



Cartografías antropológicas: sobre clasificaciones, escrituras y derechos humanos¹

L. Nicolás Guigou

“Lo que estaba en juego era el arte de las imágenes curativas que subyacen como piedra angular del poder y de la representación, el espacio entre el arte y la vida involucrado al curar el infortunio”.

Michael Taussig

31

I. De lo universal a lo particular

“En la misma Europa, el continente más civilizado, tienes á Rusia y á Turquía, donde no hace aún mucho tiempo, el Emperador, señor de vidas y haciendas, gobernaba á su antojo, sin constitución. Esos gobiernos se llaman absolutos, y los pueblos que tienen semejante forma de gobierno, son muy desgraciados; porque allí los nobles gozan de todos los privilegios, y el pueblo vive sumido en la ignorancia, la miseria y la esclavitud.

*—Por cierto que los rusos y los turcos no tendrían tanto orgullo en llamarse así, como lo tenemos nosotros en llamarnos uruguayos”.*²

Emma Catalá de Princivalle

Seamos por un momento dualistas: marcar un origen, un punto de partida, desde el cual podamos trabajar sobre un estilo de pensamiento ya instaurado. Dejar entonces que en esa producción de la “inteligencia sensible” se juegue la temporalidad, el acontecimiento, y esa síntesis que trata de superar todos los dualismos, para seguir por cierto gestándolos bajo otra modalidad de poder y de trabajo.

1. Este artículo constituye uno de los capítulos teóricos del proyecto I+D (CSIC) “Memorias y mitos. El proceso de la construcción de la identidad y sus narrativas en el caso de la Colonia San Javier (Dpto. de Río Negro, Uruguay).

2. “Lección XXIX: El Escudo Nacional”. En: *Ejercicios progresivos de lectura, ortología y ortografía por el método analítico-sintético de palabras normales*. Obra adoptada por la Dirección General de I. Primaria para servir de texto en las escuelas públicas. Libro quinto, cuarto año, 2da.edición, Imp. El Siglo Ilustrado, Montevideo, 1913, p.268.

Alimentar una vez más la máquina binaria, promover la clasificación que evite el caos, radicalizar los dualismos posibles hasta llevarlos a dicotomías varias con sus respectivas elecciones. Hemos estado tan a gusto con “el pensamiento salvaje” o con sus eventuales variaciones, modernizaciones y críticas –todo un capítulo de la antropología–, que la mayoría de las veces huye de nosotros (por nuevamente, instaurada) la naturaleza propia de la clasificación.

Pero tal vez al asignarle a la clasificación una naturaleza –así sea en tanto “operador totémico” vacío como le gustaría a Sahlins– estamos habilitando que un espejo, que una superficie pulida, nos devuelva unos rasgos atravesados por cierto ver/decir haciendo un rostro. (Después de todo, si la clasificación se encuentra fuera –más allá o más acá de la historia– cualquier atisbo de impugnación se cancela a sí mismo: *la máquina binaria es impoluta.*) Es así que el “totemismo contemporáneo” remite a la dinámica de un universalismo contrastivista basado en el “significado social de contrastes concretos entre los productos”³ (y ya no a la conjunción de las diferencias de series culturales y series naturales). En esta universalización de la clasificación –y en este “universal” llamado clasificación que como tal, puede admitir todas las transformaciones del caso– la relación libidinal con las mercancías queda anulada.

La advertencia benjaminiana que hacía referencia a la teoría “burguesa” de la arbitrariedad del signo, parece tomar lugar en esa renuncia de la mirada a los acoplamientos deseantes con los significados sociales (y a la instrumentalización del deseo inscripta en dichos significados). Se invisibilizan de este modo aquellos demonios indagados por Taussig “... en el encuentro histórico, mundial, entre lo que Marcel Mauss llamó el don y lo que Karl Marx llamó fetichismo de la mercancía”.⁴

Es que la naturalización de la máquina binaria bajo una supuesta nominación neutral –la aséptica clasificación– no necesita recurrir a demostraciones, defensas o garantías. *Está allí.* En esa territorialidad ontológica, las discusiones, cuestionamientos o demás modulaciones críticas ya no importan. Quedan atrapadas en la aceptación, en ese espacio-territorio tácito. Y la cuestión no se zanja por salirse del 1-2 e ir al 1-2-3, ni tampoco por describir las unidades que albergan los dualismos varios:

“Los dualismos no se basan en unidades, se basan en elecciones sucesivas: ¿eres blanco o negro, hombre o mujer, rico o pobre, etc.?”⁵

La clasificación es cosa pública y práctica. Digámoslo de nuevo: *está allí.*

De esta forma, se puede diseñar una geografía imaginaria sobre el Oriente tal como lo señalara Edward W. Said en su seminal ensayo intitulado *Orientalismo*, gestando así una *actitud orientalista* negadora del acontecimiento (tal como en la versión clásica

3. En una versión anterior de este Anuario, escribíamos lo siguiente: “También Sahlins en *Cultura y razón práctica* muestra que el ‘operador totémico’ –una de las dimensiones fundamentales del pensamiento en estado salvaje– continúa actuando en nuestras culturas, aparentes reinos del pensamiento domesticado. La diferencia entre aquellas culturas donde el operador totémico ‘articula diferencias entre las series culturales con diferencias en las especies naturales’ radicaría en que esta articulación ya no sería preponderante en la nuestra. Frente a una racionalidad utilitaria mostrada como principio explicativo de nuestra cultura Sahlins dirá: “El totemismo moderno no se contradice con una racionalidad de mercado. Por el contrario, es promovido precisamente en la medida que los valores de cambio y de consumo dependen de decisiones relativas a su ‘utilidad’. En efecto, esas decisiones giran en torno del significado social de contrastes concretos entre los productos”. Tendríamos, por consiguiente, en nuestras culturas contemporáneas ‘clasificaciones totémicas’ trazadas con otras series”. Ver: L. Nicolás Guigou “De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos”. En: Sonia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2000, p.33. Ver asimismo: Marshall Sahlins *Cultura y razón práctica*, Gedisa, Barcelona, 1997, pp.176-177.

4. Michael Taussig *Un gigante en convulsiones*. Gedisa, Barcelona, 1995, p.16. Ver sobre Taussig: L. Nicolás Guigou “El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la antropología visual”. En: Sonia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2001.

5. Gilles Deleuze y Claire Parnet *Diálogos*. Pre-Textos, Valencia, 1980, p.25.

del pensamiento mítico). El barthesiano pasaje mítico de la historia a la naturaleza daría lugar a un

*“... sistema cerrado que se contiene y refuerza a sí mismo y en el que los objetos son lo que son porque son lo que son de una vez y para siempre, por razones ontológicas que ningún material empírico puede expulsar o alterar”.*⁶

La máquina binaria que constituye el Oriente (y por ende, el Occidente) puede trazar polos en una suerte de geografía imaginaria. Establecer bloques dicotómicos y esencializarlos.

La tranquilidad del pensamiento de estado⁷ le asegura su pertinencia, porque es un orden que atraviesa la temporalidad histórica constituyéndola: las imágenes podrán ser susceptibles de lectura pero no miradas, dejándose entonces leer desde un centro, un foco, un punto de partida, uno o más orígenes. Surgen entonces tipologías varias (duras) o bien moldes (blandos) que juegan con la versatilidad: continuidad, unilinealidad acumulativa, multilinealidad arborescente, discontinuidad, etc., y que atienden a este otro orden que se reconoce y se deja reconocer. Orden de poder –que agrega a su clásica tarea de totalización la de ahuecarse en micropolíticas– y poder del orden, que retiene un caos para diagnosticarlo, delinear sus contornos, homologarlo al terror, a la cartografía tanática del mundo.

*“La expresión del pensamiento, en su relación con el movimiento puede ser: rápida, lenta o moderada. Se habla o se lee: con rapidez, despacio o moderadamente. No hay dos alumnos de una clase que puedan leer con el mismo grado de movimiento, aunque todos los que la compongan atribuyan a la lección el mismo sentimiento, y coincidan en que debe leerse despacio, con rapidez o moderadamente. La diferencia estará en la práctica, no en la teoría. La lectura en común hará más para corregir las faltas de cada alumno sobre este particular, que todos los consejos imaginables. Un lector perezoso o atropellado comprenderá su defecto en cuanto empiece a leer con sus compañeros, y se verá obligado a regular su tiempo por el de los demás.”*⁸

33

II. Entonces

Se trata de un conjunto de experiencias descentradas (“El desierto, la experimentación con uno mismo, es nuestra única identidad, la única posibilidad para todas las combinaciones que nos habitan”).⁹

Las “dimensiones maquínicas de subjetivación” –con sus “estratos de subjetivaciones”– o bien el concepto viriliano de trayectividad, se adentran en una cartografía.¹⁰

6. Edward W. Said *Orientalismo*. Debate, Barcelona, 2002, p.106.

7. “Si el Estado según Deleuze y Guattari proporciona al pensamiento ‘una interioridad’ (una forma) en la cual el sujeto sólo podrá pensar desde la centralidad pensamiento-Estado y usar esas imágenes inclusive para refrendarlo en la oposición –construcción ésta que comparte un ‘aire de familia’ con las indagaciones sobre el Estado de Pierre Bourdieu– dicha interioridad deberá enfrentarse a contra-pensamientos. Los contra-pensamientos no poseen imágenes que compitan o supongan la sustitución del pensamiento ya ‘centrado’. Se trata de un ‘afuera’ de esa interioridad...” Ver: L. Nicolás Guigou “El ojo, la mirada: representación e imagen en las trazas de la antropología visual”. En: Sonia Romero (comp.) *Anuario de antropología social en Uruguay*. Dpto. de Antropología Social, FHCE, Nordan-Fontaina Minelli, Montevideo, 2001, p.130. Ver también sobre pensamiento de estado, imágenes y contra-pensamientos una versión más simplificada de este artículo: L. Nicolás Guigou “Representación e imagen: las miradas de la Antropología Visual”. En: Enciclopedia con “H” abril, Montevideo, 2003 on line URL <http://www.henciclopedia.org.uy/ autores/Guigou/AntropVisual.htm>

8. (A. Vásquez Acevedo “Introducción. Cuatro palabras a los Maestros.” En: *Libro cuarto de lectura*. Consejo Nacional de Enseñanza Primaria y Normal, Edición Oficial. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1929, pp. 10-11)

9. Gilles Deleuze y Claire Parnet *Diálogos*. Pre-Textos, Valencia, 1980, p.16.

10. Ver sobre cartografías: Félix Guattari *Cartographies schizoanalytiques*. Éditions Galilée, París, 1989.

Las señalizaciones cartográficas –sus movimientos de subjetivación y objetivación, sus espacios de conexiones y desconexiones–, muestran tanto las instancias de irrupción como los mejores logros del sentido común consensualista.

Así, el pensamiento de estado (con su violencia simbólica instaurada, sus mitologías interiorizadas, sus habitus), es percutido por los contrapensamientos siempre denostados, ridiculizados, devueltos al terreno de la irrealidad y de la práctica ausente. Es desde este choque entre la circularidad mítica de las interrogantes, digamos el dispositivo de preguntas-respuestas esperables que *me puedo plantear* (parte de una práctica simbólica que resulta de la propia violencia simbólica) y la radicalidad contingente de un punto de partida, que se traza una cartografía. Y una cartografía –del lado de la escritura y la experimentación– confirma ante todo un ejercicio polifuncional creativo.

Crispar la tranquilidad del pensamiento:

“¿Si el pensamiento se liberase del sentido común y ya no quisiese pensar más que en la punta extrema de su singularidad? ¿Si, en vez de admitir con complacencia su ciudadanía en la doxa, practicase con maldad el sesgo de la paradoja? ¿Si, en vez de buscar lo común bajo la diferencia, pensase diferencialmente la diferencia?”¹¹

III. Cartografías

En una cartografía hay trayectos, trayectividad. Ir de paseo o como señala Virilio “un movimiento de aquí y de allá”. Ahora bien, un trayecto no consiste en un conjunto concatenado de hechos, una unilinealidad vital habitada por un Yo autárquico. Por suerte, algunas reflexiones ya se han hecho cargo de esa suerte de Yo incommovible, de esa invariante esencial. En buena parte, Pierre Bourdieu ejemplifica este giro iconoclasta del Yo al dinamitar la más evidente de las instituciones que hacen a su totalización y a su unificación: el nombre propio¹². La magia social –que eterniza esta modalidad de nominación vinculante–, gesta una curiosa unidad esencial que en su naturalización parece inclusive recortarse del propio mundo social para mantenerse sin variación pese a todas las modificaciones, pluralidades y desplazamientos del portador en cuestión.

Dado los efectos de realidad de la nominación incuestionable y evidente, para empezar, entonces, el nombre:

“Como se fosse preciso ao mesmo tempo salvar o nome e tudo salvar, exceto o nome, salvo o nome, como se fosse preciso perder o nome para salvar aquilo que porta o nome, ou aquilo na direção do qual se dirige por meio do nome. Mas perder o nome não é incriminá-lo, destruí-lo ou feri-lo. Pelo contrário, é simplesmente respeitá-lo: como nome. Isso quer dizer pronunciá-lo, o que equivale a atravessá-lo na direção do outro, que ele nomeia e que o porta. Pronunciá-lo sem pronunciá-lo. Esquecê-lo, chamando-o, (se) lembrando-o, o que equivale a chamar o outro ou dele se lembrar...”¹³

11. Michel Foucault *Theatrum Philosophicum*. En: Michel Foucault y Gilles Deleuze *Theatrum Philosophicum seguido de Repetición y diferencia*. Anagrama, Barcelona, 1999a, p.29.

12. “O nome próprio é o atestado visível da identidade do seu portador através dos tempos e dos espaços sociais, o fundamento da unidade de suas sucessivas manifestações e da possibilidade socialmente reconhecida de totalizar essas manifestações em registros oficiais, *curriculum vitae*, *cursus honorum*, ficha judicial, necrologia ou biografia, que constituem a vida na totalidade finita, pelo veredicto dado sobre um balanço provisório ou definitivo. “Designador rígido”, o nome próprio é a forma por excelência da imposição arbitrária que operam os ritos de instituição: a nomeação e a classificação introduzem divisões nítidas, absolutas, indiferentes às particularidades circunstanciais e aos acidentes individuais, no fluxo das realidades biológicas e sociais”. Ver: Pierre Bourdieu “A ilusão biográfica”. En: Marieta de Moraes Ferreira y Janaína Amado *Usos e abusos da história oral*. Fundação Getulio Vargas, Río de Janeiro, 1996, p.187.

13. Jacques Derrida *Salvo o nome*. Papirus, Campinas, SP, 1995a, p.41.

(Sobre citas de Derrida en portugués y en español: “Ya saben que el imperativo de la lengua nacional, como medio de comunicación filosófica y científica, no ha dejado de reiterarse, de re-iterarnos al orden, especialmente en Francia. Antes incluso de la circular dirigida a todos los investigadores y universitarios franceses, antes incluso de anunciar que el Estado no concedería ninguna subvención para los coloquios que, celebrándose en Francia, no aseguren su lugar a la lengua francesa, al menos mediante dispositivos de traducción simultánea, el ministro de Industria e Investigación precisaba, en una Nota de Orientación para el gran Coloquio sobre la Investigación y la Tecnología [1982], que la lengua francesa ‘debe seguir siendo o volver a convertirse en un vector privilegiado del pensamiento y de la información científica y técnica’”).¹⁴

La nomiNación augura como ejercicio de totalización, inscribir el nombre, dejarlo como gesto indeleble, regular la posición de las alteridades posibles, centrando, concentrando la producción de identidad mediante políticas (también lingüísticas: “hablarás y escribirás en francés”). En la nomiNación se encuentra la negación del desierto: todas las mitologías, los rituales, las señales emblemáticas de la identidad resuenan inscribiendo una y otra vez el nombre, su nombre, otorgándole sustancia, extensión, delimitación.

Con respecto a las capturas del discurso identitario, nuestras estrategias tratarán de resultar cartográficas (se pueden dejar trampas inquietas para estas capturas).

De esta manera, si se postula un efecto-centralidad y unidad, buscaremos todas las irregularidades, las distorsiones, las excepcionalidades.

A la nomiNación –cuanto más segura se (de) muestre en su densidad de representaciones y prácticas emblemáticas– se la hará chocar con las ausencias, los (sobre) nombres, la incompletud: inquietar la topología y la toponimia de la identidad.

Y sin embargo, no es necesario oponer lo centrado a lo excéntrico, o volver a exacerbar la cadencia de las irregularidades en un panorama de totalización identitaria.

Tomemos a modo de ejemplo el trabajo del antropólogo Roberto Da Matta intitulado “Você sabe com quem está falando?”¹⁵ o atendiendo al francesco “Savez-vous à qui vous parlez?”¹⁶

En esta práctica emblemática, en este ritual brasileño del “Você sabe com quem está falando?” se establece, de manera evidente, un ajuste de las relaciones sociales.

Este ajuste se produce en un sentido doble: en el sentido del evaluar y calibrar performáticamente las relaciones sociales –en su dimensión asimétrica–, y también en el sentido de ejecutar un cruento “ajuste de cuentas” basado en la relocalización discursiva del “quién es quién”.

En el “Você sabe com quem está falando?” las asimetrías sociales se topan con su propio decir, y en este desfasaje irrumpen las tensiones entre individuo y persona: del individuo, sujeto-ciudadano, igual ante la ley, al campo de la maussiana persona, que Da Matta trae a escena para dar cuenta de las características nepóticas, amiguísticas, camandulerísticas presentes en algunas versiones de la modernidad periférica.¹⁷

14. Jacques Derrida “Si ha lugar a traducir. I- La filosofía en su lengua nacional (hacia una ‘literatura en francesco’). En: *El lenguaje y las instituciones filosóficas*. Paidós- Instituto de Ciencias de la Educación de la Universidad Autónoma de Barcelona, Barcelona, 1995b, pp. 34-35.

15. Roberto Da Matta “Você sabe com quem está falando?”. Em: *Carnavais, malandros e heróis. Para uma sociologia do dilema brasileiro*. Zahar, Río de Janeiro, 1979.

16. Roberto Da Matta “Savez-vous à qui vous parlez?”. *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*. Le Seuil, París, 1983.

17. [Sobre escritura citacional y citas del antropólogo brasileño Roberto Da Matta que pueden ser leídas eventualmente en francesco I.] En su análisis de la identidad brasileña, Da Matta dará cuenta de ese dilema individuo/persona: “Si au cours de l’analyse nous avons éprouvé quelques difficultés à caractériser le Brésil comme une société pleinement capitaliste, définit univoquement par ses rapports économiques, il nous a été tout aussi difficile de l’assimiler

De esta manera, el que exige ser reconocido, invoca un mundo de relaciones sociales personalizadas y de jerarquías, obliterando los espectros ciudadanos de la modernidad. Resulta interesante instalarse en ese campo de tensiones: Roberto Da Matta establece buena parte de la identidad brasileña en tanto derivada de ese dilema, o tal vez sea mejor decir que esta identidad se produce en un conjunto de tensiones dilemáticas. Entre ellas, la de individuo y persona.¹⁸ Este dilema brasileño en tanto singularidad cultural, abre sus puertas hacia otras tantas posibilidades: digamos, la imposibilidad discursiva de decir en el Uruguay: “¿Usted sabe con quién está hablando?” Si el efecto-identidad es un efecto de poder, la matriz clasificatoria, ritualística y práctica –el “Você sabe com quem está falando?”– remueve las identidades para ajustarlas, recuerda todas las jerarquías sociales y al espetarlas, las naturaliza.

Hay un encuentro entre un dilema identitario singular, una interacción también singular y un conjunto de relaciones que son exteriores e interiores al mismo.

La nominación las va atravesando una a una (motivo por el cual la nominación permite su reconocimiento en la singularización de las interacciones, llamando a otro reconocimiento: un ritual de autoridad como parte de una singularidad identitaria y cultural). Pero este juego puede sustrarse a una singularidad identitaria transportándose a otra. Imaginemos por un momento que el ritual emblemático “Você sabe com quem está falando?” falta a su cita en su singularización inicial (Brasil) y se transporta al “¿Usted sabe con quién está hablando?” en el Uruguay. Y en este nuevo terreno se magnifica ampliándose en estrategias silenciosas y rememorando todas las jerarquías a través de la cultura de la proximidad y los devaneos de la hipertrofia ciudadana. Las mitologías y las prácticas igualitarias trabajando fervorosamente en la paradójica producción de jerarquías. Antes que el decir de la jerarquización, el no decir del igualitarismo.

Así como resulta extraño (a la vez que interesante) otorgar una entidad imaginaria al “Você sabe com quem está falando?” (“Savez-vous à qui vous parlez?”) y dejarlo transcurrir por el silencio igualitario del terruño, así de extraño (e interesante) podrá entenderse toda sujeción sustancial a una identidad.

36

à une société typiquement hiérarchique, comme l'Inde. Mon hypothèse est que le Brésil est à mi-chemi entre la hiérarchie et l'égalité, entre l' 'individualisation' engendrée par l'économie de marché et le code des morales personnelles, avec ses nuances et ses degrés, marqué non pas par la soumission aux modèles et les dichotomies abruptes du noir ou du blanc, du dedans ou de dehors, de ce qui est ou de ce qui n'est pas, mais autorisant la différence et la nuance. En fait, au Brésil, les deux systèmes opèrent dans une relation circulaire, de telle sorte que nous confondons toujours changer et osciller d'un côté à l'autre. Et vraiment, rien n'est plus brutal que ces passages entre le monde des personnes et celui des individus, deux mondes qui se nourrissent l'un l'autre et se complètent de manière complexe. C'est ce que révèle l'analyse du “Savez-vous à qui vous parlez?” Roberto Da Matta “Savez-vous à qui vous parlez?” *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*. Le Seuil, Paris, 1983, p. 234.

18. [Sobre escritura citacional y citas del antropólogo brasileño Roberto Da Matta que pueden ser leídas eventualmente en *francesco II*] Evidentemente, que el plano de tensiones generado entre el concepto de individuo y de persona trasciende el abordaje de la identidad brasileña en cuestión:

“Le notions d'individu et de personne sont fondamentales dans l'analyse sociologique. Mais, si l'on veut bien considérer –comme l'a fait Dumont– que la sociologie est le produit d'une société où (et ses corollaires: individualisme et égalitarisme), en tant que catégorie et unité philosophique, juridique, sociale, économique et religieuse est dominante, on découvre que cette notion a été abusivement appliquée hors du système occidental, pour rendre compte de réalités où elle n'a en fait qu'une existence 'empirique' (ou naturelle), son existence en tant que fait social n'intervenant que dans des situations particulières. Tendence que les ouvrages de Dumont, en particulier, ont contribué à infléchir ces dernières années. Quant à la notion de *personne*, c'est chez Marcel Mauss qu'elle apparaît de manière explicite, dans un article désormais classique [ver: Marcel Mauss “Sobre una categoría del espíritu humano: la noción de persona y la noción de yo”. En: *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1991] où, partant de l'idée de 'personnage' dans les sociétés tribales, l'auteur parvient progressivement à l'idée de 'personne' comme 'être psychologique' et fortement individualisé. Pour Mauss, la personne constitue le point de rencontre de l'individu psychologique et d'une unité sociale. Pour lui, donc, il est important de le noter, la notion de personne débouche sur celle d'individu (...) Ce que je veux montrer ici, à la suite de Dumont, c'est que la notion d'individu et celle de personne ont un contenu social opposé, exprimant chacun une dimension de la réalité humaine, et que, finalement, les deux notions permettent d'introduire dans l'analyse sociologique la dynamique susceptible de mettre en évidence la dialectique même de la société”. Roberto Da Matta “Savez-vous à qui vous parlez?” *Carnavals, bandits et héros. Ambiguïtés de la société brésilienne*. Le Seuil, Paris, 1983, pp. 210-211.

El diseño práctico de una cartografía, se mueve entre conexiones/desconexiones y asume la sujeción de las identidades en tanto efecto de poder: inscripción, marcaje, sea del nombre propio, sea (para nuestro caso) de la *nomiNación*, con sus *dejos* ciudadanos, sus apetitos abarcativos, sus fronteras *porososas* (móviles) del adentro y del afuera.

Porque –volvamos a insistir– no hay inocencia en la clasificación.

IV. La pérdida de la clasificación inocente

La pérdida de la clasificación inocente: ¿qué espacio se abre después de todas estas diatribas antisustancialistas con Leviatán destruyendo identidades, nombres y generando a cambio sujeciones irreconocibles? O bien la obligación del reconocimiento de esas sujeciones bajo la figura de un otro-enemigo para el cual las leyes no valen; un fuera-de-la-ley y que por tanto podrá ser tratado según las “razones de estado” (del terrorismo de estado). El borrado y la imposición del nombre.

La inscripción del terror que requiere de la sustancialización máxima, atizando las clasificaciones en la construcción permanente de un “... inasignable Saboteador material o Desertor humano con formas muy diversas”.¹⁹ Hipermasculinización del mundo, asoma, interviene, una figura mítica contrapuesta. A la temática del Desertor, del Saboteador, del otro-enemigo, se le opone la del “paranoico militar”.²⁰

Nunca la máquina binaria actuará de manera más certera: el paranoico militar se endiosa, purifica el cuerpo social de la materia espuria. El dolor en este proceso es la necesaria operación para que el cuerpo social se recomponga. Pero no hay una economía del terror. Todo es exceso de reinscripción tanática en el otro-enemigo. Negada su humanidad, la furibunda sobreimpresión del orden quiere absorberlo todo: el otro-enemigo es la producción de verdad por todas partes. El fetichismo de estado en acción. Una sacralidad “donde la razón y la violencia producen su pequeño dúo” como le gusta decir a Taussig.²¹

Mientras Lucía me contaba de la convivencia obligada con su ex-torturador en “plena democracia” (compartían el mismo ámbito laboral), me preguntaba por el principio y el final del terror. Lucía había realizado denuncias en su sindicato, en el Poder Judicial, sin resultado: ¿dónde empezaba, donde terminaba esa cultura del terror, de la impunidad? Interrogante difícil de responder, en un país en el cual se había aplicado la tortura de manera sistemática y de la cual poco se hablaba. Hace tiempo y allá lejos.

Una convivencia por momentos delirante entre torturadores y torturados, entre condenados y verdugos. Como continuación, una trama de silencios cómplices seguía opacando las torturas ya más actuales, *ese secreto-armazón de la república*.

V. La tortura

Durante los ‘70, la revista *L’Homme* (fundada entre otros por Claude Lévi-Strauss) inaugura un fuerte debate sobre la tortura. Las convulsiones de un tiempo signado por las culturas del terror llega así a la antropología de un modo particular: la tortura se vuelve un sujeto trasladable a ese terreno etnocéntricamente delimitado en “sociedades primitivas”.

19. Gilles Deleuze y Félix Guattari “Tratado de nomadología: la máquina de guerra”. En: *Mil Mesetas*. Pre-Textos, Valencia, 1988, p.421.

20. Sandino Núñez “Paranoia”. En: Daniel Gil y Sandino Núñez *¿Por qué me has abandonado? El psicoanálisis y el fin de la sociedad patriarcal*. Trilce, Montevideo, 2002.

21. Michael Taussig *Un gigante en convulsiones*. Gedisa, Barcelona, 1995a, p.23.

Corresponde a Clastres el habilitar ese pasaje mediante su escrito “De la tortura en las sociedades primitivas”.²² Si el tema de la tortura no ha sido ajeno a la tradición antropológica –bastaría recordar los trabajos de Clatin sobre los indios mandan citados por el propio Clastres–; lo cierto es que en la discusión de L’Homme la tortura aparece situada bajo los espectros del estado, en la tríada ley-inscripción-escritura.

En la serie de ejemplos que se nos presentan (ritos de iniciación y de pasaje de los mandan, guayaki, abipones, mbaya-guaycuru) se escucha “la máquina de escribir la ley” de la kafkiana colonia penitenciaria. Allí los condenados reciben dolorosamente la sentencia en su propio cuerpo: una máquina infernal (tal vez un instrumento inventado por el Padre Ubú) va lentamente inscribiendo sobre el prisionero la escritura de la condena porque –nos advierte el oficial de la colonia– “no es fácil descifrar la escritura con los ojos”. Frente a la violación y el olvido de la ley, la pedagogía de la colonia penitenciaria estriba en insertar esa ley en el espacio único del cuerpo aprisionado.

El cuerpo que olvida es *memorizado* y ya no hay mediación ni diferencia entre la ley-escritura y el castigo.

No se trata de una ley abstracta que descansa en códigos y es expuesta en el teatro civilizatorio del proceso y del juicio. Pese a la intimidación de la puesta escénica judicial, nuestra costumbre de los espacios postula un encierro contiguo en el que opera la dureza del castigo. La punición, la dureza de la ley, no es la ley misma, sino el castigo, nos volvemos a afirmar. Tan persuadidos por el fetichismo de estado, separamos adecuadamente la razón y la violencia (de estado). Pero en la colonia el fetiche se termina. Sin mediación, la dureza de la ley es inscripción de la ley misma.

La ley es dolor de la escritura en la memoria del cuerpo martirizado.

O destrucción del cuerpo horadado por la inscripción.

38 VI. Inscripciones

Las así llamadas “sociedades simples” tampoco poseen mediaciones: no hay escuelas, policías, o jueces. Digámoslo de otra manera: no hay estado. Que el fetichismo de estado nos piensa una y otra vez queda evidenciado en esta tentativa de definición que no hace más que emitir negativas. Pura negatividad, las sociedades sin estado son también sociedades contra el estado, indica Clastres. Y continuando con el fetiche, la estatización de la escritura (o el secreto de las escuelas) puede también develarse en el cuerpo torturado del iniciado. Porque todo ese proceso de doloroso marcaje en la iniciación es la escrituración de los cuerpos.

La escritura se abre y es también inscripción visible en el cuerpo (marcaje) del iniciado. Es ley.

Una ley que instruye en “las palabras de la tribu” para parafrasear la réplica de Bernard y Fisher²³ a Clastres, también en las páginas de L’Homme.

La colonia penitenciaria de Kafka, los campos de trabajo soviéticos y la escuela son máquinas de traducción en la escritura de Clastres. Máquinas de traducción de esos otros con sus ritos tan desconocidos y alejados en los que el sufrimiento trazará en la memoria del cuerpo la impronta de la ley y el cierre del secreto. La iniciación.

Un secreto que remite a otro: el secreto de la escuela y el secreto de la escritura.

Esa mezcla entre civilización y barbarie suena más que seductora. No porque la barbarie y la civilización existan como tal, sino por el juego alucinatorio y especular

22. Pierre Clastres “De la tortura en las sociedades primitivas”. En: *El hombre*. Manantial, Buenos Aires, 1986. [L’Homme, XIII (3), París, abril-junio, 1973.]

23. Carmen Bernard y Sofía Fisher “Las palabras de la tribu”. En: *El hombre*. Manantial, Buenos Aires, 1986 [L’Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

que enfrenta –y conjuga– la violencia y la razón. Es entonces en el fetiche de la separación y en el terror sagrado que produce su mismidad, que habita la denuncia de Lévi-Strauss acerca de la escritura. También la asimilación disonante que ejecuta Clastres entre el sufrimiento que algunos ritos de iniciación incluyen (no se trata, claro está, de un universal cultural) y la práctica de la tortura en nuestras sociedades, sigue sin escapar del círculo cerrado del fetichismo de estado.

VII. De la memoria, la escritura y el estado

La relación que establece Clastres entre escritura y estado es evidente (y los ecos levistraussianos en dicha relación, también).

Si Clastres abre el concepto de escritura, incorporando las inscripciones corporales al mismo –la ley es ese martirio inscripto e inolvidable que forja cuerpos– por otra parte, el cierre se encuentra en otorgar una teleología a dicha inscripción que deviene en negadora de esa otra ley-escritura-estado.

Es de nuevo entonces que la escritura vuelve a transformarse en el registro de la escritura estatizada. La negación se realiza por el siguiente procedimiento: si se trata de sociedades contra el estado, los ritos de iniciación y de pasaje son a su vez dispositivos contra su emergencia. Toda una teleología envuelve a esta ritualística en la cual el martirio no es aminorado de ninguna forma; los jóvenes iniciados deberán recordar siempre (en el sufrimiento, en las marcas) aquella ley que les dice: “... no vales menos que otro, no vales más que otro”.²⁴ Dado que *todos* pasan por estos rituales, es la totalidad social que al inscribirse y gestar su corporeidad, destruye toda posibilidad de jerarquización, de monopolio.

La separatividad de la ley, la escritura y el suplicio queda anulada: “La marca sobre el cuerpo, igual sobre todos los cuerpos, enuncia: “No tendrás deseo de poder, no tendrás deseo de sumisión”.²⁵ Camino tortuoso el de Clastres, cuya lucidez se encuentra en establecer varios registros de escrituración, al tiempo que se pierde en el ingreso teleológico de la inscripción a la escritura estatal, de la complejidad de los ritos de iniciación y de pasaje a un tormento contra el estado.

39

VIII. La escritura de los nambiquara

En ese itinerario llamado Tristes Trópicos, Claude Lévi-Strauss nos lleva a su “Lección de escritura” entre los nambiquara.²⁶ Sin la belicosidad de Clastres contra el estado, Lévi-Strauss anuda una vez más la trama de la escritura con la dominación estatal. Las disquisiciones del estructuralista acerca de los nambiquara y la escritura han sido uno de los recorridos principales de Derrida en *De la gramatología*²⁷.

Algunos de estos pasajes tendrán que ver con la siguiente escena: instalándose casi como héroe civilizador, Lévi-Strauss *ingresa* la escritura entre los nambiquara.

En este ingreso, se manifiesta “el mal” de la escritura. En principio nada terrible; por imitación al civilizador, algunos nambiquara usan inocentemente los papeles y los lápices que el antropólogo les diera para dibujar. Hacen “líneas onduladas”(trazas). Pero el jefe de la banda (que también ejecuta líneas onduladas) establece una suerte de intercambio íntimo con el antropólogo basado en el fingimiento mutuo.

24. Clastres, ob.cit p.30.

25. Clastres, ob. cit. p.31.

26. Claude Lévi-Strauss “Lección de escritura”. En: *Tristes trópicos*. Paidós, Barcelona, 1992.

27. Jacques Derrida “La violencia de la letra: de Lévi-Strauss a Rousseau”. En: *De la gramatología*. Siglo XXI, México D. F., 1984.

El jefe observa su trazado (del cual, parece extraer algún sentido) y convida al civilizador a “leer” sus líneas. Por su parte, el responsable de *ingresar* la escritura finge “leer” esas ondulaciones (que aparentemente, están llenas de información pertinente).

La exhibición no queda sin embargo ajustada a ese pequeña tertulia escritural.

Cargado de regalos para los nativos y sumido en el mundo de los dones, el antropólogo debe tolerar no solamente que el jefe vea aumentar su prestigio personal en tanto mediador de los obsequios “del blanco” para la banda y de los también mutuos intercambios. Además, debe consentir en silencio que el jefe de manera ostentosa “lea” delante de los suyos un papel en el que “consta” la lista de los presentes que el civilizador debe entregar a cambio de los obsequios dados por los nambiquara. Esta dimensión del intercambio (de la cual Lévi-Strauss es un especialista) no resulta sorprendente. La amargura etnológica proviene en todo caso de la utilización (por parte del jefe) de la escritura como fuente de prestigio, de la apropiación de la magia escritural del civilizador:

*“La escritura había hecho aparición entre los nambiquara; pero no al término de un laborioso aprendizaje, como era de esperarse. Su símbolo había sido aprehendido, en tanto que su realidad seguía siendo extraña. Y esto, con vistas a un fin sociológico más que intelectual. No se trataba de conocer, de retener o de comprender, sino de acrecentar el prestigio y la autoridad de un individuo –o de una función– a expensas de otro”.*²⁸

Fonologismo, logocentrismo, etnocentrismo, son algunas de los calificativos que provendrán desde Derrida hacia esa “Lección de escritura”, ampliándose la crítica a un conjunto de trabajos de Lévi-Strauss, para destacar la impronta rousseauiana y de nuevo, la vieja trampa de una de las versiones más potentes de Occidente.

40 Privilegiando una modalidad de escritura, por tanto retomando la desconfianza hacia la escritura (Derrida irrumpirá tanto en esa desconfianza, como en todos los ejercicios que señalan la especificidad de *esta* escritura. Especificidad que también puede establecerse como *caída*, o los augurios del mal).

Porque la escritura (en esa Lección sobre la misma cuya guía es Lévi-Strauss) deviene en una intrusión civilizatoria del mal. Sin desearlo, Lévi-Strauss disemina ese mal de la escritura entre los nambiquara. Frente a la oralidad benéfica de esa otredad bondadosa, la escritura no es más que el mal del estado, cuyo gesto protoestatal ya está presente en los manejos “fingidos” del privilegio escritural por parte del jefe nambiquara. Tal escritura –y desde el lado del antropólogo, siempre nos estamos refiriendo a la escritura estatizada–, es ante todo una tecnología de la dominación que habilita la mentira y el engaño (después de todo, ni el jefe ni la banda nambiquara saben leer: todo es postura y falsedad). Inclusive en ese primer plano de la escritura como dominación, el esperable enlace antropológico entre escritura y memoria cambia su lugar. Sin desconocer los procesos de acumulación y difusión que “nuestro modelo” de escritura ha brindado a varias sociedades; Lévi-Strauss propone la función de la escritura como supuesto de la “explotación del hombre por el hombre”. Esta afirmación también se extiende a la matriz escolar que conforma ese Occidente mítico y contemporáneo:

*“Miremos más cerca de nosotros: la acción sistemática de los Estados europeos en favor de la instrucción obligatoria, que se desarrolla en el curso del SXIX, marcha a la par con la extensión del servicio militar y la proletarización. La lucha contra el analfabetismo se confunde así con el fortalecimiento del control de los ciudadanos por el Poder. Pues es necesario que todos sepan leer para que se pueda decir: la ignorancia de la Ley no excusa su cumplimiento”.*²⁹

28. Lévi-Strauss, ob. cit. p. 322.

29. Lévi-Strauss, ob. cit. p. 324.

Sin azar, también Clastres recurre a la escena primaria escolar:

*“La dureza de la ley, nadie puede aducir su olvido. Dura lex sed lex. Diversos medios se inventaron, según la época y las sociedades, con el fin de que la memoria de esta dureza se mantuviera siempre fresca. El más simple y reciente, entre nosotros, fue la generalización de la escuela, gratuita y obligatoria. Desde el momento en que la instrucción se imponía como universal, ya nadie podía sin mentira –sin transgresión– aducir su ignorancia. Porque, dura, la ley es al mismo tiempo escritura. La escritura es para la ley, la ley habita la escritura; y conocer una implica ya no poder desconocer la otra”.*³⁰

En Clastres, la memoria es memoria de la dureza de la ley y la instrucción pública (igual que para Lévi-Strauss) es una máquina (parte de toda una mnemotecnia) que disuelve el argumento del olvido. La instrucción en la escritura (estatizada) impide anteponer el desconocimiento o el olvido a las obligaciones con la ley *porque está escrito*.

Dejarse poseer por la escritura es dejarse poseer por la ley.

La memoria es entonces una antesala de la culpabilidad. Establece que el eventual culpable no podrá buscar apoyo a su favor mediante el desconocimiento (después de todo, sabe leer a diferencia de los nambiquara). Tampoco a través del olvido.

La ignorancia de tal o cual ley no exime al que sabe de un conocimiento devastador: en alguna parte existe una ley escrita que debe ser obedecida. ¿Pero cuál es esa memoria escriturada que une el temor al castigo con el conocimiento de la ley? Reduccionismo de la memoria (que habrá que dejar por ahora de lado) para concentrarnos en ese espacio mágico que contiene el temor a un castigo y el conocimiento de una ley que en principio se desconoce (por lo menos en su singularidad). ¿Es posible que la escritura consiga todo eso? La inscripción de la escritura, exige salirse de la escritura estatizada para volver a entrar en ella. Evoquemos aquí una vez más a la nominación mediante la producción de mónadas identitarias. En el espacio-fetiche del estado-nación, la escritura (inscripción totalizadora) nos devuelve al terreno de la pérdida de la clasificación inocente. Pensamiento de estado, que se nutre de

41

*“... los principios de visión y división comunes, formas de pensamiento que son para el pensamiento cultivado lo que las formas primitivas de clasificación descritas por Durkheim y Mauss son para el ‘pensamiento salvaje’, contribuyendo con ello a elaborar lo que se designa comúnmente como la identidad nacional...”*³¹

IX. Otras marcas

“Sobre la base para nosotros indiscutible de que la mejor forma de gobierno es la democracia y de que es ella la forma que nos rige y que seguirá rigiéndonos en lo sucesivo, como la expresión más alta de las aspiraciones humanas, debemos tratar de estudiar cual es el medio mejor de asegurar su estabilidad y su perfeccionamiento.

*Siendo la democracia el gobierno de todos y para todos, debemos adoptar como criterio concordante en lo que a la escuela primaria se refiere, que es ésta necesariamente la cuna de ese régimen de gobierno, en la que se prepara únicamente su triunfo y sólo en ella, pues es en sus aulas donde se desarrollan sus elementos eficientes”.*³²

Abel J. Pérez

De nuevo el fetiche: de esa constitución del sujeto-ciudadano, desde esa mitología y esa épica ciudadana hacia el terror. “Rupturas”. Nada más alegre para garantizar una

30. Clastres, ob. cit. p.26.

31. Pierre Bourdieu “Espíritu de estado. Génesis y estructura del campo burocrático”. En: *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Anagrama, Barcelona, 1997a, p.106.

32. “Lo que debe ser la escuela primaria para nosotros”. En: Julián O. Miranda *Lecturas Escogidas. Libro adoptado por la Dirección General de Instrucción Primaria*. Librería A. Barreiro y Ramos, Montevideo, 1917, pp. 220-221.

esencia (“el Uruguay esencialmente democrático”). Volutas marmóreas percutidas por la contingencia histórica. Nada peor que pensar en términos de “deterioro” de una esencia cívica: ¿por qué en vez de postular una línea progresiva de degradación no tratamos de adentrarnos en planos de ampliación del terror, de movimientos capilares, de cambios de sujetos pasibles de ser reprimidos, de vivencias?

En los momentos de ruptura radical la sabiduría intranquiliza nuestras certezas. Así el fascismo –esa especie de estado alucinado de la historia– hacía reflexionar a Benjamin, pasando de largo del juego clasificatorio de las reglas y las excepciones:

*“La tradición de los oprimidos nos enseña que la regla es el ‘estado de excepción’ en el que vivimos. Hemos de llegar a un concepto de la historia que le corresponda. Tendremos entonces en mientes como cometido nuestro provocar el verdadero estado de excepción; con lo cual mejorará nuestra posición en la lucha contra el fascismo. No en último término consiste la fortuna de éste en que sus enemigos salen a su encuentro, en nombre del progreso, como al de una norma histórica. No es en absoluto filosófico el asombro acerca de que las cosas que estamos viviendo sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte. No está al comienzo de ningún conocimiento, a no ser de éste: que la representación de historia de la que procede no se mantiene”.*³³

Esta representación de la historia recorre también las matrices universales y universalizantes, tanto en su apuesta a un estado deseable de situación al que se debe arribar, como en el espectro de homogeneización que no deja cada tanto de aparecer. Es así que los derechos humanos caen bajo la constante problematización antropológica que resulta de cualquier tentativa universalista y que considera que toda postulación de una naturaleza humana plétora de derechos esenciales, forma parte de ese amplio ejercicio de deshistorización, cuando por cierto de lo que se trata es de volver a colocar a los devenires históricos en su lugar, e indagar el conjunto de luchas simbólicas y no simbólicas que han permitido la gestación y consolidación relativa de ese digno conjunto de arbitrarios culturales denominados justamente “derechos humanos”.

42

Sin esencia, los derechos humanos devienen en una “caja de herramientas”. Operativa y móvil caja de herramientas cuya característica más que partir de principios generales es movilizarlos, accionarlos, tratando de remover todas nuestras mitologías del progreso, tan comunes a nuestro pensamiento por encontrarse interiorizadas, por conformarnos en tanto (y tantos) sujetos-ciudadanos.

Bajo ese accionar, se desvanece el progresismo de la “racionalidad ascendente”, de la temporalidad lineal, con sus dejes iluministas y su herencia evolucionista decimonónica –aún presente en el sentido común pese a las labores críticas de la antropología–, permitiéndonos entonces recuperar algunas reflexiones fundamentales.

La citada Tesis 8 de Walter Benjamin (reiterada casi obsesivamente por Michael Taussig) emerge con toda su fuerza para reenviarnos hacia dos afirmaciones potentes: la primera, que el estado de excepción –“Estado de Sitio” como una afamada película que supo ficcionar sobre la situación política del Uruguay de los ‘70–, constituye por cierto la regla y que esa enseñanza se encuentra presente en la “tradición de los oprimidos”. Igual de contundente, esta Tesis revela su segundo acierto profundizando en el fracaso de las mitologías del progreso, del abismo de sus mitologías para dar cuenta –y frenar– al entonces pujante fascismo.

De manera que la afirmación asombrada “... acerca de las cosas que estamos viendo sean ‘todavía’ posibles en el siglo veinte” resultaba para la época una reflexión tan poco atinada como para la nuestra, surcada por sistemáticas y continuas violaciones a los derechos humanos.

33. Walter Benjamin “Tesis de filosofía de la historia”. En: *Discursos interrumpidos*. Planeta-Agostini, Barcelona, 1994, p.182.

Y como sabiamente señalara Benjamin: este asombro y este “todavía” “No está al comienzo de ningún conocimiento a no ser de éste: que la representación de la historia de la que procede no se mantiene”.

Escapando entonces de esta representación de la historia –irrumpiendo en ella– no nos preguntaremos acerca de cómo es posible que en pleno siglo XXI **todavía** se torture en las dos terceras partes del mundo. O bien de la progresiva acumulación de riqueza en unos pocos a cambio del hambre de la mayoría. Tampoco nos preguntaremos en clave de **todavía** sobre las distintas formas de discriminación y exclusión existentes, o bien de la utilización de niñas y niños en la guerra o de la continua matanza de población civil en diferentes conflictos bélicos. Los derechos humanos en tanto “caja de herramientas” son útiles, simples útiles.

Son útiles, por ejemplo, para olvidar ese “todavía”, esa promesa en un progreso ineluctable guiado por la diosa Razón y su corte de deidades habilitantes de las ya citadas mitologías del progreso.

Pero esta pretensión suena muy frívola en un mundo aterrador: el “estado de excepción” no es episódico y los seres humanos se encuentran en riesgo permanente.

Inclusive aquellos territorios (estado-nación o bloques de estados nacionales) que intentan mostrarse –cada día con menos credibilidad– como defensores de los derechos más elementales, siguen en plena producción de una otredad en el marco de estrategias discriminatorias, xenófobas, gestando ese Otro, ese inclasificable, que es invisible y visible al mismo tiempo. La identidad se “encuentra en peligro” y ya no cabe anunciar que “el otro está aquí” (el exotismo por fin se terminó y etcétera). Ahora el otro se vuelve absolutamente Otro.

Tal vez un terrorista vinculado con los hechos del 11 de setiembre al que habrá que descubrir mediante el establecimiento de controles para advertir la verdad de su identidad (un viejo terror en cuanto a su economía).

La sobreimpresión del nombre propio. Se sigue gestando un mundo –un “adentro” y un “afuera”– en el cual el “estado de excepción” es la regla ahora trasladada al mismo tiempo al centro y a la frontera.

Sustancialización de la identidad, nominación aterrorizada (ojo de Dios) que juega con la barrera frágil de esa otredad culpable *a la que nadie quiere parecerse*.

X. Otro plano de tensiones: el terror consensual

*“Uruguay, arcadia del Nuevo Mundo.-Pastoral y plácida, culta y progresista, la Arcadia del Nuevo Mundo, la República Oriental del Uruguay es una de las naciones más adelantadas de América. Su desarrollo material, cultural, político y social ha sido y continúa siendo tan fundamental y característicamente armónico que constituye un ejemplo, casi pudiera decirse único, en la historia de las naciones jóvenes de la era moderna. Su pueblo viril, inteligente, hospitalario y jovial, que cuenta con el afecto, el respeto y la admiración del mundo entero, ha sabido aprovecharse de los dones generosos con que la naturaleza ha dotado al suelo patrio para crear una gran nación en la que la bienandanza material no se ha superpuesto a las conquistas espirituales, tipificadas en sus admirables instituciones y sólida cultura”.*³⁴

Elzear S. Giuffra y Cayetano Di Leoni

Se trata pues de iniciar un relato sobre los derechos humanos en el Uruguay.

34. *El mundo tal cual es*. Programa 1941, Curso elemental superior para ingreso a la Enseñanza Secundaria y sexto año de Instrucción Primaria, 14^a. edición, Monteverde, Montevideo, 1956, p.87.

Y aquí quedaremos capturados por nuestras mitologías específicas, por los mitos y representaciones emblemáticas que hacen a la “religión civil”³⁵ del Uruguay, de esa “nación laica”. Una “religión civil” ni total ni totalizadora, pero con efectos relevantes de realidad y continuidades por veces desesperantes. El ejercicio sustancialista del Uruguay eternamente democrático sigue hurgando en una suerte de origen, de pasos fundacionales: sobreimpresión en los límites de la noción mágica y desagregación de la religión civil. Opacidad del sujeto-ciudadano, cuyo conjunto de derechos fue rápidamente asignados, inscriptos. Este sujeto ya está en proceso de mutación y se vuelven visibles otras prácticas y discursos, movimientos sociales, religiosos, movimientos de mujeres y minorías sexuales. Las “afirmaciones positivas” parecen seguir siendo un escándalo y las actualizaciones míticas (antigüedades) reinan todavía en un alicaído panorama en que “lo político” sigue –como en otras partes del mundo– sin dejar apertura “... no sólo [a] todas las reivindicaciones insospechadas que los movimientos ecológicos, antirracistas o feministas (entre otros) llevaron a la plaza pública, sino también [a] todas las expectativas y esperanzas difusas que, por afectar a menudo la idea que la gente se hace de su identidad y dignidad, parecen competir al orden de lo privado y, por lo tanto, estar legítimamente excluidas de los debates políticos.”³⁶

Emergen reivindicaciones del pasado indígena, se consolidan movimientos de afrodescendiente y aparecen “gauchos” del nuevo siglo. Recordemos también los actuales debates sobre el laicismo y los grupos de inmigrantes que llegan al Uruguay, mientras una masa ingente de “nacionales” huye diariamente. Ya no más “hiperintegración” ni “mesocracia”. Pobreza infantil, desocupación, modalidades claras de discriminación, etc. La actual situación de los derechos humanos –el “tiempo-ahora” como le gustaba decir a Benjamin–, nos lleva a ahondar más en la discontinuidad que en la continuidad, en las modalidades de interpretación que nos acercan a comprender a la nación como “una realidad liminal”.

44

Sin excluir los “efectos de realidad” de los mitos y representaciones emblemáticas producidas desde el estado como “hacedor” de la nación y que otorgó –y otorga– mediante diversos niveles los esquemas simbólicos para apropiarse de dichas mitologías –los avatares históricos y culturales gestan “nuevos pasados” o, como establece Homi K. Bhabha, “... la nación es el área liminal: por más que los políticos se establezcan en la capital –el centro– e icen la bandera: nosotros sabemos que hay dos puntos: uno, el límite entre esta nación y la otra, y el otro punto en el que la identidad de la nación es siempre definida dentro de los antagonismos sociales internos”.³⁷

Tal vez estos “antagonismos sociales internos” –aparte de realizar un ajuste de cuentas y establecer “nuevos pasados”– puedan colaborar a la gestación de nuevas prácticas culturales, y nuevas formas de comprender y practicar los derechos humanos si es que sigue siendo cierto que “... lo que el mundo social ha hecho, el mundo social, armado de este saber, puede deshacerlo.”³⁸

35. Ver sobre religión civil: L. Nicolás Guigou *La nación laica: religión civil y mito-praxis en el Uruguay. (A nação laica: religião civil e mito-práxis no Uruguai)*. Ediciones La Gotera, Montevideo, 2003. Edición electrónica: www.antropologiasocial.org.uy

36. Ver: Pierre Bourdieu “Post-scriptum”. En: *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 557.

37. Ver: Alvaro Fernández Bravo y Florencia Garramuño “Entrevista con Homi K. Bhabha”. En: Alvaro Fernández Bravo (Comp.) *La invención de la nación*. Manantial, Buenos Aires, 2000, p.228. La obra de Bhabha sobre la temática de la nación es amplísima. Ver, entre otros trabajos: “Narrating the Nation” y “DissemiNation: Time, Narrative, and the Margins of the Modern Nation”. Ambos se encuentran en: Homi. K. Bhabha (Ed.) *Nation and Narration*. Routledge, London & New York., 1990. Ver asimismo: *The Location of Culture*. Routledge, New York & London, 1994.

38. Ver: Pierre Bourdieu “Post-scriptum”. En: *La miseria del mundo*. Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires, 1999, p. 559.

Los derechos humanos en la otrora nación laica y democrática, aquella “Suiza de América” que, de acuerdo a Hobsbawm, integraba la pequeña lista de estados sólidamente constitucionales en plena caída del liberalismo. Haciendo un repaso de la caída de las instituciones liberales en la entreguerra, el historiador británico hace un repaso de las democracias americanas:

*“La lista de estados sólidamente constitucionales del hemisferio occidental era pequeña: Canadá, Colombia, Costa Rica, Estados Unidos y la ahora olvidada ‘Suiza de América del Sur’, y su única democracia real, Uruguay”.*³⁹

Mitologías de la nación, de continuidades y discontinuidades, preferimos acordarnos de ésta imagen de la nación democrática, laica, igualitaria y progresista. o bien de aquella otra descripción realizada por Darcy Ribeiro, en ese clásico de la antropología latinoamericana “Las américas y la civilización”, en la cual, elogiando al Uruguay como primera democracia latinoamericana y a su “héroe cultural” Batlle y Ordóñez, señala en relación a nuestra gesta democrática, reformista, progresista:

*“El conductor de este esfuerzo fue Batlle y Ordóñez (...) Sus reformas iniciadas en 1904, bajo la inspiración de una filosofía positivista y democratizante en la constitución de 1917, significaron un impulso renovador único en el continente, que echaría las bases de la primera democracia latinoamericana”.*⁴⁰

La pregunta (¿habrá pregunta?) tal vez consista como siempre en la fuga: escapar de estas imágenes y estos mitos, ahora que ellos huyen de nosotros.

Parte de esta fuga puede resultar de visitar nuevamente ese pasado desde diferentes lugares, abundando más en las versiones menos conocidas.

Por eso resultan interesantes los momentos en los que los esquemas simbólicos de interpretación se transforman y otras versiones comienzan a circular sin ambiciones ni totalizadoras ni fundacionales.

Haciendo entonces referencia a la construcción mítica del pasado, y barthesianamente, como dicha construcción mítica deshistoriza dicho pasado y lo vuelve homogéneo en su proceso mítico de naturalización, irrumpen otras miradas mostrando la posibilidad de nuevas señalizaciones.

Así, por ejemplo, la dictadura vivida en Uruguay en la década de los '30 (1933-1938) denominada “dictablanda” –el esencialismo democrático sigue trabajando– requiere para su nominación de un conjunto de “olvidos” (borrar torturas, persecución y asesinatos políticos)⁴¹ y, al mismo tiempo –escuela pública mediante, como siempre en Uruguay–, el establecimiento de una imagen “positiva” (conversión de dictadura en “dictablanda”), incapaz de afectar la continuidad de la esencia democrática uruguaya.

Algunas investigaciones señalan el efecto de los textos escolares en estos ejercicios en pos de la “dictablanda” terrista, particularmente los usados en las escuelas y liceos uruguayos durante los 50', 60', 70' y mediados de los 80'.⁴² Otras investigaciones, centradas directamente en los textos escolares utilizados durante la dictadura de

39. Ver: Eric Hobsbawm, “La caída del liberalismo”. En: *Historia del Siglo XX*. Crítica- Grijalbo, Buenos Aires, 1998, p.118.

40. Ver: Darcy Ribeiro *Las américas y la civilización*. CEDEAL, Buenos Aires, 1985, p. 479.

41. Refiriéndose a la recreación historiográfica del Siglo XX, después del primer batllismo, Demasi establecerá: “Es claro que la construcción descartaba muchos materiales que no eran precisamente de deshecho. Para referirnos sólo al siglo XX, no todos los golpes de Estado habían sido tan incruentos, ni nuestra convivencia tan pacífica. Para transformar la dictadura de Terra en ‘dictablanda’, fue necesario olvidar a los torturados por la policía terrista, el asesinato de Grauert y la secuela de muertos de la revolución de 1935”. Ver: Carlos Demasi “La dictadura militar: un tema pendiente”. En: Alvaro Rico (Comp.) *Uruguay: cuentas pendientes*. Trilce, Montevideo, 1995, p.33.

42. Ver: Rodolfo Porrini *Derechos humanos y dictadura terrista (1933-1938)*. Vintén Editor, Montevideo, 1994.

Terra⁴³, hacen referencia a las antidemocráticas “mitologías sustitutivas” que intentaron establecerse en ese período. Pero las mitologías –como bien sabemos– se construyen de varias partes.

Antes del inevitable tiempo de la última dictadura y del inmediatamente anterior conocido como “pachecato”. la “democracia ejemplar”, de capas medias “... debía obliterar las denuncias de la situación de personas que vivían por debajo del nivel de pobreza, particularmente notoria en el medio rural; el tratamiento que recibían los detenidos en las comisarías nunca fue el centro de la preocupación social.”⁴⁴

Pensamiento de estado, fetichismo de estado. Las capturas trabajan a varios niveles: desde los lugares ciudadanos varios, sigue siendo difícil escapar de la visión sobre los derechos humanos que no se refiere a los mismos en su ausencia, pérdida o violación durante la temporalidad interminable de la dictadura. Enunciar que los derechos humanos son también los derechos a acceder a condiciones materiales adecuadas o bien que la diversidad pueda establecerse fuera del estigma o la violencia no simbólica, resulta extremadamente difícil en el Uruguay. En parte se debe a la matriz homogeneizadora que se arrastra hasta nuestros días y que abreva en la reiteración de Lo Mismo y la abjuración de Lo Otro bajo diferentes modalidades de discriminación.

Pero sin duda que cuando hacemos referencia a los Derechos Humanos en el Uruguay, quedamos una y otra vez atrapados en el terror –y específicamente en el terror consensualista– cuyo nombre es la impunidad. La impunidad es un dispositivo: cuando uno se la quiere sacar de encima, ella está. Es una máquina de cercenar los posibles del mundo social, con una vieja garantía: el terror. Mutilación (y reificación) de los derechos humanos, no deja de resultar un freno para la invención de prácticas novedosas, que podrían leerse como nuevas prácticas de los derechos humanos.

La impunidad es el miedo, el terror interiorizado.

46

La impunidad en el Uruguay (o el terror consensualista) se construye en una cultura atrapada por el consenso (es decir por estrategias de asimilación y exclusión) que atrapa, gesta y reinventa dicho consenso, a partir de un corte ejecutado por los diversos niveles constitutivos de esa propia cultura de la impunidad. Del Uno del consenso, al Uno de la Ley. Monología estatal, la Ley emerge en tanto resultado de un consenso en el cual la racionalidad jurídica (otro fetiche) se invoca a sí misma para disolverse y exhibir la legitimidad y legalidad de dicho consenso para producir y producirse. El problema aquí no resulta de la suma de contradicciones, sino de el conjunto de conexiones que la racionalidad jurídica establece con el mundo espectral de otras racionalidades.

Esto está claramente explicitado en la Ley 15 848 –conocida como “Ley de Impunidad” o “Ley de caducidad de la pretensión punitiva del Estado”–, que en su Artículo 1° establece lo siguiente:

“Reconócese que, como consecuencia de la lógica de los hechos originados por el acuerdo celebrado entre partidos políticos y las Fuerzas Armadas en agosto de 1984 y a efecto de concluir la transición hacia la plena vigencia del orden constitucional, ha caducado el ejercicio de la pretensión punitiva del Estado respecto a los delitos cometidos hasta el 1° de marzo de 1985 por funcionarios militares y policiales, equiparados y asimilados por móviles políticos o en ocasión del cumplimiento de sus funciones y en ocasión de acciones ordenadas por los mandos que actuaron durante el período de facto”.

43. Ver: Esther Ruiz *Escuela y dictadura 1933-1938*. FHCE, UDELAR, Montevideo, 1997.

44. Ver: Carlos Demasi, ob.cit.,p.30.

Esta ley prohíbe entonces aplicar la ley: aquellas personas que torturaron, asesinaron o desaparecieron a otras, se vuelven unos “fuera de la ley” por los efectos legítimos y legitimadores de la ley misma. El orden constitucional remite a un caos: o bien ese orden jurídico, constitucional, emergente de una democracia “naciente” genera ciudadanos por encima y por debajo: ciudadanos que son impunes, y ciudadanos que tienen estrictamente prohibido solicitar justicia para sí o para sus familiares. Pero si el consenso inicial de la emergente democracia parece sostenerse (como dice la ley) sobre un acuerdo entre los partidos políticos y las Fuerzas Armadas uruguayas, se podrá decir en todo caso que el terror consensualista, que la impunidad, es un pacto en el cual la ciudadanía no intervino y es más, su voluntad no fue ni respetada ni consultada. La cultura de la impunidad, se decretaría así de “arriba para abajo”. Pero, ¿cómo imaginarse aquí fuera del consenso?

Consensualismo asegurado por una consulta directa, que atrae todas las figuras de la configuración individualista uruguaya, y el manido tema de las relaciones entre ciudadanía y estado. La ciudadanía estatizada supone aligerar la individualización de los derechos a cambio de dejarlos en manos de colectivos cuya homogeneidad ya está diseñada. En la ambigüedad del terror, ese efecto de la modernidad llamado individuo burgués muestra otras aristas del pensamiento de estado: intentar elevarse como una centralidad más auténtica que el propio estado. Elevar la esencia estatista a una configuración en la cual la misma no se erosiona sino que se defiende para mejor.

La ciudadanía estatizada asume la representación de la totalidad, y como totalidad recreará la tensionante relación entre algunas figuras del pensamiento de estado: del individuo poseedor de derechos como una singularidad al consensualismo extremo en el cual esos mismos derechos pueden resultar eliminados:

*“El 16 de abril, el electorado votó en referéndum la no derogación de la Ley de Caducidad de 1986, que había puesto fin a los poderes del Estado para procesar o castigar al personal militar o policial por violaciones de derechos humanos cometidas durante el período de gobierno militar desde 1973 hasta 1985; sin embargo, una importante minoría (el 42 por ciento) apoyó la derogación. El referéndum puso fin a una campaña de dos años contra la ley llevada a cabo por grupos de derechos humanos, familiares de las víctimas y políticos de la oposición”.*⁴⁵

47

Los que apoyaron la permanencia de la Ley tenían que depositar un voto de color amarillo. Aquellos que querían derogar a la misma –en realidad, parte de sus artículos– debían depositar un voto de color verde. En esta cromática de la impunidad, con resultados positivos para la misma, la reconstitución de la nación democrática uruguaya solamente pudo mostrar y demostrar el consenso para gestar a los “fuera de la ley” supeditando la “paz” –como discurso del terror, y el terror ya como garantía de la impunidad– a la justicia y a la verdad. Este novedoso “nosotros” debió de conformarse ahogando las pretensiones de una minoría sobre una mayoría⁴⁶.

Adiós a la re-presentación.

Claro que la Ley no debía de ser tan mala, así. Ya que no habría de existir justicia, por lo menos debería haber una verdad compensatoria. El Estado –que fue el produc-

45. Ver: Amnistía Internacional “Uruguay”. *Informe 1990*. EDAI, Madrid, 1990, p.325.

46. Recojemos dos afirmaciones de uno de los promotores del “voto verde”: “De ahí que tiremos sobre la mesa una afirmación que seguramentes es polémica. Cometimos un error al haber llevado a plebiscitar la llamada Ley de Caducidad. Error que no nace de la derrota que sufrimos. Sería un error aún en la hipótesis de haber logrado la anulación de aquella Ley, pero seguramente no nos habríamos dado cuenta de ello”... “Y en segundo lugar, el creer que el triunfo del voto amarillo, además de ratificar una ley, ratificó y transformó en cosas irrefutables los argumentos que la defendieron”. “Intervención de Raúl Olivera. Secretaría de Derechos Humanos/PIT-CNT”. En: L. Nicolás Guigou y Marisa Ruiz (Comps.) *Seminario “Corte Penal Internacional: desafíos y proyecciones para Uruguay y el mundo”*. Ed. Amnistía Internacional-CCPI, Junta Dptal. de Montevideo, 2001, p.87.

tor, la escena, el gran hacedor (hasta negarse a sí mismo mediante centros clandestinos de detención y paramilitares)– debía de realizar una confesión. Su confesión.

Así que la misma Ley (postulando ciudadanos responsables, sabedores de la misma) que escenifica en su escritura un pacto partidos-políticos/Fuerzas Armadas y la necesidad de negar a la justicia en pos del orden (constitucional) debía de dar a luz, al menos a una confesión, a una verdad: ¿quiénes habían torturado, matado, encarcelado, desaparecido y perseguido a sus pares ciudadanos? ¿A quiénes se había desaparecido, torturado, matado, encarcelado y perseguido?

En ese sentido, el Artículo 4° de esta ley indica lo siguiente:

“Sin perjuicio de lo dispuesto en los artículos precedentes el Juez de la causa remitirá al Poder Ejecutivo testimonios de las denuncias presentadas hasta la fecha de promulgación de la presente ley referentes a actuaciones relativas a personas presuntamente detenidas en operaciones militares o policiales y desaparecidas así como de menores presuntamente secuestrados en similares condiciones.

El Poder Ejecutivo dispondrá de inmediato las investigaciones destinadas al esclarecimiento de estos hechos.

El Poder Ejecutivo dentro del plazo de ciento veinte días a contar de la comunicación judicial de la denuncia dará cuenta a los denunciantes del resultado de estas investigaciones y pondrá en su conocimiento la información recabada”.

48 Obviamente, que las investigaciones del Poder Ejecutivo fueron acotadísimas y “discretas”, y tal vez, esto nos debería llevar a pensar todas las discusiones sobre interpretación y sobreinterpretación de un texto, y comprender que la búsqueda de la verdad o la deformación de la misma en la escritura no pasa de un acto mágico, en la medida que si no hay un “afuera del texto” es porque el mismo ya está inscripto en una sobreinterpretación controlada (controlada dentro de los marcos de aquello en lo que puedo pensar y que es gestado por el mismo consenso).

Llegamos entonces a la consolidación de una cultura de la impunidad y de vuelta a la ley. Efecto jurídico-mágico de una ley con un excedente de interpretación siempre borroso, incompleto. Algo que se exhibe para ocultarse.

La tortura: criticando a Clastres, Bernand y Fisher⁴⁷ indican que sufrimiento y tortura no son homologables: los sufrientes “ritos de iniciación” ya citados, son para las sociedades simples; la tortura para las sociedades complejas, con estado. Extender el término tortura a las sociedades simples, pondría un mero giro etnocéntrico.

Por otra parte, Margarido y Panoff, recuerdan que –a diferencia de las sociedades tribales– el fin de la tortura en la cultura occidental consiste siempre en

*“... degradar, sojuzgar, descomponer o matar al individuo que la sufre, así como a su grupo. Aparte de ello, su fin o su justificación ‘técnica’, es a menudo, aunque no siempre, transformar al hombre torturado en traidor a sus propias convicciones o al grupo al que pertenece: otra ocasión de degradación. Todo esto es tan evidente, a los ojos mismos del verdugo, que la tortura nunca es admitida por la ley, siempre es una práctica de trasgresión, y como tal, inconfesable. La prueba está en que ningún gobierno, ninguna policía y, en última instancia, ningún verdugo reconoce su existencia”.*⁴⁸

47. Ver: Carmen Bernand y Sofia Fisher “Las palabras de la tribu”. En: *El hombre*. Manantial, Buenos Aires, 1986 [L’Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

48. Ver: Alfredo Margarido y Michel Panoff “¿De la etnología como tortura de los hechos?”. En: *El hombre*. Manantial, Buenos Aires, 1986,p.37. [L’Homme, XIV (2), París, abril-junio, 1974.]

XI. Más inscripciones

“Es necesario oponerse a la división de tareas que con mucha frecuencia nos proponen: a los individuos les corresponde indignarse y hablar; a los gobiernos reflexionar y actuar (...) Es preciso darse cuenta de que con mucha frecuencia son justamente los gobernantes los que hablan, quienes únicamente pueden y quieren hablar. La experiencia muestra que se puede, y que se debe, rechazar el papel teatral de la pura y simple indignación que nos proponen. Amnistía Internacional, Tierra de los Hombres, Médicos del Mundo, son algunas de las iniciativas que han creado este nuevo derecho: el derecho de los sujetos privados a intervenir efectivamente en el orden de las políticas y de las estrategias internacionales. La voluntad de los individuos debe incardinarse en una realidad que los gobiernos han pretendido monopolizar. Ese monopolio es el que hay que socavar poco a poco y día a día”.

Michel Foucault

En agosto de 2000, el presidente Jorge Batlle inaugura la “Comisión para la Paz”, para dar cuenta de la deuda acerca de una confesión nunca realizada y que la Ley de Caducidad había esbozado, pero jamás cumplido. Por cierto el decir –tanto como el ver– iba a ser necesariamente acotado. La escritura aquí aborta la escrituración de los cuerpos por el terror. Vuelve la tríada ley-escritura-estado de Clastres, pero ahora para eludir, arrinconar. Escritura que borra la escrituración corporal del terror, el terror como inscripción. Una versión oficial que establece una memoria oficial bajo el sello de la siguiente resolución Presidencial a confirmarse en las derivas de los informes finales:

EL PRESIDENTE DE LA REPÚBLICA RESUELVE:

1º) Créase la COMISION PARA LA PAZ cuyo cometido será recibir, analizar, clasificar y recopilar información sobre las desapariciones forzadas ocurridas durante el régimen de facto.

2º) La Comisión funcionará en la órbita de la Presidencia de la República y estará integrada por: Monseñor Nicolás Domingo Cotugno Fanizzi –que la presidirá–, José Artigas D’Elía Correa, Luis Pérez Aguirre S.J., Dr. José Claudio Williman Ramírez, Dr. Gonzalo Fernández y Dr. Carlos Ramela.

3º) La Comisión tendrá las más amplias facultades para recibir documentos y testimonios, debiendo mantener estricta reserva sobre sus actuaciones y la absoluta confidencialidad de las fuentes de donde resulte la información obtenida.

4º) La Comisión elevará la información recibida a la Presidencia de la República, en la medida que entienda que son necesarias actuaciones tendientes a verificar y/o precisar su contenido, para que ésta disponga las averiguaciones que considere pertinentes.

5º) La Comisión elaborará un informe final con sus conclusiones, que incluirá sus sugerencias sobre las medidas legislativas que pudieren corresponder en materia reparatoria y de estado civil, así como un resumen individual sobre cada caso de detenido-desaparecido que sea puesto a su consideración.

6º) La Comisión elevará al finalizar su actuación el informe referido en el artículo anterior a la Presidencia de la República, para que ésta disponga, en el ámbito de su competencia, las actuaciones que pudieren corresponder e informe oficialmente a los interesados.

7º) La Comisión funcionará por un plazo de 120 días, el que podrá ser prorrogado a solicitud fundada de la misma.

8º) Comuníquese, publíquese, etc.⁴⁹

Acotación del ver y del decir, las estrategias del terror vuelven a mostrarse en su capilaridad y en su expansión silenciosa. La subsunción de la violencia estatal a la detención-desaparición. No hay más asesinatos (con cuerpos aparecidos), ni torturas, ni prisión prolongada, ni secuestro (desapariciones) con personas que volvieron de ese otro lado para contar lo que sucedió.

Todo esto no es parte de la verdad estatal, por lo tanto, desde el ojo de Leviatán, no existe. La Paz –en un país que no está en guerra– consiste en asumir la diminuta cuota de información que da el oficiante del Estado. Ni siquiera la individualización de responsabilidades. Los portavoces autorizados y sus máscaras estatales borran ahora los rostros de aquellos que secuestraron, desaparecieron, torturaron y asesinaron.

Y sin embargo, a lado de la voz estentórea del estado, emergen otras voces que cuestionan este discurso estatal, o bien se mantienen en “paralelo”. Emergen también “las memorias” de lo no-dicho, de lo que no se podía decir.

Pero también, en las arenas internacionales, se comienza a interpelar a la nación democrática uruguaya. Como no existen derechos humanos uruguayos –su propia concepción los hace universales– las interpelaciones surgen no únicamente de actores nacionales sino también de organismos internacionales y del enclave de una y otra postura. Según el Informe de Amnistía Internacional de 1998, tanto la Comisión Interamericana de Derechos Humanos como el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas, habían expresado –en 1992 y 1993 respectivamente– que la Ley de Caducidad contravenía la Convención Americana sobre Derechos Humanos y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos. Por otra parte, en tono evaluatorio, el informe advierte que “Las autoridades no habían puesto en práctica la recomendación formulada por el Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas de adoptar una legislación que corrigiera los efectos de la Ley de Caducidad”.⁵⁰

50

Es así que la impunidad queda guardada dentro de una concepción consensualista y homogénea de la nación (mayoría y minoría). La escritura de la nación (más nomiNación que nunca) defiende la territorialidad de su quehacer, de forma tal de identificar a la impunidad como un asunto del “nosotros”, del terruño, fuera de interferencias extrañas. A los cuestionamientos internos y externos, la nomiNación responde con la nomiNación.

Uruguay, país consensual. Pero ¿qué es el consenso sino la violencia simbólica en marcha que inhabilita los posibles de la irrupción?

Hablar entonces del terror: siguiendo a Taussig⁵¹, el espacio de la muerte es inefable; el terror es entonces terror-como-otro. Hablar o escribir sobre el terror –sea en “... sociedades onde a tortura é endêmica e onde a cultura do terror floresce”⁵² – es ingresar a un terreno de experimentación de la imagen y la escritura para dejar trazas de lo irrepresentable. En un país consensualista el terror puede llegar a ser el propio consenso. Y ese inefable se vuelve –paradojas del terror– como una manifestación de la ciudadanía extravagante cuya objetización del terror es la negación doble mismo/otro.

50. Amnistía Internacional “Uruguay”. En: *Informe 1998*. EDAI, Madrid, 1998, p.398.

51. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem*. Paz e Terra, São Paulo, 1993, p.25.

52. *Xamanismo, colonialismo e homem selvagem*. Paz e Terra, São Paulo, 1993, p.26.