele establecer, periódicamente, conexiones que vuelven visible un sentido histórico en el presente. Así, para la historia oral, cada muerte representa una seria amenaza en orden de configurar memoria y praxis colectivas.⁴⁵

La poesía es la realización del estado de infancia que debe permanecer a través de todas las edades del hombre. Y llamo estado de infancia a esa frescura, sensibilidad, disponibilidad, a esa apertura hacia todo lo que parece viejo y es nuevo. Hasta la materia misma puede acceder a lo que llamamos vida, y la poesía es el descubrimiento de la realidad interior de las cosas.⁴⁶

La vida muerta es imagen.

⁴² Walter Benjamin, *El origen del drama barroco alemán*, op. cit., p. 93.

⁴³ “Según el papa Gregorio Magno, la pintura había de servir para los laicos analfabetos con el mismo fin con el que los clérigos utilizaban la lectura”. Ernst H. Gombrich, *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México/Singapur, FCE, 1999, p. 51.

⁴⁴ Ernst Gombrich, *Meditations on a Hobby Horse & Other Essays on the Theory of Art*, Londres, Phaidon, 1985.

⁴⁵ Hans Belting, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2007.

⁴⁶ Juan L. Ortiz, “Las arrugas son los ríos”, entrevista con Tamara Kamenszain [1973], en *Una poesía del futuro. Conversaciones con Juan L. Ortiz*, Compilación y prólogo de Osvaldo Aguirre, Buenos Aires, Mansalva, 2008, p. 44.



5. Gauchito Gil en el Valle de Zonda, oasis al centro sur de la provincia de San Juan; fotografía del artista sanjuanino Antonio Armada, radicado en Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires, luego de vivir 18 años en Trelew, provincia de Chubut, en la Patagonia argentina.

Para una dialéctica de la esencia (lo oculto) y la apariencia (lo manifiesto):

Esta insistencia en la simetría entre Bali externa y Bali interior da por descontados y habituales ejercicios místicos como los sufíes de Mollâ Shâh, el cual emborrachaba al discípulo proveniente de una noche de vigilia, le vendaba los ojos y añadía: “**¡Crea en ti mi imagen!**”. El discípulo proyectaba en la fantasía al maestro y a sí mismo sentado en frente. El maestro le quitaba la venda, hacía que lo mirara de nuevo y lo volvía a vendar; entonces el discípulo exclamaba: “**Tanto si te veo con el ojo interno como con el externo, siempre eres tú.**”⁴⁷

Cadáveres

[...] si el grano de trigo no cae en tierra y muere, quedará solo; pero si muere dará mucho fruto. Juan, 12.24

⁴⁷ Elémire Zolla, *Auras. Culturas, lugares y ritos*, Barcelona, Paidós, 1994, p. 122. El subrayado es mío.

La alegoría puede definirse como un “hablar otro”, como el hablar *del* otro, como un hablar otramente.⁴⁸

A partir de una investigación sobre literatura postdictatorial, Idelber Avelar infiere que la alegorización es un proceso de extrañamiento que tiene lugar cuando lo familiar se revela como una malandanza y trasluce la miseria que hace cotidianamente posible su “normalidad”; el desastre del que proviene (la tortura, la desaparición, el exilio, el terror). La muerte violenta es una disrupción que reclama de la sociedad la formulación pública del duelo, una respuesta simbólica y un procedimiento ritual para lidiar con una realidad establecida violentamente.⁴⁹

Así, comienza a ser posible escuchar la pertinaz voz de los muertos.

El difunto *neobarroso* Néstor Perlongher (militante del trotskismo homosexual, autor de un clásico de la antropología urbana *O negócio do michê*, adepto por algún tiempo al Santo Daime, la “soga de los muertos”) escribió en las primeras líneas de su poema “Cadáveres” (en abierta referencia a los que produjo y ocultó la guerra sucia):

Bajo las matas / en los pajonales / sobre los puentes / en los canales / hay cadáveres / en la trilla de un tren que nunca se detiene / en la estela de un barco que naufraga / en una olilla que se desvanece / en los muelles los apeaderos los trampolines los malecones / hay cadáveres. En las redes de los pescadores / en el tropiezo de los cangrejales / en la del pelo que se toma / con un prendedorcito descolgado / hay cadáveres / en lo preciso de esta ausencia / en la que raya esa palabra / en su divina presencia / Comandante, en su raya / hay cadáveres / precisamente ahí, y en esa richa / de la que deshilacha, y / en ese soslayo de la que no conviene que se diga, y / en el desdén de la que no se diga que no piensa, acaso / en la que no se dice que se sepa... / hay cadáveres.⁵⁰

“Cadáveres” pone a fluir lo obturado, lo obliterado con el raudal caudaloso de la poesía: la profusión de cadáveres que el discurso de la dictadura y luego el de los gobiernos “democráticos” negaron y volvieron invisible en aras de un presente “pacificado” (las leyes de Punto Final y de Obediencia Debida impulsadas por Alfonsín; los indultos de Menem).

El cadáver no responde al enigma de la muerte sino que denuncia un enigma de la cultura. El cadáver –cadere, caer- es el resto de una historia individual y la suma de una historia colectiva. En el orden de la cultura contemporánea aquello que hace del cadáver está

⁴⁸ Para Aristóteles, el símbolo es una metáfora; en cambio, el concepto neoplatónico del símbolo le adjudica a éste la calidad de esencia o idea habitante del cielo, una verdad oculta bajo la mentira, tan perdurable como las otras ideas. Las alegorías se asocian a la noción aristotélica de símbolo. Para expresar un pensamiento de modo poético, la alegoría establece una correspondencia entre elementos imaginarios (construcciones aproximadas al núcleo de lo real). Curiosamente, la alegoría también es la representación concreta de una idea abstracta.

⁴⁹ Idelber Avelar, *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo de duelo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000.

⁵⁰ Néstor Perlongher, *Poemas completos*, Buenos Aires, Seix Barral, 1997, pp. 109-110.

religiosamente embalsamado. El embalsamamiento es el régimen de la cultura-cadáver. Es simultáneamente su sepulcro –el espléndido funeral posmodernista- y la nostalgia de la resurrección. Muerte y resurrección en sordina: a la cultura estentórea de los 60 le sucede una cultura melancolizada, donde la queja y el lamento se acentúan en la geografía americana en que –operación alucinante de desorganización de la cultura- el cadáver no posee registro simbólico. A cuerpo muerto, cuerpo insepulto, el puro cuerpo real insoportable que ancla en el recuerdo tenebroso del genocidio.⁵¹

En el transcurso de una cena, el gobernador bonaerense durante el Proceso, general Ibérico Saint Jean, ufanándose de haber hecho desaparecer a cinco mil subversivos, aseguraba que después de haber matado a esos subversivos, acabarían con sus colaboradores, sus simpatizantes, enseguida con aquellos que permanecían indiferentes para culminar con los tímidos. “En este país llanura, *chistes* terminan con muertos”.⁵²

Para Perlongher, la Argentina es un país donde sólo los muertos pueden vivir. En su momento, Videla (como abanderado del Sentido Común) hizo una célebre declaración de fe en la impunidad: “Es una incógnita el desaparecido, es un desaparecido, no tiene entidad, no está ni muerto, ni vivo, está desaparecido.”

El basural de José León Suárez

“Del otro lado, a la izquierda, se extiende un amplio baldío, un depósito de escorias, el siniestro basural de José León Suárez, cortado de zanjas anegadas en invierno, pestilente de mosquitos y bichos insepultos en verano, corroído de latas y chatarra.”⁵³

Tras el fallido levantamiento del general Valle, a un año de la Revolución Libertadora que diera un golpe de estado al gobierno de Perón, el 9 de junio de 1956 un grupo de civiles que poco y nada tenían que ver con la rebelión militar fue fusilado en el basural de José León Suárez. En ese lugar la dictadura implementó en 1977 una planta de la entonces recientemente creada Coordinación Ecológica Área Metropolitana Sociedad del Estado (CEAMSE) y todavía vigente para coordinar el negocio de la basura. Cientos de personas *cirujean* (*pepenan*) en el relleno sanitario del CEAMSE de José León Suárez; tres villas se formaron alrededor: la Cárcova, Hidalgo y Costa Esperanza. Los cartoneros, los excluidos, los desempleados, según apunta la socióloga uruguaya Ana María Araújo,

⁵¹ Nicolás Rosa, en Marcelo Percia (comp.), *El ensayo como clínica de la subjetividad*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2001, pp. 159-160.

⁵² Osvaldo Lamborghini, “La causa justa”, en *Novelas y cuentos II*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003, p. 36.

⁵³ Rodolfo Walsh, *Operación Masacre*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008, p. 90.

son un nuevo tipo de desaparecidos.⁵⁴ En la tumba del basural, en el tacho, se entierran esas voces, se silencian; los horrores del pasado se reflejan en los del presente.

El mundo que habitamos es el orden sombrío del poder soberano ilimitado de unas cuantas asociaciones, un espacio social en el que el estado de excepción es la norma, un orden político y social con la capacidad para determinar que hay existencias que no valen nada, que son indignas, que no merecen ser vividas; las vidas infames se representan como amenazas al orden hegemónico, el “universo de las obligaciones”, el control de lo vivo.⁵⁵ Las vidas desnudas se reservan a la violencia. “La violencia mítica es violencia sangrienta sobre [la vida desnuda], en su propio nombre, mientras que la pura violencia divina lo es sobre todo lo viviente y por amor a lo vivo. Aquella exige sacrificios, ésta los acepta.”⁵⁶

Las vidas “sin atributos” pueden considerarse paradigmas del alma; al situarse fuera de la normatividad excepcional de la vida social y su corrupción intrínseca, la vida biológica se aproxima a la beatitud, a la santidad. Como Freud y Durkheim comprobaron, la ambigüedad occidental respecto a lo sagrado deriva del término *sacer*, que denota a la vez lo santo y lo maldito, lo inviolable y lo execrable, lo etéreo y lo detestable.

El poder soberano radica en el poder de matar la vida desnuda. “Soberano es aquél con respecto al cual todos los hombres son potencialmente *homini sacri*, y *homo sacer* aquél con respecto al cual todos los hombres actúan como soberanos.”⁵⁷

El orden social otorga un carácter sagrado a quien está destinado a la culpa.

Para sus captores, el Gauchito Gil era la expresión de una vida desnuda, desautorizada. En la versión apócrifa del poder soberano, cualquiera puede matar al hombre sagrado pero nadie lo puede sacrificar.

Mortuoria

La imagen es condensación y defensa contra la muerte. El espacio ha sido considerado el fundamento inalterable de nuestra existencia [...] entiéndase el arte al servicio de la representación

⁵⁴ Ana María Araújo (coord.), *Trabajo y no-trabajo. Repercusiones psicosociales del desempleo y la exclusión*, Montevideo, 2008.

⁵⁵ “Se podría decir que, mientras el dinero es el representante universal del valor de cambio, la condición que hace posible el intercambio de los productos, la vida hace las veces de la potencia de producir, del invisible *dynamis*”. Paolo Virno, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de la forma de vida contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2003, p. 88.

⁵⁶ Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001, p. 42.

⁵⁷ Giorgio Agamben, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003, p. 110. “Sobre la vergüenza, Emmanuel Levinas trazó en 1935 un esbozo ejemplar. Según el filósofo, la vergüenza no deriva, como en la doctrina de los moralistas, de la conciencia de una imperfección o de una carencia de nuestro ser, frente a la que establecemos distancias. Se funda, por el contrario en la imposibilidad de nuestro ser para desolidarizarse de sí mismo, en su absoluta incapacidad para romper consigo mismo.” Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000, p. 109.

de difuntos.⁵⁸

“Es que existen concordancias en muchos aspectos de ambos cultos. Entre las oraciones que suelen ser dichas, hay varias que los interpretan como semejantes, o quizá al Gauchito como ‘esencia’ de San La Muerte. Eso sí, al Gauchito se le pide y a San La Muerte se le debe exigir una gracia”.⁵⁹



6. Altar conjunto al Gauchito Gil y San La Muerte en La Boca.

El cadáver como efigie es un doble, una imitación, la imagen de lo que estuvo vivo. Así, las imágenes operan en tanto depósitos que encarnan a los muertos; que reemplazan lo perdido; representan lo que no está ahí, el resplandor del simulacro.

El cuerpo inmortal de la imagen es un símbolo con el que es posible socializar después de la muerte. Vivos y muertos mantenemos relaciones de reciprocidad. La actividad ritual y la práctica de la sepultura son los soportes para reelaborar la singularidad póstuma del muerto. Las tumbas

⁵⁸ Carl Einstein (1929), citado por Hans Belting, op. cit., p. 184.

⁵⁹ Aurelio Schinini, op. cit., p. 51.

representan lugares para recordar y reencontrarse.⁶⁰

Las osamentas han sido transportadas a esos lugares para su conservación [las cuevas de Chou-kou-tien, Ngandong, Monte Circeo]. Y esto permite suponer desde otra perspectiva, la idea de una continuidad entre la comunidad de los vivos y la de los muertos. [...] Lo que queda sugerido es la intención de conservación de la vida más allá y por encima de las necesidades de alimento. Efectivamente, tanto el posible canibalismo, que encierra un sentido de adquisición de potencia vital, como el tratamiento cultural de las partes óseas seleccionadas [...] sustentan la idea de una restitución compartida de la vida, que sigue permaneciendo autónomamente, entre el mundo de los vivos y el de los muertos.⁶¹

El destino de toda comunidad es la muerte; por ende, ninguna “comunidad” podría ser un ente inmutable ni eterno ni homogéneo ni ubicuo; a la comunidad la configura un conjunto de relaciones localizadas que se agregan, se dispersan y se reconstituyen dinámicamente, que implican encuentros ocasionales, alianzas fortuitas, afinidades electivas, diferencias irreconciliables.

Como había advertido el pedagogo nacionalista estatuario, Ricardo Rojas, en el monumento la muerte heroica se perpetúa y la tristeza se convierte en fama.⁶²

En numerosas culturas se iba a visitar las imágenes de los dioses al lugar donde residían [por ejemplo, a un costado de la ruta 123 de Mercedes, Corrientes] El aura de las imágenes antiguas no era solamente un concepto de cosa sacralizada en secreto, sino, aun en mayor medida, un sublime concepto de lugar [...] un lugar establecía el principio de sentido para sus habitantes [...] Los lugares eran verdaderamente sinónimos de las culturas”.⁶³

En sintonía con ese paisajismo sentimentalista, Susan Sontag se refirió a la fotografía como un arte elegíaco que guarece lugares y culturas a punto de desaparecer, en *fade out* con clímax musical.⁶⁴

El poder de matar no es romántico. En una carta dirigida a su hija muerta, Vicki se había dado un tiro en la sien al verse rodeada por el Ejército, Rodolfo Walsh señaló: “Nosotros morimos perseguidos, en la oscuridad. El verdadero cementerio es la memoria”.⁶⁵

El rol social de los muertos se recrea mediante cortes en el tiempo y el espacio (un ocho de enero en el santuario de la ruta). En el caso de las devociones populares, la transmisión oral y la disposición de la práctica se complementan para elaborar la memoria desde un presente tan violento, corrupto e injusto como el vivido por las figuras milagrosas. A través de la práctica devota: lugares,

⁶⁰ Pierre Nora, *Le lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1985.

⁶¹ Francisco García Bazán, “La fenomenología de la religión, el hombre religioso y el hombre ideológico”, en Leandro Pinkler (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea, 2005, p. 34.

⁶² Jean-Pierre Vernant, *Figuras, ídolos, máscaras*, Lisboa, Teorema, 1991.

⁶³ Hans Belting, op. cit., p. 77.

⁶⁴ Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977.

⁶⁵ “Carta a Vicki (1/10/1976)”, disponible en: <http://www.rodolfowalsh.org/spip.php?article59>

memorias, seres, imágenes, imaginaciones⁶⁶ son convertidos, por asociaciones fluctuantes de seres vivos, en terrenos de disputa al control metafísico del capital soberano; estableciendo una rebelión de lo concreto contra las abstracciones del poder.

La muerte realiza un fulmineo montaje de nuestra vida, o sea, elige los momentos verdaderamente significativos (y ya no más modificables en otros posibles momentos contrarios o incoherentes), y los pone en sucesión, haciendo de nuestro presente, infinito, inestable e incierto, y por lo tanto lingüísticamente no descriptible, un pasado claro, estable, cierto, y por lo tanto lingüísticamente bien descriptible (en el ámbito propio de una Semiología General). **Sólo gracias a la muerte nuestra vida nos sirve para expresarnos.**⁶⁷

Lo invisible

La presencia es una impronta que resiste la fijeza. A los cuarenta años, Rilke evocaba con nostalgia las cosas “experimentables” en las que se acumulaba lo humano, cosas que habían sido vivibles, que fueron decibles, que parecían estar en contraposición a otras cosas, las que “desde América”, aparentes y apremiantes, desplazaron la existencia hacia la vibración mediática del dinero.⁶⁸ En la carta del 13 de noviembre de 1925, Rilke le escribió a su editor polaco Hulewicz:

Sí, porque nuestra tarea es imprimir en nosotros esta tierra transitoria, caduca, de modo tan profundo, dolorido y apasionado, que su esencia resucite de nuevo en nosotros invisible. Nosotros somos las abejas de lo invisible.

⁶⁶ Maurizio Ferraris dice que en el léxico neolatino la “**imaginación es la retención de lo ausente** [y la] fantasía es su reelaboración. Comoquiera que la reelaboración es más tendente a la falibilidad que la retención, la fantasía se inclina hacia lo irreal más que la imaginación. Sin embargo, no hay mejor modo de rehusar la importancia de un testigo que replicarle que nos está presentando, simplemente, el fruto de su imaginación: así la pretendida concordia léxica anteriormente referida se ve rechazada”. Citado por Rafael Cippolini, *Contagiosa paranoia*, Buenos Aires, Interzona, 2007, pp. 180-181. El subrayado es mío.

⁶⁷ Pier Paolo Pasolini, *Empirismo erético*, Milán, Garzanti, 1977, p. 241. El subrayado es mío.

⁶⁸ “**–Quemar dinero inocente es un acto de canibalismo.**

“Si hubieran donado ese dinero, si lo hubieran tirado por la ventana hacia la gente amontonada en la calle, si hubieran pactado con la policía la entrega del dinero a una fundación benéfica, todo habría sido distinto para ellos.

“–Por ejemplo si hubieran donado esos millones para mejorar las condiciones de las cárceles donde ellos mismo van a ser encerrados.

“Pero todos comprendieron que ese acto era una declaración de guerra total, una guerra directa y en regla contra toda la sociedad. [...]

“**Surgió ahí la idea de que el dinero es inocente, aunque haya sido resultado de la muerte y el crimen**, no puede considerarse culpable, sino más bien neutral, un signo que sirve según el uso que cada uno le quiere dar.

“**Y también la idea de que la plata quemada era un ejemplo de locura asesina.** Sólo locos asesinos y bestias sin moral pueden ser tan cínicos y tan criminales como para quemar quinientos mil dólares. Ese acto (según los diarios) era peor que los crímenes que habían cometido, porque era un acto nihilista y un ejemplo de terrorismo puro.

“En declaraciones a la revista *Marcha*, el filósofo uruguayo Washington Andrada señaló sin embargo que consideraba ese acto terrible, una especie de inocente *potlatch* realizado en una sociedad que ha olvidado ese rito, **un acto absoluto y gratuito en sí, un gesto de puro gasto y de puro derroche que en otras sociedades ha sido considerado un sacrificio que se ofrece a los dioses porque sólo lo más valioso merece ser sacrificado y no hay nada más valioso entre nosotros que el dinero** dijo el profesor Andrada y de inmediato fue citado por el juez.” Ricardo Piglia, *Plata quemada*, Buenos Aires, Planeta, 1997, pp. 191 y 192-193. Los subrayados son míos.

Libamos incesantemente la miel de lo visible para acumularla en la gran colmena de oro de lo Invisible.⁶⁹

Para Klee, “el arte no reproduce lo visible”, lo hace.⁷⁰

Para los usos y costumbres del poder soberano, la “unicidad” de lo visible hace del mundo un espejo transparente, una lógica férrea, una descripción íntegra que se corresponde con su objeto real. El derecho dinástico sobre lo real es una jurisdicción atrabiliaria que encierra su conciencia en el vacío jugoso de la vaca o del ternero. Su fragilidad necesita, reclama que la toquen.

El mundo puede ser una muda tenue y puede ser un canje destemplado.

“El mundo es de inspiración tantálica: despliegue de un inmenso desear que se llama Cosmos, o mejor: la Tentación. Todo lo que desea un trébol y todo lo que desea un hombre le es brindado y negado. Yo también pensé: tienta y niega.”⁷¹

Imágenes de poder

El poder regula la vida de la comunidad; es un tipo de relación que se ejerce mediante la violencia para imponerse y para usufructuar con el sometimiento impuesto. El poder soberano ilimitado tiene el privilegio de inmiscuirse en todos los ámbitos de la vida humana y no-humana. Por supuesto, el ámbito de las imágenes religiosas en el espacio público no está exento de la regulación del poder. Así pues, la presencia de lo sagrado en la vida cotidiana, a través del proselitismo de las imágenes bidimensionales y estatuarias, así como de las ofrendas públicas, las procesiones, y toda la imaginería ritual, es objeto de control.

Por lo tanto, el poder soberano se arroga el derecho de destruir o de ignorar, según su conveniencia política, los indicios públicos de una sacralidad catalogada como fuera del canon, fuera del espacio de lo permitido, a contramano del “sentido común” y de la legitimidad de la buena conciencia bienpensante. Entre los guaraníes, en sociedades que consideró antiestatales, Pierre Clastres comprobó que el Estado atenta contra la socialidad.⁷² A modo de ilustración:

⁶⁹ Rainer Maria Rilke, *Teoría poética*, Madrid, Júcar, 1987, p. 185. El subrayado es mío.

⁷⁰ Paul Klee, *Notebooks 1. The Thinking Eye*, Londres, Lund Humphries, 1961, p. 76. La “noción misma de imagen –tanto en su historia como en su antropología– se confunde precisamente con la tentativa incesante de *mostrar lo que no puede ser visto*. No se puede ‘ver el deseo’ como tal, pero los pintores han sabido jugar a encarnarlo para mostrarlo; no se puede ‘ver la muerte’, pero los escultores han sabido modelar el espacio como la entrada a una tumba que ‘nos mira’; no se puede ‘ver la palabra’, pero los artistas han sabido construir sus figuras como otros tantos dispositivos enunciativos; no se puede ‘ver el tiempo’, pero las imágenes crean el anacronismo que nos lo muestra en acción; no se puede ‘ver el lugar’, pero las fábulas tópicas inventadas por los artistas nos muestran –por medios a la vez sensibles e inteligibles– la potencia ‘vaciadora’ de estos. De este modo, toda la historia de las imágenes puede explicarse como un esfuerzo por *rebasar visualmente* las oposiciones triviales entre lo *visible* y lo *invisible*”. Georges Didi-Huberman, *Imágenes pese a todo. Memoria visual del holocausto*, Barcelona, Paidós, 2004, pp. 197-198.

⁷¹ Macedonio Fernández, “Tantalia”, en *Obras completas. Tomo VII*, Buenos Aires, Corregidor, 1975, p. 35. El subrayado es mío.

⁷² Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, La Plata, Terramar, 2008.

Fuera del monumental complejo de Vallecito, la Difunta Correa tiene numerosos lugares donde se le rinde culto. Algunas veces autoridades municipales ridículamente celosas han hecho desaparecer con el auxilio de topadoras –caso, por ejemplo, acontecido en las afueras de la ciudad de Tucumán hace ya unos años-, el “altar”, apoyadas en un discutible sentido religioso por un lado, y por otro atendiendo a que el crecimiento caótico de cubiertas de automotores, botellas y otros exvotos de ofrenda afean el aspecto edilicio de la comuna. Desde luego han carecido y carecen estos funcionarios de la más elemental concepción antropológica para comprender la cultura popular. Como hubo también autoridades gubernamentales que prohibieron por decreto la acupuntura y la homeopatía dentro de los límites de la provincia de Córdoba, o como ciertas autoridades de la provincia de Jujuy, que prohibieron por decreto el consumo de [hoja de] coca bajo amenaza de cárcel.⁷³

La transparencia de lo real, una hipótesis de lo visible según patrones hegemónicos, ofrece múltiples paralelismos en el espejo autoritario de la intervención del poder soberano sobre el espacio público de lo sagrado:

Más de 30 capillas en donde se veneraba a la Santa Muerte fueron demolidas por militares y policías, porque estaban edificadas en terrenos propiedad del gobierno federal y no contaban con permisos. Después de ser derruidos la víspera estos recintos, policías municipales recogieron figuras y objetos de valor dejados como ofrendas en el interior de los nichos. Desde las 11:00 horas de ayer se pudo observar cuando policías y militares arribaron al kilómetro 22 de la carretera nacional, cuatro kilómetros antes de la garita, para derribar los altares ubicados a los costados oriente y poniente de la carretera a Monterrey. En el lugar primeramente con mazos rompieron las puertas para sacar las imágenes, después con la ayuda de un trascavo [sic], procedieron a derrumbar las pequeñas casitas que servían de altares [...] Entre los restos quedaron flores y veladoras. Antes de derribar las capillas, las autoridades federales permitieron que policías municipales sacaran del interior figuras de la muerte, así como botellas de vino, dos medallas al parecer de oro y dinero en efectivo que los adoradores llevaron como obsequio. Los objetos fueron subidos a las cajas de al menos cuatro patrullas y trasladados al edificio de Seguridad Pública municipal, para que los propietarios los pudieran reclamar.⁷⁴

La omnisciencia del sentido común, custodia de las “reglas mínimas de convivencia”, permite que se intervenga en lo que la sociedad puede y debe ver; así como en lo que tiene que permanecer invisible. La historia del poder es la historia del abuso de poder. La represión no tiene principio ni fin. A todo ejercicio de poder corresponde una resistencia.

⁷³ Félix Coluccio, *Devociones populares argentinas y americanas*, Buenos Aires, Corregidor, 2001, p. 26.

⁷⁴ Notimex, Nuevo Laredo, Tamaulipas, 25 de marzo de 2009. Los subrayados son míos.

El museo del puerto

El poeta Sergio Raimondi afirma que quien toma partido por la vida cotidiana, una dinámica relacional y provisoria de asociaciones fluctuantes, se compromete con relatos que interrumpen la arbitrariedad y la fijeza de la narración monológica del poder.⁷⁵

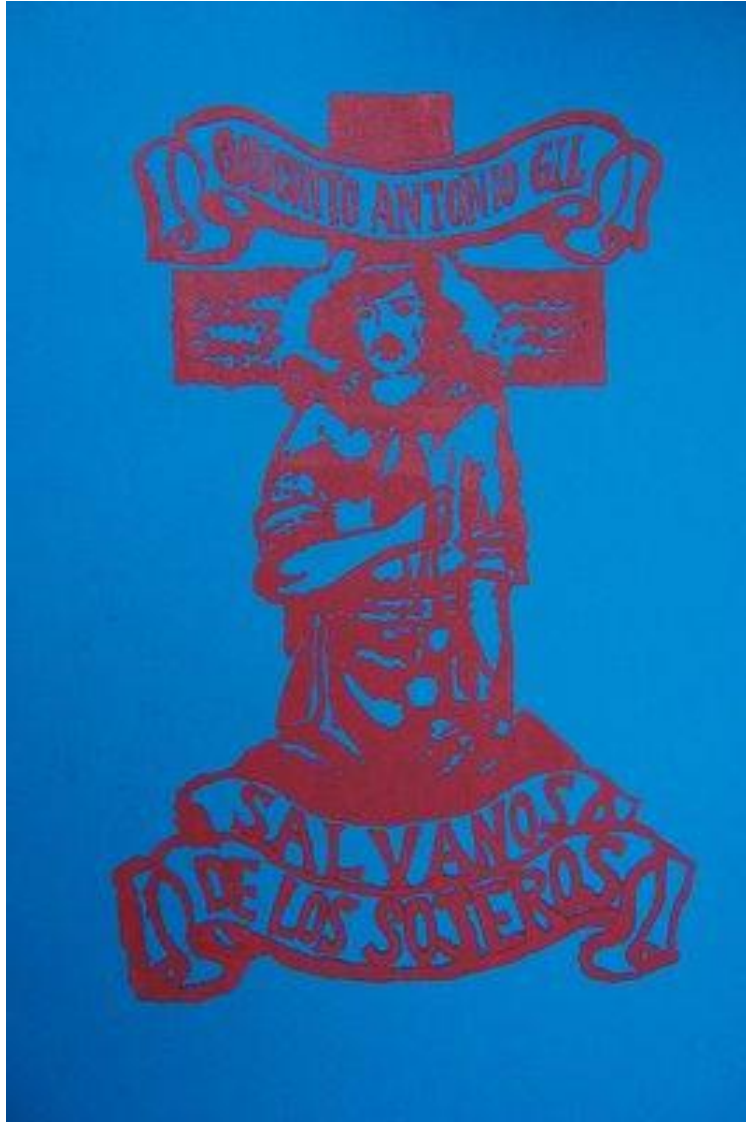
La poesía de Raimondi desenreda las mediaciones socioeconómicas que constituyen los objetos de la vida diaria en Bahía Blanca, provincia de Buenos Aires; compone su poesía en la forma de investigaciones microhistóricas que conciertan tantas fuentes como las relaciones que suscitan los objetos bahienses; la metodología indiciaria de Aby Warburg llegó a Bahía Blanca por medio de Héctor Ciochini.⁷⁶ Sergio Raimondi es coordinador desde 2003 del Museo del Puerto Ingeniero White, en Bahía Blanca. En el marco del proyecto *Ex Argentina* (2002-2006), una investigación sobre los factores que condujeron a la crisis económica de 2001, se realizaron coloquios, exposiciones y publicaciones; una de las actividades organizadas fue el Congreso Internacional sobre Información Política y Métodos Artísticos (*Planes para huir de las visiones panorámicas*), celebrado en noviembre de 2003 en Berlín. Esto es parte de lo que ahí dijo Raimondi:

No hay relatos “políticos”; si los hubiera, ¿cuáles serían los relatos que quedarían fuera? ¿Qué deberíamos entender por un relato “no-político”? En todo caso, el criterio para hacer una distinción necesaria sería el de la mayor o menor conciencia con la que se considera el hecho de que no es precisamente un “contenido” o –más técnicamente- una “tendencia” lo que hace funcionar políticamente un relato, sino que su modo de construcción, su uso y la capacidad de ampliar y diversificar sus condiciones de circulación implican ya la “tendencia”. Esta reflexión está hecha desde un puerto históricamente exportador de la Argentina, desde un museo ubicado en ese puerto junto a la ciudad de Bahía Blanca: un museo dedicado al registro, la elaboración y puesta en valor de las experiencias de vida de esa comunidad portuaria; un ¿museo? desde el que se cree que el trabajo alcanza y alcanzará eficacia en tanto logre extender y modificar lo que se entiende colectiva y habitualmente por museo. Tal vez uno de los objetos predilectos del museo sea una cocina a leña. Pero no es “una” cocina a leña. Es la cocina a leña fabricada por el herrero del Ferrocarril del Sud, José María Malvar, como regalo para su esposa. O sea: es la ocasión en que aquel empleado de la empresa británica, usó su saber, manejó herramientas propias y amoldó los materiales del capital con otro destino. Ahí está la pequeña puerta lateral sobre la que sus hijos tostaban gramos de los millones de toneladas de girasol que viajaban hacia Europa. La pretensión de leer en un hecho o conducta cotidiana, el detalle que se expande en relaciones sociales, políticas y

⁷⁵ “Aunque el haz segado de trigo, a la luz última del día / asemeje su brillo al que tiene el oro, la Naturaleza / no es un banco, y la flexibilidad de la vara no admite / metáfora económica ninguna, salvo cuando restalla. / Y así grandes cosechas favorecidas por la lluvia / no alcanzaron allá por mil ocho setenta a amortiguar / el déficit provocado por los importantes empréstitos / firmados en Londres que habían permitido extender / el crédito vacante con el que se había creído pagar / la trilladora a vapor. Se importó para exportar, no / para no importar más. Un año o dos sin nubes a la vista, / y la trilladora urgida de algún repuesto, y el número / ingente de la deuda, blancos huesos, seco el junco / del fisco junto al arroyo seco, una escena romántica, / al azar del modélico destino liberal que copia y copia / como la literatura de sus ociosos, mucho, mucho y mal.” Sergio Raimondi, “La naturaleza no es un Banco”, en *Poesía civil*, Bahía Blanca, Vox, 2001, p. 93.

⁷⁶ Cfr. nota 77 del segundo capítulo de esta tesis.

económicas del puerto y del país. El detalle no es detalle: es la perspectiva que se elige para contar la Historia y, en particular, las historias de la Historia. [...] Las historias revocan el saber establecido sobre la Historia, pero no en tanto se da vuelta el signo ideológico de un mismo modo de pensar y construir los relatos, sino en la voluntad de crear desde la experiencia propia, los caracteres que permitan nominar un relato aquí y ahora. Sería erróneo postular la perspectiva al modo de un rescate de narraciones desestimadas por el paradigma establecido. Superar los criterios legitimados no consiste simplemente en invertirlos. La tarea es nombrar, elaborar y hacer circular los relatos desde criterios exigidos por el sitio y la situación.⁷⁷



7. GAUCHITO ANTONIO GIL, SALVANOS DE LOS SOJEROS!, serigrafía del lomense Tata Monie, artista radicado en Villa Urquiza, Lomas de Zamora, Gran Buenos Aires.

La abstracción de la propiedad privada tiene la capacidad de trastornar concretamente el paisaje social y natural que se proponga. Los procesos simbólicos de apropiación social de la naturaleza, en

⁷⁷ Sergio Raimondi, "Tallarines, cometas y clavos", el texto completo está disponible en: http://www.exargentina.org/anteriores_berlin3-20.html

el caso específico de los sojeros, los grandes monocultivadores, dejan una estela yerma; la peste del glifosato no produce futuro.

Las manifestaciones locales son el modo que tenemos más a mano para percibir la ilusión de mimesis de lo universal. La valoración de los detalles que se propuso el método indiciario de Warburg emula destrezas de baqueano, aquel gaucho grave y reservado que era el topógrafo más completo; además de warburgiana, la poesía de Raimondi podría calificarse de picnoléptica.⁷⁸

Ritos, símbolos, auras

En esa época no se trataba simplemente de utilizar las ideas de Walter Benjamin en *La obra de arte en la era de la reproductibilidad técnica* sobre la destrucción del aura de la obra de arte. También se trataba, en un nivel más personal, de aprender a dejar ir.⁷⁹

Para Victor Turner, el ritual es un conjunto de actos simbólicos destinado a reproducir, después del tránsito de una liminalidad inaprensible, el orden social. La estructura, el sistema de dominación, se renueva por medio de la domesticación del lazo comunitario.⁸⁰

Para Augé, el acto ritual no pertenece en exclusiva a las instituciones de intermediación espiritual, sino que es una condición del sentido social.⁸¹ En ese sentido, a la “muerte de Dios” sobrevino una deificación de la sociedad.

El sentido reside en los contextos relacionales que involucran con el mundo a los sujetos de la percepción, los agentes perceptivos. El sentido no es la secuela invariable de una auto-contención individual proyectada sobre el mundo.

En 1925, Mauss publicó sus deducciones sobre una red de obligaciones y derechos de dar, recibir y devolver, que constituye el circuito que da sustento y cohesión a la organización social, además de revestir de carácter simbólico a los objetos.⁸²

⁷⁸ “Si al pequeño picnoléptico se le muestra un ramo de flores y se le pide que lo dibuje, dibujará no sólo el ramo, sino también el personaje que lo colocó en el vaso e incluso el prado donde fue recogido. Costumbre de ensamblar las secuencias, de adaptar los contornos para hacer coincidir lo visto y lo que no puede ser visto, aquello que se recuerda y lo que desde luego es imposible recordar y hay que inventar, recrear, para otorgarle verosimilitud al *discursus*.” Paul Virilio, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1998, p. 8.

⁷⁹ Félix González-Torres, *Somewhere / Nowhere. Algún lugar / Ningún lugar*, Buenos Aires, MALBA/Fundación Constantini, 2008, p. 34.

⁸⁰ Victor Turner, *El proceso ritual. Liminalidad y communitas*, Madrid, Taurus, 2002.

⁸¹ Marc Augé, *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa, 2004.

⁸² Marcel Mauss, “Ensayo sobre los dones. Motivo y forma de cambio en las sociedades primitivas”, en *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 155-268.

El pensamiento simbólico es la percepción de que lo mismo pertenece a unos y otros. “En la poesía como en la vida / lo principal (hay que ser inteligentes) / no es lo que se queda / sino lo que se va.”⁸³

“El ‘símbolo’, en sentido etimológico, es una moneda cortada en dos, de forma irregular. La unión de las dos mitades constituía un acto de reconocimiento mutuo entre dos socios comerciales, por ejemplo, o entre sus descendientes.”⁸⁴ Lo cual supone una estabilización, si bien efímera, del sentido (un *objeto* que es un cruce de contradicciones). Acabada la transacción, la moneda volverá a separarse.

El poder de las imágenes comporta una energía simbólica.

El aura no radica en la imagen por sí misma, sino en un ritual que agrega esa imagen a un culto, a una experiencia de compañía, de afección, de alegría, de propiciación. A partir de esa conexión empática los rituales ungen territorios para el acopio de ofrendas, que pueden ser estímulos para la acción o demostraciones del cumplimiento de las partes en la relación contractual. El aura de la imagen sagrada se restaura a través de los usos y desde los contextos que renuevan la vital importancia de su presencia milagrosa.

La cultura popular, que Benjamin había previsto alienada en la insinceridad de la producción en serie, en la incapacidad para transmitir la experiencia, conserva un aura, una trama especial de tiempo y espacio que retornan, una experiencia mágica de las imágenes que no se arruina en el farrago de lo masivo, lo inauténtico, lo superfluo, lo reciclado.⁸⁵

Los grupos subalternos, la chusma que deploraba Mitre, los marginados –como la marginalidad parece ser una experiencia mayoritaria-, las mayorías (aunque, también sean legión los latinoamericanos iconoclastas de corte evangélico) encuentran nuevas imágenes de devoción, nuevas representaciones plásticas de la emoción religiosa, incluso en lo viejo.

“El kitsch religioso de la cultura de masas contemporánea [...] ¿no hunde sus raíces en el exhibicionismo sensacionalista del arte religioso barroco?”⁸⁶ Para las mentes clásicas, el barroco era una extravagancia recargada de mal gusto, una técnica reaccionaria del efecto. Abraham Moles definió el kitsch como un estilo fundado en la ausencia de estilo y en la acumulación ostentosa de lo “falso”; el kistch, “permanente como el pecado”, sería la desviación que informa sobre la relación

⁸³ Jorge Eduardo Eielson, “Acta Poética I” (1965), citado por Luis Camnitzer, *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, Montevideo, HUM/CCE/CCEBA, 2008, p. 291.

⁸⁴ Marc Augé, *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa, 2004, p. 101.

⁸⁵ Gustavo Buntinx, “Sarita iluminada: de ícono religioso a héroe cultural”, paper presentado en el IV Encuentro Anual del Instituto Hemisférico de Performance y Política, “Espectáculos de Religiosidad”, Nueva York, 2003.

⁸⁶ Román Gubern, *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Barcelona, Anagrama, 2005, p. 85.

particular del hombre con las cosas.⁸⁷ Aunado a estas iconografías turbulentas, lo *camp* resalta su amor por lo no natural, lo artificioso y lo exagerado.⁸⁸

La imaginación es una potencia no inocente que la fuerza normalizadora y culpabilizante de la cultura hegemónica, el soporte material del circuito capitalista, pretende estabilizar y desactivar. Sin embargo, los símbolos auráticos proliferan en lo cotidiano; la abundancia de figuras de culto no canónico refleja la vigencia de prácticas que buscan acceder a la experiencia mágica para darle un viraje a la realidad.

La figura de culto plasmada iconográficamente actúa como un dispositivo de red que interconecta directamente con la fuerza que da formas a la vida, mueve al mundo y lo mantiene girando; el peso de las contingencias reales, la desgracia personal, encuentra reposo en un paisaje poblado de señales, mensajes y gauchadas sagradas. Los actores de la sociabilidad devota experimentan la compañía de su santo, también su abandono. Hacen, aun incompleta, una comunidad de comunicabilidad simétrica que colectiviza lo sagrado.

La presencia ubicua del santo recrea un espacio de redes y de interactividad en diversas escalas espacio-temporales, en el contexto heterogéneo de la historia y la cultura de los promeseros; generando universos lógicos de enunciados y actuaciones posibles; produciendo experiencias enfáticas; diseminando una memoria relacional que se traduce en comportamientos y narrativas, en ritos, mitos y juegos.

El culto al Gauchito Gil representa un conjunto de actividades simbólicas que constituyen sistemas de signos vinculados a prácticas de producción de imaginarios, enmarcadas en regímenes colectivos de creencias que habilitan la construcción, interpretación e interpelación de la realidad. El conocimiento metamórfico deposita su confianza en la fuerza perlocucionaria de los rezos.

El Gauchito Gil es una obra abierta de dominio público con mecanismos de difusión ubicua; una multiplicidad no limitada, cuya presencia provoca la intelección compartida de fe y afectividad. La mediación devota desarrolla ángeles hasta en las piedras. Fabrica mitos hilvanando la fragmentación de las versiones. Todo suma.

La vida conmemora la supervivencia, incluso en condiciones de exclusión, hambre, injusticia como las que padece la mayor parte de la población argentina.

Si bien, por lo general, la sacralización representa, exageradamente, una consagración de la condición humana, no es sólo eso. El mundo, en devenir, es el despliegue incesante de un campo de relaciones entre diversos agentes, no exclusivamente humanos. Aunque este mundo no sea solamente un reino de objetos manipulables, un estado de cosas, no son pocas las vivencias

⁸⁷ Abraham Moles, *El kitsch. El arte de la felicidad*, Barcelona, Paidós, 1990.

⁸⁸ Susan Sontag, "Notas sobre lo camp", en *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1969, pp. 323-344.

fantasmagóricas de sujetos alienados por sus fetiches; el orden de representación del capitalismo mediatiza la prefiguración de la vida psíquica y promueve la prepotencia del individualismo.

La composición heterogénea del mundo incluye de modo tangencial lo discursivo, el modelo intencional de las representaciones, la expropiación originaria que significa la nominación impuesta; felizmente, también existe una comunicación sin palabras, que no se fija y que acompaña en su indefinición mejor algunas altas acciones de la realidad. Como la devoción popular.

A reserva de que sea posible colonizar teóricamente las relaciones entre los santos populares y sus devotos y clasificarlas como si fueran lepidópteros. Mi hijo Teo una tarde detuvo el auto que iba conduciendo y se bajó para asegurarse de que no había atropellado a una mariposa. Teo, como el “indio” de Kusch, presente que no es dueño del mundo.⁸⁹

Todas las cosas que están en el mundo están vinculadas, de una u otra manera. Ninguna cosa, por simple que sea, llega a ser sin alguna relación con otra cosa. El intelecto científico piensa aquí en términos de leyes naturales de causalidad necesaria; la imaginación mítico-poética percibe una conexión orgánica, viva; la razón filosófica contempla un Uno absoluto. Sin embargo, a nivel más esencial, aquí debe verse **un sistema de circumincesión, de acuerdo con el cual, en el campo de sunyata** [la vacuidad, ser “como el cielo”], **todas las cosas están en proceso de ser señoras y siervas unas de otras.** En este sistema, cada cosa es en sí misma sin ser ella misma, y sin ser ella misma es en sí misma. Su ser es ilusión en su verdad y verdad en su ilusión. Esto puede sonar extraño la primera vez que se oye pero en efecto nos permite concebir por primera vez una fuerza, en virtud de la cual todas las cosas son comprendidas y puestas en relación unas con otras, una fuerza que desde la antigüedad se ha conocido con el nombre de naturaleza (*physis*).⁹⁰

La prodigalidad ritual que insufla vida aparece como una forma de conocimiento a la que se llega por la atención duradera. Las prácticas de sacralización no designan “una institución, una esfera o un sistema de símbolos, sino heterogeneidades reconocibles en un proceso social continuo en un mundo significativo, no ‘extraordinario’ ni radicalmente otro”.⁹¹ Lo sagrado y lo profano coexisten, no se oponen diametralmente. Por lo tanto, las experiencias religiosas no implican prácticas autónomas. Como especulaba Pasolini, cuando pensamos que alguien está solo estamos rezando por él.

⁸⁹ **“Eternidad se dice en quechua *huiñay*, y se la puede presentar como un árbol** en los famosos rezalipiches recogidos por Ibarra Grasso [...] **La eternidad para el indígena se gasta y puede cesar en algún momento. Se gasta el santo, la vida del hombre y también la montaña. Nada en el fondo es eterno.** Y no es para menos. Un mundo que es la prolongación de la vida del indio, que es viviente como él, como una especie de animal-mundo, en el cual el pico nevado es el abuelo, naturalmente puede extinguirse. **Y en ese mundo animal con sus cuatro puntos cardinales como patas, el indio nada tiene. Él no es dueño del mundo, sino que el mundo es dueño de él.**” Rodolfo Kusch, op. cit., p. 30. Los subrayados son míos.

⁹⁰ Keiji Nishitani, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999, p. 207. Los subrayados son míos.

⁹¹ Eloísa Martín, “Gilda no es ninguna santa. Apuntes sobre las prácticas de sacralización de una cantante argentina”, en *Papeles de trabajo*, Revista electrónica del IDAES/UNSAM, 2, 5, Buenos Aires, junio de 2009, p. 13.



8. Celebración en honor del Gauchito Gil en Trelew, provincia de Chubut, en la Patagonia argentina; fotografía de Antonio Armada.

Redes

Los santuarios dedicados al Gauchito Gil, su figura a la vera de los caminos, su imagen en un lugar especial del altar doméstico, son ecos de una reverberación sagrada que presentan líneas de crecimiento ramificado. Las capillas, los altares, configuran redes devotas; así como la telaraña es una extensión de la araña, capillas y altares son extensiones de una fe colectiva; los rezos hacen de hilos para conducir la percepción y suscitar la acción en el mundo; son una condición de posibilidad para interactuar con lo santo.

Lo que parece ser desde un punto de vista una entidad por derecho propio siempre puede ser vista como compuesta por pequeñas subunidades o como el componente de un sistema más grande, cuando se la ve desde otra perspectiva. Las sociedades son ensamblajes de individuos; los individuos pueden ser ensamblajes de órganos; los órganos son ensamblajes de células; las células son ensamblajes de organelos; los organelos son ensamblajes de moléculas –y así sucesivamente.⁹²

⁹² Alan D. Rayner, *Degrees of Freedom. Living in Dynamic Boundaries*, Londres, Imperial Collage Press, 1997, p.5.

Los santuarios públicos y privados que se le hacen al Gauchito Gil son ensamblajes de fe que forman una red, producen una comunidad; al modo de las hifas, los elementos filamentosos cilíndricos, microscópicos, imperceptibles, las hebras que constituyen la superficie, el sustrato del micelio en los hongos; el micelio es una maraña, una red densa de hifas.

Así pues, el culto al Gauchito Gil es una red densa de velas encendidas, de cigarros, de tetras de vino, de banderas, de cintas, de rezos, de canciones, de bailes, de asados. Un plasma de micropercepciones, de "insertos en lo real" (Dora García), de "infra-minúsculos sociales" (Alÿs) que forman comunidades discontinuas, pero que responden a la efectividad de las adhesiones afectivas, que no son producto de la coerción, como planteaba idealmente Halbwachs. Estas colectividades fragmentarias, provisorias y recíprocas generan procesos de socialización que son montajes simbólicos de carácter intersubjetivo. Son relaciones que posibilitan la expresión de cierto cuestionamiento de la metafísica de la propiedad legítima, a través de la plegaria, el pago de promesas, el canto, la chacota, la fiesta compartida,. Porque no hay otra poesía que la acción real y porque la poesía o es de todos o no es de nadie.

Aby Warburg distinguió la coexistencia de umbrales cognitivos y técnicos en el proceso de hominización, desde un plano de composición sucesiva: el umbral de la magia, el de la religión, el de la ciencia. Cada umbral comporta un espacio del pensar (un *Denkraum*). En ese sentido, el umbral primario del *hombre* reflejaba, devolvía, una imagen de éste como un ser eminentemente mágico. Las imágenes tienen el poder de parar el tiempo y subrayar la coexistencia de distintos umbrales.⁹³

⁹³ "Éstas son las confesiones de un esquizoide (incurable), depositadas en los archivos de los psiquiatras.' Después de haber experimentado durante años la potencia de los simulacros sobre la vida mental, Warburg quiso dedicar esa conferencia a la serpiente, el símbolo que más que cualquier otro sirve, según la fórmula de Saxl, para 'circunscribir un terror informe'. Así, la Ninfa y la serpiente, Telfusa y Pitón, nuevamente actuaron juntas, una sellando el inicio, la otra el final de la investigación de Warburg. Regresó con la memoria a un viaje a Nuevo México de casi treinta años antes, su única experiencia primitiva. Entonces había visto, en la práctica, lo que puede ser el conocimiento metamórfico. Viendo la danza ritual en la que los indios Pueblo imitan a los antílopes, lo había entendido como un 'acto cultural de la más devota pérdida de sí mismos en la transformación de otro ser'. Pero había otro ritual sobre el que ahora reflexionaba: la danza en la que **los indios Moki danzan con serpientes de cascabel hasta tomarlas con la boca para evocar la lluvia salvadora**. En la danza **la serpiente es tratada**, escribe Warburg, **como 'un novicio que se inicia en los misterios'**. Así, se convierte en un **'mensajero' que debe alcanzar las almas de los muertos y allí suscitar el rayo**. Así, la serpiente, la más inmediata imagen del mal, se vuelve la salvadora. Y aquí Warburg enciende la chispa de la conexión decisiva, emparejando este ritual con el episodio bíblico de **Moisés que, para curar a los judíos torturados en el desierto por las 'serpientes ardientes', por orden de Yahvé levantó una serpiente de bronce sobre un asta de madera**. Se lee en el libro de los Números: **'Ahora, si una de las serpientes mordía a un hombre y éste miraba hacia la serpiente de bronce, vivía.'** Este pasaje misterioso contradice brutalmente la condena bíblica, siempre reiterada, de los ídolos, de los *ídola*. Pero es precisamente éste el pasaje que Warburg, atormentado por los *ídola*, eligió para salvarse. [...] **'aquel que ha herido curará'**: el antiguo proverbio griego regresaba también él a actuar. Lo que ocurría en la sala de la clínica de Kreuzlingen no era en esencia distinto de lo que un día había ocurrido en las riberas del Iliso, bajo un alto plátano, cuando Sócrates, raptado por las Ninfas, había hablado a Fedro de cómo, **a través del 'justo delirar', se puede alcanzar la 'liberación' de los males**. Y de repente había dicho, con la rapidez de quien lanza la última flecha, que **'la manía es más bella que la *sophrosýne***, que ese sapiente control de sí, que esa intensidad media, protegida por las terribles puntas, que los griegos se habían conquistado con mucho trabajo y que luego, por un inmenso malentendido histórico, sería identificada por muchos con la Grecia misma. Pero ¿por qué la *manía* es más bella? Sócrates agrega: **'porque la manía nace del dios', mientras que la *sophrosýne* 'nace entre los hombres'**." Roberto Calasso, "La locura

Cualquier planta me sugiere la vida de relación que mantiene con su alrededor. Por ejemplo, la relación que hay entre la circulación de la savia y el canto de las aves o la hoja que se mueve al ritmo del canto musical del pájaro. Esto es por un lado comprobación y por otro –o como lo mismo- imaginación. Y la poesía sería frente a todo esto la voz del nivel humano entrelazada a todas estas relaciones. Nosotros creemos que el ritmo, “la voz”, es totalmente nuestra, pero resulta que también es de afuera. Y nuestra seguridad está dependiendo de ese ritmo. [...] La poesía es el amor que encuentra su propio ritmo.⁹⁴

El culto al Gauchito Gil representa la posibilidad de que tiene la vida para llenar el presente, con un “tejido de perplejidades y lucideces”, como sugirió el humorista conceptual Macedonio Fernández, porque eso es “lo que quiere el Presente para hacerse Eternidad”.⁹⁵



9. En el santuario del Parque Los Andes, Chacarita, Buenos Aires.

que viene de las ninfas”, en *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004, pp. 47-48. Los subrayados son míos.

⁹⁴ Juan L. Ortiz, “Las arrugas son los ríos”, op. cit., p. 45.

⁹⁵ Macedonio Fernández, *Obras completas. Volumen III*, Buenos Aires, Corregidor, 1974, p. 16.

En torno al Gauchito Gil, “Padre de los Piojos y Abuelo de la Nada” (diría Marechal), se recrea una “sociedad para la distribución de la Realidad Sensible a domicilio”.⁹⁶

Como John Cage a su auditorio, el Gauchito Gil parece decirles a sus devotos que: “Nunca sabemos cuándo pero estar alegre ayuda”.⁹⁷

⁹⁶ Paul Valéry, “La conquista de la ubicuidad” [1918], en *Piezas sobre arte*, Madrid, Visor, 1999. pp. 122.

⁹⁷ John Cage, “Conferencia sobre algo” [1959], en *Silencio* [1961], Madrid, Árdora, 2005, p. 138.

¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!
¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo! ¡Santo!
¡El mundo es santo! ¡El alma es santa! ¡La piel es santa! ¡La nariz es santa! ¡La
lengua y la verga y la mano y el agujero del culo, santos!
¡Todo es santo! ¡Todo el mundo es santo! ¡Todo lugar es santo! ¡Todo día pertenece
a la eternidad! ¡Todo hombre es un ángel!
¡El vago es tan santo como el serafín! ¡El demente es tan santo como tú mi alma eres
santa!
¡[...] santos los desconocidos jodidos y sufrientes mendigos santos los odiosos
ángeles humanos!
¡Santa mi madre en su manicomio!¹

¹ Allen Ginsberg, *El aullido y otros poemas*, Madrid, Visor, 1993, p. 41. "Nuestra mayor santidad está contenida en nuestra vulgaridad más ordinaria. ¿Santidad? No tengo vergüenza ante esta palabra, solamente cuando la sitúo en algo trivial que es precisamente su contrario." Witold Gombrowicz, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006, 174-175.

6. Conclusiones

El culto al Gauchito Gil comenzó siendo una devoción local, arraigada en el área de Paiubre, hoy Mercedes, provincia de Corrientes, al nordeste de la Argentina. En la actualidad, este fenómeno religioso no canónico se ha extendido por todo el país. La santidad del Gauchito Gil no es reconocida por la Iglesia católica, apostólica y romana, la cual funciona como religión *oficial* del orden político y social argentino. La religión institucional es una estructura de separación. Por un lado el rebaño, por otro los intérpretes de la voluntad divina y por uno más, la ausencia de la divinidad.

En el caso de los devotos del Gauchito Gil, las prácticas de sacralización de estos agentes profanan el discurso religioso católico (lo trascienden, lo transforman) y dan lugar a enunciados parcialmente nuevos que promueven múltiples cursos de acción. Esto indica la reapropiación de discursos y objetos al uso heterogéneo de los “arrabales sudamericanos”, en sociedades complejas y pluriculturales. Aun en su precariedad los actos de resignificación proclaman que se tiene el poder para hacerlos.

Además, es posible deducir que en la era de la reproductibilidad técnica, hay objetos que conservan su aura; continúan siendo símbolos de propiedad, estatus y poder. Por caso, las figuras en yeso y las imágenes bidimensionales del santo popular correntino.

La devoción al Gauchito Gil es una práctica social, cuyos actores principales son grupos subalternos que se apropian de una representación milagrosa y la reinventan, en relaciones personales vinculadas por medio del rezo, el pedido y las muestras de agradecimiento; transferencias entre lo humano y lo no humano. Esta práctica social transmite una mitología que narra como elemento invariable el asesinato injusto del Gauchito perpetrado por la milicia. En su peregrinar por la Argentina, esta mitología ha puesto el énfasis en el hecho de que el Gauchito Gil robaba a los ricos para dar a los pobres y por eso lo mataron.

El culto al Gauchito Gil es un ritual popular que se distancia del adoctrinamiento, de lo sentencioso y lo solemne; es una práctica social que responde a la necesidad de encontrar consuelo y protección; fuerza para hacer frente al hambre, la enfermedad, la angustia difusa, el desempleo.

El encadenamiento simbólico que reproducen los devotos del Gauchito Gil, por medio de los santuarios –capillas, ermitas, altares públicos y privados- que se ofrendan a la entidad milagrosa en todas las regiones de la Argentina, constituye un fenómeno “nacional” cuyo arraigo popular es una construcción de fines del siglo pasado, es decir, una invención reciente. Esta sucesión simbólica configura la “orientación” de un segmento significativo de la población argentina que tiende a labrar su propia placa de coherencia a través de la fuerza perlocucionaria del rezo que produce lo real y del agradecimiento por favores recibidos.

Lo sagrado es heterogéneo, constitutivo, recíproco y extenso; se lo puede reconocer a partir de distintas matrices culturales. Lo sagrado implica la singularidad de lazos específicos y su realidad no será menos objetiva por haber sido construida; como, por supuesto, es construida la realidad del “pacto moderno” que escindió el mundo de las cosas del mundo de los hombres, puso a Dios arriba, a la naturaleza afuera, a la sociedad abajo y a la mente adentro.¹

La realidad moderna fragua un aumento de la separación que emanciparía a la objetividad de la naturaleza. La religión de la modernidad es el capitalismo. La religión capitalista opera separando las regiones del uso para integrarlas en las del consumo. El capital ficticio se reproduce a través de la apropiación de la existencia, también ficticia, de “individuos libres”. La diferenciación social salvaguarda la “realidad conocida”, el ámbito de control del capitalismo, para que este sistema recaude inmutabilidad, inaccesibilidad, en último término, divinidad iracunda.

Para una concepción autoritaria de lo sagrado, la deidad es un centro único, irradiante, absoluto, estático, patriarcal y autorreferente. Para una concepción colectivista, lo sagrado es un movimiento que hace florecer cursos de acción y que enlaza eventos en la búsqueda de un “mundo común”; lo sagrado se manifiesta como una red de sentidos compartidos; la posibilidad de una interacción, simultánea e interdependiente, de heterogeneidades que no predominen una sobre la otra.

La retórica de la modernidad desvaloriza la diferencia en tanto personificación del caos que amenaza el orden representado por una supuesta unicidad del pensamiento occidental. A través de la determinación arbitraria de las formaciones nacionales de alteridad, la civilización moderna se atribuye el derecho de controlar las diferencias epistemológicas, políticas, socioeconómicas, culturales, estéticas, religiosas.

Así se construyó la imagen ficticia de una Argentina blanca y homogénea. El discurso de la “oligarquía diversificada”² se naturalizó como hegemónico en la práctica del otro, el sometido. Como destacó Laclau, la hegemonía es la relación arbitraria que establece que una particularidad se convierta en el nombre exacto y extenso de una universalidad.³ Josefina Ludmer subrayó que para el código dominante, la producción significativa del otro se lee como irracionalidad, caos, mentira e ignorancia.⁴

¹ Bruno Latour, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001.

² Cfr. Eduardo Basualdo, *Estudios de historia económica argentina. Desde mediados del siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI/FLACSO, 2006.

³ Ernesto Laclau, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.

⁴ Josefina Ludmer, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000.

El Estado argentino, además de promover el nulo riesgo empresarial y patrocinar la “comunidad de negocios”, mantiene fuera y lejos del relato oficial de una Argentina blanca y europea a la “heterogeneidad radical” que íntimamente conforma esa nación.

En la narrativa de la voz del terrateniente, la voz del orden patriarcal, el gaucho criollo y cuchillero es el epítome del hombre valiente, de la masculinización regenerativa del “alma nacional”.

De acuerdo con Rita Segato, la diferencia sería el producto de las relaciones entre interlocutores jerárquicamente posicionados que se sitúan en historias locales, regionales, nacionales, en el espacio delimitado de la nación, bajo la interpretación del Estado y bajo la percepción moderna de que la alteridad histórica no puede ser un hecho de naturaleza.⁵

La metáfora de la fagocitosis cultural propuesta por Kusch representa un movimiento estratégico, preponderante de las “culturas periféricas”; una vía disonante de florecimiento multidireccional; un cruce de fronteras; una ampliación de criterios.⁶ La heterogeneidad de sus procedimientos deja tras de sí una estela de aportes, apropiaciones, usos; la metáfora alimentaria de la fagocitosis designa el diseño de producción de una obra abierta, imperfecta; la transferencia energética de un vínculo que se alimenta con lo ajeno; el permanente devenir que depende de lo que no está cerrado sobre sí mismo.

De este modo y conforme a lo señalado por Eliane Freitas, el santo popular es una obra abierta de autoría colectiva; cuyo sentido siempre se recorta desde el presente y alberga una fisonomía inacabada. Los que fueron canonizados popularmente están más próximos de sus fieles, cada devoto tiene un papel protagónico en la permanencia y el cuidado del santo; su creencia se transmite de boca en boca, de vela en vela, de vino en vino. En ese sentido, Antonio Gil es un santo artesanal hecho a muchas manos y no necesita una definición consensual para existir.⁷

El Gauchito Gil es una obra de dominio público con mecanismos de difusión ubicua; una multiplicidad no limitada, cuya presencia provoca la intelección compartida de fe y afectividad. El culto que festeja al Gauchito es una actividad simbólica y un sistema de signos que se vinculan a prácticas de producción de imaginario; tales prácticas se enmarcan en un régimen colectivo de creencia que permite la construcción, la interpretación y la alteración de la realidad.

El politeísmo es propenso a lo flexible. El culto al Gauchito Gil no es exclusivista, no reprende la mutabilidad de las fuentes de lo sagrado, tampoco implica iniciaciones dogmáticas ni requiere del recogimiento y el temor a Dios; es un culto sin circunferencia unívoca; un culto que genera lugares

⁵ Rita Segato, *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2007.

⁶ Rodolfo Kusch, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Los Cuarenta, 2000.

⁷ Eliane Tânia de Freitas, *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*, Tesis de doctorado (Sociología e Antropología), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.

practicados, que propicia la apropiación popular de las rutas, que funda territorios sacros y peregrinaciones periódicas a estos sitios santos; es un culto en el que brilla el aura sideral de lo más terreno.

A través del culto al Gauchito Gil se pone en juego la coexistencia de lógicas culturales heterogéneas; este culto no se asocia solamente a identidades étnicas locales o a culturas territorialmente delimitadas, como se ha dicho, dejó de pertenecer en exclusiva a los correntinos.

Las peregrinaciones al santuario mercedense del Gauchito Gil, así como las que se realizan hacia otros santuarios en distintas provincias, son un medio para que personas y grupos geográficamente dispersos establezcan lazos. Las fiestas que se desarrollan en torno a los múltiples santuarios dedicados al Gauchito Gil son rótulos de formaciones sociales en el juego de la memoria colectiva.

La presencia ubicua del santo recrea un espacio de redes y de interactividad en diversas escalas espacio-temporales, en el contexto heterogéneo de la historicidad y de la culturalidad de los promeseros; esta ramificación simbólica genera universos lógicos de enunciados y actuaciones posibles; diseminando una memoria relacional que se traduce en comportamientos y narrativas, en ritos y mitos.

El pasado es una emoción continua; una red de mediaciones recíprocas e incesantes. La memoria es una representación del pasado que implica un proceso de selección e interpretación; es una actividad socialmente construida. Las fuerzas conjuntas del poder político buscan extirpar las memorias subterráneas, por tratarse de reconstrucciones de lo vivido capaces de disolver un aparente consenso respecto al sometimiento del derecho común por el derecho particular.

Severi recalcó el modo paradójico de una memoria social capaz de obliterar y grabar en una forma imagética y ritual la representación de una historia traumática.⁸

La poética cotidiana que comportan las versiones sobre la vida de la “figura rebelde” del Gauchito Gil y sus actividades de redistribución de la riqueza entre los pobres enfatiza que la justicia social es una exigencia ineludible del compromiso ético. Como refiere Marita Carozzi, cada vela encendida mantiene viva la conciencia de la arbitrariedad del orden que hace ricos a los ricos.⁹

Cotidianamente, los grupos subalternos (rurales y urbanos) tienen que enfrentar la desigualdad social, la instrumentación penal del propio conflicto social, la violencia y arbitrariedad policial y militar, los abusos de autoridad, la ilegalidad de las clases dominantes, la fragilidad del

⁸ Carlo Severi, “Cosmología, Crise e Paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna”, *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 6 (1), 2000, pp. 121-155.

⁹ María Julia Carozzi, “La religiosidad popular en las políticas del patrimonio cultural”, en *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 13, Buenos Aires, 2002, pp. 8.

ordenamiento jurídico, la falta de representación política. En este contexto, el poder se define como el lugar de la *truchada*, de la falsificación de la ley.

Los múltiples infortunios de esta existencia impulsaron a los guaraníes a buscar la tierra de tiempo-espacio perfecto, *yvy arayguje*; la tierra guardada, *yvy ñomimbyre*; la tierra sin mal, *yvy marane'y*. Aproximarse a esta tierra no implica la movilidad geográfica, sin embargo, caminar sirve para imaginarla, para pensar en ella.

El payé es el especialista en el camino. El camino, como metáfora, es un templo de esperanza y libertad; por medio del cual desarrollar paso a paso el poder no-potente que se reencarna en seres míticos, modelos de intencionalidad sin sujetos *individuales*.

El culto al Gauhito no es una isla, sino una encrucijada.

La descripción, el análisis, la verbalización de la dimensión significativa de lo sensible (la fe se siente o no) implica la traducción de un modo de experiencia en otro, éste es un traslado que, por lo regular, conduce a inventar la alteridad que fue objeto de estudio. Un proceso que desfigura al otro por anamorfosis, según la perspectiva desde dónde se lo mira. La mera posibilidad de privilegiar una sola perspectiva, el punto de vista de quien escribe, tiende a soslayar, por precaución, cuando no a denigrar directamente, por miedo, la forma en la que el objeto de estudio mira al sujeto estudiado.

Una secuela del complejo mítico de la autoctonía y la aloctonía en el trabajo de parto del trabajo de campo. En su interpretación del mito de Edipo, Lévi-Strauss planteaba el desplazamiento del dilema que incumbe a nacer de uno o de dos, al problema derivado del nacimiento de lo mismo a partir de lo mismo o de lo otro.¹⁰ Ese traslado desdobra un puente de transitividad para reconocer los cambios de significado.

Al amparo de su significación mágica, el culto al Gauchito Gil es una práctica generadora de comunidad que recibe a propios y extraños; desplegando un eje de reflexividad, el de las variaciones de la intensidad emocional; una partenogénesis al interior de clases híbridas que produce diversidad.

Etcétera

¹⁰ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.

BIBLIOGRAFÍA

- Agamben, Giorgio, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*, Valencia, Pre-Textos, 2000.
- Agamben, Giorgio, *El poder soberano y la nuda vida*, Valencia, Pre-Textos, 2003.
- Agamben, Giorgio, *Profanaciones*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- Agamben, Giorgio, *Infancia e historia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Agamben, Giorgio, *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.
- Aguilar, Milcíades y Ulises Aguilar (comps.), *La Cruz Gil, el culto popular al Gauchito Gil. Testimonios y documentos*, Buenos Aires, Ediciones Camino Real, 1999.
- Aguirre, Javier, et al, *Puto el que lee: diccionario argentino de insultos, injurias e improperios*, Buenos Aires, Gente Grossa, 2009.
- Aira, César, *La liebre*, Buenos Aires, Emecé, 1991.
- Aira, César, "El último escritor", en *El Banquete*, Núm. 1, Córdoba, octubre 1997, pp. 7-13.
- Aira, César, *Dante y Reina*, Buenos Aires, Mansalva, 2009.
- Alarcón, Cristian, *Cuando me muera quiero que me toquen cumbia. Vidas de pibes chorros*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2008.
- Alí, María Alejandra, "La casa de la memoria", en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 54, 2, 2006, pp. 523-556.
- Álvarez Nolasco, Ernesto, *1956: Flor y espina de Sinaloa*, Culiacán, AHGS/H. Ayuntamiento de Ahome/La Crónica de Sinaloa, 2002.
- Alÿs, Francis, *A Story of Deception/Historia de un desengaño. Patagonia 2003-2006*, Buenos Aires, Fundación Eduardo F. Constantini, 2006.
- Amar Sánchez, Ana María, *Rodolfo Walsh. Testimonios y escritura*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1992.
- Amarilla, Roxana (comp.), *Bandoleros rurales correntinos*, La Plata, Ediciones Al Margen/Secretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes, 2005.
- Amigo, Silvia, *Paradojas clínicas sobre la vida y la muerte*, Rosario, Editorial Homo Sapiens, 2004.
- Araújo, Ana María (coord.), *Trabajo y no-trabajo. Repercusiones psicosociales del desempleo y la exclusión*, Montevideo, 2008.
- Argeri, María E., "La construcción de un mito. Elena Greenhill, la bandolera inglesa de la Patagonia", en *Entre pasados*, 17, 1999, pp. 7-25.
- Ariño, Antonio, "La utopía de Dionisos. Sobre las transformaciones de la fiesta en la modernidad avanzada", en *Antropología*, 11, 1996, pp. 5-19.
- Artaud, Antonin, *El teatro y su doble*, Buenos Aires, Sudamericana, 1979.
- Asad, Talal, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Assunção, Fernando O., *Historia del gaucho. El gaucho: ser y quehacer*, Buenos Aires, Claridad, 2007.
- Augé, Marc, *¿Por qué vivimos?*, Barcelona, Gedisa, 2004.
- Austin, John L., *Palabras y acciones. Cómo hacer cosas con palabras*, Buenos Aires, Paidós, 1971.
- Avelar, Idelber, *Alegorías de la derrota: La ficción postdictatorial y el trabajo de duelo*, Santiago de Chile, Editorial Cuarto Propio, 2000.

- Báez-Rubí, Linda, "Vehículos de visión en la representación de lo sagrado", en *Tópicos del Seminario*, 22, 2009, pp. 131-156.
- Bajtín, Mijaíl, *La imaginación dialógica*, Buenos Aires, Taurus, 1996.
- Bakhtin, Mikhail, *A cultura popular na idade média e no renascimento: o contexto de François Rabelais*, São Paulo, Annablume/Hucitec, 2002.
- Bal, Mieke, *Quoting Caravaggio: Contemporary Art, Preposterous History*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- Barabás, Alicia M., "La construcción del indio como bárbaro: de la etnografía al indigenismo", en *Alteridades*, 10, 19, 2000, pp. 9-20.
- Barad, Karen, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 28, 3, 2003, pp. 801-831.
- Barbero, María Inés y Fernando Devoto, *Los nacionalistas: 1910-1932*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1983.
- Barbosa, Gustavo Baptista, "A Socialidade contra o Estado: a antropologia de Pierre Clastres", en *Revista de Antropologia*, 47, 2, USP, 2004, pp. 529-576.
- Barthes, Roland, *Mitologías*, México, Siglo XXI, 1999.
- Bartolomé, Miguel Alberto, *Orekuera Royhendu (lo que escuchamos en sueños). Shamanismo y religión entre los Ava-Katu-Eté del Paraguay*, México, Instituto Indigenista Interamericano, 1977, pp. 84-85.
- Baschetti, Roberto (comp.), *Rodolfo Walsh vivo*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1994.
- Bastian, Jean Pierre, *La mutación religiosa en América Latina*, México, FCE, 1997.
- Basualdo, Eduardo, *Sistema político y modelo de acumulación en la Argentina*, Buenos Aires, FLACSO, 2001.
- Basualdo, Eduardo, *Estudios de historia económica argentina. Desde mediados del siglo XX a la actualidad*, Buenos Aires, Siglo XXI/FLACSO, 2006.
- Bataille, Georges, *Teoría de la religión*, Madrid, Taurus, 1998.
- Batalla, Juan y Dany Barreto (eds.), *San La Muerte. Una voz extraña*, Buenos Aires, Colección Arte Brujo, 2005.
- Batalla, Juan y Dany Barreto (eds.), *Dueños de la Encrucijada. Estéticas de Exú y Pomba Gira en el Río de la Plata*, Buenos Aires, Colección Arte Brujo, 2008.
- Bateson, Gregory, *Steps to an Ecology of Mind*, Londres, Granada, 1973.
- Bateson, Gregory, *Espíritu y naturaleza*, Buenos Aires, Amorrortu, 1979.
- Bateson Gregory y Mary Catherine Bateson, *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Baxandall, Michael, *Pintura y vida cotidiana en el Renacimiento. Arte y experiencia en el Quattrocento*, Barcelona, Gustavo Gili, 1978.
- Becco, Horacio J., *Cielitos de la patria*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1986.
- Beckett, Samuel, *Watt* [1953], Londres, Picador Books, 1988.
- Belting, Hans, *Likeness and Presence. A History of the Image before the Age of Art*, Chicago y Londres, University of Chicago Press, 1994.
- Belting, Hans, *Antropología de la imagen*, Buenos Aires, Katz, 2008.
- Benjamin, Walter, *El origen del drama barroco alemán* [1925], Madrid, Taurus, 1990.
- Benjamin, Walter, *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, Madrid, Taurus, 2001.

- Benjamin, Walter, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre la historia*, Santiago de Chile, Arcis-Lom, 2004.
- Benjamin, Walter, *Sobre la fotografía*, Valencia, Pre-Textos, 2004.
- Berger, John, *Modos de ver*, Barcelona, Gustavo Gili, 1984.
- Berger, Peter, *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu, 1971.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1972.
- Bergman, Marcelo y Mónica Szurmuk, "Memoria, cuerpo y silencio: El caso 'María Soledad' y la demanda de ciudadanía en la Argentina de los noventa", en *Acta Poetica*, 27 (2), 2006, pp. 241-271.
- Bertoni, Lilia Ana, *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 2001.
- Bhabha, Homi (ed.), *Nation and Narration*, Nueva York, Routledge, 1990.
- Birman, Patricia, "Religião em familia: entre crentes e não crentes", paper presentado en la XX Reunión Anual de ANPOCS, Caxambu, 1996.
- Blacking, John, *A Commonsense View of All Music. Reflections on Percy Grainger's Contribution to Ethnomusicology and Music Education*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- Bloch, Ernst, *El ateísmo en el cristianismo. La religión del éxodo y del Reino*, Madrid, Taurus, 1983.
- Blok, Anton, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered", en *Comparative Studies in Society and History*, 14, 4, 1972, pp. 494-503.
- Bollème, Geneviève, *El pueblo por escrito. Significados culturales de lo "popular"*, México, Grijalbo, 1986.
- Borges, Jorge Luis, *Evaristo Carriego [1930]*, Madrid, Alianza, 1998.
- Borges, Jorge Luis y Osvaldo Ferrari, *En diálogo / 1*, México, Siglo XXI, 2009.
- Bosca, Roberto, "Gilda: el ángel de la bailanta. Reflexiones sobre las culturas populares y el star system en la Argentina", en *Scripta Ethnologica*, XX, 1998, pp. 85-94.
- Bourdieu, Pierre, "Genèse et structure du champ religieux", en *Revue Française de Sociologie*, 12, 1971, pp. 295-334.
- Bourdieu, Pierre, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988.
- Bourdieu, Pierre, *Cosas dichas*, Barcelona, Gedisa, 1996.
- Bourdieu, Pierre, *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Brand, Gerd, *Los textos fundamentales de Ludwig Wittgenstein*, Madrid, Alianza, 1981.
- Brandão, Carlos Rodrigues, *Os deuses do povo. Um estudo sobre a religião popular*, São Paulo, Brasiliense, 1980.
- Brecht, Bertolt, *Historias del señor Keuner*, Barcelona, Alba, 2007.
- Brezzo, Liliana, "La historiografía paraguaya: del aislamiento a la superación de la mediterraneidad", en *Diálogos*, 7, DHI/UEM, 2003, pp. 157-175.
- Brezzo, Liliana, "La Guerra de la Triple Alianza en los límites de la ortodoxia: mitos y tabúes", en *Universum. Revista de Humanidades y Ciencias Sociales*, 19, Universidad de Talca, 2004, pp. 10-27.
- Brown, Peter, *The Cult of the Saints. Its Rise and Function in Late Christianity*, University of Chicago Press, 1981.

- Brubaker, Leslie y Robert Ousterhout (eds.), *The Sacred Image. East and West*, Urbana, University of Illinois Press, 1995.
- Brüseke, Franz Josef, "O dispositivo técnico", en *Revista Tecnologia e Sociedade*, 2, Curitiba, 2006, pp. 165-186.
- Büntig, Aldo, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 1/Sociológico*, Buenos Aires, Bonum, 1969, p. 70.
- Buntinx, Gustavo, "Sarita iluminada: de ícono religioso a héroe cultural", paper presentado en el IV Encuentro Anual del Instituto Hemisférico de Performance y Política, "Espectáculos de Religiosidad", Nueva York, 2003.
- Bunz, Mercedes, *La utopía de la copia. El pop como irritación*, Buenos Aires, Interzona, 2007.
- Burke, Peter, *La cultura popular en la Europa moderna*, Madrid, Alianza, 1991.
- Burton, Richard F., *Cartas desde los campos de batalla del Paraguay*, Buenos Aires, El Foro, 1998.
- Burucúa, José Emilio, *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Cacciari, Massimo, *El dios que baila*, Buenos Aires, Paidós, 2000.
- Cadogan, León, *Ayvu Rapyta: textos milenarios de los Mbyá-Guaraní del Guairá*, Asunción, CEPAG, 1994.
- Cage, John, *Silencio* [1961], Madrid, Árdora, 2005.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 1996.
- Calasso, Roberto, "La locura que viene de las ninfas", en *La locura que viene de las ninfas y otros ensayos*, México, Sexto Piso, 2004, pp. 9-48.
- Calasso, Roberto, *El rosa Tiepolo*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Caldeira, José A., *Iglesia Maradoniana. La mano de D10S. La historia de un movimiento único en el mundo que transformó a un jugador de fútbol en una religión*, Buenos Aires, Edición del autor, 2007.
- Camnitzer, Luis, *Didáctica de la liberación. Arte conceptualista latinoamericano*, Montevideo, HUM/CCE/CCEBA, 2008.
- Canetti, Elías, *Masa y poder*, Madrid, Alianza/Muchnik, 1999.
- Cardín, Alberto, *Contra el catolicismo*, Barcelona, Muchnik, 1997.
- Carneiro da Cunha, Manuela, "Imagens de Índios do Brasil: O Século XVI", en *Estudos Avançados*, 4, 10, Universidade de São Paulo, 1990, pp. 91-110.
- Carozzi, María Julia, "De los santos porteños", en *Sociedad y Religión*, 3, 1986, pp. 58-65.
- Carozzi, María Julia, "Creencias: lo que no es del cuerpo para las ciencias sociales de la religión", en *Religião e Sociedade*, 22, 1, Rio de Janeiro, 2002, pp. 77-91.
- Carozzi, María Julia, "La religiosidad popular en las políticas del patrimonio cultural", en *Estudios sobre Religión. Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, 13, Buenos Aires, 2002, pp. 5-9.
- Carozzi, María Julia, "Rituales en el horario central: sacralizando a Gardel en los homenajes televisivos", en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 6, 6, 2004, pp. 11-30.

- Carozzi, María Julia, "Revisitando la Difunta Correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el Cono Sur de América", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Buenos Aires, INAH, 2005, pp. 13-21.
- Carozzi, María Julia, "Antiguos difuntos y difuntos nuevos: las canonizaciones populares en la década del 90", en Daniel Míguez y Pablo Semán (coords.), *Entre santos y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente*, Buenos Aires, Biblos, 2006, pp. 97-110.
- Carozzi, María Julia, "Otras religiones, otras políticas: prácticas religiosas y movimientos sociales", en *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais Religião*, 8, 8, Porto Alegre, ACSR, 2006, pp. 11-29.
- Carozzi, María Julia y César Ceriani Cernadas (coords.), *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*, Buenos Aires, Biblos, 2007.
- Carrera, Arturo, *Potlatch*, Buenos Aires, Interzona, 2004.
- Carri, Roberto, *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia* [1968], Buenos Aires, Ediciones Colihue, 2001.
- Carrió de la Vandra (Concolorcorvo), Alonso, *El lazarrillo de ciegos caminantes* [1775 o 1776], Barcelona, Labor, 1973.
- Carulla, Juan, *Valor ético de la revolución del 6 de setiembre*, Buenos Aires, Imprenta Belgrano, 1931.
- Castello, Antonio E., *Historia de Corrientes*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1991.
- Cella, Susana, *Diccionario de Literatura Latinoamericana*, Buenos Aires, El Ateneo, 1988.
- Certeau, Michel de, "What We Do When We Believe", en Marshall Blonsky (ed.), *On Signs*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1985, pp. 192-202.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Certeau, Michel de, *La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana, 1996.
- Chamorro, Graciela, *Kurusu Ñe'ëngatu: Palabras que la historia no podría olvidar*, Asunción y São Leopoldo, CEADUC/IEPG/COMIN, 1995.
- Chamorro, Graciela, "La buena palabra. Experiencia y reflexiones religiosas de los grupos guaraníes", en *Revista de Indias*, LXIV, 230, 2004, pp. 117-140.
- Chapp, María Esther, et al., *Religiosidad popular en la Argentina*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1991.
- Chartier, Roger, "Cultura popular: Retorno a un concepto historiográfico", en *Manuscrits*, 12, Barcelona, 1994, pp. 43-62.
- Chertudi, Susana y Sara Newbery, *La Difunta Correa*, Buenos Aires, Huemul, 1978.
- Chiaramonte, José Carlos, *Nacionalismo y liberalismo económicos en Argentina*, Buenos Aires, Hyspamérica, 1971.
- Chiaramonte, José Carlos, *Mercaderes del litoral. Economía y sociedad en la provincia de Corrientes. Primera mitad del siglo XIX*, Buenos Aires, FCE, 1991.
- Chodron, Pema, *The Wisdom of No Escape and the Path of Loving Kindness*, Boston, Shambhala, 1991.
- Chumbita, Hugo, "Alias Mate Cosido", en *Todo es historia*, 293, noviembre 1991, pp. 82-95.

- Chumbita, Hugo, "Nueva visión de Juan Moreira", en *Todo es historia*, 346, mayo 1996, pp. 24-34.
- Chumbita, Hugo, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en Argentina*, Buenos Aires, Vergara, 2000.
- Ciocchini, Héctor, *Camera oscura, El vampiro, El sueño de Humboldt y otros relatos. 1940-1982*, Buenos Aires, Delphica, 1986.
- Cippolini, Rafael, *Contagiosa paranoia*, Buenos Aires, Interzona, 2007.
- Ciria, Alberto, *Política y cultura popular: la Argentina peronista 1946-1955*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 1983.
- Cirio, Norberto Pablo y Gustavo Horacio Rey, "El culto a San Baltazar como estrategia de adaptación sociocultural al conurbano bonaerense", en *Jornadas Chivilcoyanas en Ciencias Sociales y Naturales*, Centro de Estudios en Ciencias Sociales y Naturales de Chivilcoy, 1995.
- Cirio, Norberto Pablo, "¿Rezan o bailan? Disputas en torno a la devoción a San Baltazar por los negros en el Buenos Aires colonial", en Víctor Rondón (ed.), *Actas de la IV Reunión Científica "Mujeres, negros y niños en la música y sociedad colonial iberoamericana"*, Santa Cruz de la Sierra, Bolivia, Asociación Pro Arte y Cultura, 2002, pp. 88-100.
- Clastres, Hélène, *Terra sem Mal. O Profetismo Tupí-Guaraní*, São Paulo, Brasiliense, 1978.
- Clastres, Pierre, *La palabra luminosa. Mitos y cantos sagrados de los guaraníes*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, La Plata, Terramar, 2008.
- Clément, Catherine y Julia Kristeva, *O Feminino e o Sagrado*, Rio de Janeiro, Rocco, 2001.
- Clifford, James, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y arte desde la perspectiva posmoderna*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Coluccio, Félix, *Devociones populares argentinas y americanas*, Buenos Aires, Corregidor, 2001.
- Conferencia de Obispos de Toscana, *Magia y demonios*, Buenos Aires, Paulinas-Criterio, 1996.
- Correas, Carlos, *La operación Masotta*, Buenos Aires, Interzona, 2007.
- Cragnolini, Alejandra, "Construyendo un 'nosotros' a través del relato en torno a la música. El chamamé en el imaginario de habitantes de la ciudad de Mercedes, provincia de Corrientes, Argentina", en *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*, Bogotá, 2000.
- Cranston, Maurice, *Jean-Jacques. The Early Life and Work of Jean Jacques Rousseau. 1712-1754*, Londres, Allen Lane, 1983.
- Cristoff, María Sonia, *Falsa calma. Un recorrido por pueblos fantasma de la Patagonia*, Buenos Aires, Seix Barral, 2005.
- Cucurto, Washington, *El curandero del amor*, Buenos Aires, Emecé, 2006.
- Cucurto, Washington, *1810. La Revolución de Mayo vivida por los negros*, Buenos Aires, Emecé, 2008.
- Dabove, Juan Pablo y Natalia Brizuela (comps.), *Y todo el resto es literatura. Ensayos sobre Osvaldo Lamborghini*, Buenos Aires, Interzona, 2008.

- Debray, Régis, *Dios, un itinerario: materiales para la historia de lo Eterno en Occidente*, México, Siglo XXI, 2005.
- Del Carril, Bonifacio, *El gaucho a través de la iconografía*, Buenos Aires, Emecé, 1979.
- DeLillo, Don, *Americana*, Nueva York, Penguin, 1989.
- Deleuze, Gilles, *Conversaciones 1972-1990*, Valencia, Pre-Textos, 1992.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari, *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia, Pre-Textos, 2002.
- Derrida, Jacques, *De la gramatología*, México, Siglo XXI, 1998.
- Derrida, Jacques, *Espectros de Marx: el estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*, Madrid, Trotta, 1998.
- Descola, Philippe, *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1986.
- Detienne, Marcel, *Comparar lo incomparable. Alegato a favor de una ciencia histórica comparada*, Barcelona, Península, 2001.
- Di Benedetto, Antonio, *Zama*, Barcelona, La Biblioteca Argentina, 2000.
- Doll, Ramón, *Crítica*, Buenos Aires, Talleres Gráficos, 1930.
- Doratioto, Francisco, *Maldita guerra. Nueva historia de la Guerra del Paraguay*, Buenos Aires, Emecé, 2006.
- Doss, Erika, *Elvis Culture: Fans, Faith, and Image*, University Press of Kansas, 1999.
- Douglas, Mary, *Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo* [1966], Londres, Routledge, 2002.
- Dri, Rubén, *Autoritarismo y democracia en la Biblia y en la Iglesia*, Buenos Aires, Biblos, 1996.
- Dri, Rubén (coord.), *Simbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa* [1912], México, Diálogo Abierto, 1995.
- DuBois, Page, *Torture and Truth*, Nueva York, Routledge, 1991.
- Dussel, Enrique y María Mercedes Esandi, *El catolicismo popular en la Argentina. Cuaderno 5/Histórico*, Buenos Aires, Bonum, 1970.
- Eade, J. y M. Sallnow (eds.), *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*, Londres, Routledge, 1991.
- Eagleton, Terry, *La estética como ideología*, Madrid, Trotta, 2006.
- Eliade, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1994.
- Eliot, T.S., *The Waste Land and Other Poems*, Nueva York, Harvest Books, 1966.
- Elkins, James, *What Painting Is*, Londres, Routledge, 2000.
- Episcopado Latinoamericano, *Conferencias Generales*, Rio de Janeiro, Medellín, Puebla, Santo Domingo, São Paulo, Santiago de Chile, 1993.
- Escari, Raúl, *Dos relatos porteños*, Buenos Aires, Mansalva, 2006.
- Esquivel, Juan Cruz y Verónica Giménez Beliveau, "Entre cruces y galpones. Un estudio comparativo sobre grupos religiosos en el Gran Buenos Aires", en *Revista de Ciencias Sociales*, 7-8, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1998, pp. 189-226.
- Fabian, Johannes, *Moments of Freedom: Anthropology and Popular Culture*, Charlottesville/Londres, University Press of Virginia, 1998.

- Fanon, Frantz, *The Wretched of the Earth*, Nueva York, Grove Press, 1963.
- Fausto, Carlos, *Inimigos fiéis: história, guerra e xamanismo na Amazônia*, São Paulo, EDUSP, 2001.
- Fausto, Carlos, "Banquete de gente: comensalidade e canibalismo na Amazônia", en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 8, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002, pp. 7-44.
- Fausto, Carlos, "Se deus fosse jaguar: canibalismo e cristianismo entre os guarani (séculos XVI-XX)", en *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 11 (2), 2005, pp. 385-418.
- Fernandes, Rubem César, "Religiões Populares': uma visão parcial da literatura recente", en *O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez, 1984, pp. 238-273.
- Fernandes, Rubem César, "O Peso da Cruz", en *Religião e Sociedade*, 15, 2-3, Rio de Janeiro, 1990, pp. 94-121.
- Fernández Cicco, Emilio, *Rodrigo Superstar*, Buenos Aires, Planeta, 2002.
- Fernández, Macedonio, *Obras completas. Volumen III*, Buenos Aires, Corregidor, 1974.
- Fernández, Macedonio, *Obras completas. Volumen VI*, Buenos Aires, Corregidor, 1972.
- Fernández, Macedonio, *Obras completas. Volumen VII*, Buenos Aires, Corregidor, 1975.
- Fernández Moreno, César, *Obra poética. Tomo I*, Buenos Aires, Perfil, 1999.
- Ferro, Gabo, *Barbarie y civilización: sangre, monstruos y vampiros durante el segundo gobierno de Rosas*, Buenos Aires, Marea, 2008.
- Filloy, Juan, *Caterva* [1937], Buenos Aires, El cuenco de plata, 2006.
- Fogwill, Rodolfo Enrique, *Un guión para Artkino*, Buenos Aires, Mansalva, 2008.
- Forni, Floreal, "Reflexión sociológica sobre el tema de la religiosidad popular", en *Sociedad y Religión*, 3, Buenos Aires, 1986.
- Forster, Ricardo, "La memoria como campo de batalla", en *Revista Puentes*, 2, 8, La Plata, noviembre de 2002, pp. 14-17.
- Foucault, Michel, *Historia de la sexualidad*, México, Siglo XXI, 2000.
- Foucault, Michel, *Nacimiento de la biopolítica*, Buenos Aires, FCE, 2007.
- Freitas, Eliane Tânia de, "Violência e Sagrado: O que no Criminoso Anuncia o Santo?", *Ciências Sociais y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 2, 2, Porto Alegre, ACSRM, 2000.
- Freitas, Eliane Tânia de, *Memória, ritos funerários e canonizações populares em dois cemitérios no Rio Grande do Norte*, Tesis de doctorado (Sociología e Antropología), Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2006.
- Frigerio, Alejandro, "Los estudios sociológico sobre religión en la Argentina: desarrollo y tendencias actuales", en Alejandro Frigerio (org.), *Ciencias sociales y religión en el Cono Sur*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993, p. 14-30.
- Frigerio, Alejandro y Carlos Rivero, "San La Muerte en la metrópolis: procesos de eclesificación de cultos populares", trabajo presentado en el 51ª ICA – Congreso Internacional de Americanistas, Santiago de Chile, 2003.
- Frigerio, Alejandro, "Identidades porosas, estructuras sincréticas y narrativas dominantes: miradas cruzadas entre Pierre Sanchis y la Argentina", en *Ciências Sociais e Religião*, 7, 7, 2005, pp. 223-237.
- Gadamer, Hans-Georg, *El problema de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos, 1993.

- Galasso, Norberto, *Raúl Scalabrini Ortiz y la penetración inglesa*, Buenos Aires, CEAL, 1984.
- Galasso, Norberto y Germán Ibáñez, *La Guerra de la Triple Infamia*, Buenos Aires, Centro Cultural "Enrique Santos Discépolo", 2005.
- Gálvez, Manuel, *El Diario de Gabriel Quiroga. Opiniones sobre la vida argentina [1910]*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- García Mellid, Atilio, *Caudillos y montoneras en la historia argentina*, Buenos Aires, Eudeba, 1985.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa, 1991.
- Gell, Alfred, *Art and Agency. An Anthropological Theory*, Oxford, Clarendon, 1998.
- Genette, Gérard, *Figures III*, París, Seuil, 1989.
- Gherardi, Nils, *Gilda. La vida de un ángel*, Buenos Aires, Ediciones de Semanario, 2000.
- Ghioldi, Américo, *Alpargatas y libros en la historia argentina*, Buenos Aires, La Vanguardia, 1946.
- Gianotti, José Arthur, "A sociedade como técnica da razão: um ensaio sobre Durkheim", en *Estudos*, São Paulo, CEBRAP, 1971, pp. 49-98.
- Giddens, Anthony, *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península, 1995.
- Gilroy, Paul, *The Black Atlantic: Modernity and Double Consciousness*, Harvard University Press, 1993.
- Ginsberg, Allen, *Aullido y otros poemas*, Madrid, Visor, 1993.
- Ginzburg, Carlo, *Mitos, emblemas, indicios*, Barcelona, Gedisa, 1994.
- Ginzburg, Carlo, *El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, México, Muchnik/Océano, 1997.
- Girona Fibla, Nuria, *Escritura de la historia. La novela argentina de los años ochenta*, Universitat de Valencia, 1995.
- Giumbelli, Emerson, *O fim da religião: dilemas da liberdade religiosa no Brasil e na França*, São Paulo, Attar, 2002.
- Glucksman, André, *El discurso de la guerra*, Barcelona, Anagrama, 1969.
- Goldmann, Lucien, *El hombre y el absoluto. El dios oculto*, Barcelona, Península, 1985.
- Gombrich, Ernst, *Meditations on a Hobby Horse & Other Essays on the Theory of Art*, Londres, Phaidon, 1985.
- Gombrich, Ernst H., *Los usos de las imágenes. Estudios sobre la función social del arte y la comunicación visual*, México/Singapur, FCE, 1999.
- Gombrowicz, Witold, *Diario argentino*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- González, Joaquín V., *Mis montañas*, Buenos Aires, Tor, s/d.
- González, Ronaldo, *Merodeos (una mirada generacional)*, Culiacán, DIFOCUR, 1996.
- González-Torres, Félix, *Somewhere / Nowhere. Algún lugar / Ningún lugar*, Buenos Aires, MALBA/Fundación Constantini, 2008.
- Goodman, Nelson, *Ways of Worldmaking*, Indianápolis, Hackett, 1978.
- Gortázar, Alejandro, "Del aullido a la escritura: Voces negras en el imaginario nacional", en Hugo Achugar (ed.), *Derechos de memoria: Nación e independencia en América latina*, Montevideo, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, 2003, pp. 189-263.
- Grignon, Claude y Jean-Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en la sociología y en literatura*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992.

- Grimes, Ronald, "Infelicitous Performances and Ritual Criticism", en *Semeia*, 43, 1988, pp. 103-122.
- Grüner, Eduardo, *El sitio de la mirada*, Buenos Aires, Norma, 2001.
- Grüner, Eduardo, *El fin de las pequeñas historias. De los estudios culturales al retorno (imposible) de lo trágico*, Buenos Aires, Paidós, 2002.
- Gruzinski, Serge, *La colonización de lo imaginario*, México, FCE, 1991.
- Gubern, Román, *La imagen pornográfica y otras perversiones ópticas*, Barcelona, Anagrama, 2005.
- Gutiérrez, Eduardo, *Juan Moreira*, Barcelona, La Biblioteca Argentina, 2001.
- Hacher Rivera, Sebastián, *Gauchito Gil*, Buenos Aires, Editorial El Colectivo, 2007.
- Halbwachs, Maurice, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968.
- Hallowell, Alfred Irving, *Culture and Experience*, Filadelfia, University of Pennsylvania Press, 1955.
- Halperin Donghi, Tulio, *El revisionismo histórico argentino*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1970.
- Halperin Donghi, Tulio, *Revolución y guerra*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1972.
- Harrison, Peter, *'Religion' and the Religions in the English Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Heidegger, Martin, *Conferencias y artículos*, Barcelona, Ediciones del Serbal, 1994.
- Helg, Aline, "Race in Argentina and Cuba 1880-1930: Theory, Policies, and Popular Reaction", en Richard Graham (ed.), *The Idea of Race in Latin America, 1870-1940*, Austin, University of Texas, 1990, pp. 37-69.
- Hernández-Navarro, Miguel Ángel, *El archivo escotómico de la modernidad. Pequeños pasos para una cartografía de la modernidad*, Alcobendas, Colección de Arte Público, 2006.
- Hervieu-Léger, Danièle, *Vers un nouveau christianisme?*, París, Cerf, 1985.
- Hidalgo, Bartolomé, et al., *Poesía Gauchesca*, Selección, notas, vocabulario y cronología de Jorge B. Rivera, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1977.
- Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes primitivos*, Barcelona, Ariel, 1974.
- Hobsbawm, Eric J., *Bandidos*, Barcelona, Crítica, 2001.
- Hugh-Jones, Stephen, "Shamans, Prophets, Priests, and Pastors", en Caroline Humphrey y Nicholas Thomas (eds.), *Shamanism, History, and The State*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1994, pp. 32-75.
- Hurbon, Laënnec, *El bárbaro imaginario*, México, FCE, 1993.
- Huyssen, Andreas, "The Vamp and The machine: Technology and Sexuality in Fritz Lang's Metropolis", en *New German Critique*, 24/25, 1981-1982, pp. 221-237.
- Huyssen, Andreas, *Después de la gran división. Modernismo, cultura de masas, posmodernismo*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Ibarguren, Carlos, *La historia que he vivido*, Buenos Aires, Peuser, 1955.
- Ibarguren, Carlos, *Juan Manuel de Rosas, su vida, su drama, su tiempo*, Buenos Aires, Teoría, 1972.
- Ingold, Tim (ed.), *Key Debates on Anthropology*, Londres, Routledge, 1996.
- Ingold, Tim, *The Perception of the Environment. Essays on Livelihood, Dwelling, and Skill*, Londres/Nueva York, Routledge, 2000.
- Ingold, Tim, *Lines. A Brief History*, Londres/Nueva York, Routledge, 2007.

- Irazusta, Rodolfo y Julio, *La Argentina y el imperialismo británico. Los eslabones de una cadena: 1806-1833*, Buenos Aires, Tor, 1934.
- Iser, Wolfgang, "Fictionalizing: The Anthropological Dimension of Literary Fiction", en *New Literary History*, 21, 1990, pp. 939-955.
- Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, Barcelona, Herder, 1998.
- Joseph, Gilbert, "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", en *Latin American Research Review*, 25, 3, University of New Mexico, 1990, pp. 7-53.
- Kamenzain, Tamara, *La boca del testimonio*, Buenos Aires, Grupo Editorial Norma, 2007.
- Kemp, Wolfgang, *La Sagrada Familia o el arte de correr la cortina*, México, Siglo XXI, 1994.
- Keynes, John Maynard, *Teoría general de la ocupación, el interés y el dinero*, México, FCE, 1971.
- Klaniczay, Gábor, *The Uses of Supernatural Power. The Transformation of Popular Religion in Medieval and Early-Modern Europe*, Princeton University Press, 1990.
- Klee, Paul, *Notebooks 1. The Thinking Eye*, Londres, Lund Humphries, 1961.
- Klee, Paul, *Notebooks 2. The Nature of Nature*, Londres, Lund Humphries, 1973.
- Knight, Alan, *The Mexican Revolution. Vol. 1*, Nueva York, Cambridge University Press, 1986.
- Krause Yornet, María Cristina, "Las ánimas: un subsistema autónomo de la religión popular", en *Mitológicas*, 9, Buenos Aires, 1994.
- Kraustofl, Elena, "Religiosidad popular e identidad. El culto al Gauchito Gil", en *Avá*, 3, Posadas, 2001.
- Kraustofl, Elena, *San La Muerte. Culto y representación mágico-religiosa de una autoctonía "misionera"*, Posadas, Editorial Universitaria de Misiones, 2002.
- Krieger, Peter, "El ritual de la serpiente. Reflexiones sobre la actualidad de Aby Warburg, en torno a la traducción al español de su libro *Schlangenritual. Ein Reisebericht*", en *Anales del Instituto de Investigaciones Estéticas*, Núm. 88, UNAM, 2006, pp. 239-252.
- Kristeva, Julia, *El texto de la novela*, Barcelona, Lumen, 1981.
- Kusch, Rodolfo, *Geocultura del hombre americano*, Buenos Aires, Fernando García Cambeiro, 1976.
- Kusch, Rodolfo, *Indios, porteños y dioses*, Buenos Aires, Biblos/Secretaría de Cultura de la Nación, 1994.
- Kusch, Rodolfo, *La negación en el pensamiento popular*, Buenos Aires, Los Cuarenta, 2000.
- Laclau, Ernesto, *Misticismo, retórica y política*, Buenos Aires, FCE, 2002.
- Laclau, Ernesto, *La razón populista*, Buenos Aires, FCE, 2005.
- Laclau, Ernesto, *Debates y combates. Por un nuevo horizonte de la política*, Buenos Aires, FCE, 2008.
- Laddaga, Reinaldo, *Estética de la emergencia*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2006.
- Lamborghini, Leónidas, *La risa canalla (o moral del bufón)*, Buenos Aires, Paradiso, 2004.
- Lamborghini, Leónidas, *Risa y tragedia en los poetas gauchescos*, Buenos Aires, Emecé, 2008.
- Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y cuentos I*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.

- Lamborghini, Osvaldo, *Novelas y cuentos II*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Lamborghini, Osvaldo, *Poemas 1969-1985*, Buenos Aires, Sudamericana, 2004.
- Lamborghini, Osvaldo, *Tadeys*, Buenos Aires, Sudamericana, 2005.
- Larraquy, Marcelo, *López Rega. La biografía*, Buenos Aires, Sudamericana, 2003.
- Lash, Scott, *Crítica de la información*, Buenos Aires, Amorrortu, 2005.
- Latour, Bruno, *Jamais fomos modernos*, Rio de Janeiro, Editora 34, 1994.
- Latour, Bruno, *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los estudios de la ciencia*, Barcelona, Gedisa, 2001.
- Latour, Bruno, *Reflexão sobre o culto moderno dos deuses fe(i)tiches*, São Paulo, Bauru/EDUSC, 2002.
- Leach, Edmund, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en antropología social*, México, Siglo XXI, 1989.
- Lebrun, Gérard, *O que é Poder?*, Sao Paulo, Brasiliense, 1984.
- Leeuw, Gerardus van der, *Fenomenología de la religión*, México, FCE, 1975.
- Lévi-Strauss, Claude, *Historia de Lince*, Barcelona, Anagrama, 1992.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.
- Levinas, Emmanuel, *Humanismo del otro hombre* [1972], México, Siglo XXI, 1993.
- Levine, Daniel H., *Popular Voices in Latin American Catholicism*, Princeton University Press, 1992.
- Leverero, Mario, *La novela luminosa*, Buenos Aires, Mondadori, 2008.
- Link, Daniel, *Leyenda. Literatura argentina: cuatro cortes*, Buenos Aires, Entropía, 2006.
- Link, Daniel, *Montserrat*, Buenos Aires, Mansalva, 2006.
- Linse, Ulrich, *Videntes y milagrosos. La búsqueda de la salvación en la era de la industrialización*, Madrid, Siglo Veintiuno, 2002.
- López Albújar, Enrique, *Los Caballeros del Delito* [1936], Lima, Juan Mejía Baca, 1973.
- López Breard, Miguel Raúl, *Devocionario Guaraní*, Santa Fe, Ediciones Colmegna, 1973.
- Lozano, Claudia, "Memoria, historia oral e identidad: una etnografía de las canonizaciones populares en la provincia de Catamarca", ponencia presentada en las VII Jornadas de Historia de las Mujeres – II Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, 2003.
- Luckmann, Thomas, *La religión invisible*, Salamanca, Sígueme, 1973.
- Ludmer, Josefina, "Quién educa", en *Lectura crítica de la literatura americana: la formación de las culturas nacionales. Tomo II*, Selección, prólogo y notas de Saúl Sosnowski, Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996.
- Ludmer, Josefina, *El cuerpo del delito. Un manual*, Buenos Aires, Libros Perfil, 1999.
- Ludmer, Josefina, *El género gauchesco. Un tratado sobre la patria*, Buenos Aires, Libros Perfil, 2000.
- Lugones, Leopoldo, *La guerra gaucha*, México, CONACULTA, 1992.
- Lukes, Steven, *Émile Durkheim. His Life and Work. A Historical and Critical Study*, Middlesex, Penguin Books, 1981.
- Lussich, Antonio D., *Los tres gauchos orientales y otras poesías*, Montevideo, García y Cía. Editores, 1937.
- Lynch, John, *Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, Emecé, 1984.
- Maduro, Otto, *Religión y lucha de clases*, Caracas, Editorial Ateneo, 1979.

- Mallea, Eduardo, *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Espasa Calpe, 1940.
- Mallimaci, Fortunato, "Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del Estado de bienestar", paper presentado en las VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, São Paulo, 1998.
- Mandel, Ernest, *Delightful Murder. A social history of the crime story*, Londres y Sidney, Pluto Press, 1984.
- Mansilla, Lucio V., *Rozas. Ensayo histórico-psicológico*, Buenos Aires, Editorial Bragado, 1967.
- Mansilla, Lucio V., *Una excursión a los indios ranqueles*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1993.
- Manzi, Homero, *Discépolo*, Buenos Aires, Editorial del Noroeste/Cuadernos de Crisis, 1973.
- Marcuse, Herbert, "La tolerancia represiva", en Robert Paul Wolff, Barrington Moore y Herbert Marcuse, *Crítica de la tolerancia pura*, Madrid, Editora Nacional, 1977, pp. 93-128.
- Martí, José, *Nuestra América* [1891], Barcelona, Ariel, 1970.
- Martí i Pérez, Josep, *Más allá del arte. La música como generadora de realidades sociales*, Sant Cugat del Vallès, Deriva, 2000.
- Martín, Eloísa, *Genuinamente correntina. Um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí*, tesis de maestría (Antropología Social), Porto Alegre, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2001.
- Martín, Eloísa, "No me arrepiento de este amor: fans y devotos de Gilda, una cantante argentina", en *Ciências Sociais e Religião*, VI, 2004, pp. 101-116.
- Martín, Eloísa, "Gilda no es ninguna santa. Apuntes sobre las prácticas de sacralización de una cantante argentina", en *Papeles de trabajo*, Revista electrónica del IDAES/UNSAM, 2, 5, Buenos Aires, junio de 2009.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *¿Qué es esto?, Catilinarias*, Buenos Aires, Lautaro, 1956.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Sarmiento*, Buenos Aires, Sudamericana, 1969.
- Martínez Estrada, Ezequiel, *Radiografía de la Pampa*, Buenos Aires, FCE, 1993.
- Marx, Karl, *El Capital. Tomo 1*, México, Siglo XXI, 1999.
- Masquelier, Adeline, *Prayer Has Spoiled Everything: Possession, Power, and Identity in an Islamic Town of Niger*, Durham, Duke University Press, 2001.
- Massot, Vicente, *Matar y morir. La violencia política en la Argentina (1806-1980)*, Buenos Aires, Emecé, 2003.
- Massuh, Gabriela, *La intemperie*, Buenos Aires, Interzona, 2008.
- Mauss, Marcel, "La oración" [1909], *Lo sagrado y lo profano. Obras I*, Barcelona, Barral, 1970, pp. 93-142.
- Mauss, Marcel, *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos, 1979.
- McClary, Susan, "Música y cultura de juventud. La misma historia de siempre", en *A Contratiempo*, 9, 1997, pp. 13-21.
- Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido: ensayos de etnohistoria*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1986.
- Melià, Bartomeu, *El guaraní: Experiencia religiosa*, Asunción, Biblioteca Paraguaya de Antropología, 1991.

- Merlino, Rodolfo y Mario Rebey, "Resistencia y hegemonía: cultos locales y religión centralizada en los Andes del Sur", en *Sociedad y Religión*, 10-11, Buenos Aires, 1993, pp. 113-127.
- Metz, Christian, "El decir y lo dicho en cine: ¿hacia la decadencia de lo verosímil?", en VV. AA., *Problemas del nuevo cine*, Madrid, Alianza, 1971, pp. 42-60.
- Mignolo, Walter, *Historias locales/ diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*, Madrid, Akal, 2003.
- Mistral, Gabriela, "Hay misticismo eslavo en la obra de Mallea", en Carlos F. Grieben, *Eduardo Mallea*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1961, pp. 119-130.
- Mitchell, WJT, *Picture Theory. Essays on Verbal and Visual Representations*, Chicago, University Press of Chicago, 1995.
- Moreno, María, *El Petiso Orejudo*, Buenos Aires, Planeta, 1994.
- Moxey, Keith, "Visual Studies and The Iconic Turn", en *Journal of Visual Culture*, 7, 2008, pp. 131-146.
- Nario, Hugo, *Tata Dios. El último Mesías de la Montonera*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1976.
- Nietzsche, Friedrich, *Estética y teoría de las artes*, Madrid, Tecnos, 2004.
- Nimuendaju, Curt, *As lendas da criação e destruição do mundo como fundamentos da religião dos Apapocúva-Guarani* [1914], São Paulo, Hucitec, 1987.
- Nishitani, Keiji, *La religión y la nada*, Madrid, Siruela, 1999.
- Nora, Pierre, *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard, 1985.
- O'Malley, Pat, "Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasants. A Critique of Hobsbawm", en *Journal of Peasant Studies*, 6, 4, 1979, pp. 489-499.
- Onfray, Michel, *El cristianismo hedonista. Contrahistoria de la filosofía II*, Barcelona, Anagrama, 2007.
- Onetti, Juan Carlos, *El pozo*, Barcelona, Seix Barral, 1979.
- Ong, Walter, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Buenos Aires, FCE, 1993.
- Orsi, Robert, *Between Heaven and Earth. The Religious Worlds People Make and the Scholars Who Study Them*, Princeton/Oxford, Princeton University Press, 2005.
- Ortiz, Juan L., *Una poesía del futuro. Conversaciones con Juan L. Ortiz*, Compilación y prólogo de Osvaldo Aguirre, Buenos Aires, Mansalva, 2008.
- Ortiz, Renato (org.), *Bourdieu*, São Paulo, Ática, 1983.
- Ortiz, Renato, "Anotaciones sobre religión y globalización", en José Miguel Pereira y Mirla Villadiego Prins (eds.), *Comunicación, cultura y globalización*, Bogotá, Editorial Pontificia Universidad Javeriana, 2003, pp. 63-90.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios* [1917], Madrid, Alianza, 1996.
- Overing, Joanna y Alan Passes (eds.), *The Anthropology of Love and Anger: The Aesthetics of Conviviality in Native Amazonia*, Londres, Routledge, 2000.
- Pablo VI, *Evangelio Nuntiandii*, Buenos Aires, Paulinas, 1978.
- Pace, Enzo, "New Paradigms on Popular Religion", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, 64, 1, 1987, pp. 7-14.
- Palacio, Ernesto, *La historia falsificada*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1960.
- Paris, Marta de, *Corrientes y el santoral profano*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1988.

- Parker, Cristián, *Otra lógica en América Latina. Religión popular y modernización capitalista*, Santiago de Chile, FCE, 1993.
- Pasolini, Pier Paolo, *Empirismo erético*, Milán, Garzanti, 1977.
- Paz, José María, *Memorias póstumas*, Buenos Aires, Emecé, 2000.
- Percia, Marcelo (comp.), *El ensayo como clínica de la subjetividad*, Buenos Aires, Lugar Editorial, 2001.
- Peirano, Mariza G.S., *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*, Rio de Janeiro, Relumé Dumará, 2001.
- Peña, Fernando Martín y Carlos Vallina, "El cine como arma. Raymundo Gleyzer y los comunicados del E.R.P. (1971-1972)", en *Razón y Revolución*, 4, otoño de 1998, pp. 32-46.
- Perlongher, Néstor, *Poemas completos*, Buenos Aires, Seix Barral, 1997.
- Perlongher, Néstor, "El pasaje de los cuerpos", en *Tsé Tsé*, 5, 2000, pp. 292-294.
- Piglia, Ricardo, "Notas sobre Facundo", en *Punto de vista*, Núm. 8, Buenos Aires, 1980, pp. 5-8.
- Piglia, Ricardo, *La Argentina en pedazos*, Buenos Aires, Ediciones de la Urraca, 1993.
- Piglia, Ricardo, *Plata quemada*, Buenos Aires, Planeta, 1997.
- Piglia, Ricardo, *Formas breves*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Piglia, Ricardo, *Respiración artificial*, Buenos Aires, Anagrama, 2001.
- Piglia, Ricardo, *La ciudad ausente*, Buenos Aires, Anagrama, 2003.
- Pinkler, Leandro (comp.), *La religión en la época de la muerte de Dios*, Buenos Aires, Marea, 2005.
- Pollak, Michael, "Memória, esquecimento, silêncio", en *Estudos Históricos*, 2, 3, Rio de Janeiro, 1989, pp. 3-15.
- Prelorán, Mabel, "'A Dios rogando y con el mazo dando': grupos de oración en La Matanza", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 9, Buenos Aires, 1994, pp. 41-46.
- Prieto, Adolfo, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977.
- Prieto, Adolfo, "La culminación de la poesía gauchesca", en Horacio J. Becco et al., *Trayectoria de la poesía gauchesca*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1977.
- Queiroz, Maria Isaura Pereira de, *Os Cangaceiros [1968]*, São Paulo, Editora Duas Cidades, 1977.
- Quereilhac de Kussrow, Alicia C., *La fiesta de San Baltasar. Presencia de la cultura africana en el Plata*, Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1980.
- Raimondi, Sergio, *Poesía civil*, Bahía Blanca, Vox, 2001.
- Rainero, Federico, *La Cruz de Gil*, Corrientes, Edición del autor, 1990.
- Rama, Ángel, *Los gauchipolíticos rioplatenses. Literatura y sociedad*, Buenos Aires, Calicanto Editorial, 1976.
- Ramos Mejía, José María, *Las multitudes argentinas [1899]*, Buenos Aires, Tor, 1956.
- Rancière, Jacques, *El desacuerdo. Política y filosofía*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1996.
- Rayner, Alan D., *Degree of Freedom. Living in Dynamic Boundaries*, Londres, Imperial College Press, 1997.
- Repollés Llauradó, Jaime, "Aby Warburg y Ludwig Binswanger: primitivismo, esquizofrenia y manierismo en la modernidad", en *Enlaces. Revista del CES Felipe II*, 10, Universidad Complutense de Madrid, 2009.

- Revista de Historia*, consagrada a "La crisis del 30", 3, Buenos Aires, 1958.
- Ricoeur, Paul, *Ideología y utopía*, Barcelona, Gedisa, 1989.
- Rilke, Rainer Maria, *Elegías de Duino y Sonetos a Orfeo*, Madrid, Cátedra, 1987.
- Rilke, Rainer Maria, *Teoría poética*, Madrid, Júcar, 1987.
- Rilke, Rainer Maria, *Cartas a un joven poeta*, Madrid, Hiperión, 2004.
- Rivera Cusicanqui, Silvia y Rossana Barragán (eds.), *Debates postcoloniales. Una introducción a los estudios de la subalternidad*, La Paz, Historias/Sephis/Aruwiyiri, 1997.
- Rivera, Andrés, *El farmer*, Buenos Aires, Alfaguara, 2009.
- Rivera, Jorge B., *La primitiva poesía gauchesca*, Buenos Aires, Jorge Álvarez, 1968.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Ch'ixinakax utxiwa. Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010.
- Roa Bastos, Augusto, et al., *Los conjurados del Quilombo del Gran Chaco*, Buenos Aires, Alfaguara, 2001.
- Rodríguez, Simón, *Tratado sobre las luces y las virtudes sociales* [1834]. *Obras completas. Volumen II*, Caracas, Ediciones del Congreso de la República, 1988.
- Rodríguez Juliá, Edgardo, *El entierro de Cortijo. 6 de octubre de 1982*, Río Piedras, Puerto Rico, Huracán, 1983.
- Rodríguez Molas, Ricardo, *Historia social del gaucho*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1982.
- Romero, José Luis, *El desarrollo de las ideas en la sociedad argentina del siglo XX*, Buenos Aires, FCE, 1975.
- Romero, Luis Alberto, *Breve historia de la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, FCE, 1995.
- Ronell, Avital, *Pulsión de prueba. La filosofía puesta a examen*, Buenos Aires, Interzona, 2008.
- Rosa, Nicolás, *La lengua ausente*, Buenos Aires, Biblos, 1997.
- Rossi, Paolo, *Os sinais do tempo*, São Paulo, Companhia das Letras, 1992.
- Rozitchner, León, *Las Cosas y la Cruz. Cristianismo y Capitalismo (En torno a las Confesiones de san Agustín)*, Buenos Aires, Losada, 1996.
- Ruiz de Montoya, Antonio, *Conquista espiritual feita pelos religiosos da Companhia de Jesus nas províncias do Paraguai, Paraná, Uruguai e Tape* [1639], Porto Alegre, Martins, 1985.
- Ruiz, Raúl, *Poética del cine*, Santiago de Chile, Editorial Sudamericana de Chile, 2000.
- Rulfo, Juan, *Pedro Páramo. El llano en llamas*, México, Casa de las Américas/Planeta, 2005.
- Saez, Oscar Calávia, *Fantasmas falados: mitos e mortos no campo religioso brasileiro*, Campinas, Unicamp, 1996.
- Salas, Andrés Alberto, *Creencias y espacios religiosos del NEA. Un relevamiento actualizado de los aspectos distintivos de la religiosidad popular en la región Guaranítica*, Buenos Aires, Ediciones de la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Corrientes/Lotería Correntina, 2004.
- Salas, Andrés Alberto, *Gauchito Gil. De devoción local a mito nacional*, Buenos Aires, Editorial Dunken, 2008.

- Saldías, Adolfo, *Ensayo sobre la historia de la Constitución argentina* [1878], Buenos Aires, Bibliolife, 2009.
- Salessi, Jorge, *Médicos maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación argentina. Buenos Aires 1871-1914*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo, 2000.
- Sánchez, Gonzalo, *Guerras, memoria e historia*, Medellín, La Carreta Histórica, 2006.
- Santos Granero, Fernando, *El poder del amor. Poder, conocimiento y moralidad entre los Amuesha de la Selva Central del Perú*, Quito, Abya-Yala/CAAAP, 1994.
- Sarlo, Beatriz y Carlos Altamirano, *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Ariel, 1997.
- Sarlo, Beatriz, *La ciudad vista. Mercancías y cultura urbana*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2009.
- Sarmiento, Domingo Faustino, *Facundo o Civilización y Barbarie en las Pampas*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1979.
- Saxl, Fritz, Edwin Panofsky, Raymond Klibansky, *Saturno y la melancolía*, Madrid, Alianza, 2006.
- Schaden, Egon, "O estudo do índio brasileiro ontem e hoje", en *América Indígena*, XIV, 3, México, 1954, pp. 233-252.
- Schechner, Richard, *Performance. Teoría y prácticas interculturales*, Buenos Aires, Libros del Rojas, 2000.
- Schmitt, Jean-Claude, *Le corps des images. Essais sur la culture visuelle au Moyen Âge*, Paris, Gallimard, 2001.
- Schulz, Alexander, *Die Vernichtung der Rose* [1927], Leipzig, JLB, 1973.
- Schwarz, Fernando, *Mitos, ritos, símbolos. Antropología de lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2008.
- Segato, Rita, *La Nación y sus Otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*, Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Semán, Pablo, "Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular contemporánea", en *Ciências Sociais e Religiao*, 3, Porto Alegre, 2001, pp. 45-74.
- Semán, Pablo, *Bajo continuo. Exploraciones descentradas sobre cultura popular y masiva*, Buenos Aires, Gorla, 2006.
- Sennett, Richard, *La corrosión del carácter. Las consecuencias del trabajo en el nuevo capitalismo*, Barcelona, Anagrama, 2000.
- Sesto, Carmen, *Historia del capitalismo agrario pampeano. 2. La vanguardia ganadera bonaerense. 1856-1900*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2005.
- Severi, Carlo, "Cosmología, Crise e Paradoxo: da imagem de homens e mulheres brancos na tradição xamânica Kuna", *Mana. Estudos de Antropologia Social*, 6 (1), 2000, pp. 121-155.
- Silla, Rolando, "La gracia de los débiles. El poder sobrenatural del soldado Carrasco como una concepción nativa de la justicia", en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, 13, Buenos Aires, 1998, pp. 23-30.
- Singer, Milton (ed.), *Traditional India. Structure and Change*, Filadelfia, American Folklore Society, 1959.
- Slatta, Richard W., *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*, Nueva York, Greenwood Press, 1987.
- Sloterdijk, Peter, *Derrida, un egipcio*, Buenos Aires, Amorrortu, 2007.

- Smith, Wilfred C., *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress Press, 1991.
- Solomianski, Alejandro, *Identidades secretas, la negritud argentina*, Rosario, Beatriz Viterbo, 2003.
- Somaini, Antonio (ed.), *Il luogo dello spettatore. Forme dello sguardo nella cultura delle immagini*, Milán, Vita e Pensiero, 2005.
- Soneira, Jorge Abelardo (comp.), *Sociología de la religión*, Buenos Aires, Fundación Hernandarias-Docencia, 1997.
- Sontag, Susan, *Contra la interpretación*, Barcelona, Seix Barral, 1969.
- Sontag, Susan, *Sobre la fotografía*, Buenos Aires, Sudamericana, 1977.
- Speranza, Graciela, *Fuera de campo. Literatura y arte argentinos después de Duchamp*, Buenos Aires, Anagrama, 2006.
- Staal, Frits, *Rules without Meaning: Rituals, Mantras, and the Human Sciences*, Nueva York, Peter Lang, 1990.
- Steil, Carlos Alberto, *O Sertão das Romarias: Um Estudo Antropológico sobre o Santuário de Bom Jesus da Lapa – Bahia*, Petrópolis, Vozes, 1996.
- Steil, Carlos Alberto, "Catolicismo Popular Tradicional e Ação Pastoral: Desafios e Perspectivas no Contexto da Cultura Contemporânea", *Teocomunicação*, XXVIII, 119, Porto Alegre, 1998, pp. 87-104.
- Storr, Anthony, *La música y la mente. El fenómeno auditivo y el porqué de las pasiones*, Barcelona, Paidós, 2002.
- Strafacce, Ricardo, *Osvaldo Lamborghini. Una biografía*, Buenos Aires, Mansalva, 2008.
- Strathern, Marilyn, *After Nature. English Kinship in Late Twentieth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992.
- Svampa, Maristella, *El dilema argentino. Civilización y barbarie*, Buenos Aires, Taurus, 2006.
- Sztutman, Renato, "Religião nômade ou germe do estado? Pierre e Hélène Clastres e a vertigem tupi", en *Novos Estudos*, CEBRAP, 83, marzo 2009, pp. 129-157.
- Tambiah, Stanley J., *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge Massachusetts, Harvard University Press, 1985.
- Tambiah, Stanley J., *Leveling Crowds: Ethnonationalist Conflicts and Collective Violence in South Asia*, Berkeley, University of California Press, 1996.
- Tamen, Miguel, *Friends of Interpretable Objects*, Harvard University Press, 2004.
- Taylor, Charles, *Modern social imaginaries*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Todorov, Tzvetan, *Nosotros y los otros*, México, Siglo XXI, 1991.
- Tsui, Amy, *Aspects of the Classification of Illocutionary Acts and the Notion of a Perlocutionary Act*, Trier, University of Trier Press, 1985.
- Tuan, Yi-Fu, *Topofilia. Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Barcelona, Melusina, 2007.
- Turner, Victor, *El proceso ritual. Liminalidad y communitas*, Madrid, Taurus, 2002.
- Vainfas, Ronaldo, *A heresia dos índios. Catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*, São Paulo, Companhia das Letras, 1995.
- Valéry, Paul, *Piezas sobre arte*, Madrid, Visor, 1999.
- Vallejo, Román Anselmo, *Antonio Gil Mercedeño*, Buenos Aires, Ediciones Camino Real, 1995.

- Varela, Francisco, *Conocer. Las ciencias cognitivas: tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*, Barcelona, Gedisa, 1990.
- Velho, Otávio, *Besta Fera. Recriação do mundo*, Rio de Janeiro, Relumê Dumara, 1985.
- Velho, Otávio, "Ensaio Herético sobre a Atualidade da Gnose", en *Horizontes Antropológicos*, 4, 3, 1998, pp. 34-52.
- Velho, Otávio, "El cautiverio de la bestia", en Alejandro Grimson, A. Lins Ribeiro y Pablo Semán (comps.), *La antropología brasileña contemporánea: un diálogo latinoamericano*, Buenos Aires, Prometeo, 2004, pp. 409-442.
- Vernant, Jean-Pierre, *Figuras, ídolos, máscaras*, Lisboa, Teorema, 1991.
- Veyne, Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes? Essai sur l'imagination constituante*, París, Seuil, 1983.
- Virilio, Paul, *Estética de la desaparición*, Barcelona, Anagrama, 1998.
- Virno, Paolo, *Gramática de la Multitud. Para un análisis de la forma de vida contemporánea*, Buenos Aires, Colihue, 2003.
- Virno, Paolo, *Ambivalencia de la multitud. Entre la innovación y la negatividad*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2006.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "Cosmological Deixis and Amerindian Perspectivism", en *The Journal of The Royal Anthropological Institute*, 4, 3, 1998, pp. 469-488.
- Viveiros de Castro, Eduardo, "O mármore e a murta: sobre a inconstância da alma selvagem", en *A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia*, São Paulo, Cosac & Naify, 2002, pp. 181-264.
- VV.AA., *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*, Barcelona, Paidós, 1993, p. 40.
- Wagner, Roy, *The Invention of Culture*, Chicago, Chicago University Press, 1981.
- Walker, D.P., *Spiritual and Demonic Magic. From Ficino to Campanella*, Penn State University Press, 2000.
- Walsh, Rodolfo, *Operación Masacre*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008.
- Warburg, Aby, *Images from the Region of the Pueblo Indians of North America*, Iitaca/Londres, Cornell University Press, 1995.
- Weil, Simone, *Escritos de Londres y últimas cartas [1957]*, Madrid, Trotta, 2000.
- White, Hayden, *Topics of Discourse. Essays in Cultural Criticism*, Baltimore/Londres, The Johns Hopkins University Press, 1985.
- Wilde, Guillermo, "Los guaraníes después de la expulsión de los jesuitas: dinámicas políticas y transacciones simbólicas", en *Revista Complutense de Historia de América*, 27, 2001, pp. 69-106.
- Wilde, Guillermo, "Poderes del ritual y rituales del poder: un análisis de las celebraciones en los pueblos jesuíticos de Guaraníes", en *Revista Española de Antropología Americana*, 33, 2003, pp. 203-229.
- Williams, Raymond, *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península, 1980.
- Zanatta, Loris, *Del Estado liberal a la nación católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 1996.
- Zelarayán, Ricardo, *Lata peinada*, Buenos Aires, Argonauta, 2008.
- Zini, Julián, *Memoria de la sangre. 2 tomos*, Buenos Aires, Editora Patria Grande, 2006.
- Zolla, Elémire, *Auras. Culturas, lugares y ritos*, Barcelona, Paidós, 1994.