

Diferencia y vecindad: *El secreto y las voces* de Gamarro desde *Muerte y transfiguración* de Martínez Estrada. Apuntes sobre proximidad y distancia

Mauro Greco*

Resumen

Es extraño afirmar que algo se dice *desde* un lugar, como si quien lo afirma fuera el exégeta apropiado del sitio, o como si éste resultara un paraje del cual resguardarnos de la intemperie. Sin embargo, todo se dice desde *algún* lugar, y no desde ninguno —y por ende todos— de ellos. En esta dirección, intentaré pensar las relaciones entre vecindad y diferencia, entre lo que se encuentra próximo y sin embargo lejano, en una novela retratante de vecindades de *lugares de muerte* como *El secreto y las voces* (2002) de Carlos Gamarro, en el marco de mi investigación doctoral sobre *responsabilidad* colectiva y pequeñas resistencias para con la última dictadura, a través de memorias de vecinos de centros clandestinos de detención (CCD), en sus representaciones literarias y cinematográficas, en articulación con una etnografía sobre las vecindades de un ex CC en particular, la Seccional núm. 1 de Santa Rosa-La Pampa. Este trabajo intentará realizarse *a partir* de ciertas reflexiones martinezestradianas en *Muerte y transfiguración de Martín Fierro* [1948] sobre la vecindad, el borde, la frontera, aquello que, como los puentes, separa y une un punto y otro.

Palabras clave: vecindad, diferencia, dictadura, CCD, verdad.

Abstract

It is strange to state that something is says *from* some place, like whom declares that were the appropriate reader of the spot, or like if it were a location where we can shelter of the open place. Nevertheless, everything is says from *some* spot, and not from none —and, because of it, all— of them. In this direction, I will try to think the vinculations between vicinity and diference, between nearby and distance, in a novel about dead place's neighbourhood called *The secret and the voices* (2002), of Carlos Gamarro. This work is frame in my PhD investigation about common responsibility and micro resistances to the last argentine dictatorship, through memories of clandestine detention centers (CDC)'s neighbors in their literary and cinematography representations, in articulation with a ethnography to a ex CDC's particular neighbourhood, the Police Station No. 1 of Santa Rosa-La Pampa. This essay will try to carry out *from*

* Mención Honorífica en el Concurso de Ensayo Latinoamericano organizado por Relacso. Becario Doctoral del CONICET, Doctorando en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. C.e.: <mauroigreco@yahoo.com>.

some Martínez Estrada's reflections of his book *Death and transfiguration of Martín Fierro* [1948] about the vicinity, the edge, the borders, that what, like the bridges, connects and separates one point and another.

Keywords: vicinity, difference, dictatorship, CDC, truth.

Introducción

La intemperie que habitamos, amén de precariedades y vínculos líquidos varios (Bauman, 2006) —o no, según una reciente respuesta *nacional* (Hupert, 2012)—, es la que nos lleva a leer un debate sobre *responsabilidad* colectiva para con el pasado político argentino en Internet, revistas y libros apasionadamente. La pasión como conjura de la precariedad. Al igual que el *desde*, además de lo apuntado —exégesis adecuada del sitio, lugar en el mundo en el que estamos a salvo de éste—, como si “un *interpretandum* no fuera ya *interpretans*” [Foucault, 2010: 42]. Es quizás esta “violencia más que elucidación interpretativa” (ibíd.) la que intentamos opacar mediante *desdes*, parajes y pasiones, como si efectivamente fuera Martínez Estrada quien hablará sobre Gamerro y no lo que uno interpretó de ellos, es decir, el modo en que los violentó. Doble violencia entonces: de lectura y de relación. La violenta intemperie que habitamos, así, no es sólo la ubicua ilusión de morar todos los sitios —políticos, vitales, existenciales— de modo de no resultar (auto)reducido a ninguno, sino también la operación cognitiva de entrelazar violencias interpretativas, articuladoras y *temáticas*. Resulta una verdad de Perogrullo que *hay cadáveres* (Perlongher, 1987), pero éstos no son sólo *nuestros* detenidos-desaparecidos, sino también los textos —*marco teórico*— y *artefactos* culturales —*corpus*, para mayor explicitéz— a partir de los cuales intentamos pensarlos. A ellos, a su sociedad conviviente y a los *sobrevivientes*. Por eso, entre otras razones, es que no hace falta que sus cuerpos aparezcan en la playa, sus huesos en fosas comunes o sus fotos en redes sociales para que sepamos, sintamos, olamos, que estamos rodeados de cadáveres. Sabemos la importancia que tuvo, para la responsabilidad colectiva ante la dictadura así como para las resistencias contemporáneas a ésta, la aparición de cuerpos en playas argentinas y uruguayas, así como tenemos presente lo que del orden de la justicia y el duelo se juega en identificar los huesos de allegados desaparecidos. Lo que intenta escribirse es que no resultan imprescindibles estas dos situaciones, ni la aparición de cadáveres en redes sociales, para que, como sociedad posgenocidio, olamos la existencia —*hay*— de cadáveres. Caminar por la calle mirando el celular —nuevamente las *nuevas tecnologías* rápidamente asociadas a las *nativas nuevas generaciones*— puede llevar a confundirnos una pila de cajas, un *indigente* y un pedido de verdulería. Resulta propio del elogio de la determinación sociocontextual de Bourdieu identificar la convivencia con fantasmas cuando aparecen en la interconectividad de la que *nunca* estamos desconectados —los celulares que, como una brochette, *siempre* están *en línea*—, como si su existencia cuando bajamos *al chino* ya no nos sorprendiera. Como si nos hubiéramos acostumbrado a esquivar *homeless*, pero todavía nos resultara extraño —como alguna vez debe haber sido lo primero— recibir *posteos* en Facebook con cuerpos masacrados. Algo de esta habituación se juega en la normalidad

con la que la vecindad del Chavo acepta que un niño duerma en un barril, algo que *a todas luces* afecta su desarrollo físico, pero también cognitivo —la unidad psicofísica, el *buen descanso*, etc. —. Y esta aceptación no distingue entre niños y grandes, es transgeneracional: una violencia que, como el capital, no conoce fronteras (etarias).

Mi investigación doctoral, entiendo, trata otras violencias: la responsabilidad colectiva, pero también las resistencias *micropolíticas* —en *rigor de verdad*, sin fetichismos foucaultianos, diarias, cotidianas y minúsculas— hacia la última dictadura, a través de las memorias de vecinos de centros clandestinos (CC), es decir, aquellos que estuvieron contiguamente próximos a una de las dos producciones paradigmáticas de la dictadura —la otra serían los desaparecidos (Kaufman, 1995). El modo de aproximación a estas memorias es a través de sus representaciones filmicas —*Juan como si nada hubiera sucedido*, *Garage Olimpo*, etc.—, literarias —la novela aquí citada, entre otras— y a partir de una etnografía sobre las vecindades de un ex centro en particular, la comisaría núm. 1 de Santa Rosa-La Pampa. El trabajo a realizar es estudiar similitudes y diferencias entre el modo de representación *exógeno* de vecinos de CC por directores y literatos, y el modo *endógeno* en que vecinos de un ex CC en particular se presentan a sí mismos respecto de aquellas temáticas: responsabilidad, resistencias, con-vivencia vecina. En esta dirección, entiendo, resulta interesante retomar reflexiones ensayísticas latinoamericanas sobre las relaciones entre vecindad y diferencia respecto de una obra literaria que se hizo eco de la circulación social de sentido al respecto de la responsabilidad y los desvíos (de Certeau, 1996) de vecinos de *lugares de muerte* pero, sin relativizantes cursivas, de todo aquel contemporáneo conviviente a los hechos. Éste es uno entre otros de los puentes tendidos que conectan la vecindad, los “andariveles convivenciales” (Kaufman, 2011: 237) y la comunidad nacional imposible, pero asimismo imposible de no intentar cimentar.

Diff(é)rance y vecindad: sobre la importancia de apellidarse Hernández

Martínez Estrada (ME) señala que, de los dos apellidos que José Rafael Hernández (JH) contaba en la casa para nombrarse, elige sólo el paterno. Es *sólo* hijo de Rafael Hernández, “hijo de un acaudalado comerciante español domiciliado en Buenos Aires, José Hernández Plata” (Martínez Estrada, 2005: 19). No agrega el apellido de su madre, Pueyrredón. No se distingue con él no sólo por el apellido patricio, *noble, aristocrático e hidalgo* de su progenitora, sino también porque el doble apellido, por su misma doblez más que por *la distinción* de uno de sus términos, lo eyectaría de la mundanidad de un solo apellido, para más *popular* dada la conquista española de América y nuestro pasado colonial ibérico. Martínez Estrada, en su recepción de Freud, soslaya que la madre de JH murió cuando él tenía ocho años, en 1843, de modo que “el poeta quedó separado de la madre en la primera infancia, no volvió a verla ni pudo recordarla” (Martínez Estrada, 2005: 20). Su abuelo José se ocupó de él en su quinta de Barracas, hasta que es llevado por su padre a sus nueve años. Asimismo, resalta Martínez Estrada, en *Instrucción del Estanciero* (1881) “la mujer y lo femenino están ausentes o reducidos a elementos incidentales”, así como en su *Doppelgänger* (otro yo, “lado nocturno del alma”) enviado a su novia mediante su foto de

espalda, se detecta “cierta falta de respeto, al menos en lo convencional, hacia el género femenino”: “hacia las mujeres Hernández no sintió jamás verdadera simpatía” (Martínez Estrada, 2005: 35). José Hernández, parece decirnos Martínez Estrada, era misógino, lo cual tendría que ver con el *abandono* materno, lo cual estaría a su vez relacionado con el rechazo del valioso apellido materno, “apellido de valor [que] evita siempre que se pregunte cuánto vale quien lo lleva” (Martínez Estrada, 2005: 36). No es lo mismo, para el buen sentido y mejores costumbres, presentarse como José Hernández que hacerlo como José Hernández Pueyrredón.

Sin embargo, Hernández rechaza también el apellido materno de su padre (Martínez Estrada, 2005: 38), de forma que, sin subestimar aquí la desagregación de un apellido del *linaje* y *estirpe* como Pueyrredón, el suyo es un rechazo de la doble apellidación como conjura de *pasar* —o, mejor dicho, *no pasar*— por *cualquier* Hernández o Rodríguez. Es cierto que en cierta ocasión (23 de mayo de 1864), le escribe a su tío materno —Juan M. Pueyrredón— lo siguiente: “Los Hernández jóvenes pueden enseñarle a ese cangalla cómo debe respetarse a un Pueyrredón viejo”, repone Martínez Estrada (2005: 36). Es decir, no agrega el prestigioso apellido materno a su libreta de enrolamiento, pero se siente deshonrado cuando alguien destrata el respeto que el apellido que no porta, pero por el que responde, considera que merece. A su vez será la nueva generación que elige no portar el apellido la que *pondrá la cara* por los destratados *viejos* orgullosos de su apellidación. Como sea, Hernández Pueyrredón era el apellido que por *derecho de nacimiento* le correspondía y, sin embargo, José Hernández se queda *sólo* —¿solo?— con el primero, resintiendo la copulación de significantes paterno y materno. Heredero de ella, rechaza la conjugación del apellido *comercial* del padre y *militar* —luego *patricio*, etc.— de la madre, definiendo su filiación no exclusiva ni excluyentemente por su descendencia paterna. Como si los términos de tan próximos resultaran intolerables, se queda con el primero de ellos para luego, cuando la publicación del *Martín Fierro* (1872, 1879) y sus labores legislativas, pasar a llamarse y ser llamado por el nombre de su personaje (Martínez Estrada, 2005: 25). Acepta el juego de interpelación e identificación bajo el nombre de una de sus *criaturas* pero no bajo una de las primeras herencias que padres legan a sus hijos cuando todavía son criaturas necesitadas de cobijo humano dado su nacimiento prematuro. Prefiere ser comido por uno de sus personajes antes que por las fauces de un apellido *valioso*. No faltaron ni faltan quienes, con las especificidades de los tiempos, padecen lo inverso.

La inversión, si es genuina y no un simulacro, comporta riesgo. No se sabe cómo resultará. Me parece que en *Muerte y transfiguración...* (Martínez Estrada, 2005), puntualmente en el apartado “personas. a) la primera persona: el Cantor”, donde está el peligro no está la salvación, según el célebre verso holderliniano retomado por Heidegger y tantos tras él, porque aquel dictum —al igual que su inversión casi tan clásica como él— entiendo que postula una relación de simultaneidad: *donde* está el peligro *está* la salvación (donde está la salvación está el peligro), el peligro *es* la salvación (la salvación es el peligro). Cuando sentimos que estamos a la intemperie estamos a salvo —atentos, alertas—, cuando creemos que estamos salvados estamos en riesgo —nos dormimos en los laureles por más modestos que sean—. Me parece que aquel fragmento de *Muerte y transfiguración...* sostiene una relación entre peligro y

salvación, pero no bajo la forma de la simultaneidad, sino de lo sucesivo pero relacionado: el lugar donde estamos a salvo *también* —no ahora, pero también— puede ser un sitio peligroso, la relación que hoy nos une con él es de salvación, ayuda, pero mañana puede ser de peligro, amenaza. La vinculación sucede bajo el modo de la relación y no de la simultaneidad (que es un tipo de relación, por ejemplo, entre peligro y salvación, aunque sincrónico, inmanente podría decirse). En cambio, entiendo, aquella otra relación resulta trascendente, diacrónica, casi ontológica: el lugar cercano donde nos resguardamos también puede invadirnos, el sitio próximo que hoy atacamos mañana puede ser nuestro amigo. Lo que está cerca, en las proximidades, alrededor, puede salvarnos como amenazarnos. Nuestra relación con él es tan contingente como los usos que de él hacemos. Las “repúblicas limítrofes” (Martínez Estrada, 2005: 20), Chile y Uruguay, en los que Alberdi y Sarmiento, en tiempos de Rosas, se refugian de su persecución, pero también los sitios, una vez derrotado *el tirano* en Caseros —y no precisamente por *Dogma socialista y Facundo o Civilización y barbarie*, dirá Martínez Estrada—, desde los cuales emprenderán su batalla personal que los enemistará al tiempo que los mantendrá en contacto —como toda relación de guerra—: desde Yungay y Quillota, a través de *Las ciento y una* y las *Cartas quillotanas*, entrarán en combate epistolar quienes hasta 1853 compartían bando. Sin embargo, los países vecinos no serán sólo los sitios donde, defensivamente, nos refugiamos cuando, puertas adentro, no tenemos lugar, sino también los lugares donde, ofensivamente, atacamos como modo de resolución de diatribas internas, como Paraguay y la guerra de la triple alianza. Y si una de las explicaciones de la guerra fueron los designios británicos ante las consecuencias cercanas de la política industrialista de los Solano López, no menos —recuerda Martínez Estrada— Mitre, presidente cuando el comienzo de la guerra en 1865, temía las resonancias que revoluciones locales que apoyaba o no según las circunstancias traerían sobre las “provincias vecinas” (Martínez Estrada, 2005: 30): podía apoyar el levantamiento de Nicanor Cáceres contra el gobierno de facto de Francisco M. Escobar —mitrista— que había depuesto la gobernación de López el 27 de mayo de 1868, aunque hubiera estado de acuerdo en primera instancia con el gobierno nacional urquicista en destituirlo, pero no por eso, aunque por mediaciones se cumplieran sus deseos últimos —la renuncia de López—, dejaba de lamentar las derivaciones que el hecho traería sobre zonas próximas. Efecto contagio, que le dicen. Puedo estar de acuerdo, identificarme, con una acción concreta y localizada, pero, dado que ella no es solamente eso sino más bien un eco con resonancias múltiples, puedo al mismo tiempo no coincidir y hasta lamentar las consecuencias indeseadas, no planificadas, que aquella acción deseada puede ocasionar. A diferencia de la frontera, no puedo establecer un claro corte entre lo apoyado y rechazado, mi territorio y el ajeno, dado que uno y otro forman parte del mismo borde. O, mejor dicho, evitando la metáfora pecuniaria de las caras, son los bordes de la misma moneda, pero clavada verticalmente, no arrojada horizontalmente. Lo que importa, más que las caras identitarias del cuño, es lo que las circunda y rodea, sus bordes, los cuales son, al mismo tiempo, simultánea y no sucesivamente, tanto de una como de la otra, a diferencia de su recíproca exclusión mutua. El borde es uno pero doble, de acuerdo la cara que se mire.

Una frontera es un borde, una línea —un punto en movimiento— que marca adentro y afuera, adentro desde el cual se afirma el afuera y afuera desde el que se sostiene el adentro. Agamben (2010) ha

resaltado de diversas formas la interioridad exterior a partir de la que se legisla lo interior y la exterioridad constitutiva del interior a partir del cual se constituye esa interioridad. Necesitamos de otros para saber quién somos pero, en ocasiones, nos ponemos por fuera de esta alteridad atreviendo una definición identitaria a partir de la que decimos, pero sobre la que también intervenimos en ese decir. Es sabido que *Muerte y transfiguración...* es o ha sido también leído como un tratado de fronteras, amén de ocuparse de las “crónicas de frontera” (Martínez Estrada, 2005: 591) a las que el autor alude en su análisis de *Martín Fierro*. Desearía entonces apuntar brevemente algunas posibles relaciones entre maldad, frontera y verdad, teniendo en cuenta que, si el mal es lo que un nosotros proyecta a la frontera y más allá de ella como forma de constitución de aquel conjunto, la verdad, en la “tesis” martinezestradiana (Martínez Estrada, 2005: 647), “la vemos siempre desde el otro lado de cualquier frontera” (ibíd.). La frontera, por motivos a apuntar, reúne al mismo tiempo maldad y verdad, antinómicas entre sí.

¿Por qué *antinómicas*? Porque, dice Martínez Estrada (2005: 588), la frontera era el lugar donde, según *la civilización*, anidaba el mal, representado por los indios constituyentes de una amenaza para la apacible labranza de los campos, pero es justamente su tesis que traspasando esa frontera es *desde* donde vemos la verdad, esa verdad que, en definiciones filosóficas no exentas de resonancias metodológicas, nos espanta (Martínez Estrada, 2005: 582). Es decir —si bien entiendo—, trasponiendo la frontera del territorio—nosotros que habitamos es desde donde vemos la verdad de ese nosotros—territorio. O sea, en el exilio, el destierro, la emigración. Martínez Estrada escribe que es hacia lo que traspasaba el territorio propio, esos “individuos de frontera” (Martínez Estrada, 2005: 600) que excedían los puntos de lo conocido y sin embargo no dejaban de aparecer puertas adentro transgrediendo la seguridad del terruño, donde la ciudad y urbanidad, mediante una lógica del chivo expiatorio no explicitada por él a pesar de su particular recepción freudiana, expulsaba los *males* como explicitación de que, como *cuerpo social*, no toleraba elementos extraños pero tampoco patógenos. Lo que son dos formas distintas de decir lo mismo. Ni siquiera, dirá Martínez Estrada (2005: 613), el caudillo como ese ser fronterizo poseedor, dada su posición límite, al mismo tiempo de la “civilización y técnica” urbanas como de la bravura y tácticas indígenas. Luego, escribe, desaparecerá el indio y la sociedad seguirá enferma, se le adjudicará la enfermedad al inmigrante y entonces rehabilitaremos al gaucho —al que habíamos demonizado—, y así, según una lógica dicotómica y amistosa, hasta que aparezca un nuevo *enemigo* más peligroso que el anterior —los inmigrantes internos, la juventud inmoral, la subversión interior—, por lo cual pasaremos a resaltar las virtudes del hasta entonces contrincante: el inmigrante trabajador, el cabecita negra ingenuo, el joven desprolijo pero bienintencionado, el soñador equivocado pero coherente. Estamos malfundados, pareciera decirnos Martínez Estrada, y es esa mala fundación, mítica e infundamentada, la que provoca autoengañarnos una y otra vez.

Este (auto)engaño es el que ahuyenta la verdad —sobre nosotros mismos y los otros— que siempre nos ha espantado (Martínez Estrada, 2005: 582). Este espanto provoca el miedo que le tenemos, nuestra servidumbre y no *señoría* sobre la verdad de la que somos indignos (ibíd., 625). De tan cobardes e indulgentes —“siempre una complicidad” (ídem: 587)—, no estamos a la altura de la impostura que,

“desde Las Casas hasta nosotros, la verdad es” (ídem: 625). Esta “moderación y tolerancia para la iniquidad y la infamia” (ibíd., 587) es la que nos impide, en el poema de José Hernández, leer la injusticia configurante de un mundo fronterizo. “Comprendemos pero no leemos” (ibíd.: 587), lo que, hermenéuticamente, como sucede con el verso holderliniano, podría invertirse: leemos pero no comprendemos, pasamos la vista por encima del texto pero no pasamos revista de lo que profundamente dice sobre nosotros. Hay que trasponer la frontera, es la tesis de Martínez Estrada (2005: 647), para ver la verdad que, puertas adentro, nos espanta, intimida y humilla. “No escribimos las cosas que vivimos” (ibíd.: 622). Lo cual asimismo podría interpretarse de forma invertida –no vivimos lo que escribimos—, pero no es momento. Las fronteras no son sólo territoriales, sino también personales, grupales, teóricas. No hay modo de que digamos la verdad sobre nosotros desde el interior de lo que habitamos. Y, sin embargo, la frontera, una vez que damos un paso adelante dejándola a nuestra espalda, dirá Martínez Estrada, nos da la oportunidad de observar la verdad que antes nos resultaba invisible, (auto)invisibilizada. La frontera es el *ticket* a la verdad sobre el lugar del que ella está más allá, así como el sitio donde los indulgentes de aquel emplazamiento proyectan las miserias propias con las que no pueden convivir. Sócrates, recuerda Arendt (2007: 101), decía que es preferible padecer que cometer una injusticia, porque, una vez padecida, es cierto que hay que vivir con la condición de víctima y la injusticia en carne propia, pero, una vez cometida, hay que convivir con uno mismo como victimario. Y eso corroe por dentro, en ese dos-en-uno que es el pensamiento (Arendt, 2007: 107) somos víctimas de lo victimario que alguna vez fuimos. El único modo de no reconocerlo y encarnarlo es autoengañarse, mentirse, ser indulgente con uno mismo. Pertenecer siempre fronteras adentro del propio ser (nacional). No salir a pasear de uno mismo, no ser un punto de miras en movimiento.

Literadura: levadura, panes y paces

El secreto y las voces de Carlos Gamerro fue publicada en 2002. Resulta radicalmente contemporánea con otra de las pocas novelas retratantes de vecindades de centros clandestinos o lugares de muerte: *Pase libre. La fuga de la Mansión Seré* de Javier Tamburrini (2002), ex detenido desaparecido en tal centro clandestino de Morón, al tiempo que arquero del club Almagro con estadio en la ciudad Tres de Febrero de la Provincia de Buenos Aires. Quizá no sea redundante explicitar que su conocida pregunta sobre por qué los vecinos moronenses no escuchaban los gritos de los torturados cuando él escuchaba los niños salir del colegio, o al heladero vocear su producto, ha sido de indescriptible influencia para esta investigación (Pittaluga, 2012: 12). Esa pregunta, entiendo, interpela directamente la responsabilidad colectiva ante la última dictadura aquí convocante.

Sin embargo *El secreto y las voces* lo hace de otra manera. Confieso —disciplinariamente— cierta incomodidad, tal vez fruto de una formación no letrísticamente imbuida de crítica literaria, en el comentario de novelas para intentar pensar asuntos que las interpelan más en su aspecto contenidístico que formal. Aunque, en caso de mantener la dicotomía forma—contenido previamente hipotetizada, desde ya que las formas son fundamentales. La emoción incómoda obedece al modo de hablar sobre estos

textos, como si para pensar con ellos también fuera necesaria la *middle voice* que algunos (La Capra, 2005) recomiendan para escribir sobre pasados traumáticos. Y por ende no tan pasados. La incomodidad en este caso no obedece a lo traumático del asunto a comentar —aunque él sí ficcionalice y reflexione sobre acontecimientos traumáticos—, ni siquiera a los discutibles lindes a establecer entre realidad y ficción —otro binarismo problemático— en trabajos que inelectualmente refieren a hechos del pasado sin por eso abjurar un ápice su estatus ficcional, sino al mismo hecho de ser una historia. Es decir, de qué modo hablar de una historia sin contarla. Qué voz se requiere para pensar con ella sin decir más que lo que el pensamiento de la misma nos invita a decir.

En suma, como al respecto de los testimonios —en caso de que ellas no lo sean, amén las especificidades de unas y otros—, de qué modo no sobreponer la vociferante voz propia al susurro o silencio que nos convoca a construir para acercarnos a algo quizá inexpugnable por otras vías. ¿De qué modo investigar en un pueblo de provincia la desaparición de uno de sus *vecinos*, de uno de sus viejos convivientes, en la que la mayoría del pueblo está implicado? ¿De qué forma acercarse a esa historia? Una vez aproximado, ¿de qué modo abordarla? ¿De qué manera *conseguir, arrancar*, construir los testimonios que reconstruyan la historia, si en ese mismo acto el testimoniante performativamente se transforma de testigo en victimario o acusador? Aquí aparecen las graduaciones, no necesariamente sólo jurídicas, de implicación: culpable, copartícipe, cómplice, colaborador, responsable. No nos interesan las categorías jurídicas, sino lo que desde las ciencias sociohumanísticas podamos pensar para intentar entender —no castigar— lo que sucedió en el sitio que habitamos. Las complejidades que comporta una investigación etnográfica sobre las dinámicas micropolíticas —diarias, cotidianas, habituales— de convivencia con acontecimientos extraordinarios halla en la literatura un atajo que en modo alguno relativiza su estatus de callejón polaco: la literatura es un atajo polaco sin callejón: allí donde un *vecino*, o ciudadano de un pueblo donde sucedió una desaparición plebiscito informal mediante, nos cierra la puerta porque no desea testar sobre tales asuntos, un literato, al mismo tiempo esponja y disparador de sentidos palpitantes en los senos de lo social, retoma lo dicho en otra situación recreándolo en el mismo acto y, en ese *encuentro* de condiciones de producción e imaginación —al mismo tiempo *socialmente condicionada*—, nos devuelve una escena que ya no es el disparador ni la historia del pueblo responsable que deseáramos *probar*, pero que nos permite pensar sobre los dos: escenifica lo ob—sceno, lo que resultaría pornográfico preguntar —¿usted fue cómplice de la desaparición de uno de sus vecinos; y de convivir siete años con un centro clandestino de detención?—, mantiene latente el fin del secreto: todo debe ser dicho, confesado, puesto en palabras. Y, como *se sabe*, no todo puede ser testimoniado aunque no por ello cuerpos y emociones en él encarnadas dejan de gritar. *El secreto y las voces*, en su misma especularidad, por otra parte imagina dinámicas intrapueblerinas que resultan fértiles para pensar intercambios micros de convivencia con situaciones límite.

Porque *El secreto y las voces* repone parte de lo que puede ser afirmado con la seguridad y taxatividad demandada por las ciencias, en lo que comparten con el sentido común: junto con *Pase libre. La fuga de la mansión Seré* es una de las dos poquísimas novelas tematizantes de vecindades de centros

clandestinos, aunque su caso, a diferencia del trabajo de Tamburrini —que posee sus especificidades—, es más bien lo que, poniendo patas para arriba a Pierre Nora, podría llamarse representación de *lugares de muerte*. Porque, strictu sensu, no hay centro clandestino de detención en la novela de Gamero. Pero sí vecindades —alrededores, proximidades y cercanías— implicadas en el secuestro y desaparición sin aparición del cuerpo de uno de sus vecinos, *Ezcurrita*. Darío Ezcurra, hijo de Celia del mismo apellido y de los Alvarado de Malihuel, el pueblo donde *el Fefe*, narrador de la novela, decide sitiar el cuento, fue arrojado a la laguna que por entonces tenía el pueblo, hacia 1977. En *Pase libre* podría decirse que las vecindades aparecen porque se trata de la narración de una fuga de un centro clandestino encallado en la trama urbana, como sucedió con la mayoría de los (no) *campos de concentración* argentinos, pero en *El secreto...* aparecen distintas fases de construcción o relevamiento de la verdad, en caso que sean sucesivas y posibles: la llegada al pueblo, la consulta con los testimoniantes posibles (14), la responsabilización indiscriminada (60), la hiperbolización de las filiaciones amenazantes del desaparecido como autojustificación y estimación por uno de sus detractores (65), las ironías en torno a la voluntad o deseo de saber del entrevistador *preguntón* (129), la violencia que las preguntas curiosas y a veces inquisitoriales pueden generar (168), los rumores que se echan andar como circulación social del sentido (184), la pregunta *nativa* sobre lo que una triste historia de un pobre pueblo puede interesar en la gran ciudad (198), la forma de escucha hospitalaria a determinadas palabras (230), la pregunta a la vuelta en la metrópoli sobre lo realizado en el antropológico viaje iniciático prolongado (233), la *confesión de parte* —*relevo de prueba*— en caso de que el preguntador hubiera *puesto las cartas sobre la mesa* desde el principio (234), esa mesa en torno a la cual juegan al truco los parroquianos en la foto de la tapa. Esa vuelta de tuerca es que se busca no revelar.

The *story* de *El secreto...* podría contarse así: un *porteño* —de Capital Federal y no Bahía Blanca o Rosario— llega al pueblo de su madre y abuelos —es decir, de su familia— donde pasaba los veranos de su infancia, para averiguar sobre un crimen que tuvo lugar años atrás, bajo el argumento de que tiene pensado escribir una novela o filmar una película, no lo sabe bien: en esta dirección intenta entrevistar a los habitantes del pueblo conocedores de aquellos sucesos, entre los cuales se cuentan los dos hermanos amigos de su infancia —en el marco de lo que descubre quién era su *verdadero* amigo— para preguntarles qué recordaban, qué sabían, qué supieron. En este camino descubre que el comisario que llevó a cabo la acción la había consultado con los *vecinos notables* del pueblo, o los había puesto a prueba ya tomada la decisión, dado que eran órdenes superiores o no faltaban ganas de *desaparecer* a ese hijo de *vecinos distinguidos* que se burlaba de los lugareños, por lo que todo el pueblo está implicado, tanto en la hechura como en su rememoración, recuerden y cuenten o no. Sobre el final de la historia se produce un giro narrativo por el cual los parroquianos del bar, como los vecinos del pueblo, que habían testimoniado se arrepienten de hacerlo, o al menos de haberlo hecho del modo en que lo hicieron, pero él, *el fefe*, repone o se autojustifica preguntando retóricamente si hubiera hablado si él les hubiera planteado de entrada cuáles eran sus *verdaderas intenciones*. Como en el clásico trabajo de O'Donnell (1987), se juegan —literalmente— dilemas éticos sobre el modo de combinar deseos de saber y medios de hacerlo. Cuando él *blanquea* la situación, habiendo repuesto relativamente que *Ezcurrita* fue desaparecido y no

que se encuentra en un pueblo vecino con mujer, hijos, coche y perro —aunque la sospecha no logre disiparse, quizá lo propio de la sospecha, no tener fin—, y que todo el pueblo —él incluido— tiene alguna responsabilidad, de distintos tipos y no homogeneizable y por ende indiscriminada, vuelve a su ciudad natal, ciudad adoptiva en verdad, Capital Federal, con su mujer e hijo, para pensar a qué amigo escritor le dará el material para que él decida qué hacer con éste. Cuando él se va, como dice el narrador, se lleva lo construido con él pero deja al pueblo con lo revelado en su superficie, debiendo convivir nuevamente con eso. *El pueblo*, diría yo, había logrado olvidar, olvidar su propia participación en lo sucedido —por supuesto que un olvido no mediatizado por la verdad ni la justicia (no el derecho)—, pero, con la llegada de otro, *el porteño* —que tampoco resulta absolutamente *alter*, ya que *era uno de los nuestros* antes que emigrara a la gran ciudad—, lo olvidado reflató, debió volverse a conversar —que es una forma de convivencia— con un fantasma que se creía doblemente sepulto: por muerto, aunque sin sepultura, y silenciado, como modo de re-enterramiento.

Fue necesaria la llegada de un extranjero, por otra parte no absolutamente diferente en su ajenidad, para revelar el secreto pueblerino. Sin embargo, el secreto no es uno, la novela bien podría llamarse también *Los secretos y la voz*, porque aquél es un juego de *matrushkas* en donde la revelación de uno va llevando a otro, del más grande y sonoro —qué pasó con la vida de alguien—, al más pequeño e insignificante pero por eso mismo también más importante —*Dios está en los detalles*— de todos. La revelación, en caso de así decirlo, necesitó de otro, transponiendo las fronteras propias como ajenas, para re—velar lo velado para quienes dormían a su lado desde hacía veinticinco años. Quizá ese velo fuera el *olvido sucio*, sin verdad ni justicia, que permitió la vida y la convivencia a pesar de lo sucedido, pero a expensas también de un olvido higiénico basado en la verdad. La transposición de la frontera interna, la propia metrópoli, como de la frontera externa, el pueblo a donde se dirige a *conocer las cosas como son*, lleva a ver de otra manera, con otros oídos, lo que permanece a ambos lados de las fronteras: la vida familiar con esposa e hijo, recordada entre saques de cocaína (Gamerro, 2002: 90), masturbaciones en casa ajena, infidelidades y marihuana, y la vida pueblerina en lo que revela y esconde —y luego se retracta y pide disculpas— en torno a lo acontecido años atrás. Era un extranjero el que podía realizar esa *pregunta por lo acontecido* (Kaufman, 2012), esa pregunta que deja colgada en el pueblo mientras él vuelve en micro a su ciudad adoptiva, y no un nativo enmarañado en la madeja convivencial heredera de lo que se intenta desentrañar: sin que esto se traduzca en el abecé de los manuales metodológicos sociohumanísticos en cuanto a la vista desde lejos y cerca —*ver el árbol y no el bosque, ver el bosque y no el árbol, ver el árbol y el bosque*—, hacía falta venir de lejos para ver lo que estaba ahí para —no *de*— ser visto. Lo que los lugareños, parroquianos o nativos comparten, y que quien viene desde el otro lado de la frontera ob—serva, es el *ahí*. Amén las situaciones donde *la realidad da cátedra* a la ficción, *el Fefe*, en la serie de verdades que va descubriendo y por ende de secretos que va deshaciendo, nunca pierda su posición —no objetivista desde ninguna parte y todas— desde el otro lado de los límites del pueblo. Pero, así como él puede realizar esto para con el pueblo de su infancia, madre y abuelos —que, prácticamente, es lo mismo decir—, algunos de ellos también lo hacen con su vida capitalina: lo que el preguntador porta al lugar donde transporta sus inquietudes lo pueden ver quienes son objeto de sus preguntas. Cuando el narrador,

Felipe Félix (Gamerro, 2002: 261), *el Fefe*, revela dos verdades, la primera indemostrable —todos los pasos necesarios para la desaparición de *Ezcurrita*—, la segunda, sus propias intenciones, los cuerpos que las reciben se sublevan: desconfían, lo insultan e, invertidamente, se retractan y arrepienten, le piden disculpas cuando se enteran lo que ignoraban. Es un escándalo, los indefinidos entre sentirse traicionados o traicioneros, usados por quienes usaban para que les pagase unos tragos al módico precio de contar los dimes y diretes sobre un crimen sucedido en el pueblo años ha. Pero también el cuerpo que se dispone a revelar *los negativos* de un pueblo —que es *su* pueblo— y que, para hacerlo, arreglo a fines mediante, secretea una verdad que luego revelará, es uno sub—levado que no comparte con los cuerpos pueblerinos —*el cuerpo social local*— las disciplinaciones a través de sus afectos tristes —miedo, temor, encarnaciones del terror en general— de lo que un cuerpo puede conocer. El suyo es un cuerpo descontracturado, no contratado por moralistas contratos sociales normativizantes. Sin embargo, así como desconocemos lo que un cuerpo puede, también ignoramos lo que un cuerpo no puede: críticos del temerario señorío por su reducción a miedosa servidumbre, concededores de que lo que tememos es un límite a lo que deseamos, solemos pensar o sentir que el cuerpo todo lo puede. No obstante, a pesar de su genuina impostura develadora de verdades, el cuerpo del *Fefe* le dice basta: luego de tanto escuchar sobre terror y sus respectivas autojustificaciones desresponsabilizadoras —*por algo será, algo habrá hecho*, amén lo paradójicamente verdaderas que estas sentencias se revelaron—, su cuerpo se calienta. Y esta temperatura no es la fiebre del pensamiento, sino las emociones despotenciadoras —bronca, indignación, resentimiento— que entran en combustión con la propia impotencia. La impostura es también impotencia. La rebeldía, el desparpajo, la libertad revelan, en su revés, lo que a ellas puede ir asociada: la frustración, el cansancio, el agotamiento afectivo.

Este contraste, esta contigüidad entre lo diferente al punto de resultar antagónico, es también el de otros dominios: la unicidad del secreto y la multiplicidad de las voces —y su inversión—, la extranjería reveladora de las verdades veladas nativamente (Gamerro, 2002: 132), la larga charla ética en el bar con el policía que participó del secuestro de *Ezcurrita*, que finaliza en la calle con *el Fefe* y Guido —su mejor amigo— dándole puntapiés en la cabeza (Gamerro, 2002: 168), la comisaría del pueblo a la que asiste Delia —la madre de Darío— en busca de Neri —el comisario, esposo de Clota, íntima amiga de Delia— para preguntarle a Armando sobre el destino de su hijo, a lo que el comisario responde que “haría todo lo que estaba en su poder” mientras —narran Chesi y Porota, las tías adoptivas del *Fefe*— “dicen algunos a pocos pasos estaba el chico encerrado” (ibíd.: 184), los vuelcos de opinión y sentimiento ante el revelamiento de verdades antes desconocidas siendo esas posturas y sensaciones opuestas a las sostenidas previa revelación de lo ignorado. Lo que separa una y otra conducta, mutuamente contrarias, es una medianera diferencial, y no mucho más. Derribada esa limitación, lo diferente pero metonímico se confunde y mezcla, mestizo. Cuando lo *tibio* y no clara, distinta y precisamente se funde, y el deseo es su intelección, la tarea de comprensión se dispara proporcionalmente: ¿de qué modo reponer retrospectivamente las trayectorias y recorridos que condujeron a desaparecer un cuerpo pueblerino, a denunciar a dos vecinos porque se escuchaba una máquina de escribir y nadie en el barrio humilde tenía una, o a entender de qué forma convivir siete años delante de un sitio donde se secuestraba y torturaba?

El contraste deja de ser entonces *la realidad de contrastes*, en donde lo contrastado resulta relacionado pero separado, para ser una paleta de colores en la cual un color depende de otros, pero la tarea es señalar esa herencia y también pensarlos independiente y conjugadamente, en sus afinidades y tensiones. De qué modo reponer la verdad del secuestro de un *vecino* del pueblo, sin al mismo tiempo hablar de su historia familiar, de las emociones envidiosas que el comportamiento afrancesadamente discriminatorio de su familia generaba, de su fama de galán, de los deseos de no pocos maridos de *ajusticiarlo*, de las interrelaciones que en ocasiones ocurren entre metejones sentimentales y —como decía Viñas— *calentamientos históricos*. En fin, de un nivel de riqueza irreponible para las ciencias, pero indispensable a la vida.

Palabras finales: continuidad y ruptura, ruptura y continuidad

La última dictadura argentina implicó una reformulación de la nación. No sólo, como economicistamente a veces solemos pensar, por su interrupción de la gradual sustitución de importaciones iniciada tíbiamente cincuenta años atrás, sino también por su refundación de prácticas. Una de las primeras *hipótesis de investigación* con la que las ciencias sociohumanísticas, incluso durante la dictadura, pero sobre todo en los primeros años transicionales, intentaron explicar(se) el porqué la empresa, cuando *la guerrilla* —motivo de autojustificación del golpe— ya había sido aniquilada —aunque esta *evidencia* recién se hiciera carne entre fines de los años noventa y comienzos del nuevo siglo—, fue la disciplinización de lo social: *la sociedad* estaba desmadrada, a falta de parricidio —disputarle la conducción a Perón, vaciarle la plaza, tirarle un muerto— se había cometido también un matricidio —*qué boludos, votamos a una muerta, una puta y un cornudo* (Tcach, 2002)—, era imprescindible poner en caja lo descaj(et)ado, ubicar lo desubicado, normalizar la excepción. No bajo la forma de una excepcionalidad normativa —mi palabra es ley—, que sería la forma en que los grupos operativos dictatoriales llevarían a cabo su tarea, sino mediante llamar al orden lo desbocado. Un buen método para realizar tal empeño es introducir —producir, difundir, instrumentalizar— emociones tristes como miedo, desconfianza, sospecha. Sin embargo, tal refundación nacional —como el mismo sintagma de autointerpelación, nominación y construcción lo deja ver—, no fue realizada desde cero, básicamente porque ninguna re—fundación se realiza ex nihilo: como también su expresión permite decirlo, la misma idea de reorganización su—pone una organización previa, precisamente la que se llega a organizar nuevamente. Es decir, la dictadura no sólo modificó en adelante prácticas, conductas, comportamientos, gestos, tics, reflejos, un *ethos* en general basado en la desconfianza, el individualismo y la acomodación conveniente a lo existente, sino que, para esto realizar, se basó en una cultura política anterior: la larga serie de golpes militares, la presencia del ejército en la vida argentina, por otra parte absolutamente desacreditado tres años antes, el autoritarismo. Calveiro (1998; 2005) lo ha dicho de dos formas distintas en dos libros diferentes aunque parte de la misma tesis: no todos los países con dictaduras albergaron centros clandestinos de detención, incluso quienes se proponían ser la oposición armada a la dictadura compartían prácticas que los asemejaban y no diferenciaban de quienes se proponían combatir. O sea, la dictadura no fue sólo ruptura, sino también continuidad. Amén de que inicialmente se entienda la

contrastación absoluta como modo de marcar el cambio de época, la democracia no resultó sólo ruptura de la ruptura—continuidad, sino también continuidad. Es en esta continuidad, que ya no puede ser exclusivamente militar, en la que nos centramos quienes nos interesamos en lo que permanece y se modificó de algunas de las prácticas más acentuadas —reforzadas positivamente, diríase conductistamente— por la dictadura. Entiendo que pensar las vecindades de CCD como una de sus producciones paradigmáticas —así como también puede hacérselo a partir de historias de vida de participantes civiles del gobierno o de cartas de lectores durante la dictadura—, es una forma de abordar ese asunto tan inasible. Un modo de lidiar con esa inasibilidad, por otra parte uno de los motivos de su atracción, es a través de un lenguaje que, además de ser un género que desde hace siglo y medio piensa la nación en torno de alguno de sus hitos —la guerra, la poesía, la cuestión originaria, la inmigración, la producción económica/cultural—, intenta no resultar solidificado. Es decir, un atributo poco prometedor para intentar pensar qué se conserva y qué resulta diferente, y qué un poco y otro tanto, de una historia.

Fuentes

- Agamben, Giorgio, 2000, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo. Homo Sacer III*. Trad. de Antonio Gimeno Cuspiner. Valencia, Pretextos.
- Agamben, Giorgio, 1998, *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Trad. y notas de Antonio Gimeno Cuspiner. Valencia, Pretextos [1995].
- Arendt, Hannah, 2007, “Algunas cuestiones de filosofía natural”, en *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós [2003].
- Bauman, Zygmunt, 2006, *Modernidad líquida*, Buenos Aires, FCE.
- Bauman, Zygmunt, 1994, “Racismo, antirracismo y progreso moral”, *El genocidio ante la historia y la naturaleza humana*. Recop. de Beatriz Gurevich y Carlos Escudé, Buenos Aires, Universidad Di Tella.
- Borges, Jorge Luis, 2005, *Historia universal de la infamia*, Buenos Aires, Emecé [1935].
- Bourdieu, Pierre, 2010, *Meditaciones pascalianas*, Buenos Aires, Oxímoron [1997].
- Calveiro, Pilar, 2005, *Política y/o violencia. Una aproximación a la guerrilla de los años 70*, Buenos Aires, Norma.
- Calveiro, Pilar, 1998, *Poder y desaparición. Los campos de concentración en Argentina*, Buenos Aires, Colihue.
- Certeau, Michel de, 1996, *La invención de lo cotidiano. El arte de hacer*, t. 1. México, Universidad Iberoamericana [1979].
- Filosofía*, 2008. Trad. de Eduardo Ovejo y Maury. Notas de Carlos Taorino Rotens [1871].
- Foucault, Michel, 2010, *Nietzsche, Marx, Freud*. Trad. de Alberto González Troyano. Buenos Aires, La Página [París, Editions de Minuit, 1965].
- Freidemberg, Daniel y Daniel Samoilovich, 2004, “El barroco cuerpo a tierra. Entrevista de los autores”, en *Papeles insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2004.
- Gamerro, Carlos, 2002, *El secreto y las voces*, Buenos Aires, Norma.

- Hupert, Pablo, 2012, *El bienestar en la cultura y otras composiciones precarias*, Buenos Aires, Pie de los hechos.
- Hupert, Pablo, 2011, *El Estado posnacional. Más allá de kirchnerismo y antikirchnerismo*, Buenos Aires, Pie de los hechos.
- Kaufman, Alejandro, 2011, “Historia y memoria: algunas indagaciones teóricas para el marco analítico latinoamericano”, en Gabriele Andreozzi, coord., *Los juicios por crímenes de lesa humanidad en Argentina*, Buenos Aires, Atuel, 2011.
- Kaufman, Alejandro, 1995, “Desaparecidos”, *Revista Pensamiento de los confines*, núm. 3.
- Kaufman, Alejandro, 2012, *La pregunta por lo acontecido*, Buenos Aires, La Cebra.
- La Capra, Domincik, 2005, *Escribir la historia, escribir el trauma*, Buenos Aires, Nueva Visión [*Writing history, writing trauma*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 2001].
- Martínez Estrada, Ezequiel, 2005, *Muerte y transfiguración de Martín Fierro. Ensayo de interpretación de la vida argentina*, Buenos Aires, Beatriz Viterbo [1948].
- Milán, Eduardo. “El neobarroco rioplatense. Entrevista del autor a Néstor Perlongher”, en *Papeles insumisos*, Buenos Aires, Santiago Arcos, 2004.
- Nietzsche, Friedrich, 1999, *Sobre la utilidad y el perjuicio de la historia para la vida*, Madrid, Biblioteca Nueva [*Unzeitgemasse Betrachtungen. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1873].
- Nietzsche, Friedrich, 1872, *El origen de la tragedia. Escritos preliminares. Homero y la filología clásica*, Buenos Aires, Caronte.
- O’Donell, Guillermo, 1987, “Democracia en la Argentina: micro y macro”, Buenos Aires, Ceal [1982].
- Perlongher, Néstor, 1987, *Alambres*, Buenos Aires, Último Reino.
- Pittaluga, Roberto, 2012, “Imágenes (d)e historia. En torno a la dictadura”, *VI Jornadas de Trabajo sobre historia reciente*, Buenos Aires, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Universidad del Litoral, 8-10 de agosto.
- Tcach, Carlos, comp., 2002, *La política en consignas. Memorias de los setentas*, Buenos Aires, Eudeba.