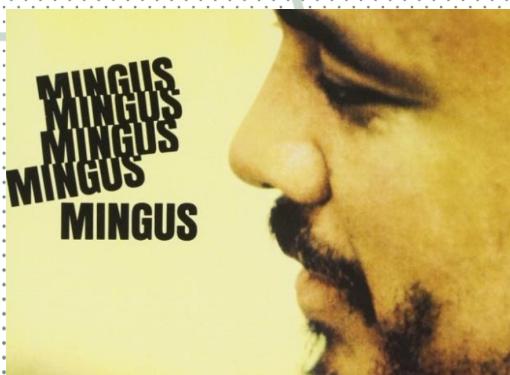


Escritores del mundo



FREEDOM
Yaki Setton



**CARAS Y CARETAS EN
EL SENTIDO COMÚN**
Miguel Vitagliano

**DOS CONJETURAS SOBRE
LA CUESTIÓN DEL LLAMA-
DO LENGUAJE INCLUSIVO**
Andrés Saab



**Adelanto
DE LA TIERRA
FLORECIENTE**
Raúl Tamargo (Comp.)



**EL PLEIEGUE INTERNO:
NOCHE EN MACERATA**
Graciela Batticuore

Adelanto exclusivo de la charla en video que Saab dará para la cátedra Nuevas presencias de la sexualidad.



EL PLIEGUE INTERNO: NOCHE EN MACE-RATA

Graciela Batticuore

En el diario de la espera nada acepta la inmovilidad ni la ausencia. En esta segunda entrega, Batticuore convoca las voces grabadas para el trabajo de una novela y el viaje a Macerata, Italia, vórtice y principio de la narración. Elige confinarse en aquella casa italiana mientras da vueltas en la otra, en Buenos Aires, y escribe: “La casa de mi madre está hecha de piedras. Todo el pueblo de Castropignano es de piedras. Ahí mismo nació María, creció y compartió la cama con su madre y con su hermana mayor hasta que ella se casó y se fue, dice que dormían abrazadas las tres, mientras nevaba afuera como hoy en Macerata.”

25 de marzo. Sigue la cuarentena. Una y media de la mañana en mi cama con la máquina encendida. No estoy apurada por apagar la luz, ya vengo corrida de horarios en todo. Hoy almorcé a las cuatro, me había despertado a las once. Quién me ha visto y quién me ve tan entregada a los cambios. Pero esta noche empecé a extrañar un poco a mamá, tal vez el sentimiento está ligado al mensaje de Amanda que leí hace un rato. Eran las diez cuando entraron al teléfono cuatro o cinco envíos suyos muy largos por whatsapp. Me llamó la atención el horario, porque en Italia serían casi las tres de la mañana. Amanda desde su cama me decía que estaba tiritando de frío, que afuera nevaba y que la nieve de marzo parece tan irreal como todo lo que está pasando en su país y en el mundo ahora. Son miles y miles los muertos en Italia, la situación es desoladora, ya no pueden salir a la calle, las ventas del supermercado y farmacias se hacen sólo a domicilio. Me decía Amanda que su hijo lloró esta tarde cuando escuchó que podrían seguir adentro hasta fines de julio. Después comentaba mi novela de un modo profundo, en sintonía con otras anotaciones que me fue mandando en las últimas semanas desde que la empezó a leer, ya encerrada en la casa. Pero este es el momento, me dijo. Y lo hizo, la terminó ayer. Trescientas cincuenta páginas pueden ser una gran proeza para la lectora de una aprendiz de novelista. O una entrega generosa.

Amanda dice que la voz de la madre en la novela es como una voz colectiva, que su relato es el de muchxs, que esa voz tiene la potencia que le atribuye Benjamin al narrador. Después me habla del final, de la locura de María que ningún médico puede sanar, del cuerpo de María que es objeto de tantas manipulaciones y de la desidia médica. Es cierto. Yo lo entendí y no lo entendí al escuchar a mi madre, a veces me hace falta tomar distancia para escribir sobre ella, entrar, salir, desconocerla.

Amanda también

puso el ojo en el episodio misterioso de la inyección que curó a María.

Y en la naturaleza de esa hija inquieta que nació después de tanta odisea con los embarazos previos, la hija menor, tardía, la que se salvó de usar fajas que le apretaran el cuerpito ansioso. Esa hija



que vino al mundo para calmar la locura de la madre fui yo.

Cuando hacía las grabaciones para la novela, la parte final del relato de mamá tan descarnado y trágico lo tuve que hacer dos veces, la primera me la acuerdo bien, fue un comienzo de año que pasamos juntas en casa, las dos solas. Yo dediqué el día completo a escucharla pero después perdí la grabación y la hicimos de nuevo otra tarde. En su audio de hoy, Amanda me habla también de los nombres de los ancestros que aparecen sobre el final de la historia, del orgullo con el que se inscriben en la novela. Es cierto. Y es un punto de llegada que me hace sentir más entera.

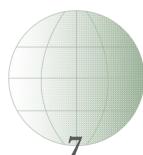
Hace un rato leí y releí todos esos mensajes en el living de casa pero me la imaginé a Amanda en su cama, con su marido al lado durmiendo, ella desvelada y tiritando de frío. Más allá, el cuarto de Leo; más acá, la ventana por la que me asomé cuando estuve en su casa para mirar los techos de Macerata, las campanas de la iglesia que está justo enfrente. Suenan varias veces al día las campanas, desde la ventana en alto se puede ver el movimiento acompasado, sentir la resonancia en las calles. En el recuerdo me vi yo también en esa casa hace unos meses atrás, en octubre pasado. Antes de eso había estado en Roma, de ahí nos fuimos juntas a Le Marche con Amanda, en su auto, aprovechando que ella había viajado para visitar a la madre justo ese fin de semana. Llegamos y me alojé en su casa, conocí la ciudad, después di una charla en la Universidad donde me atre-

ví a nombrar a mis nonos campesinos mientras hablaba sobre analfabetismo, lectura e intimidad. Ahora Italia está repleta de viejos que se mueren solos en los hospitales, eso dicen los diarios y muestran imágenes horrendas los noticieros. Yo viajé para entrevistar a los ancianos del pueblo de Castropignano, el lugar donde nacieron mis padres. Fui a escuchar a esa gente para que me cuenten del pasado ellos también, del trabajo y de la tierra, de la guerra y la familia, de la Italia que reconstruyeron los que se quedaron allá. Desde la casa de Amanda en Macerata tomé un bus hasta Termoli, de ahí otro más a Campobasso, cuando bajé en la terminal me estaban esperando Dora y Pepino, los dos juntos, sonrientes. Dora con su cofia verde sobre los ojos claros, después comprobé que la usa nada más que cuando está fuera de casa para que no se noten los efectos de la quimio a simple vista. Me llevaron a Castropignano y ahí también tuve una mesa donde comer todos los mediodías y todas las noches, siempre con ellos. Pero además tuve un cuarto propio donde dormir y despertar a solas esos días, en otra casa que había alquilado antes. Este es el segundo año que visito la región donde vivieron mis padres hace menos de cien años. Son las vueltas de la vida dicen.

Mi casita italiana está en la entrada del pueblo, junto al arco, frente a la despensa de Consiglia que me alquila el lugar. Así tuve un cuarto propio en Castropignano por unos días, ahí escribí, ahí también miré por la ventana de leño y vi el cielo. Cami-

né desde esa casa subiendo y bajando la colina todos los días para llegar al lugar donde nació mi papá, en la entrada hay una puerta verde que está siempre cerrada porque no vive nadie ahora, aunque se ve moderna, como otras tantas casas vacías de un pueblo donde los jóvenes en su mayoría se van. No pude entrar, por segundo año consecutivo. Pero a la casa de mi mamá sí que pude entrar esta vez, había una llave en la puerta, del lado de afuera, la dueña vive enfrente y me dejó pasar. A la salida brindamos, la empatía es así.

La casa de mi madre está hecha de piedras. Todo el pueblo de Castropignano es de piedras. Ahí mismo nació María, creció y compartió la cama con su madre y con su hermana mayor hasta que ella se casó y se fue, dice que dormían abrazadas las tres, mientras nevaba afuera como hoy en Macerata. Conoció esas piedras mi mamá y las probó también en las caídas, en las refrescadas, cuando se tendía toda entera de espaldas contra el piso, transpirada, después de jugar, era la táctica para que la zía Luisella no se diera cuenta de que había estado corriendo. Pisó cada piedra mientras saltaba con las amigas del pueblo María. O cuando iba caminando hasta el Biferno para buscar el agua, antes de que volviera mi nona de trabajar. O esa noche imborrable en que cruzó con Licha y el médico todo el pueblo, de punta a punta, para llegar hasta la casa de la hermana que se estaba muriendo después de haber dado a luz. Sobre esas mismas piedras cayeron las casas que se derrumbaron en los



bombardeos. Y entre ellas, la otra en la que había vivido antes mi mamá también se cayó, tenía un jardín que explotó entre las bombas.

Un poco antes de que yo viajara a Italia, el año pasado, a Amanda le tocó ir a Campobasso por primera vez. Fue muy raro me dijo, porque en toda su vida no había estado nunca en el Molise. Es poco turística la región, incluso la capital, pero justo tuvo que ir por trabajo, una semana antes de que yo viajara, ahí

también se fue manejando en su auto desde Macerata. Amanda ya sabía de mi novela y me esperaba, sabía que era por eso que yo viajaba otra vez, por la novela. Así que fue una particular coincidencia su visita al Molise, como si algo pro-



piciara o anticipara nuestro encuentro, en un lugar al que ni ella ni yo frecuentamos nunca. Mi amiga italiana y yo llegamos en el mismo mes por distintas vías, por diferentes motivos, a deshoras. ¿Sería así? Pienso ahora que algo de mi vida fue a tocar la suya y ella creo que lo piensa también. Algo de mi vida o de mi escritura remueve sus escombros y sus piedras incrusta-

das en lo hondo. Todos las tenemos. Piedras en el río del Biferno donde mi papá grabó una vez las iniciales de su nombre; con los años, él también volvió para encontrar esa piedra en el río y mirarse en ella. El tiempo que había pasado entre la infancia y la edad adulta no alcanzó para borrar las letras que seguían grabadas en la materia, hace falta más tiempo del que puede abarcar una vida humana. Yo también fui a ver el Biferno con mis propios ojos y, por supuesto, no encontré esa piedra que fue de mi padre, sólo vi el agua moviéndose entre la tierra, los mojones de granito, los arbustos al lado del camino. Fue después de haber estado en casa de Amanda que llegué a Campobasso, de ahí a Castropignano y después de cuatro días volví a Roma en tren. Se ve que también a mí algo de Amanda vino a tocarme. ¿Será esa firmeza de la que le hablé ayer mismo en el mensaje que contesté por whatsapp? Su discreción virginiana que conozco bien y su firmeza. Acaso yo la necesito esa firmeza. Y necesito también un lazo familiar que venga de otra parte, de otra Italia, de otra ciudad, de otros ancestros que no sean los míos, a los que voy conociendo cada vez más. Una amiga italiana que me cuente su propia historia también, otra historia.

La madre de Amanda vive en Roma, es anciana como la mía. Hace unos días, en pleno encierro de cuarentena, cuando ya estaba leyendo mi novela en su casa, Amanda me dijo que una noche la despertó una pesadilla. Había soñado que no la vería más a su mamá, que no podría volver a Roma o que no llegaría a

tiempo. Me acordé de Sarmiento que en su exilio viajó a Europa, pasó por Roma, la vio muerta en sueños a su madre pero no podía regresar. La pesadilla fue muy vívida, lo acompañó la certeza del duelo durante varios días. Hace dos o tres noches yo soñé que lo perdía a mi hijo, no sé dónde estábamos pero el sueño me daba una angustia tal, que desperté de golpe y no volví a dormirme. La noche es oscura y la cuarentena también. No todo el día hay sol detrás de la ventana pero algunas cosas toman sentido en la neblina.

Ahora que el mundo está quieto y no se sabe para dónde va, algunos hilos se mueven, los pájaros vuelven a cantar. Hora cero. Retiro interior. Silencio en las calles. Nunca escuché tanto silencio en esta calle de Buenos Aires donde vivo. Ni escuché a esos pájaros cantar. A ratos me quedo escuchando el silencio, me hace bien. Son más de las dos de la mañana y me parece que Amanda no está lejos. Macerata no está lejos. Esa Italia que padece otra vez los estragos de otra guerra, según dicen, no está lejos. Encendería la tele ahora mismo si no fueran casi las tres de la mañana para ver una película de Rossellini en blanco y negro. Confirmar que el tiempo no pasa, que el tiempo es constante como la energía, no cambia la magnitud sino la forma. Somos nosotros los que cambiamos dijo Heráclito el oscuro pero no el tiempo que es uno, la misma energía sostenida, constante, la misma noche o el día con su luz.

REBELIÓN CONTRA EL ENOJO (,) INÚTIL

Pablo Luzuriaga



Durante la segunda quincena de junio de 2020, en Argentina sonaron en silencio dos clases de enojo. Los indignados con los *runners* y, más sutiles, quienes se enojaron y masticaron bronca con las camionetas cuatro por cuatro que tocaban sus bocinas a lo loco entre el Obelisco y Recoleta, cuando festejaron la victoria de la familia Vicentín. En cuarentena, los gestos prepotentes del macrismo residual se mastican en soledad y pantalla.

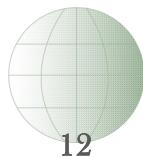
Sin embargo, la bronca no es otra cosa que moral, como explica mi amigo, profesor [durkheimiano](#) de La Plata, en su nota. La cuarentena funciona porque una enorme mayoría tiene

"deseo" de cumplir la norma. Si no fuese así y la mayoría no cumpliese la nueva norma, no habría cuarentena porque el gobierno no puede reprimir a todos al mismo tiempo. La explicación del miedo no es suficiente, aunque no habría que desecharla de plano.

Muchos tenemos deseo de correr. El enojo con los *runners* – como el enojo que cualquiera podría tener ante alguien que no lleva barbijo–, según mi amigo sociólogo, es moral. Quienes tenemos "deseo" de cumplir la norma nos enojamos por conductas que nos parecen reprobables, por malas conductas con el prójimo. Antes de la cuarentena la mayoría reprobaba el delito; sin embargo, no a todos nos parecen mal las pintadas en las paredes de la ciudad, salvo en el frente de casa.

Los que salen a correr y no cumplen con la norma –o, se les diseña una norma a su medida– estarían atentando contra la vida de terceros. La cuarentena salva vidas, relajar sus restricciones, lo sabemos, mata. El meme con corredores a los que cambiaron las cabezas por termos costosos se viraliza por bronca y enojo. Habría que ver hasta qué punto la moral, que en este caso sirve para explicar el enojo, también sirve para algo más.

¿Si el objetivo es hacer que cumplan la norma de qué sirve enojarse? ¿En qué instante de la vida del *runner* lo asalta el "deseo" de cumplir la cuarentena el día que aparece reflejado con la cabeza de un termo costoso? El termo, los *runners*, incluso los rugbiers asesinos, el capitalismo en su actual fase en relación al deseo, el hedonismo, el individualismo y los cuerpos bien



tonificados al estilo norteamericano (aunque también muy vistos en Río de Janeiro), se levantan detrás de los enojos como contrafigura: caracterizan el antiperonismo dominante durante los años de Macri en el poder. La prepotencia de Marcos Peña.

Nosotros, quienes "deseamos" cumplir la norma –siempre y cuando salve vidas y más aún la de quienes viven en condiciones de extrema vulnerabilidad económica y social– nos transformamos en "militantes" de la norma. Aunque la palabra no calce, así parece usada. Hay que militar la cuarentena. Hay que militar la vida. Te milito el chat. Te milito la flia. ¿No lo dice el feminismo? Las infancias, el alimento y las mascotas. Te milito todo, vení. Militá conmigo. Wadu Wadu.

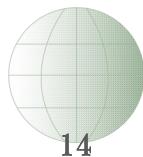
Sacá el pequeño Stalin que hay en vos y prendete en la condena moral contra todos los que buscan formas de vivir en cuarentena. Te ampara la ciencia. Te amparan los médicos. Te amparan las Universidades Nacionales. Podés recostarte en un presidente extremadamente capaz, y no tan en el fondo lo disfrutás cuando extiende la cuarentena. Aunque, claro, vos preferirías vivir de otra manera. No "deseás" la cuarentena. Pero algo en la vuelta del Estado te parece que conlleva un prestigio de la política y lo público y, ¡ahí está! A militar por vida.

Por eso el enojo. ¡Cómo puede ser! Todos haciendo el esfuerzo y el macrismo residual sale así a las calles, ¡con su prepotencia! ¿Qué hago con mi genuino deseo de correr, que no supera a mi deseo de cumplir la norma que salva vidas, que ahí está, intacto? ¿Qué hacemos con las vidas que salvan vidas pero están

confinadas? ¿Masticamos bronca? ¿En otras condiciones, la ley de aborto ya habría salido? ¿Más bronca? ¿Quisiéramos llenar varias plazas para apoyar la opción por la vida de los más pobres que eligió Alberto Fernández? Pero acá estamos, Series. Otro policial con un poco de esto y eso otro de aquello que parece nuevo: ¡ahora sí!, una de espías cubanos infiltrados entre los gusanos de Miami. Me quedo en casa. Cumplio la norma y milito por el bien de los demás.

Quitando el efecto de enorme parlante amplificador que tienen la bronca y los enojos en cuarentena, efecto que no hace más que agigantar al macrismo residual como si fuese un enorme bloque político, determinado a llevarse puesto al país –una vez más; olvidando, incluso, la coyuntura de la comunicación en cuarentena donde cualquiera saca una bandera a la calle y al instante aparece en vivo en televisión: porque no pasa nada; más allá del enojo como algo contraproducente: es cosa de niños; quizás pueda servir para algo más. Siempre y cuando sea visto como síntoma de un error político: no logramos convencer a quienes desean correr de que prioricen el deseo de cumplir la norma que salva vidas; tampoco, expropiar Vicentín.

Otro enojo circuló por estos días; no el que describe mi amigo, profesor de Sociología de La Plata, sino el que manifiesta con claridad y precisión el periodista Alejandro Bercovich en su [editorial](#) del día lunes 22 de junio. Un día antes, el domingo 21, un grupo relativamente numeroso de personas fue a festejar al obelisco por el retroceso de la medida de expropiar a Vicentín. En la



misma calle donde numerosas personas salieron a bailar cuando un dj pasó música, la calle Talcahuano, a pocos metros de la Av. Santa Fé, anduvieron camionetas cuarto por cuatro a lo loco tocando bocina con banderas de argentina. Algarabía de Recoleta en cuarentena.

Esta bronca no es con los *runners* ni con los que bailan la música del dj, tampoco con los pequeños propietarios que acompañaron los festejos del señor Vicentín el domingo 21, sino con el bloque económico macrista que controla el mercado agropecuario. En este caso, el enojo, aunque igual de inútil, tiene más sentido: nos enojamos no sólo con quienes no tienen "deseo" de cumplir la norma sino con quienes quieren una norma a su medida después de haber estafado a todos durante el gobierno de Macri, e incluso antes, como explica con suma precisión y eficacia el diputado provincial de Santa Fé, [Carlos del Frade](#).

¿El gobierno dio un paso atrás?

Aunque Horacio González no parezca gritar casi nunca, con frases filosas y una prosa [clara como el agua](#) deja entrever más que un dejo de bronca. González pasa de la epidíctica a la retórica deliberativa aclarando la frase. Sutil manera de subir el tono que ya había usado en Carta Abierta cuando asumió Bergoglio.

¿Cómo es que la "grieta" volvió tan rápido? Otros dirán, nunca su fue: "viva la grieta". La grieta me confirma. Tengo razón. El otro está equivocado y yo tengo razón. Ahora, además,uento con la ciencia, los médicos, las Universidades Nacionales, el oca-so de Donald Trump, caracterizado por Noam Chomsky como

uno de los criminales más aberrantes de la historia humana, y la tragedia de Bolsonaro, el ascenso de los nuevos Estados sanitarios, y el control centralizado de las temperaturas corporales.

Wadu Wadu, compañero Stalin. En vez de masticar bronca, autopercebirse como profetas iluminados e incomprendidos, confinados a la tragedia confirmatoria y sacrificial del aislamiento, por qué no dejar de lado la moral para pensar qué podemos hacer con tanta gente que "desea" cumplir una norma restrictiva, como la que toca en la hora, por el bien de los demás. ¿Qué podemos hacer con tantísima gente que "desea" cumplir el aislamiento para salvar vidas? O, acaso, ¿el cuidado se cumple mientras la mayoría teme al virus?

Mi amigo, profesor de Sociología en La Plata, dice que hay algo más que miedo individual al virus, que tiene que haber necesariamente un "deseo" de cumplir la norma por el bien que causa esa norma en relación a la vida en sociedad. Lo cierto es que cuando el miedo de los primeros meses se fue diluyendo, con los días la cuarentena fue menos efectiva y así será, porque es lógico que así sea. Hubo un tiempo que fue hermoso y algunos creyeron que la cuarentena era efectiva por "solidaridad". Otra vez, las fórmulas simplistas y proyectadas del compañero Stalin: soy solidario, me quedo en casa, todo el mundo se queda en casa, ergo todos son solidarios en mi país.

La lógica del individualismo aunque no sea mayoritaria es dominante.

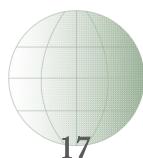
No obstante, pasan las semanas y el virus no aparece, el pi-

co tan temido se ablandó, no repasamos todo con lavandina. No visitar a mis padres después de noventa días empieza a estar mal. El permiso se pedía rápido con la aplicación del teléfono. ¿Cómo una joven o un joven que vive en un monoambiente entre sus veinte y treinta años puede pasar tantos meses solo? ¿Cómo hace un hombre o una mujer de setenta y cinco años que vive solo? ¿Cómo hace una piba que vive en el AMBA, se vino de una localidad al interior de alguna provincia, bien del campo y argentina, a trabajar como empleada doméstica y sus empleadores ya no le pasan dinero? Primero, la cuarentena fue un problema atroz para las familias con pequeños, luego, la soledad empieza a pesar más que el drama irresuelto de los niños que no asisten a la escuela. El miedo afloja, el tiempo hace lo suyo.

Pero, la solidaridad, compañero. Quédese en casa. Sí. Acá estamos. ¿Acaso el individualismo se resuelve sólo con la evidencia de que es inviable?

Cuando las personas de "ideología individualista" pierden el miedo, salen a la calle a defender la propiedad privada con ahínco y algarabía ("colectivo individualista"). Cuando el resto de los mortales pierde el miedo, se fija cómo hacer de la cuarentena algo más vivible, con el respeto de la norma como horizonte, porque confiamos que salva vidas.

¿Cómo se llama ese otro colectivo que se identifica con la posibilidad social de salvar vidas haciendo más robusto el sistema sanitario y adecuándose a una normativa que restringe la movi-



lidad? ¿Qué nombre tiene ese otro colectivo que no sólo cumple con la cuarentena para cuidarse a sí mismo sino también para que no muera un número altísimo de personas mayores en los cuarenta municipios que rodean la capital federal? El kirchnerismo lo integra, lo representa en gran medida, pero no lo agota. Tampoco el peronismo en general. ¿Cómo se llama el colectivo que junta a esas personas y al mismo tiempo reúne a las que vieron con buenos ojos los levantamientos populares en Chile por la "igualdad"? ¿Los que han recibido bien los levantamientos masivos en los Estados Unidos y otros lugares del mundo contra la muerte de George Floyd? ¿Cómo se llama el colectivo que recibe con entusiasmo un Ministerio de la Mujer, y que es más grande que el movimiento feminista?

El frente que derrotó a Mauricio Macri en las urnas hace pocos meses mastica bronca en casa. El compañero Stalin le dice que está bien, que el sacrificio confirma que vamos por buen camino. Y ahí se queda, un frente armado a los tumbos, movido por bases de organizaciones de los más diversos tipos y extracciones, muchísima gente orgullosa por haber derrotado al neoliberalismo, después de un único mandato, en el que destruyó la economía pero no pudo doblegar la resistencia. Se queda en casa, masticando bronca, las plagas le hacen creer que no es su culpa, ya demasiada mala suerte. Son los ciclos históricos más allá de los individuos. Netflix. Una serie que esta vez termine bien.

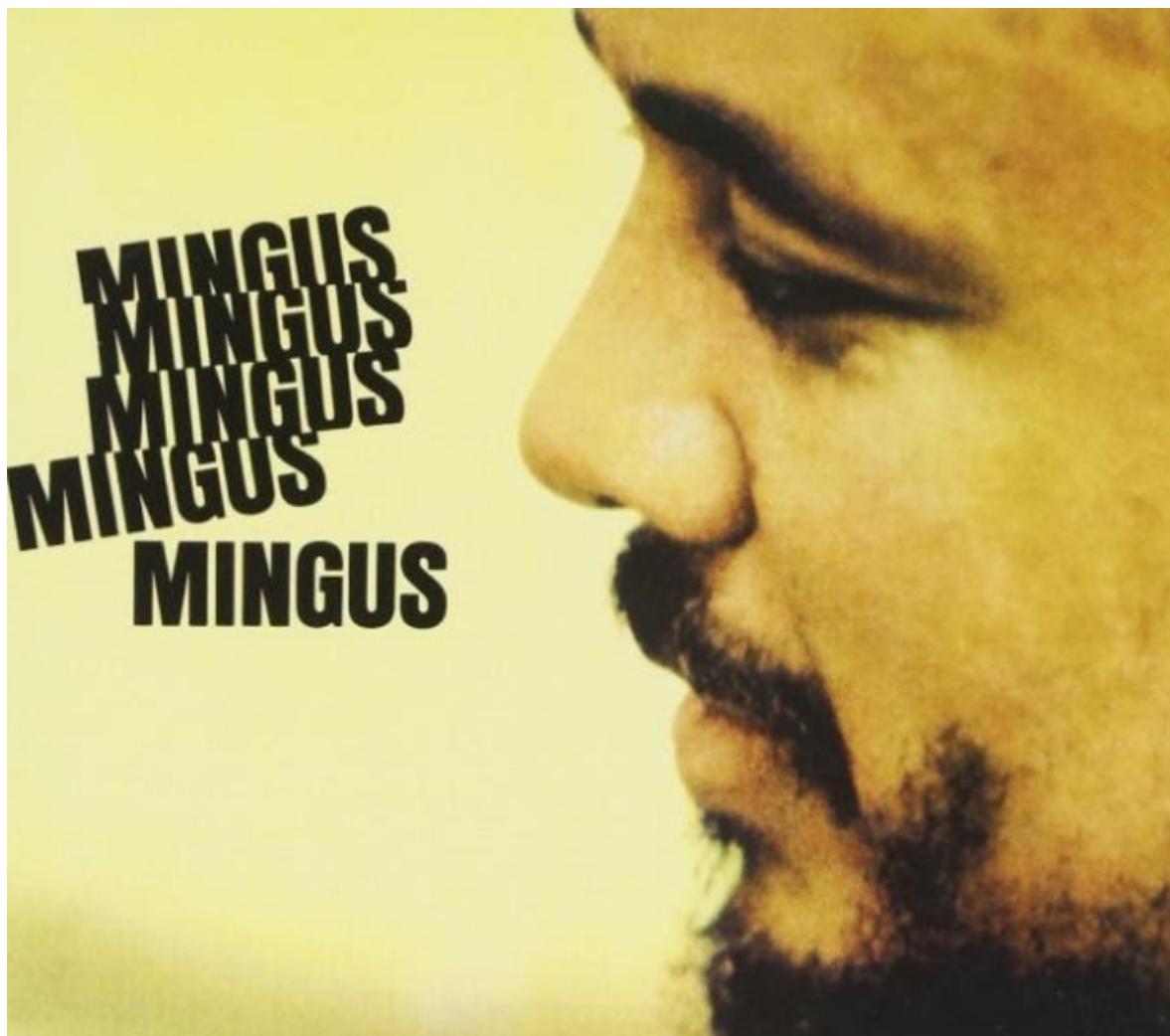
¿Y si además de cuarentena ofreciéramos algo más a este

"frente"? Es la cultura, estúpido. La diosa Ciencia es preferible ante las "fuerzas irracionales" de Bolsonaro y compañía. Pero, ¿nada más?

Otra vez, con la cuarentena sola, no alcanza. Necesitamos políticas culturales que apunten a que la enorme mayoría quiera cumplirla. Si se extiende en el largo plazo, diseñar cuarentenas a medida para que la vida sea lo más llevadera es una excelente tarea política que ya han proyectado sobre numerosas provincias. Diseñar futuros inmediatos. Maneras de transitar esto, adecuadas al peligro de un virus mortal.

La contradicción entre la ciudad autónoma y la provincia de Buenos Aires es clara. El problema es el AMBA. Martínez Estrada le dijo a Aramburu que lo dinamite muchos años antes que la curva demográfica se dispare. El actual gobierno peronista puede leer horrorizado aquella carta, o tomarla como punto de partida.

¿Qué habría pensado Martínez Estrada del señor Vicentín? ¿Qué piensa el señor Sebreli? ¿Imagina, acaso, una "inverosímil" infectadura expropiadora? ¿Qué verosímil para salir de la bronca y la distopía insopportable? La megalópolis espera.



FREEDOM

Yaki Setton

"Se venden postales del ahorcamiento" dice el primer verso de *Desolation Row* de Bob Dylan y así recuerda desde 1965 aquel junio de 1920 cuando en su ciudad natal Duluth un grupo de supremacistas llevaron a la horca sin ningún juicio previo a "siete negros de un circo itinerante acusados de haber violado a una mujer blanca" [1].

"Los arboles del sur dan frutos raros" canta Billie Holiday

desde 1939 "Cuerpos negros meciéndose en la brisa/ Frutos raros que cuelgan de los alamos"[\[2\]](#) sigue la letra. Abel Meeropol compuso *Strange Fruit* luego de haber visto una fotografía del ahorcamiento por linchamiento de Thomas Shipp y Abram Smith sucedido en agosto de 1930 en Indiana, E.E.U.U.

"Libertad para tu papá, libertad para tu mamá, libertad para tus hermanos y tus hermanas pero no para mí" entona Charles Mingus entre un coro de voces, voces de esclavos. *Freedom* se llama la canción que abre su disco ***Mingus at Town Hall*** (1963). [\[3\]](#) También hay otra versión en ***Mingus Mingus Mingus Mingus Mingus*** mucho más cruda y casi sin acompañamiento instrumental, agregada en la reedición en CD. Golpea el reclamo colectivo de su letra, esa áspera voz casi a capela de Mingus - si no fuera por ese fondo en ritmo refrenado y marcado a través de golpes de manos y ruidos de cadenas- que pide por la libertad de padres, madres, hermanos y hermanas. Ese hombre abre sus pulmones, grita por los demás aunque nunca- "*but no freedom for me*" - será libre.

Sí, cada vez que escucho *Freedom* me pregunto quién es ese "yo", por qué ese "pero", a qué se debe esa imposibilidad. ¿Será el "yo" de quien canta casi como si fuera un rezó, un lamento? ¿el "yo" de quien pide y exige la libertad de todas sus familias tras siglos y siglos de esclavitud? ¿o el "yo" de aquellos que mueren hoy ahorcados por una rodilla que nos asfixia sin piedad contra el asfalto, ya no colgados de la soga de un álamo, en

manos de algún policía estadounidense o de larvadas organizaciones racistas como el Ku Klux Klan?

YouTube: [Charles Mingus, Freedom](#)

[1] P. Margotin y J.M. Guesdon, Bob Dylan, *Todas sus canciones*, Barcelona, Blume, 2015, Pag. 202.

[2] Versión en español de <https://www.zaidenwerg.com/frutos-raros-lewis-allan/>.

[3] Información tomada de "Mingus, anagrama de Freedom" de José G. Giavedoni en <http://www.hamartia.com.ar/2020/05/30/mingus-freedom/>.

CARAS Y CARETAS EN EL SENTIDO COMÚN

Miguel Vitagliano



Bartolomé Mitre publicó “Los ingleses en la India” en 1857, ocho años antes de convertirse en Presidente. A juzgar por el título, el artículo iba a ocuparse del levantamiento de los soldados indios contra el orden imperial; sin embargo, después de las primeras líneas que ensalzaban la función civilizatoria de los británicos, el comentario dejaba caer su careta y presentaba una igualación entre los indios de la India y los indios de las pampas, y desde luego también entre sus oponentes. Comenzaba diciendo: “No faltan quienes hagan votos por la destrucción del impe-

rio británico en la India. Éste es un voto bárbaro y antisocial, como si en nuestra guerra con los pampas hubiese alguno que deseara el triunfo de Calfucurá sobre los defensores de la civilización y el cristianismo.”

La astucia retórica de Mitre proyectaba su mirada hacia el porvenir, sin soslayar una preocupación inmediata. Un mes atrás había ido a contener un levantamiento de los pampas y sus soldados se demoraron saqueando las tolderías, lo que dio tiempo a la llegada del auxilio de Calfucurá. Mitre emprendió la retirada para impedir el desastre y desfiló esa rara victoria por las calles de Buenos Aires.

Pero ningún artilugio retórico animó a Hilda Duhalde al declarar, en 1997, contra “la soberbia” de los porteños: “Creen que los bonaerenses somos indios.” La entonces Diputada Nacional por la Provincia de Buenos Aires no hacía más que repetir lo que el sentido común había naturalizado y que repetían, a lo largo de varias generaciones, muchas familias en el momento de inculcar modales a sus vástagos. Tampoco el Ministro de Seguridad de la Provincia de Buenos Aires, Sergio Berni, echó mano a la retórica cuando hace dos meses criticó la represión policial contra los trabajadores despedidos de un frigorífico de Quilmes. “La orden era clara, no tenían que reprimir”, dijo: “La función de la policía cuando hay delito es reprimir, pero todo tiene una técnica, no somos indios salvajes.” Se entiende que estaba refiriéndose a la fuerza policial bajo su mando, lo que no se entiende es por qué ponía a “los indios” en medio del asunto.

El último Censo Nacional (2010) registra que el 2,4 % de la población es descendiente de pueblos originarios. Muchos considerarán que se trata de un porcentaje alto, otros tenderán a minimizarlo. En lo que no hay dudas es que la presencia de “los indios” irrumpió constantemente en nuestro lenguaje, y aun cuando los hablantes ni lo advierten.

La foto que encabeza esta nota pertenece a tres de los cuatro jóvenes chaqueños que el domingo 31 de mayo fueron golpeados y torturados por un grupo de policías de Fontana, Chaco. Entraron a insultos a la casa de la familia Fernández Saravia, de origen Qom, y se llevaron a los jóvenes, entre ellos a una menor a la que sometieron a manoseos sexuales. Los vejámenes continuaron en la comisaría. Llegaron a rociarlos con alcohol amenazándolos con quemarlos, mientras les gritaban “indios infectados”. El mote de “infectados” hacía referencia al coronavirus, lo de “indios” daba por sobreentendido otro tipo de virus para el cuerpo social. Los policías se encuentran hoy detenidos.

¿Hasta qué punto el suceso resulta ocasional y no es la expresión de una careta social que cae y deja ver la cara de la sociedad? ¿Era la primera vez que los policías actuaban de esa manera? ¿Podría asegurarse que ningún comportamiento social, manifiesto o implícito, los envalentonó para que cometieran esa sucesión de delitos? En definitiva, si encerraron a los cuatro jóvenes en la comisaría fue porque entendían que lo que hacían no era algo ajeno a ese espacio, que actuaban siguiendo lo dictado

por el sentido común.

En [una encuesta del INADI](#) a jóvenes de 19 a 29 años sobre “los tipos de discriminación a los jóvenes”, los resultados de AMBA (Área Metropolitana de Buenos Aires) registraron que la principal excusa era “el aspecto físico” (20%), seguidas por “la obesidad” (15%), “el color de piel” (14%), “por ser migrante” (12 %) y “por nivel socioeconómico y vestimenta” (11 %). Los porcentajes son bastante parejos, y los rasgos parecen intercambiar prejuicios similares, cuando no se implican unos a otros. En la zona del NEA (a la que pertenece la provincia de Chaco), la encuesta reconoce al “aspecto físico” como el prejuicio más alto (22 %), siendo el menor la pertenencia a “pueblos originarios” (6 %); y entre ambos se ubican “el color de piel y la obesidad” (11 %), “formas de pensar” (9 %) y “la vestimenta” (8 %). Los porcentajes de los prejuicios destacan una brecha importante entre el primero en el orden y los demás; pero los rasgos continúan implicándose. Los datos promedio de todo el país ofrecen similares características: “aspecto físico” (22 %), “nivel socioeconómico” (16%), “obesidad” (13 %), “color de piel” (12 %), “vestimenta” (9%). (Fuente, 2014: <http://www.inadi.gob.ar/mapa-discriminacion/documentos/mapa-de-la-discriminacion-segunda-edicion.pdf>)

El modo en que los encuestados mencionaron cada rasgo de prejuicio podría revelar cierta naturalización del problema; el “aspecto físico”, por ejemplo, se propone deslindado del “color de

piel” y el “ser migrante”. Otro indicador relevante es el rango que ocupa “obesidad y exceso de peso”, sobre todo considerando que el 61, 6 % de la población del país tiene sobrepeso (36, 2 %) o padece obesidad (25, 4 %) (Fuente, 2019: <https://www.argentina.gob.ar/noticias/en-argentina-aumento-el-sobrepeso-la-obesidad-la-diabetes-y-el-sedentarismo#>). La mirada social naturaliza lo que más percibe a su alrededor, y la discriminación tiende a moverse en espejo, rechaza lo que teme o no quiere reconocer propio. El discriminado es el chivo expiatorio ante el peligro. Pero el peligro es lo propio agazapado en cada miembro de la comunidad. No siempre desde luego, pero sí en lo que evidencian los resultados promedio de todo el país.

Si no es un chivo expiatorio, la otra posibilidad es que se trate de un falsario. Ése es el comportamiento de las sociedades que tienen un alto grado de discriminación como la nuestra. Se trata de “no somos indios” y de “ellos mienten, quieren engañarnos”. Los 77 días en los que se ignoró el paradero de Santiago Maldonado desde el día -el 1 de agosto de 2017- en que la Gendarmería Nacional allanó el Pu Lof Cushamen, en Chubut, la prensa utilizó sendos apelativos para referirse a su persona, en el contexto todos ellos arrastraban un matiz descalificador. Que se dijera que era un hippie, artesano, tatuador, joven de clase media, ojos claros, eran artilugios retóricos para sostener que no era su lugar participar del corte de ruta encabezado por la comunidad mapuche como reclamo de sus tierras ancestrales. En

otras palabras, lo que hacía no era producto de convicciones ideológicas sino, en el mejor de los casos, de las ilusiones de la juventud; no era un falsario, era alguien que aún no sabía. Esa trama descalificatoria resultaba funcional a la exculpación del Estado y los gendarmes, que acaso pensaran –y asumo mi prejuicio- que Maldonado era un falsario mapuche y que ignoraba la realidad que ellos conocían de sobra. Antes de que el cuerpo de Santiago Maldonado apareciera en un arroyo junto al Pu Lof -se había ahogado el día del allanamiento en pleno invierno; no sabía nadar-, la prensa buscó desautorizar a Fernando James Huala, *werken* (vocero) de la Comunidad Pu Lof Cushamen, mostrando fotos de diez años atrás cuando había sido “flogger, la tribu urbana que hacía furor en el país hace diez años”. Un diario título “El pasado de Jonas Huala: de flogger a líder mapuche” (15/IX/2017). Es cierto, tal vez sea excesivo indicar que fue en *La Nación*, el diario fundado por Mitre quince años después de publicar aquel artículo sobre la civilización amenazada.

DOS CONJETURAS SOBRE LA CUESTIÓN DEL LLAMADO LENGUAJE INCLUSIVO

Andrés Saab



Andrés Saab es investigador adjunto del CONICET y Profesor Asociado en la materia Semiología del Ciclo Básico Común (UBA). Su investigación se centra en el desarrollo de análisis formales para las lenguas naturales con especial referencia a la variedad rioplatense del español. Junto con la profesora Eleonora Orlando coordina el grupo de trabajo interdisciplinario en el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Sociedad Argentina de Análisis Filosófico (SADAF). El presente texto es un adelanto exclusivo de la charla en video que Saab dará para la cátedra Nuevas presencias de la sexualidad: el debate sobre la construcción de la diferencia de

los sexos, *de la Facultad de Psicología (UBA)*.

Desde hace varios años, el grupo que coordino viene explorando problemas relacionados con la permeabilidad de las lenguas naturales a estereotipos socio-históricamente determinados. El testimonio de esa permeabilidad queda impreso tanto en el léxico de una lengua dada como en ciertos mecanismos formales de combinación sintáctico-semánticos, que, en su conjunto, contribuyen a constituir los llamados *discursos del odio* (*hate speech*). Me resulta interesante, por lo tanto, pensar la cuestión del llamado “lenguaje inclusivo” en comparación con estos otros mecanismos. De más está decir que la naturaleza de los sistemas de género es mucho más opaca e inaccesible a consideraciones extra-lingüísticas, razón por la cual, como punto de partida, deberíamos poner bajo sospecha cualquier intento de simplificar la complejidad del problema mediante correlaciones que no resisten el menor análisis pero que, a pesar de eso, circulan masivamente en el foro social a través de enunciados como “el sistema de género oculta/invisibiliza a la mujer” o “el sistema de género del español es machista”. Parte de mi exposición de hoy será poner en entredicho este tipo de enunciados con el fin de contribuir al inicio de un debate sobre una cuestión que excede en mucho el problema del sistema de género en español y que puede condensarse mediante la pregunta de si las lenguas son testimonio de prácticas sociales de opresión. Si la pregunta en cuestión arroja una respuesta positiva, entonces

cabe también preguntarse qué hacer al respecto. Sobre estas dos preguntas me permitiré en lo que sigue dos conjeturas.

Antes de comenzar, quiero decir de entrada que tomé con mucha alegría la invitación de Santiago Peidro para exponer algunas de mis preocupaciones acerca del llamado “lenguaje inclusivo”. Celebro los diálogos abiertos y los debates públicos tanto en el ámbito exclusivamente académico como fuera. Y si ese debate es sobre el lenguaje, el mayor motor de mi vocación y pasión, la celebración es doble.

Es quizás una obviedad pero la digo igual: los diálogos requieren como condición de posibilidad “la escucha”. En un ámbito psicoanalítico como este, no es novedad que escuchar es una tarea compleja que supone, como mínimo, dejar que la voz ajena irrumpa, o interrumpa mejor (sin violencia ni gritos, decía una canción) mi propio monólogo interior. El reconocimiento de la voz ajena no es sin costos personales (que podrían tener la forma de la interferencia), pero, al final, si el reconocimiento es sincero, y no una mera declamación, se siente en el cuerpo cierta libertad, que es la que da el crecimiento personal.

Tengo la triste impresión de que esta cuestión del llamado lenguaje inclusivo no tiene todavía la forma de un debate (de ahí que lo llame “cuestión”, a falta de una palabra mejor) y mucho menos de un diálogo. Si lo fuera habría una serie de preguntas en el foro y distintas reflexiones que, al final del día, permitirían guiar de mejor manera la acción política, que es, al fin de cuen-

tas, de lo que se trata todo esto. Esperaríamos que en tal foro, por supuesto, hubiera “expertos” en el lenguaje, cuya opinión debería al menos ser “escuchada” (en especial, si es que “experto” significa una vida dedicada a la reflexión filosófica y científica sobre el lenguaje). Estaría en el mismo foro la ciudadanía entera, pero sin dudas el colectivo femenino y otros colectivos como el LGBTQ+ en primer lugar, dado que “escuchar” a esos colectivos significa reconocer aunque sea parcialmente las razones que justifican el origen mismo de la cuestión, que en el fondo es mucho menos sobre el lenguaje y mucho más sobre una historia antiquísima de opresión. Cualquier contribución, desde casi cualquier perspectiva, tendiente a eliminar esa forma de opresión debe ser bienvenida por cualquiera que se precie de ser consecuente con principios esenciales de justicia social e histórica.

Ahora bien, como decía, ese debate no ha empezado. Lo que tenemos por el contrario son imposiciones, declamaciones, monólogos. Desde que la cuestión se ha iniciado, o al menos desde que yo tengo conciencia de su inicio, me he sorprendido a mí mismo más de una vez más monologando, desde mi supuesto lugar de “saber”, que dialogando, en el sentido antes comentado. En cualquier caso, es difícil saber de qué va la cuestión, la verdad ¿Sobre el lenguaje? ¿Sobre políticas lingüísticas? ¿Sobre la emancipación de las mujeres y otros colectivos oprimidos?

Hay más preguntas, algunas de las cuales hacen evidente

que nuestras prácticas lingüísticas están cambiando o están siendo coercionadas por la cuestión del lenguaje inclusivo aun en ausencia de todo debate. Por ejemplo, ¿por qué, en primer lugar, yo debería sentir, como siento más de una vez, que ahora cada vez quiero usar un sustantivo humano plural en una frase nominal como “los alumnos” me auto-coacciono a mí mismo y busco formas alternativas (nunca la *e*, porque hace mucho que mi oficio me llevó a concluir, o al menos a sospechar, que esta es la más masculina de todas las vocales)? ¿Por qué ahora, además de las sanciones que ya nos venían impuestas de las academias imperantes de la lengua (con la Real Academia Española al frente), los hablantes tenemos más motivos para sospechar de nuestro propio hablar? ¿Es mejor esta nueva sanción por estar fundamentada en las razones emancipatorias antes dadas? ¿Qué tipo de acción política es esta? ¿De visibilización de un problema? ¿Visibilización de un colectivo humano? ¿Muestra ejemplar de que el lenguaje no es solo vehículo del pensamiento sino también factor determinante de ese pensamiento? ¿Institución social hecha y (a la) derecha? Y las preguntas siguen, al menos en mi cabeza y cotidianamente.

Frente a todas estas cosas, como decía, me he sorprendido a mí mismo más monologando que dialogando. Y lo peor es que es un monólogo que me he permitido en base a auto-concederme una cierta autoridad en la materia. Porque mucho antes de que este debate surgiera, yo ya “sabía” que el español no es una ins-

titución social hecha y derecha, ya “sabía” todo lo absurdo que significa decir que una lengua tiene la fuerza de la voluntad humana, ya “sabía” que el sistema de género del español no invisibiliza a las mujeres, porque no es sobre mujeres y hombres, aunque algo de eso haya (volveré sobre la cuestión). Y lo más importante: ya “sabía” que, si en todo caso algo visibiliza el sistema de género español, es el femenino (y por una serie de relaciones gramaticales complejas al sexo femenino, entendido como lo entiende la gramática). Esto es “obvio” para todos los que trabajamos en gramática española. La ley es esta: *el femenino es, para decirlo en términos más técnicos, el miembro marcado del sistema de género español*. Y esto es así tanto si se asume un sistema binario del género (+/- femenino) como si se asume uno privativo, según el cual solo el rasgo femenino aparece representado en el conjunto de palabras relevantes (véase la nota al pie 7 para más precisiones al respecto). James Harris en un famoso artículo del año 1991 ha mostrado que en cualquier caso lo “visible” es el femenino^[i].

Lo dicho es ampliamente aceptado por la comunidad científica. Ignacio Bosque, uno de los más grandes científicos de la lengua española, si no el más grande, presentó un informe en 2012 en nombre de la Real Academia Española tratando de aportar estas consideraciones a “la cuestión del lenguaje inclusivo”^[ii]. Lo mismo ha hecho mi colega José Luis Mendivil Giró de la Universidad de Zaragoza en un artículo reciente que está por apare-

cer en la *Revista Española de Lingüística*[\[iii\]](#). Es sabido que el profesor Ignacio Bosque ha recibido más agravios y contestaciones infundadas que otra cosa. Para la comunidad científica de gramáticos, a la que me siento feliz de pertenecer, esto es desconcertante y muy penoso. Al fin y al cabo, nos decimos a nosotros mismos, las consideraciones de Ignacio Bosque van en la dirección correcta, a saber: que el español no tiene masculino marcado o que el masculino no es más visible que el femenino. Como dije, más bien es lo contrario. Aunque haré algunas consideraciones adicionales al respecto, no voy a detallar acá las razones por las que esto es así; son ampliamente conocidas por la comunidad científica relevante y han sido puestas a disposición del debate público por los maestros y colegas antes mencionados. El que quiera “escuchar” que oiga. Y así las cosas de este lado gramatical de “la cuestión”.

Del otro lado de “la cuestión”, parece que se han aceptado sin más ciertas tesis controvertidas sobre el lenguaje, a saber: que la lengua es una institución social hecha y derecha y que la lengua vehiculiza sistemas conceptuales que condicionan nuestro pensamiento y prácticas. Muchos lingüistas, más lingüistas que gramáticos, aplauden y le “dan prensa” a la cuestión puesta desde este punto de vista. Así, desde esta mirada, es conveniente cambiar el sistema de género en español para modificar prácticas y pensamientos patriarcales, en el mejor de los casos, o al menos para hacer visible la cuestión, en el peor de los casos. Una forma

de protesta, digamos. Ahora bien, al ponerse en juego la visión del lenguaje como institución social se abren dos opciones: la “revolucionaria” o la “parlamentarista”. La primera, que parece tener menos acogida en ciertos círculos, sugiere que el lenguaje se va a adaptar de manera más o menos indirecta a formas emancipadas de hablar cuando realmente nos emancipemos. Esta visión de la cosa parece implausible por la razón ya comentada de que el español no es una institución social hecha y derecha. La segunda nos dice que debemos “parlamentar” sobre el español y que la conclusión de ese parlamento sobre la lengua debe arrojar un sistema más acorde a principios de justicia de género. Esta visión también parece implausible y otra vez por la misma razón: el español no es una institución social hecha y derecha.

Y en ese repetirme tanto “el español no es una institución social hecha y derecha” me he conformado a mí mismo en diversas ocasiones con la autoridad que yo solo me he concedido. Otros gramáticos, mucho más autorizados que yo (como los ya mencionados), han batallado en terreno más difícil intentando mostrar que, independientemente de la cuestión “institucional” de la lengua, no existe la tan aclamada invisibilización de la mujer en el sistema de género español. Ya he comentado que por el momento esos intentos han sido fallidos (y no por culpa de los gramáticos, la verdad). Con todo, a mi modo de ver, la tesis de que el español no es una institución social como, por

ejemplo, lo son ciertas instituciones jurídicas está “por encima” de toda discusión estrictamente gramatical. La tesis es bien conocida en lingüística, aunque no sé si siempre bien entendida. Su origen está en el *Curso de Lingüística General* de Ferdinand de Saussure, concretamente en la sección 3 del famoso capítulo III de la Introducción.[\[iv\]](#) En esa sección, Saussure define la semiología. Algunos de ustedes hasta quizás la recuerden de su paso por Semiología en el CBC. Ahí Saussure, o sus editores, lanza la famosa proclama de que se puede concebir “una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social” (pg. 43). La pregunta obligada es por qué constituir una ciencia nueva para un hecho social, la lengua. La pregunta es central porque dos párrafos más arriba Saussure había también afirmado que “la lengua, deslindada así del conjunto de los hechos del lenguaje, es clasificable entre los hechos humanos, mientras que el lenguaje no lo es” (pg.43). ¿Por qué no concebir entonces a la lingüística como una sub-disciplina de algunas de las ciencias humanas ya existentes (sociología, psicología, etc.)? Para los que hayan leído esta sección con atención, la respuesta es esta: *porque la norma que funda el hecho (humano) lingüístico es arbitrarria, es decir, sin fundamento.* La lengua es entonces un tipo de hecho social, pero uno cuyo contrato fundante no nos es accesible racionalmente. Cada signo (es decir, cada asociación psicológica de pedacitos de representaciones mentales de sonido con pedacitos de significado) tiene un origen social e histórico que

es, algo paradójicamente, inaccesible al debate público en el foro social mismo. De ahí que para Saussure podamos debatir sobre si la bigamia es mejor que la poligamia pero no si tal significante le va mejor a tal significado. Aun si la norma fundante fuera accesible al menos históricamente su establecimiento no contribuye en nada a la eficacia comunicativa, porque ser un comunicador eficaz de la propia lengua significa simplemente manejar las relaciones léxico-gramaticales y discursivas tal como ocurren en la conciencia de la colectividad lingüística. Es un gesto inútil, y hasta pedante, referir al origen de las palabras para justificar una movida en el juego comunicativo. Ejemplos de ese tipo de expertos inútiles sobran en los medios de comunicación masiva.

La conclusión de lo dicho se puede resumir así: las lenguas cambian pero por razones ajenas a la voluntad colectiva. Este es un hecho empírico atestiguado. La novedad del *Curso de Lingüística General* está en sus fundamentos. Son cuatro:

- A. La arbitrariedad del signo, i.e., lo ya dicho, el contrato que funda el signo es inmotivado y, por lo tanto, carente de interés, e incluso inaccesible, para el foro social.
- B. Hay demasiados signos.
- C. Las relaciones entre los signos son muy complejas.
- D. Hay amor a la propia lengua o, menos amorosamente, simple apego inconsciente a la tradición.

Para Saussure, las razones más importantes que explican

por qué las lenguas cambian sin que la voluntad colectiva pueda ni quiera cambiarlas son la primera y la última. Después de todo, B y C son demasiado radicales. En los pocos ejemplos que existen en la historia de intento de cambio voluntario, normalmente lo que se quiere modificar es una parte del sistema y no el sistema en su conjunto. La cuestión del lenguaje inclusivo es una buena ilustración de eso. Pero A y D son esenciales. Ya expliqué A. En cuanto a D, la razón de que las lenguas no cambian por apego a la tradición o simplemente amor a la propia lengua está estrechamente relacionada con la arbitrariedad del signo (es decir, con el punto A), puesto que ¿qué otra explicación que el amor o el apego a la propia lengua podría explicar el hecho de que los hablantes son, por norma general, conservadores con respecto a su propia lengua? Hay quizás que conocer un poquito el oficio de la ciencia de la gramática para caer en la cuenta de cuán reaccionarios y conservadores son los hablantes con respecto a la propia lengua.

Ya habrán notado entonces cuán excepcional es para los científicos del lenguaje la cuestión del lenguaje inclusivo en la historia de las lenguas. Hay un subconjunto importante de los hablantes del español que empiezan a sentir, digamos, cierto “desapego” por la propia lengua. Dado que el signo es arbitrario, y que mi único vínculo afectivo a la lengua está fundado en que es la misma lengua de mis antecesores (madre y padre, fundamentalmente), toda reacción contra esta es una rebelión contra

esa tradición. A diferencia de otros desapegos conocidos en la historia (la pérdida de las lenguas de nuestros inmigrantes en Argentina) esta es una verdadera reacción contra la tradición, en este caso, la tradición patriarcal. Por principio, las rebeliones tienen fundamentos que suelen ser progresivos para la comunidad humana. Yo no tengo mucho registro, de hecho, de rebeliones injustas. Y, además, personalmente creo que cuando las rebeliones contra normas impuestas e injustas son fructíferas los beneficios son para el conjunto. La esperanza mayor en este caso es que cambiar el sistema de género en español, junto con otras prácticas emancipatorias que son conocidas, resulte en una serie de beneficios evidentes: el de menos invisibilidad u ocultamiento de las mujeres en la vida social, en general, pero en el lenguaje, en particular. La pregunta es si se trata en este caso de una verdadera rebelión. Sinceramente, no tengo clara la cuestión. Me permito entonces dos conjeturas adicionales relacionadas con lo que he venido diciendo hasta aquí.

Conjetura 1 o conjetura gramatical: Hay, de hecho, resabios patriarcales en el sistema de género en español, pero por las razones opuestas a las que se esgrimen cotidianamente cuando se habla de “la cuestión del lenguaje inclusivo”. La conjetura se reduce a lo siguiente: el sistema de género en español hace “visible a la mujer” precisamente porque el modo en que el español conceptualiza el sexo natural en sustantivos en general

es humano-céntrico y muy probablemente patriarcal. Desarrollo un poco.

Los gramáticos tienen toda la razón con respecto a que no existe ningún ocultamiento o invisibilización de la mujer en la lengua española. Otra vez: el género “visible” (marcado, en términos técnicos) es el femenino[v]. Ahora bien, este desconcierto que a veces tenemos los gramáticos (¿cómo es posible que nos hayan enseñado tan mal en la escuela?) no debería nublarnos. La pregunta que habría que hacerse, si realmente queremos indagar en la cuestión para convertirla en debate, sería algo así como ¿y por qué la lengua española marca el femenino en todos los casos (o sea, en sustantivos humanos y no humanos)? Pero más interesante aún, ¿Por qué el sexo femenino (tal como nos lo presenta el español) debe ser visible si quiere ser visto? La conjetura podría ser esta: *bueno, porque por defecto, todo lo que tiene sexo en español es sexualmente “macho”, a menos que explícitamente se indique lo contrario*[vi]. Permitanme aclarar un poco más la conjetura.

Como ya comenté, el sistema español marca el femenino. El sistema funciona más o menos así. Los sustantivos que denotan conjuntos humanos en su vastísima mayoría (o sea, hay muy pocas excepciones; el sustantivo *persona* quizás sea la excepción más conocida) tienen un miembro “hembra” y un miembro “macho” semánticamente hablando (*hermana-hermano*). Como dice Harris en su artículo del 91, luego hay algunos animales

que son “humanos *honoris causa*” como los sustantivos *perro-perra, gato-gata, león-leona, tigre-tigresa*, etc. Pero la gran mayoría de las especies, excepto la humana, no tienen “sexo”: en el sistema de género significa que son “epicenas”, es decir, tienen género formal de manera arbitraria (e.g., *jirafa, rata, ratón, pez, hormiga, araña*, etc.). Obviamente, en la mayor parte de los sustantivos no humanos, la distinción de género es totalmente arbitraria (*casa vs. caso*) y no produce asociaciones semánticas, salvo en algunos pares interesantes, pero algo excepcionales en el sistema, como *manzana-manzano* (opone el fruto al árbol), *cuchilla-cuchillo* (opone tamaño).

Tendríamos que hacer aquí una aclaración. El sistema de género en español es *exhaustivo* en el sentido de que todos los sustantivos pertenecen a un género. Pero, y esto es fundamental, el sistema no es exhaustivo en cuanto a la taxonomía que el sistema mismo forma para cosas que naturalmente están sexuadas. Por razones probablemente relacionadas con concepciones humano-céntricas, casi todo lo que es humano es macho o hembra (semánticamente hablando), pero no todo lo que tiene sexo en el mundo natural es macho o hembra en la lengua (sustantivos epicenos).

Desde este punto de vista, que hay un sesgo humano-céntrico en el sistema de género parece un hecho innegable. Pero hay una asimetría. Dijimos que todos los sustantivos tienen género formal (masculino o femenino). La pregunta sería ahora

cómo se determina para cada caso el género del sustantivo en cuestión, en particular, para los sustantivos que denotan conjuntos humanos. Muy informalmente, la regla central sería esta: si el sustantivo es humano y hembra (semánticamente hablando) entonces se le asigna el género femenino. Es plausible pensar por razones de economía del sistema (y otras razones que no puedo exponer acá) que todos los sustantivos que se interpretan como “machos” (semánticamente hablando) obtienen su interpretación semántica y su género por *defecto*, es decir, como la opción no marcada. Dicho en términos no gramaticales: a menos que se especifique lo contrario, en contextos no plurales y no genéricos, la ausencia de marca semántica de sexo y la ausencia de marca formal de género debe interpretarse como “macho” (semánticamente hablando) y “masculino”, respectivamente. En cuanto a los usos plurales en contextos no específicos, como en “los maestros tendrán un aumento de sueldo”, o los singulares genéricos, como en “si el chico no come, algo le pasa”, lo más plausible es pensar que simplemente no se habla de entidades sexuadas en este caso. La presencia de las vocales *o*, *e*, *u* otras marcas mal llamadas “masculinas”, por lo ya expuesto, son precisamente una indicación de toda ausencia de sexo. Por supuesto, en el caso de los plurales, hay contextos no genéricos, como el famoso “las nenas con las nenas, los nenes con los nenes”. Suponemos acá que hay un mecanismo que asigna “macho” por defecto a “los nenes”, que en este escenario indi-

ca un conjunto de individuos sexuados.

Así funcionan, a muy grandes rasgos, los llamados sistemas de marcación de las lenguas, es decir, con reglas por defecto. Vimos que el sistema de género español es humano-céntrico en cuanto al sexo natural (no todo lo sexuado biológicamente hablando tiene sexo semánticamente hablando) pero exhaustivo en cuanto a la marcación formal del género (todos los sustantivos tienen género). Ahora bien, el sistema está regimentado de modo tal que “por defecto” los sustantivos humanos que no son “hembras” deben interpretarse como “macho” (y masculino) en algunos contextos (singulares y definidos especialmente; ver al respecto el trabajo de Mendivil Giró que mencioné antes). Es plausible concluir que el sistema es evidentemente humano-céntrico y plausiblemente androcéntrico también.

Mi conjetura (muy conjetural) se puede resumir así: en efecto, el sistema de sexo-género en español es humano-céntrico y con indicios que vehiculan formas del patriarcado que por norma general dictamina que “ser macho” es la opción por defecto. Pero la conclusión de por qué esto último es así es contraria al famoso argumento de la “invisibilización de las mujeres en la lengua”. Si mi argumento es al menos plausible, se puede ser “visible” en el sistema de género de una lengua y concluir que es precisamente esa visibilización lo que nos da un registro del sesgo patriarcal del cual la lengua no es más que un testimonio. Como me hace ver mi colega y amigo Gabriel Inzaurrealde de la

Universidad de Leiden: “En el caso del racismo y el colonialismo la parte excluida (o incluida como excepción), es decir, la parte marcada, es por ejemplo el negro, el indio, etc. Pero su identidad está constituida precisamente por ese lugar de excepción, el que ocupa en el sistema de las denominaciones. Es la base en la que se apoya un específico sistema de reparto desigual. Por eso la violencia lingüística más efectiva es la que asume el nombre de esa particularidad, el de la excepción y lo proclama nombre universal, universalizando su *punto de exclusión*.” Y agrego yo: la gramática española actual deja testimonio en el hecho tan transparente de que mientras que se escucha decir “Ese tipo es un negro”, enunciado que caracteriza un cierto contexto y su hablante como racista, no es natural escuchar cosas como “ese tipo es un rubio/un blanco”[\[vii\]](#).

Conjetura 2 o conjetura práctica: ¿Qué hacer? Esta es la cuestión más difícil, aunque si se trata de cambiar algo sería mejor empezar por cambiar el modo en el que hablamos de la lengua más que la lengua misma. Por ejemplo, por lo dicho en los párrafos anteriores, es quizás incorrecto llamar a un sustantivo “masculino”, en el sentido positivo del término; o dicho de otro modo, el masculino indica más una ausencia que una omnipresencia (de sexo y de género, probablemente). Pero la cuestión más difícil no es sobre nuestra terminología (aunque esta indique un modo de representarnos la propia lengua), sino sobre la

lengua misma. Ya vimos que para todos aquellos que consideran que la lengua es una institución social hecha y derecha las opciones podrían en principio reducirse a dos, en concreto, a las que llamé opción “revolucionaria” y opción “parlamentarista”. Sigo pensando que las dos son implausibles y desaconsejables. La primera es quizás absurda y seguro utópica. La segunda es coercitiva (o normativista) y relativista, además de ineficaz. Los argentinos somos testigos de lo inútil que ha sido intentar sacarnos el voseo durante nuestros largos años de escolarización [viii]. Todavía cuando recitamos paradigmas verbales de memoria decimos cosas como “yo amo, tú amas, etc” sin darnos ni cuenta de que la repetición del *tú* al hartazgo no nos quitó el voseo. Como sea, en cuanto a la primera propiedad, que la estrategia es coercitiva, me niego a toda sanción sobre el uso de la lengua, en particular, cuando las razones para la censura no están ampliamente comprobadas como necesarias. Quizás, por mis inclinaciones políticas, me niegue a toda forma de censura, pero no se trata de mis inclinaciones esto. La segunda propiedad, la relativista, es también controvertida. Hay propuestas que suponen la alteración total del sistema de género. De lo que se trataría es de convertir a todos los sustantivos humanos en una forma epicena única con *e*, por ejemplo. En otro lado, he comentado que era muy escéptico con respecto a la eficacia de este tipo de estrategias anti-saussureanas [ix]. No veo por qué convertir a los nombres humanos en epicenos ayudaría en algo,

la verdad. Ninguno de nosotros piensa que las jirafas no tienen sexo natural por el mero hecho de que el sustantivo *jirafa* sea epiceno en español. Nunca está de más ser enfáticos no solo en lo controvertido de algunas tesis relativistas que circulan sobre el lenguaje en la comunidad sino también en su ineficacia práctica.

Ya lo dije pero lo repito: el lenguaje más que determinar o condicionar el pensamiento o prácticas es *testimonio* de prácticas sociales pasadas y presentes. Hay casos en que la misoginia, la xenofobia o el racismo tienen un testimonio visible (y me animo a asegurar que hasta matematizable) en palabras, frases o discursos enteros. Para esos casos, se han propuesto formas diferentes del llamado “silencismo” o tabú (en inglés, decir *nigger* es tabú para todos los miembros no afroamericanos de la comunidad) aunque también circulan prácticas políticas antisilencistas como los llamados usos reappropriados de esas palabras (*nigger* usado por un afroamericano es otra vez un buen ejemplo). El silencismo es una típica estrategia de los llamados movimientos de lo políticamente correcto tan bien criticados por Jean-Claude Milner. El caso de la mujer blanca que en el *Central Park* de Nueva York llama por teléfono al 911 (solo dos días luego del crimen de Minneapolis) diciendo que un “Afro-American” se le acercaba de forma amenazante, cuando el ciudadano en cuestión solo le decía que le ponga la correa obligatoria a su perro es una buena ilustración de la ineeficacia del silencis-

mo. En tal caso, me resultan más interesantes políticamente las estrategias de reapropiación, que en muchos casos han permitido “extender los contextos de las palabras” para eliminar parte de su carga venenosa. Ahora, en la “cuestión del género” ya he mostrado mi escepticismo con cualquier forma de abolicionismo lingüístico y reemplazo coercitivo. No es claro, sin embargo, acá de qué podría tratarse una estrategia de reapropiación del sistema de género. Y en parte creo que eso es por el modo en que el sistema de género funciona cuando lo oponemos o comparamos con casos indudables de rastros misóginos, xenófobos o racistas en la lengua que, de hecho, permiten caracterizar en una inmensa gama de contextos un tipo de hablante: el hablante misógino, racista o xenófobo. El sistema de género del español, por sus características, no permite seleccionar contextos particulares porque el sistema tiene carácter universal. Eso significa que no hace visible, y por lo tanto no permite caracterizar, ninguna inclinación ideológica del hablante, ni censurable ni no censurable. Y esto es así aun cuando podamos conceder, como yo he concedido aquí a manera de invitación a la escucha y el diálogo, que el sistema de género del español es *testimonio* de prácticas antiquísimas de segregación por género. En suma, aceptar que las lenguas brindan testimonio de prácticas de opresión no nos lleva a aceptar ni tesis relativistas sobre el lenguaje y mucho menos a confiar en acciones coercitivas que, con toda razón, podemos apodar de “ineficaces” o “inútiles”.

La pregunta final es entonces qué hacer con esos *testimonios* que el lenguaje nos brinda, pero en particular con aquellos que aparecen imbricados en capas geológicas de miríadas de usos pasados de la lengua. Estos casos son los más difíciles porque no sabemos casi nada, o quizás nada, sobre la capa original, es decir, sobre el fundamento de su origen, aunque alentemos conjetas al respecto. Yo diría que habría que exponer en todo lugar posible las múltiples formas en que las lenguas pueden dar testimonio de formas de opresión que a la lengua misma le son ajenas. Quizás esta sea apenas una buena manera de abrir el diálogo que permita un primer atisbo de respuesta colectiva a la pregunta urgente del qué hacer con las diversas formas de la opresión hacia las mujeres en el pasado y en el presente. Tal como están las cosas por el momento, me temo que las propuestas que circulan sobre la cuestión del lenguaje inclusivo no producen conciencia sobre los mecanismos de dominación (capitalista) sino simplemente borran sus huellas^[x].

[i] Harris, James. 1991. The exponence of gender in Spanish. *Linguistic Inquiry*, 22(1): 27-62.

[ii] Bosque, Ignacio. 2012. Sexismo lingüístico y visibilidad de la mujer. *Boletín de Información Lingüística de la Real Academia Española*, 1,www.rae.es/sites/default/files/Bosque_sexismo_linguistico.pdf. Creo que el profesor Ignacio Bosque ha sido objeto de críticas infundadas más por el lugar de enunciación del trabajo (la RAE) que por su contenido.

[iii] Mendivil Giró, José Luis. 2019. El masculino inclusivo en español. Por aparecer en *Revista Española de Lingüística*. El trabajo de Mendivil Giró es muy lúcido

en cuanto a la cuestión gramatical y tiene la virtud, además, de que puede ser leído por un público más amplio que el de la comunidad de gramáticos.

[iv] Saussure de, Ferdinand [1916] *Curso de lingüística general*. Buenos Aires: Losada, 1994.

[v] La cuestión de la marcación es teóricamente compleja, pero solo para que el lector no especializado se dé una idea de lo que tengo en mente, considérense pares de ejemplos simples como *doctor-doctora*, en los que el miembro femenino tiene una “marca” morfológica adicional. Esto por supuesto no agota la cuestión ni quiere decir que la marcación siempre tenga este correlato morfológico. Agradezco a Mercedes Pujalte por el ejemplo y discusión al respecto.

[vi] Como me hace notar mi colega Pablo Zdrojewski, hay otros puntos críticos que no puedo abordar en esta breve nota. Por ejemplo, otros “desapegos” con la propia lengua tienen que ver con el hecho de que el “sistema binario” (al menos tal como se lo representan algunos hablantes; ya vimos que esto es más que controvertido) no incluye otros colectivos que no se identifican con los dos polos de tal sistema. Ciertamente, el sistema de género en español en los sustantivos humanos arroja una taxonomía bastante “surreal”, según la cual, como ya dijimos, solo los humanos tienen sexo (y algunos animales humanizados *honoris causa*) y el sexo representado, además, es hembra o macho. No sería imposible concebir un sistema de género con otras taxonomías; lo que, en todo caso, parece implausible es concebir un sistema de género cuyo núcleo semántico no arroje, al fin de cuentas, una taxonomía. Por principio, toda taxonomía que tipifique sobre grupos humanos tiende a la construcción de estereotipos y, para ponerlo de manera más dramática, a la falsedad lisa y llana. Ni que decir que los gramáticos ya “sabemos” que formalmente cualquier relación de rasgos equipolentes (*trans*, *cis*, *homo*, etc.) se puede traducir formalmente en un sistema binario. La distinción de rasgos en *equipolentes*, *graduales* y *privativos* se debe a Trubetzkoy (1939, *Principios de Fonología*, Madrid: Cincel, 1973), donde la noción de *diferencia saussureana* se explicita y desarrolla en detalle para la parte formal del signo, *el significante*. Una diferencia es gradual cuando la oposición se da en una misma propiedad pero en distintos grados de tal propiedad (por ejemplo, los rasgos [+/- alto] y [+/- anterior] permiten clasificar binariamente a todas las voca-

les del español). Una diferencia es privativa cuando la diferencia en cuestión se da solo por la presencia o ausencia de un rasgo. Por ejemplo, el rasgo de sonoridad, determinado por la acción de las cuerdas vocales, diferencia la consonante *b* de la *p*, por la presencia *vs.* ausencia de esta propiedad de sonoridad. Finalmente, los rasgos equipolentes son los que se dan todos en una misma dimensión lógica sin introducir relaciones jerárquicas entre sí. Por ejemplo, el punto de articulación diferencia consonantes no por relaciones graduales o privativas sino por la especificación de un punto de articulación dado. Así, *p*, *t* y *k* se diferencian por especificar distintos puntos articulación, bilabial, dental y velar, respectivamente. Roman Jakobson mostró en varios trabajos que *todas las diferencias* se pueden traducir formalmente a un sistema binario, o sea, a un sistema de rasgos graduales con escalas de solo dos grados opuestos (+/- X). Esto es lo que quiero decir, entonces, cuando digo que los gramáticos ya “sabemos” que las relaciones equipolentes *cis*, *homo*, *trans*, etc (o sea, clasificaciones lógicas y equivalentes en una misma dimensión) se pueden traducir a relaciones binarias. Como sea, el problema sigue siendo si deseamos complejizar la taxonomía. Si de lo que se trata es de evitar estereotipos, entonces todo intento de refinamiento taxonómico es desaconsejable.

[vii] Sobre este punto véanse también las lúcidas observaciones de Ignacio Bosque en sus *Categorías Gramaticales* (Madrid: Síntesis, 1990).

[viii] Este es un argumento que se hizo muy conocido en un artículo de Beatriz Sarlo en el diario *El País* en 2018: https://elpais.com/cultura/2018/10/09/babelia/1539083839_285133.html.

[ix] Saab, Andrés. 2018. [Nostalgia del estructuralismo. Sobre una exclusión del lenguaje inclusivo](#). *Escritores del Mundo*, Octubre 2018.

[x] Agradezco a Gabriel Inzaurrealde por hacerme ver con mayor claridad lo que tenía en mente en este último párrafo.

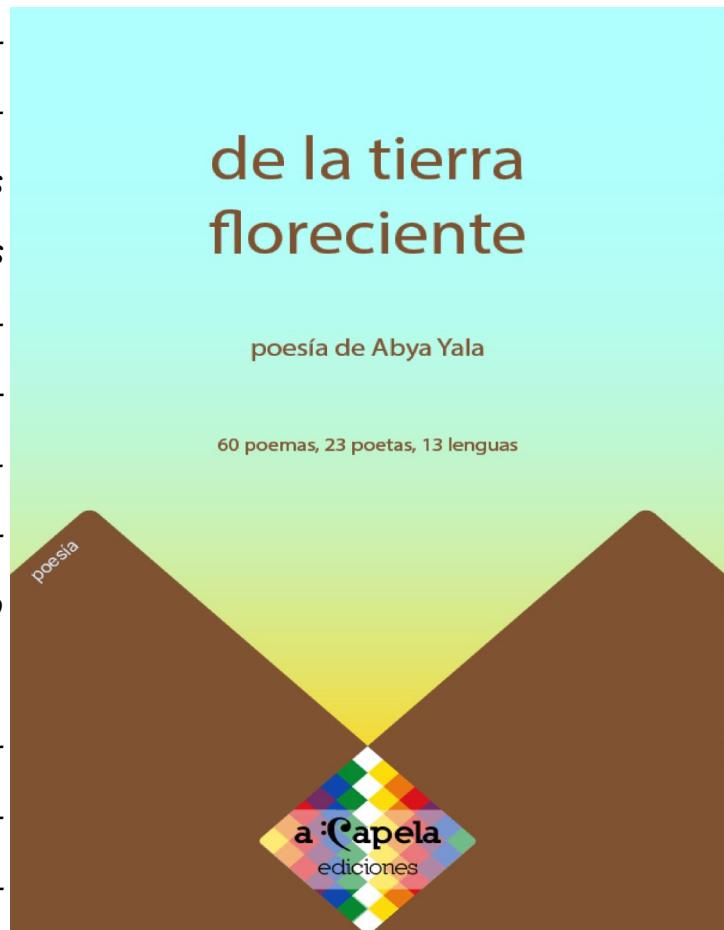
Adelanto

DE LA TIERRA FLORCIENTE. POESÍA DE ABYA YALA

Raúl Tamargo (Comp.)

La antología realizada y presentada por Raúl Tamargo reúne 60 poemas de 23 autores contemporáneos de los pueblos originarios de Abya Yala. Muchos de los poemas se presentan en forma bilingüe, traducidos al castellano por los mismos autores. Como Tamargo explica en la introducción, Abya Yala es la expresión utilizada por los kuna para referirse a la tierra de los pueblos originarios de América. Podría ser traducida como “tierra madre”, “tierra viva”, “tierra floreciente”... Raúl Tamargo es autor, entre otros libros, de los microcuentos de El hilo del engaño (Alción, 2014) y la novela Más que nada (Alción, 2017).

EdM ofrece como adelanto la introducción de Tamargo, algunos



poemas y datos biobibliográficos de cada uno de los autores. De la Tierra floreciente *fue publicado por Ediciones A Capela y puede adquirirse en e-book (<https://edicionesacapela.wordpress.com/>)*

Algunas explicaciones

Cuando me propuse reunir poemas producidos por las poblaciones originarias del continente, mis presupuestos giraban alrededor de la literatura anónima y de tradición oral. Tenía como «inspiración» una antología editada por Ernesto Cardenal en 1979 que todavía conservo en mi biblioteca. Había caminado apenas algunos pasos cuando se hizo evidente la dimensión de mi ignorancia y los prejuicios que de ella se desprendían.

Existe en Abya Yala una importantísima cantidad de poetas que reconocen (y reivindican) su pertenencia a los pueblos y las naciones preexistentes a la llegada del europeo. Escriben y firman. Escriben en sus lenguas originales y en las lenguas de los conquistadores, que también les son propias. Hay poetas que permiten el ingreso de varias lenguas en un mismo poema. Muchos traducen sus propios textos.

En el México de los siglos XV y XVI también había poetas que firmaban sus obras. Llamaban a sus poemas «cantos floridos». Xochitlalpan era «la tierra florida». La expresión Abya Yala, acuñada por los kuna y aceptada por los pueblos originarios actuales del continente para mencionar a América, es traducida de varias maneras (tierra madura, tierra en plena madurez, tierra viva, tierra en florecimiento...); yo he adoptado «tierra florecien-

te» porque el adjetivo sugiere la idea de algo que está ocurriendo. Y la poesía, en Abya Yala, ocurre (o florece), afortunadamente, todo el tiempo. La evidencia de un corpus que ignoraba me obligó a torcer mis propósitos iniciales. A lo que no renuncié, no obstante, es a la idea central de conformar un libro de poesía. Un libro que se leyera comose leen las antologías de poesía. Como se lee la poesía. Con entrega, con inquietud, con incertidumbre. Poesía de la tierra floreciente es un libro de poesía. Los poetas no son objeto de estudio, son los que hablan. La afirmación me parece pertinente para advertirle al lector que no encontrará notas explicativas, aun cuando el vocabulario o los nombres propios puedan dejarlo en estado de incertidumbre. El curioso podrá consultar las fuentes al final del libro y acudir a ellas.

Lo que quedó afuera

De la poesía leída para esta compilación mucha ha quedado afuera, a la espera de segundas oportunidades. Las razones son variadas. Han quedado afuera los poemas anónimos, que son muchos y casi todos anteriores al siglo XX. Han quedado afuera los trabajos de los poetas aztecas de los siglos XV y XVI que, entiendo, conforman un corpus propio. Han quedado afuera obras de autores a quienes no pude contactar y con quienes albergo la esperanza de hacerlo en el futuro. Han quedado afuera los poetas de los actuales estados de Brasil, Canadá y Estados Unidos porque el acceso a sus obras y las traducciones al castellano requieren un esfuerzo fuera de mi alcance para esta primera en-

trega. Por último, el lector podrá advertir la ausencia de poemas en lenguas con numerosos hablantes, como el aymara; algunas de las razones mencionadas antes justifican la ausencia y espero enmendar la falta en algún libro futuro.

Sobre las traducciones y transcripciones

Con las excepciones de los cantos de Lola Kiepja y el poema de Nele Kantule (m. 1944), todos los textos se incluyen con la autorización de sus autores o herederos. La mayoría de ellos han sido traducidos por los propios poetas. Se incluyen referencias a la traducción al final del libro. Aquellos poemas que se presentan solamente en castellano han sido escritos en esa lengua y no tienen traducción. Las versiones bilingües muestran en primer término el poema en su lengua original. Los poemas de Sandro Rodríguez han sido escritos en castellano y luego traducidos al quechua. Aunque en muchos casos, los poemas en lenguas originarias me fueron facilitados por sus creadores y, en todos, los he transcripto con cuidado, pido disculpas si se encuentran errores.

Sobre la organización

Los textos seleccionados presentan una gran diversidad de temas, y son variados también en el tratamiento de las voces, en la musicalidad, en su extensión; por lo tanto, me vi obligado a establecer un criterio de organización externo a la lectura. Elegí agrupar los poemas por lenguas. Solo por cierta propensión a la rebeldía comencé por las lenguas del extremo sur y fui viajando

hacia el norte hasta llegar al estado de México. El lector podrá elegir otros recorridos.

Raúl Tamargo

1 de El áspero sueño del cronista

Aunque estas palabras
no tengan ningún sentido
ni oculten alguna clave de lectura
o refieran solamente a sí mismas
o aunque simplemente
yo las callase, las escribo
suponiendo que sin ellas
habría sido imposible
permanecer
de pie en esta vida.

Bernardo Colipan

...

El escape

Yo me escapo toda herida
de centenares de lluvias.
He recogido mis banderas
del barro en donde las dejaste.
He enterrado mis ciudades,
he escondido la escultura de mi cuerpo
para que no la destruyas.

He dormido con los ojos abiertos
y mis alas prontas
a emprender la fuga.

He gemido de dolor bajo tu cuerpo
mi yo se ha ido sin mí
desde tu alero.

Yo me escapo de la sombra de tu puño
quiero huir de tu espacio de quebrantos
para liberarme de tus proyectiles de espermios
que me siguen, que me acosan,
que me punzan, que me muerden,
que me succionan, que me besan,
que me lamen, que me abrazan,
para lograr habitarme,
y apoderarse de mi mente y de mi cuerpo
para siempre.

Fumelisa Manquepillán Calfuleo

...

(...cuando el diablo...)

Cuando el diablo
calza zapatos y medias de vestir
la noche se vuelve tímida
y habita entre los árboles;
los suicidas valientes
salen al claro entonces.

Déjame que besé tu frente.
 Sé de un hombre
 que entiende todos los lenguajes
 y aunque su propio idioma
 es casi incomprendible,
 cuando a mí se acerca,
 a veces también lo entiendo.

Déjame que te sea fiel.

Desatino. Una hoguera
 muerta a golpes.

Las raíces de una casa sin aberturas,
 sin flores y sin fruto.

Entre nosotros,
 un portal sin picaportes,
 ahogado de cerraduras inacabables.

Para nosotros el amor
 y la fuerza más poderosa
 de este universo.

Mariela Tulián

...

Petei ch'angirúndie italiagua ro'e

Federico Rodríguez-pe, che py'aiteguive
 Ko ñe'ēpoty oguereko iñuhā...
 Hay'u hese italiañe'e yno'oguasúpe; ajapo kuri
 karaiñe'e ha upéi ambohasa,

ambokuatia guarani sapy'a.

Oime ñe'ẽ ha tembihai mbyte lénto.

Omombe'u upéicharamo jepe Montale
omomarandu:

«Mandu'a katu ko mba'e ypy;
ndosemo'ai akānguápe
ha ndohapōichéne ichuguī; ha'e ojuaju
oikovepáma tatatī jeguakāramo
oikéva ñane akā».

Ipy'amano, hasýpe ou jey.

Che mandu'a ojelia katu
guapo'ýicha vyramátare che ypykuéra rehe.

Upéva ijyvyraruguy omongarúva ichupe.

Ha'e omyendy ko mba'eha'a ka'arupytu kiririhápe.

-

Con un amigo italiano, decimos

A Federico Rodríguez, de corazón

Este poema tiene trampa...

Lo bebí del lago de la lengua italiana;
lo plasmé en castellano,
y luego lo traduje, lo escribí en guaraní.

Está en un linde impreciso
de voz y escritura.

Enuncia lo mismo que Montale
nos recuerda:

«La memoria es cosa primigenia,
no surge de la mente
ni echa raíces en ella;
la memoria se aferra a todo lo viviente
como una cofia de niebla calza sobre nuestras cabezas». Si desfallece, difícilmente retorne.

Mi memoria

-como epifita al árbol- se liga al recuerdo de mis ancestros.
Esa es la savia que la nutre.
La que enciende la plegaria en el silencioso atardecer.

Mario Castells

...

Kuntur

es otra soledad
la que me duele
de la que solo me escapo
transcurriendo
la noche en sus tendones
sostiene mi silencio
y en la oscuridad soy sombra
de todo lo que anhelo
justo hoy
que puedo ser todos los hombres
necesito desesperadamente
perseverar en pájaro

Kuntur

waj sapa kaj
 chay nanawan
 ayqikullani paymanta
 kawsarikuspa
 tutata ankunkunapi
 jap'in ch'inyayniyta
 laqhapitaj, llantu kani
 tukuy ima musquyniy manta
 kunanpuni
 tukuy runa kayta atiyman
 wañuy kawsaspa munani
 p'isqupi tajyakuyta

Sandro Rodríguez

...

Hatun ñankunapipash

Maypi kashpapash mana ñukalla purinichu. Wakimpika killa tukuni: ñustapash, wakchapash, mamakucha hawata purini, paypak yakupi ruku-payakunapak shutikuna shamukta rikuni. Maypi kashpapash mana ñukalla purinichu. Ñuka ñawika, ñuka aychaka wañuchitukushkakuanpak, chukrichitukushkakunapak aycha, yawar nanarinmi. Maypi kashpapash mana ñukalla purinichu. Tukuyllapash kani, na pipash kanichu. Tuta tutakaman Muyuyinti churani,

inti sara pambapi munaylla chinkarinkakaman.
 Maypi kashpapash mana ñukalla purinichu. Allpata kuyak mamaa ushi, ñawpa rumikunawan rimak, katik taytapak ushi purini.

Maypi kashpapash mana ñukalla purinichu. Kuyaylla wakak urku kani, hatun rumi ñankunapi purikukpipash, anka, wayra, punku tukushpa paypak pawaypi shitanpash, hatarichinpash.

-

Donde quiera que estoy

Donde quiera que estoy, no soy yo. Soy luna: reina y mendiga deambulando sobre el agua marina, que trae incontenibles los nombres de las abuelas.

Donde quiera que estoy, no soy yo. Mis rasgos arrastran las marcas de esos cuerpos rotos, tirados a las plazas.

Donde quiera que estoy, no soy yo. Soy todos y soy nadie danzando en círculo hasta que el sol se oculte sobre el maíz para amarlo.

Donde quiera que estoy, no soy yo. Soy mujer jaguar parida por una madre que ama la tierra, crecida por un padre que habla con las piedras y va siguiendo sus huellas.

Donde quiera que estoy, no soy yo. Soy esta montaña de hermoso rugido, que aún entre las veredas se hace águila, se hace viento, se hace puerta y a su paso me arrastra y me consagra.

Lucía Lema Otávalo

...

Chhusak

Mana-imá ñaupak-imacay
sapallan

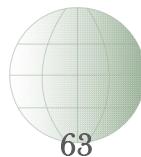
s
h
u
k
c
h
h
u
s
a
k

jahuapi ñokanchi ucju
shukina llakimanasca kingu
cochak-phok chiquina llakina,
nina-phokchek urkucay puñuy
(icha)

rumina mirjahina
mana-tucuk pishuk

C c h a l l a y t u ll u m a n t a

-



Del vacío

Ya nada será como antes

Solo

u

n

v

a

c

í

o

sobre nuestros cuerpos
como un desolado vaivén
como olas adoloridas, rabiosas,
como volcanes dormidos
(quizá)
como piedras o como manchas
en un interminable

r e g u e r o d e h u e s o s...

Fredy Chikangana

...

An neguuyadina bia an dungusa geb bia an gabdasbali āgi sīye

Thamesis iwala gasdibir mē naid inigwale

E dīdi ugaka daglegendo

Degidde sapan makid sō nagabali gummagmaid e yapanned
anga senonidaed

Geb sikwi banemar gwiled ogob walaba mesar



Geb an negūyadina bia an dungusa bia an gabdasbali gannar
anga e selegedbali senonidabardo

Mi hogar queda entre la infancia y el sueño

Y sobre los puentes iluminados del Támesis
El agua apenas visible me trae
Olor de leña seca junto al fogón
Danza de gaviotas y palmeras
Y otra vez mi hogar entre la infancia y el sueño

Arysteides Ikuaklikini Turpana

Acerca de las autoras y los autores

Lola Kiepja fue una chamana y cantante selk'nam (Tierra del Fuego, Argentina) muerta en 1966. Sus cantos fueron registrados por la etnóloga Anne Chapman y traducidos por ella misma y por Ángela Loij. El primer canto fue tomado de Mamihlapinatapai: poesía de mujeres mapuche, selknam y yámana y el segundo del sitio El rompehielos.

Bernardo Colipán nació en Rahue (Osorno, Chile) en 1967. Además de poeta es profesor de historia y geografía, licenciado en Educación. Ha publicado libros de poemas, antologías críticas y ensayos. Algunos de sus poemas han sido publicados en numerosas antologías y fueron traducidos al mapuzüngun, al catalán y al inglés. Los incluidos aquí fueron tomados de Kallfv mapu=Tierra azul: antología de la poesía mapuche contemporánea y del sitio Círculo de poesía.

Faumelisa Manquepillán Calfuleo nació en Puquiñe, Chile, en 1960. Es poeta, artesana y cantautora. Ha publicado el libro Sueño de mujer=Zomo pewma (bilingüe) y muchos de sus poemas han sido incluidos en distintas antologías. El escape ha sido tomado de Mamihlapinatapai : poesía de mujeres mapuche, selknam y yámana.

Roxana Carolina Miranda Rupailaf nació en Osorno en 1982. Ha publicado los siguientes libros: Las Tentaciones de Eva (2003) merecedor del primer lugar en el concurso «Luis Oyarzun», categoría príncipe; Seducción de los venenos (2008), Shumpall (2011) y Trewa ko (2018). Obtuvo el Premio Municipal de Literatura de la Municipalidad de Santiago de Chile por Shumpall, que fue reeditado en 2018. Obtuvo la Beca de Creación Literaria 2006 y 2008 por los libros Seducción de los venenos e Invocación al Shumpall, respectivamente. Algunos de sus poemas han formado parte de varias antologías publicadas en Chile, Argentina y España. Ha organizado diversos encuentros literarios en el sur de Chile y participa en festivales de poesía en su país y en el extranjero. El poema incluido en este trabajo fue tomado de la antología Kallfv mapu = Tierra azul.

Liliana Ancalao nació en Diadema Argentina (Chubut, Argentina) en 1961. Descendiente de voroganos y manzaneros (mapuche). Ha estudiado la carrera de letras. Es docente y difusora de la cultura mapuche. Ha publicado los libros de poemas Tejido con lana cruda (2001), Iñchiu (2006) y Mujeres a la intemperie=pu zomo wekuntu mew (2009), además de los ensayos El idioma silenciado (2000) y Küme Miawmi=Andás bien (2014). Poemas suyos han sido incluidos en antologías de su país y del extranjero. Escribe en mapuzüngun y en castellano; traduce sus propios textos. Los incluidos aquí fueron tomados de su libro Tejido con lana cruda.

Mariela Tulián nació en San Marcos Sierras (Córdoba, Argentina) en 1976. Es miembro y autoridad de la comunidad indígena Tulián. Se ha dedicado a la investigación histórica y al rescate de la memoria oral del pueblo comechingón. Ha publicado el libro Zoncoipacha : desde el corazón del territorio, el legado de Francisco Tulián, cuyo tema central es el reclamo de tierras. Los poemas presentados aquí fueron tomados del sitio Poetas siglo XXI.

Mario Castells nació en Rosario (Santa Fe, Argentina) en 1975 y es hijo de paraguayos. Escribe en castellano y guaraní. Además de escritor, es traductor y editor. Es coautor del ensayo Rafael Barrett, el humanismo libertario en el Paraguay de la era liberal. También ha publicado Fiscal de sangre (firmado con el heterónimo Juan Ignacio Cabrera, poesía), El mos-

to y la queresa, novela ganadora del Premio Provincial de nouvelle «Ciudad de Rosario» 2012 y la crónica Trópico de Villa Diego. Ha realizado compilaciones y algunos de sus textos se han incluido en distintas antologías. Los textos presentados aquí han sido facilitados por el autor.

Lecko Zamora nació en Jwayul (El Algarrobal o Misión Chaqueña, Salta, Argentina). Es poeta del pueblo wichí, perteneciente a la parcialidad Wej Woos. Hablante del wichí, escritor, conductor de radio, músico y comunicador de su cultura ancestral, obrero, artista y trabajador de campo. Es autor de Ecos de la Resistencia (relatos, poemas, artículos) y Árbol de la vida wichí (leyendas). Ha sido docente y miembro de la Comisión Asesora del Programa de Pueblos Indígenas de la Universidad Nacional del Nordeste, en Resistencia, y trabajador del Instituto de Cultura de la provincia del Chaco. Es además creador del «Ciclo de Cine Indígena» y preside la Fundación Chaco Artesanal. Es miembro del grupo musical Ensamble Choss Phanté. Los textos presentados aquí forman parte del libro Ecos de la resistencia y han sido tomados de la antología Lenguaje: poesía en idiomas indígenas americanos.

Sandro Rodríguez nació en Salta (Argentina). Además de músico y poeta, es médico y docente. Pertenece a la nación diaguita calchaquí, cuya lengua (kakán) está extinta. Integró los grupos musicales de raíz folclórica Tierramanta y Gritarán las piedras. Los textos incluidos aquí pertenecen al libro Kunturi (2019) y fueron traducidos del castellano al quechua por Víctor Acebo Musoj Mallku.

Jorge Alejandro Vargas Prado nació en Cusco, Perú, en 1987. Estudió Literatura y Lingüística en la Universidad Nacional de San Agustín de Arequipa, Perú. Ha publicado poesía, cuento y novela. Su trabajo se ha centrado en la difusión y fortalecimiento de los idiomas originarios del Perú en espacios no convencionales. Actualmente es aprendiz de músico tradicional andino en la región del Cusco. Los textos que presentamos aquí han sido facilitados por el autor.

Dora Aguavil Aguavil es de nacionalidad tsa'chi (Comuna Chigüilpe, Santo Domingo de los Tsa'chilas, Ecuador). Nació en 1978. Forma parte del Sistema de Educación Intercultural Bilingüe del Ecuador. Además de poe-

ta, tiene una extensa trayectoria como docente. Es diplomada en Estudios de género. Realiza trabajos de difusión de su cultura y su lengua. El poema incluido en este libro han sido tomados de Amanece en nuestras vidas = Ií iwiakmarin tsawrai = Achikyamun ñucanchik kawsayta : antología de poesía y cuento de mujeres indígenas ecuatorianas.

Lucila Lema Otavalo (Ecuador, 1974) es comunicadora social, videasta, traductora, gestora cultural, poeta y narradora kichwa otavalo. Ha colaborado con organizaciones indígenas como la CONAIE, ECUARUNARI y CONFENIAE. Actualmente es presentadora del noticiero «Willaykuna» de Ecuador TV. Ha obtenido numerosos premios, tanto por su actividad en el cine como por sus trabajos de promoción cultural. Ha sido organizadora de las cuatro ediciones del Festival de Literaturas de Abya Yala «La Fiesta del Maíz», y coordinadora de la publicación de los textos Hatun Taki, poemas a la madre tierra y a los abuelos y Chawpi Pachapi Arawikuna, nuestra propia palabra, memorias de la tercera y cuarta edición de dicho encuentro literario. Ha publicado la antología de poesía de los pueblos y nacionalidades indígenas del Ecuador Ñawpa Pachamanta purik Rimaykuna=Antiguas palabras andantes. Algunos de sus textos han formado parte de antologías publicadas en España y Ecuador así como también en el libro Las palabras pueden: los escritores y la infancia, editado por UNICEF. Ha publicado el poemario personal bilingüe Tamyawan shamukupani. Los textos que aquí incluimos han sido facilitados por la autora.

Fredy Chikangana. Su nombre en lengua indígena es Wiñay Mallki, raíz que permanece en el tiempo. Poeta y oralitor quechua, de la nación yanakuna mitmak, del Cauca, Colombia. Premio de poesía Universidad Nacional 1992, finalista premio poesía «Nosside» de poesía global multilingüe, Italia, 2008. Ha participado en eventos de poesía en lenguas indígenas y sus poemas han sido traducidos al italiano, francés, inglés, rumano, alemán. Ha publicado los libros Kentipay llattantutamanta=El colibrí de la noche desnuda (2008), Samay Piscocok pponccopi muschcoypa=Espíritu de pájaro en pozos del ensueño (2010) y Voces de Abya Yala (2012). Ha trabajado en el fortalecimiento de la identidad quechua yanakuna mitmak y la «oralitura» que comparte con hermanos nativos en el continente americano. Su trabajo ha aportado a la recuperación y construcción de espa-

cios sagrados como es la «Yachay Wassi» que significa «casa del saber y la palabra», en el sur de Colombia. Los poemas incluidos aquí han sido facilitados por su autor a quien le pertenecen también las traducciones.

Higinio Obispo González, de ascendencia embera, nació en Guangüí (Valle del Cauca, Colombia). Es licenciado en etno- educación con énfasis en antropología aplicada. Tiene una larga experiencia en procesos organizativos con los pueblos indígenas. Es Consejero Secretario General de la Organización Nacional Indígena de Colombia y Delegado oficial por Colombia ante la FILAC. El primero de los poemas que incluimos aquí fue tomado de *El Sol babea jugo de piña : antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá* y el segundo fue facilitado por el autor.

Vito Apúshana nació en Carraipia (La Guajira, Colombia) en 1965. En 1992 la Secretaría de Asuntos Indígenas Departamental y la Universidad de La Guajira publicaron su breve poemario *Contrabandeo sueños con ali-junas cercanos*. En el año 2010 el Ministerio de Cultura de Colombia publicó su segundo poemario, *En las hondonadas maternas de la piel*. En 2019 la editorial Sílaba publicó *Antiguos recién llegados: obra poética 1992-2017*. Sus poemas han aparecido en numerosas revistas especializadas y antologías. Los poemas que presentamos aquí, en lengua wayuu y en castellano, fueron facilitados por el autor.

Atala Uriana nació en Maracaibo (Venezuela). Es licenciada en letras, magíster en literatura venezolana, docente universitaria y ha ocupado cargos en el campo del medio ambiente y los recursos naturales. Ha publicado los libros *Wuayunkeera* [cuento]: la narrativa corta de Zulia, antología 1839 - 1987, *La mujer y su palabra* [ensayo], editado por la Secretaría de Cultura del Estado Zulia 1978 y *Antología en Femenino: donde la boca que te busca*, editado por la Universidad del Zulia. Colabora en revistas y periódicos regionales y nacionales venezolanos e internacionales. Los poemas incluidos en este libro fueron facilitados por la autora tanto en sus versiones wayuu como castellanas.

Nele Kantule (1868-1944), también conocido como Iguabilikinya, fue un dirigente de la nación kuna, estudiioso de su historia y defensor de sus de-

rechos. Lideró la revolución de 1925, en Panamá. La oración que transcribimos fue tomada de El Sol babea jugo de piña: antología de las literaturas indígenas del Atlántico, el Pacífico y la Serranía del Perijá y ampliamente difundida por Ernesto Cardenal.

Arysteides Ikuaiaklikini Turpana nació en 1943 en Río Azúcar, Kuna Yala, Panamá. Perteneció al pueblo kuna. Es profesor, escritor y poeta. Ha publicado las siguientes obras: Kualuleketi y Lalorkko (poemas y cuentos kunas, 1966), Archipiélago (1968), Machiuita=Muchachito (1979), Mi hogar queda entre la infancia y el sueño (1983), Narraciones populares del país Dule (Ediciones Literarias de Factor, México, 1987), Desdichado corazóncito (INAC, Panamá, 1991), El árbol de la vida y los kunas (antología de poetas kunas 2015). Los poemas que incluimos fueron facilitados por el autor.

Humberto Ak'abal (1952-2019) fue un poeta maya' k'iche' nacido en Momostenango, Guatemala. Escribía sus poemas en idioma k'iche' y se autotraducía al español. Sus obras han sido publicadas en francés, inglés, alemán, italiano, portugués, hebreo, árabe, escocés, húngaro, estonio, entre otras lenguas. Ha publicado más de 20 libros de poemas, varios de cuentos y ensayos, y su obra ha sido reunida en numerosas antologías. Los poemas que aquí incluimos fueron tomados de los libros Otras veces soy jaguar y Ajkem tzij=Tejedor de palabras y de los sitios Círculo de poesía, Poemas del alma y Gazeta.

Irma Pineda Santiago nació en Juchitán de Zaragoza, Oaxaca, México, en 1974. Escribe en lengua zapoteca o diidxazá (zapoteco istmeño). Es traductora, docente, promotora y defensora de los derechos de los pueblos originarios. Ha publicado los siguientes libros de poesía: Guie' ni zinebe=La Flor que se llevó (2013), Doo yoo ne ga' bia'=De la Casa del Ombligo a las Nueve Cuartas (2009), Xilase qui rié di' sicasi rié nisa guiigu'=La nostalgia no se marcha como el agua de los ríos (2008), Xilase Nisado'=Nostalgias del Mar (2006), Ndaani' Gueela'=En el Vientre de la Noche (2005), Huhuexochitlajtoli=Diidxaguie' yooxho'=Viejos Poemas (en coautoría con Mardonio Carballo, 2006). Ha colaborado en numerosas publicaciones y su obra ha sido traducida al inglés, italiano, alemán, serbio, ruso

y portugués. Los poemas incluidos en este libro fueron tomados del sitio La Jornada, de México.

Jorge Miguel Cocom Pech nació en Calkiní (Méjico), en 1952. Es escritor, poeta, ensayista, narrador y traductor, hablante de la lengua maya yucateca, su lengua materna, además de docente. Entre otros, ha publicado los libros Muk'ult'an in Nool=Secretos del Abuelo (2001), Nichjko'Il Peek'=La ética del perro, K'aank'an ya'il icho'ob: Waye', ¡ma' a t'aan ich maya!=Lágrimas de oro: Aquí, ¡no hables maya! (2014). Algunos de sus libros han sido traducidos al francés y su obra ha participado en numerosas antologías. «La casa de tu alma» fue tomado de Palabras originarias : antología poética de tradición oral y «Tengo que ocultar tu nombre» fue facilitado por el autor.

Martín Tonalmeyotl (Martín Jacinto Meza) nació en 1983 en Atzacoaloya (Guerrero, Méjico). Es campesino, poeta, narrador, profesor y promotor de la lengua náhuatl, locutor, traductor, fotógrafo y articulista. Ha publicado los libros Tlalkatsajtsilistle=Ritual de los olvidados (2016), Nosentlalilxo-chitlajtol=Antología personal (2017) e Istitsin ueyeatsintle=Uña mar (2019). A este último pertenecen los poemas que aquí incluimos y que fueron facilitados por el autor. Ha compilado antologías y sus textos han sido incluidos en distintos poemarios.

Mikeas Sánchez nació en Chapultenango (Chiapas, Méjico) en 1980. Además de poeta es docente, narradora, traductora y radialista mexicana, de origen zoque. Algunos de sus textos forman parte de numerosas antologías y han sido traducidos al catalán, alemán, maya, portugués e inglés. Ha publicado los libros de poesía Mojk'jäyä=Mokaya (2013), Kobikyajubä'ja-ye=Selección poética (2013), Mumure' tä' yäjktambä=Todos somos cimarrones (2012), Äj' ngujkomo=Desde mi médula (2011) y Maka mujsi tumä jama=Y sabrás un día (2006). Los poemas seleccionados aquí fueron tomados de la revista de poesía El humo.

RACISMO: MÁS DE CINCO SIGLOS IGUAL

Alcides Rodríguez

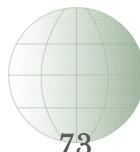
El pasado 31 de mayo cuatro policías irrumpieron en una vivienda de una comunidad qom en la provincia del Chaco gritando consignas racistas y atacaron a cuatro jóvenes de manera brutal. Un nuevo capítulo de una larga historia de racismo, crueldad y muerte.



El 19 de julio de 1924 el Chaco argentino amaneció teñido de sangre. Siguiendo órdenes del gobernador Fernando Centeno unos doscientos policías y pobladores se dirigieron a la localidad de Pampa Aguará, próxima a la reserva de Napalpí, para atacar

a más de mil qom y mocovíes que se hallaban allí reunidos. Descarga tras descarga los masacraron sin piedad mientras un avión arrojaba sustancias químicas para incendiar la toldería. Los atacados no se defendieron. “Indio que se hallaba con vida - denunció el *Heraldo del Norte* en una edición especial - era ultimado acribillándose a balazos o a machetazos”. Entre los muertos hubo niños y ancianos. Algunos supervivientes pudieron escapar al monte. Otros fueron capturados y entregados como sirvientes en las ciudades de Quitilipi y Machagai. No hubo una sola baja policial.

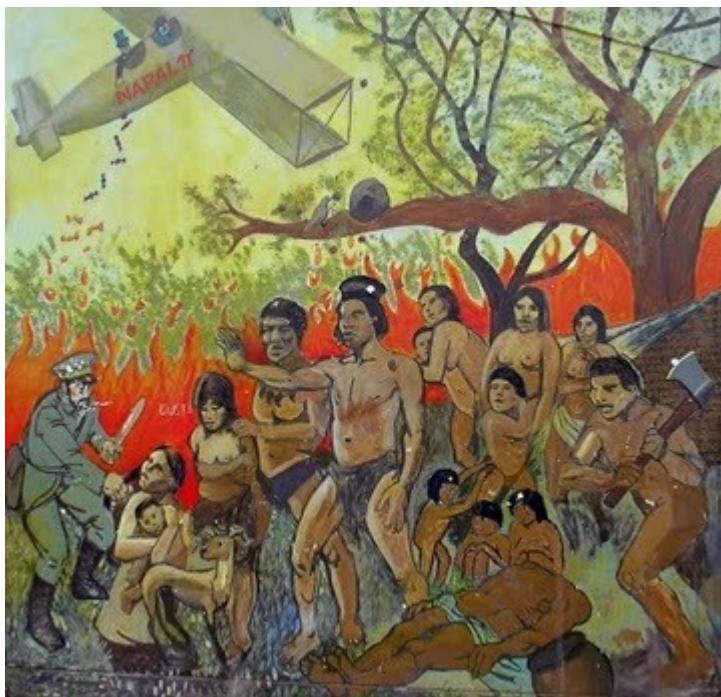
Para medios importantes de la región como *El Colono* y *La Voz del Chaco* todo estaba muy claro: la policía había actuado en defensa de la propiedad y el honesto trabajo de los chacareños blancos frente a la amenaza de un malón de indios salvajes. Hubo pocas voces que llamaron a las cosas por su nombre. El mencionado *Heraldo del Norte*, un periódico de tendencia anarco-socialista que se publicaba en Corrientes por estar prohibido en el Chaco, hablaba lisa y llanamente de masacre. Otra voz que se levantó fue la de Enrique Lynch Arribálzaga, un naturalista que junto a Eduardo Holmberg había fundado la primera revista de historia natural del país. Lynch Arribálzaga conocía muy bien el tema por haber dirigido la reserva de Napalpí. Envío una carta al Congreso Nacional denunciando en fuertes términos la matanza perpetrada por la policía. Pero pronto todo quedó en el olvido.



Hacía ya mucho tiempo que la vida de los pueblos origina-



rios del noreste argentino se había vuelto difícil. La campaña militar de 1884 y el flujo continuo de colonos italianos, españoles y eslavos los desplazó hacia las zonas más pobres del territorio, privándolos de tierras y ríos que durante siglos habían constituido su hábitat. El despojo y una situación de empobrecimiento creciente los obligó a buscar alternativas en el mercado laboral. Con la llegada del ferrocarril en 1911 se completó la ocupación blanca de sus antiguas tierras y terminaron viviendo en comunidades dispersas entre las colonias, o en reservaciones como la de Napalpí, fundada ese mismo año. Para el ministro Benjamín Victorica, uno de los comandantes de la campaña militar, se les abría la gran oportunidad de entrar en la civiliza-



ción, progresar y contribuir al desarrollo del país. La civilización hizo lo de costumbre: transformó ancestrales actividades de caza, pesca y recolección en largas y extenuantes horas de trabajo en colonias y plantaciones, pagadas con jornales de miseria. La gran

oportunidad fue en realidad para colonos, hacendados azucareros y contratistas de mano de obra.

Como venía sucediendo desde hacia siglos el choque de estos pueblos con el mundo blanco también desestructuró su cosmovisión. La destrucción de sus tradicionales medios de vida, la expulsión de sus tierras ancestrales, las penurias materiales, la alteración de los patrones de relación... todo su mundo estaba en crisis. En los mitos de la religiosidad tradicional se hablaba de envejecimiento y rejuvenecimiento universal, así como de héroes poderosos que abandonaban el mundo para regresar en tiempos de crisis y restaurar un orden nuevo, perfecto e inmortal, en el que todos volverían a ser felices.

En 1923 una serie de huelgas en la industria azucarera tucumana mostró la grave situación social que se vivía en el norte del país. La demanda de los huelguistas eran más que razona-

ble: terminar con la explotación, mejora de salarios y condiciones de trabajo. Los trabajadores qom participaron, adquiriendo una experiencia organizativa que se iba a ver un año más tarde en Pampa Aguará. Las relaciones entre colonos y trabajadores originarios en el Chaco atravesaban también momentos de alta conflictividad. Las consignas racistas estaban a la orden del día: para los colonos los pueblos originarios eran razas inferiores poco aptas para el trabajo y más bien inclinadas a la holgazanería, la borrachera, la pendencia y el pillaje. La política de mano dura que las autoridades locales solían aplicar contra ellos no hacía más fáciles las cosas. Esa mañana de 1924 los líderes qom Dionisio Gómez, José Machado y Pedro Gómez, junto a los mocovíes Pedro Maidana y Miguel Durán, llamaron a una huelga general. Ordenaron dejar de trabajar para los blancos, abandonar todo lo que estuviera relacionado con ellos y congregarse en Pampa Aguará para realizar rituales y bailes en espera del retorno de los antepasados. Dionisio Gómez, que era chaman, afirmaba desde un santuario montado en el lugar que estaba en contacto con ellos y con Dios. Hablaban a través de su boca anunciando su retorno, la inminente destrucción del hombre blanco y la llegada de una nueva era de felicidad perfecta, en la que qom y mocovíes recuperarían sus tierras y volverían a ser libres y poderosos. Los que no obedecieran sufrirían plagas, enfermedades y muerte. Se podía disponer libremente de todos los bienes y no había que temer a la policía: la magia de Gómez

haría a todos invulnerables a sus balas. Comenzó a llegar a Pampa Aguará gente de toda la provincia y la tensión no dejó de crecer, hasta que todo estalló. En pocos minutos la represión policial dejó cientos de muertos. Nadie se defendió, convencidos de la invulnerabilidad garantizada por Gómez. Durán y Machado consiguieron escapar. Los otros líderes fueron asesinados.

“Yo era una niña, pero no tan chica, por eso recuerdo. Cuando la reducción mi abuelo cazaba cualquier bichito para rebuscarse. Es muy triste para mí porque mataron a mi papá y casi no me quiero acordar, porque me hace doler el corazón. Un avión de arriba tiraba bolsas y caían al piso y ahí los mataban. (...) No sé por qué mataron a muchos niños y grandes, fue mucho el sufrimiento”, dijo en 2018 Rosa Grilo, una sobreviviente de la matanza, a la Unidad de Derechos Humanos de la Fiscalía Federal de Resistencia que impulsa una investigación sobre los hechos de Napalpí, bajo el criterio de que constituyen crímenes de lesa humanidad que deben ser juzgados. “En la comisaría les apagaron la luz, les dieron una paliza, los chicos tienen las caras y los cuerpos reventados a golpes y las chicas hablan de abuso, manoseo y métodos de tortura. La Policía puso la excusa de que cascotearon la comisaría, aunque hayan o no hayan cascoteado, el grado de tortura y violencia que han sufrido esos jóvenes y sus familias es inenarrable”, dijo Cecilia Solá, miembro de la APDH y de la Mesa Multisectorial Feminista que denunció

el brutal ataque policial a unos jóvenes qom de la localidad de Fontana sucedido el 31 de mayo de 2020. “De parte de la policía de la Provincia del Chaco - declaró hace pocos días Daniel Rolón, un referente qom - hay mucha persecución hacia la comunidad qom, sobre todo a los jóvenes (...) Nos tratan como “indios de mierda”, perdón por la palabra, pero así se expresan ellos. Nos dicen que estamos todos infectados de coronavirus y que hay que matarnos a todos”.

Con el testimonio de Rosa Grilo la Fiscalía de Resistencia concluyó la investigación para iniciar un Juicio por la Verdad por lo sucedido en Napalpí. Se busca una sentencia que reconstruya los hechos, saber quiénes fueron los responsables y cuáles las motivaciones políticas, sociales y económicas que explican la matanza. El Equipo Argentino de Antropología Forense ha realizado exhumaciones en la zona para sumar evidencias. Se trata de lograr una reparación histórica y el reconocimiento social a las víctimas. En relación a lo sucedido en Fontana las autoridades provinciales rápidamente apartaron a los policías responsables de las atrocidades, se les abrió una causa judicial y hoy están bajo arresto domiciliario. Aunque con casi cien años de demora en el caso de Napalpí, el Estado está actuando como se debe actuar en estos casos. Un estudio llevado a cabo por varias universidades nacionales reveló que en la actual situación de pandemia se profundizó en la Argentina el racismo y la violencia hacia los pueblos originarios. Poco después del ata-

que en Fontana un grupo de policías intentó llevar a cabo un acto de apoyo a sus compañeros detenidos. No hay que descuidarse. “Nadie nace odiando a otra persona por el color de su piel, o su origen, o su religión” dijo alguna vez Nelson Mandela.

CÓMO SOBREVIVIR EN EL ESPACIO SIN EL SR. SPOCK.

HOY: “EL PRIMER BESO”

María José Schamun



Durante los primeros días de noviembre de 1968, siete meses después de la muerte de Martin Luther King y ocho meses antes de la llegada del ser humano a la luna, en la Paramount se filmaba el episodio “Los hijastros de Platón”, de la serie Viaje a las Estrellas. El capítulo exploraba la decadencia del carácter por el ejercicio del poder, pero es recordado por haber transmitido el primer beso interracial de la televisión estadounidense. En

él, una raza extraterrestre de rasgos arios fuerza al Capitán Kirk y al Sr. Spock a realizar acciones degradantes para obligar al doctor McCoy a quedarse en el planeta. Ante la negativa del médico, las humillaciones incrementan hasta que los platonios deciden secuestrar a la enfermera Chapel y a la Teniente Uhura, y fuerzan a los cuatro tripulantes a una doble escena de supuesto romance.

Por aquel entonces, en las oficinas de la NASA, Katherine Johnson era una de las primeras mujeres afroamericanas en formar parte del equipo de trabajo de la misión que aterrizaría en la luna. El grupo de especialistas estaba formado por “blancos” y “negros”, y aunque todavía no había astronautas afroamericanos (o de ascendencia africana), el detrás de escena de la ciencia real comenzaba a ver caras de todos colores. Sin embargo, eso no significaba que las tensiones raciales que se veían en la sociedad quedaran del otro lado de la puerta de la NASA o del set de grabación de Paramount Pictures.

El director del episodio 10 de la tercera temporada, David Alexander, sintió la necesidad de reconsiderar el guión cuando se dio cuenta de que incluía un beso entre el Capitán Kirk (William Shatner) y la Teniente Uhura (Nichelle Nichols). No era la violación a la conciencia de los personajes lo que motivaba su objeción, sino la medida de la humillación. Que un hombre blanco se viera rebajado a besar a una mujer negra era inaceptable. Tuvo que intervenir Gene Rodenberry, creador y produc-

tor de la serie, y un “sabotaje” de Shatner a la toma sin beso, para que el capítulo fuera el que hoy recordamos.

Recién el 1983, el primer astronauta afroamericano, Guion Bluford, llegaría al espacio exterior. Antes, sólo la Teniente Uhura.

A principios de la década del sesenta, en la televisión británica, se habían visto las primeras relaciones interraciales sin que los televidentes esbozaran queja alguna. Pero la naturalidad de estos vínculos entre personajes considerados de razas diferentes, no era posible en suelo americano donde recién en julio de 1967 el matrimonio interracial fue legal en todo el territorio de los EE.UU. Por lo menos, así lo veía David Alexander, quien indicó a los actores que hicieran hincapié en la fuerza con la que intentaban resistirse al beso. La escena debía ser, ante todo, violenta. El capitán y la teniente eran, por sobre todas las cosas, seres antagónicos. Resulta curioso, sin embargo, que el director no opusiera resistencia al beso entre la enferma Chapel y el Sr. Spock. Tal vez, tuviera que ver el hecho de que el oficial científico era vulcano y aquel beso implicaba rebajarlo al nivel del ser humano (nivel aceptable para la audiencia humana), pero rebajar a un ser humano caucásico al nivel de un ser humano negro le resultaba inaceptable.

Después de que el episodio saliera al aire el 22 de noviembre, en la Paramount no recibieron un solo llamado de queja o de felicitación. La audiencia, incluso la del sur de los EE.UU.,

parecía haber tomado la escena con naturalidad. Décadas más tardes, el beso entre el capitán y la teniente es celebrado como el primer beso interracial de la televisión. Por supuesto se equivocan, no sólo porque ya había sucedido en la pantalla del Reino Unido sino porque había sucedido en la misma serie un año antes, cuando [Kahn Noonien Singh había besado a Marla McGivers](#) en “Semilla espacial”. En aquel episodio de febrero de 1967, un hombre indio genéticamente modificado para tener habilidades físicas y mentales superiores a la media humana (Kahn) enamoraba a la Teniente McGivers. Aunque el vínculo entre los personajes es violento, la sumisión de la mujer blanca se veía justificada por la superioridad artificial del hombre indio.

¿Por qué la audiencia recuerda el beso entre el capitán Kirk y la Teniente Uhura como el primero? Podemos desviar la mirada hasta el episodio “El último campo de batalla” que salió al aire sólo dos meses después de “Los hijastros de Platón”. En él, la nave Enterprise encuentra un ser que es mitad negro y mitad blanco. El capitán, el doctor y el oficial científico se encuentran desconcertados, no comprenden cómo pueden convivir el blanco y el negro en un mismo ser y “a juzgar por lo que podemos ver, sabemos que, como mínimo, es el resultado de un conflicto por demás dramático” (Capitán Kirk, “El último campo de batalla”)

Era evidente, el problema no eran las diferencias étnicas, era el color de la piel.

La franquicia desarrolló, al día de hoy, ocho series televisivas

en las que el capitán de la nave insignia siempre es blanco y, en la única ocasión en que es negro, no es capitán sino comandante.

A pesar de todo esto, Mae Jemison llegó al espacio en 1992 a bordo de *Endeavour* porque Martin Luther King, asesinado el 4 de abril de 1968, convenció a una joven actriz de que la discriminación y las miradas despectivas que sufría en el set de grabación eran un precio bajo por el futuro de quien él consideraba sus hermanos. Nichelle Nichols no pudo decirle que no, y 35 años después, una de las tantas nenas que la miraba por televisión llegó al espacio para convertirse en la primera astronauta mujer afroamericana.

No podemos pensar que aquella discriminación ha desaparecido, la ingenuidad es complicidad, pero podemos estar seguros de que la ficción cumple un papel fundamental en lo que consideramos aceptable. Gene Rodenberry lo sabía y por eso puso a una teniente negra en el mismísimo puente de la Enterprise, trabajando junto al capitán y no “para” él. Sin embargo, es muy factible que no podamos vernos librados de la violencia mientras sigamos viendo el mundo en términos de “blancos” y “negros” como si fuéramos opuestos y no complementarios, como si no fuéramos de diferentes tonos de marrón.

