

## El país de los hijos.

### Los colastinés o la comunidad de la muerte

Por Rafael Arce

(Universidad Nacional del Litoral – CONICET)

¡Ay, dónde debo ascender yo todavía con mi anhelo! Desde todas las altas montañas busco con la vista el país de mis padres y de mis madres.

Pero no he encontrado hogar en ningún sitio: un nómada soy yo en todas partes, y una despedida junto a todas las puertas.

Ajenos me son, y una burla, los hombres del presente, hacia quienes no hace mucho me empujaba el corazón; y desterrado estoy del país de mis padres y de mis madres.

Por ello amo yo tan solo el país de mis hijos, el no descubierto, en el mar remoto: que lo busquen incesantemente ordeno yo a mis velas.

En mis hijos quiero reparar el ser hijo de mis padres: ¡y en todo futuro –este presente!

Friedrich Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Una sola ley: la de la hospitalidad sin condición.<sup>1</sup> Dos posibles respuestas a esa ley: la aceptación igualmente incondicional; la aceptación con condiciones. El entenado es quien corresponde, infinitamente, a esa hospitalidad sin condición: ni siquiera se le pregunta quién es, ni él pregunta, ni se pregunta, quiénes son. La aceptación condicionada es la de los otros nueve huéspedes. Tal condición implica una alternativa: la sumisión o el desdén. Los otros nueve, que no se consideran cautivos, optan masivamente por la altivez: afirman su superioridad respecto de una presunta inferioridad de la *communitas*. La incondicionalidad de la ley es originaria: los colastinés desconocen tanto la condición como su falta. Por eso, ante las soberbias actitudes de los nueve, los indios optan por la risa. A mayor altanería, mayor risibilidad. La risa es la respuesta de quien desconoce una condición que solo el otro presupone y que, a causa de esta *posición*, deja de ser *otro*, es decir, huésped. Y, en efecto, como lo contará el narrador hacia el final de la novela, todo lo que en general atañía a la existencia de las otras tribus era para los ellos motivo de “jolgorio” (143).

Los indios “se deshacían en carcajadas” (94) cuando los huéspedes desdeñosos adoptaban actitudes orgullosas y distantes. El narrador, equivocadamente, piensa que este desdén es una autorización que les otorga cierto saber, un saber del que él carecería. Ese huésped desdeñoso que no corresponde a la ley de la hospitalidad acumula, a sus pies, las ofrendas, que incrementan su altivez. Parece “gobernar” (97) sobre los indios, los colastinés semejan una “plebe” (97) y, cuando finalmente se va, colmado de regalos

y de chucherías, es como un “príncipe soberano” (98) al que la tribu suplica, alguien que nunca perdió el aire de sentirse “mal hospedado” (98). Si es verosímil la conjetura de que entre los pueblos primitivos no era inusual que los reyes fueran extranjeros, podemos imaginar que estos huéspedes altaneros prefiguran esa majestad.

¿Cómo corresponder, entonces, a la ley de la hospitalidad incondicional? Una sola respuesta: abandonándose. Permaneciendo otro, es decir, nadie, es decir, cualquiera, todos. Un modo es la comunidad. Otro es la escritura. No hay “testigo” ni “testimonio”: la escritura corresponde, o más bien *responde*, a la hospitalidad sin condición. Llamamos “hospitalidad” a la apertura, la grieta, gracias a la cual la comunidad no se cierra ni en sociedad ni en nación ni en patria. El huésped permanece como tal: ni extranjero ni naturalizado, ni ajeno ni propio. Puede no ser nadie. Esta posibilidad es asimismo la de la tribu: puede no ser un *nosotros*, puede no afirmarse, puede permanecer abierta e inacabada, es decir, infinita.

“Como si poseyesen una reserva inagotable de inocencia y de abandono” (41), dice el narrador. Una reserva de donación, de dación de sí. Sin embargo, a riesgo de perderse, quien se da, también se reserva. O, tal vez, para darse hay que primero poder guardarse. Con cada año, la comunidad colastiné se reserva, para darse, para agotarse, con cada verano. La tribu acumula, pero no crece. Conserva, pero no se desarrolla. “El conjunto debía ser, en forma y cantidad, más o menos igual en todo momento” (150). No se expande, no hace la guerra, no se preocupa por el oro ni por el glamour, no construye monumentos funerarios ni templos suntuosos. Cada verano, esa acumulación es derrochada en una única *fiesta*. En ese derroche, ellos mismos se dilapidan. Se abandonan. *Sin cálculo*. Son, de nuevo, los huéspedes desdeñosos los que calculan. Como los colastinés no lo hacen, tampoco comercian con otras tribus. Carecen de economía en sentido restringido. En otras de sus interpolaciones europeo-civilizadas, en las que el error no está separado de cierta comprensión, el narrador habla del “lujo sangriento que origina toda guerra” (139). Pero su juicio moral, que se distancia de una cierta concepción de lo político, poco tiene que ver con la ética colastiné, en la que quizás lo político esté subsumido (los colastinés tampoco practican la política en sentido moderno): sin embargo, acierta sin darse cuenta porque, aunque los colastinés no hacen la guerra, el lujo sangriento que se permiten, en su adusta sociedad, es la orgía.

Dos conjeturas. Una, la del narrador: la orgía cíclica pone a los indios en contacto con un “mal invisible” (78), con una “grieta arcaica” (154), con “algo que los gobernaba” (78), con una “esencia pastosa” (116), con una “negrura sin fondo” (48).

Esa topología sería vertical, tolemaica: desde abajo, los indios *se arrancan trabajosamente de lo indistinto*, para respirar el aire límpido de lo verdadero y mostrar, si quiera de modo provisorio, una *forma humana*. Así, la orgía estival *sostiene* (apuntala, fundamenta) el precario mundo estable, civil, austero.

Este juicio dualista y puritano se explica: el narrador es un viejo asceta, amasador de una fortuna que acumuló sin saber gastar, retraído en su pudor y en su melancolía, que enseña a los bastardos de una actriz que “putañeaba” (134), un oficio (la imprenta) que les permita manejar algo concreto y material, “un oficio que les permitiera manejar algo más real que poses y simulacros” (136).

La segunda conjetura es la nuestra, contra el protestantismo acumulativo del entonado. No es que la orgía *sostenga* la sociedad colastiné, sino que es al revés: es la reserva, la acumulación, la que *permite* el gasto suntuario de la fiesta estival. Con más precisión: es el mundo profano de la utilidad y la racionalidad lo que apuntala el mundo sagrado del éxtasis y del espanto.<sup>2</sup> Aunque no lo entiende, el narrador permite que lo vislumbremos: algo “repartido en ellos”, una “sustancia única” respecto de la cual “cada uno parecía frágil y contingente” (78). Si, para los indios, “ser” se dice “parecer”, en efecto cada uno *era* frágil y contingente, cualidades que hay que considerar como posibilidad y no como carencia, como exuberancia y como desborde, no como limitación. Eso repartido es como un dios, dice el narrador, una presencia invisible, pero sin culto, sin adoración. Esa sustancia única, ¿no traiciona un monismo que el entonado, europeo civilizado al fin y al cabo, no puede tan siquiera pensar? ¿No es ese dios sin dios lo sagrado, el éxtasis que los reparte, a cada uno, *disociándolos de sí mismos*?

Esa fragilidad y esa contingencia, esa *herida*, esa desgarradura, expone, comunicando, cada existencia discontinua, es decir, cada soledad, a la infinitud del ser.<sup>3</sup> La topología colastiné no es vertical sino horizontal: lo sagrado es la totalidad superficial de las cosas.

Abandonar es también olvidar *instantáneamente*. Olvidar antes de siquiera poder recordar. Sin memoria, el recuerdo colastiné coincide con la percepción. Es una huella que tan pronto se inscribe como se evapora. Si hay derroche, abandono, la intensidad de la inscripción es correlativa de su instantaneidad. En consecuencia, nada se retiene, porque eso implicaría *guardar en el pandemónium del gasto*. Luego, no hay represión, porque no hay memoria. El mismo narrador vacila: “olvido o ignorancia” (99). El mecanismo colastiné está figurado en esa escena una vez contemplada: un indio, en la playa, parecía escribir signos en la arena (los colastinés carecen de escritura), pero

inmediatamente los borraba. Durante horas, escribía y borraba, casi con el mismo gesto. Así también, en la orgía, la huella se inscribe en los cuerpos y tan pronto se borra.

El narrador ve una contradicción entre esa *esencia pastosa* y la faz consistente, hecha como de arcilla trabajada a fuego, que la tribu muestra al exterior. El sabor de lo indestructible, que es lo primero que paladea a su llegada, se opone al asco y a la compasión posteriores. Como los animales, los indios se muestran contemporáneos de sus actos, cada uno parece tener su lugar asignado de antemano, se mueven en un ajuste general que puede ser percibido como perfección o acabamiento. Al carecer de jefe, de padre o de rey, la organización es un enigma para el que los piensa como individuos. Es como si desconocieran toda soberanía, como si en ellos se jugara cierto im-poder: ni someten ni son sometidos.<sup>4</sup> Como contracara, ni protegen ni son protegidos.

Esta condición de los indios se dice con una palabra muy saeriana y muy orticiana: *intemperie*. La tribu está arrojada, eyectada, expuesta. De ahí que otra pasión de los indios, además de la risa, sea el miedo. No parecen concebir el placer sin el dolor, ni el humor sin el terror. Había cosas que, dice el narrador, “los enloquecían de pánico” (141). El miedo abre la comunidad a su exterioridad, la risa comunica la inestabilidad de la vida entre esos seres “circunspectos y acartonados” (89). Risa, miedo: *pasiones pasivas*. Es decir: potencias que no se exteriorizan en forma de una violencia transitiva, sino que se manifiestan como fuerza de padecimiento, como inacción que *se hace* en forma de un *soportar* más allá de los límites en los que el sujeto se afirma como unidad de la alegría o del miedo. *Carcajada, pánico, jolgorio, espanto*: lo que no realiza uno, sino que se realiza *en uno*, y de lo que uno es menos fin que *medio*, menos término que *soporte*.

Para el entenado, se trata de un miedo a la irrealidad de las cosas. Sin embargo, puede imaginarse que la lengua anti-metafísica de los indios asigna la realidad al movimiento y no a lo consumado. Al desequilibrio y a lo que fluye (el río, el fuego), no a lo que permanece igual a sí mismo y, por lo tanto, es pasible de una atribución ontológica. No es que para los indios el mundo pueda ser irreal o pueda ser precario: *es irreal* que las cosas coagulen en objetos, *es irreal* que las subjetividades coagulen en sujetos. Por eso los indios viven moviéndose casi sin pausa y realizan sus tareas a la carrera, no por miedo a que lo conocido se derrumbe, sino porque presienten que el ser es movimiento, lo que pasa de un ente a otro, lo que se comunica, se dona, se pierde, el fuego que se abrasa, el remolino que atrae y repele.<sup>5</sup> Justamente, *lo conocido* no es su parámetro: si ser se dice parecer, el conocimiento de las cosas es un problema al que ni

siquiera han llegado. Los colastinés carecen de ciencia, incluso de religión y de artes. Carecen de representación: no atrapan las cosas en conceptos, no las *identifican*. Luego, no las someten, como no someten la naturaleza, ni tampoco a sus “semejantes” ni a otras tribus. Habitan un mundo de cualidades, de pasajes, de transformaciones, un mundo inacabado, rajado, interminablemente herido.

Ni soberanía ni patria. El entenado mantiene, en lo posible, una nominación *débil* para las cosas que, según la lengua colastiné, no pueden ser delimitadas por nociones abstractas. Por ejemplo, dice cada vez *el caserío*. Designa la casa, en plural, como límite difuso entre lo propio y lo ajeno. Podemos conjeturar que *casa* o, tal vez, *hogar* (el *hogar del acontecer*, dice el narrador),<sup>6</sup> nombra, de modo simultáneo, el caserío, la playa, el río: el país. Ese límite es móvil y escapa a lo rectilíneo de los modernos mapas en que se dividen los estados-nación: el entenado lo llama “horizonte circular” (148). Es un espacio no euclidiano: la playa es semicircular, los árboles crecen en círculo, el espacio que cada indio ilumina es curvo, también el movimiento que *circula* entre uno y otro. No hay, en suma, *territorio*. La tribu no pertenece a la tierra, más bien ese imaginario del barro primordial y de la arcilla corresponde al indigenismo. La tierra presupone el cielo, el abajo y el arriba, lo humano y lo divino, la inmanencia y la trascendencia. La tribu, en contraste, no está completamente desprendida de su *matria*: bastardo, como sus hijos adoptivos, el narrador experimenta su verdadero nacimiento percibiendo el olor matricial del río. También nos dirá que por nacimientos sucesivos está volviendo al lugar de origen. Nacimientos sucesivos como los de la orgía cíclica. Entre un nacimiento y otro, el baño lustral del olvido instantáneo. En efecto, no puede haber comunidad de sangre, linaje, sin memoria, sin tradición, sin culto al pasado y a los muertos. El tiempo cíclico vuelve imposible la acumulación de un pasado *compartido*. No hay comunidad de vivientes en el sentido de lo que trasciende a los individuos (Borges lo habría visto bien: no hay *comunidad de inmortales*), sino solo comunidad de muerte.

En su regreso a Europa, el entenado se decide por una vida moral, por una “existencia niveladora”:<sup>7</sup> “un estado neutro, continuo, monocorde, equidistante del entusiasmo y de la indiferencia, y que, de tanto en tanto, por alguna exaltación modesta, se justifica” (120). De modo simultáneo, siente haber contraído una deuda impagable: les debe, a los indios, la vida, por lo que es *justo* que la pague *volviendo a revivir* (la tautología es del narrador), no la suya, sino la de ellos (166). Ese estado monocorde y neutro está en las antípodas del movimiento de la tribu entre los extremos. Quizás la

elección, si es tal, sea fatal: el entenado no puede pensar más que en términos de deuda y de saldo, no puede sentirlo más que melancólicamente. Ese “gran ayer único” (129) de su vida de modo paradójico lo ha inmunizado: en el mundo profano de la expansión capitalista, solamente la escritura, cuando el cuerpo que escribe presiente que se acerca a su muerte, puede restituir la experiencia del salirse de sí, de disolverse en un gesto que es *para nadie, ni siquiera para sí mismo*. En este *para-nadie, ni siquiera para sí mismo*, la escritura, intransitiva, reencuentra la gratuidad, es decir, *lo sacro*, de la comunidad. La mano que escribe *se interrumpe* y al narrador lo gana la extrañeza: lo que, sin euforia, llama *su vida*, se vuelve de repente *esa vida*, una vida impersonal, una experiencia de la intemperie “espesa y carnal” (166), una intensidad irrepetible o, mejor, una intensidad que se repite únicamente en esa incertidumbre acerca de su atribución. La escritura expropia la vida, como ayer lo hacía la comunidad: la vuelve algo herido y abierto, algo que la disocia del sentimiento de sí, de la autoridad paternal que se atribuye la obra. Esta es su *exaltación modesta*, lo que para los indios sería un oxímoron: el vaivén entre yo-nosotros, mi vida-esa vida, nosotros-los otros, yo-otro. La vida es intensa, es en verdad *vida*, en el instante en que deja de ser *mía*. Mi vida, mi gran ayer, mi memoria, remeda el orden ascético y austero de la tribu: una fijeza de las formas que vuelve posible la inestabilidad (el desequilibrio) que pone en juego a cada uno.

*Esa vida*, el instante en el que el orden del relato *se interrumpe* y los recuerdos involuntarios *asedian*, lo que se manifiesta sin ser llamado,<sup>8</sup> *sin presencia*, lo que, como dice el narrador, “es extraño a la experiencia” (70), figura el desborde sagrado de la orgía, cuando la fijeza subjetiva se pone en juego y ya no soy yo quien escribe, sino que más bien eso se inscribe, no es mi vida la que vivo sino la vida de ellos, la de los otros, la de nosotros, la que, sin haber vivido, cada noche, revivo.

Ahora bien, lo que fluye, lo que se mueve, se desequilibra, se deshace, es también lo que muere. “La muerte, para esos indios, de todos modos no significaba nada” (141). Quizás no tenían una palabra para designarla y hay que tomar la frase del narrador al pie de la letra. Significar la muerte, darle una palabra, encerrarla en un concepto, es exorcizarla. Es perderla. *Perder la muerte*. El desgaste, la corrosión, la desaparición: la finitud es la condición de los entes separados, tanto del árbol que proporciona leña y sombra, como de los animales de los que se alimentan o de los otros hombres con los que se comparte la existencia. Es la condición de los astros, del sol que toma su energía

del indio agonizante, de la luna que se vela amenazando con la desaparición del universo.

Es esa condición la que comparten los indios: la finitud del otro, en la intemperie que es la infinitud del mundo. Ni conjuran la muerte mediante la estabilización nominal de las cosas, ni tampoco la exaltan como posibilidad individual, como el conquistador que lucha por la civilización y muere sin angustia porque se cree inmortal en su linaje patriota. Los indios *padecen* su finitud, que solo la finitud del otro les abre. Esta experiencia es uno de los recuerdos involuntarios que vuelve de modo incesante: la muerte del indio, un recuerdo único, porque la muerte de cada uno es única. Como la vida, aunque de modo diferente, la muerte también es solo experimentada en cuanto es la del otro. La tribu soporta la intemperie: este es su poder sin poder, sin violencia, su potencia pasiva. No expulsa la muerte de su experiencia, sino que la introduce en el mundo, le otorga un lugar: la muerte del otro es lo único que vuelve *posible* mi propia muerte. Por ese motivo, imaginamos que, entre todas esas carencias, que en realidad son abstenciones, negación a hacer obra, los colastinés también prescinden de monumentos funerarios, incluso de meras tumbas. Porque el culto a los muertos, además de contribuir a la tradición y a la erección de un pasado, a una comunidad de la sangre, niega de algún modo la muerte: los muertos, se dice, viven en la memoria de los vivos. Los colastinés, por el contrario, se exponen a la muerte (al olvido), se asoman a la grieta que abre la finitud a la infinitud. Es eso lo que comparten, mantienen la infinitud en su horizonte, renuncian a *querer serlo todo*. Por eso, se abstienen de toda obra, es decir, de un trabajo que coagule en sociedad, luego en civilización, en nación, en patria, en imperio. Porque hacer obra es pretender trascenderse más allá de sí mismos, entrar en la Historia, subordinar el presente al proyecto en el que el Hombre sobrevive (y paga con la vida, de modo paradójico, la sobrevida), buscar la inmortalidad, sea como especie, sea como ideal o verdad. La comunidad de la muerte, o de la desobra,<sup>9</sup> es la que se quiere infinita y se celebra mortal, se mantiene *sonriente* ante el cataclismo.

Una comunidad no política y no militar, una comunidad que no pretenda perpetuarse a costa de otras comunidades, que no niegue la muerte y no afirme su mismidad, sería un país solo de hijos, de entenados, sin padre y sin fraternidad, convergencia de soledades y de diferencias, expuesta a la *alteridad radical* y, en consecuencia, amenazada cada vez con la visitación. Por eso, y a pesar de sus propios errores, con el narrador los indios no se equivocaron: es él quien puede decir, junto a

aquellos que se dejaron aniquilar, junto a aquellos definitivamente desaparecidos, *nosotros, los sin patria*.

---

<sup>1</sup> Para Jacques Derrida, la Ley de la hospitalidad es incondicional: es la apertura al otro (el que arriba, el que llega) sin condiciones, sin preguntas ni requisas, la primera de las cuáles es quién es y la segunda, de dónde viene. Esta Ley mantiene con el derecho una relación aporética: la Ley de la hospitalidad sin condición, para no ser solo abstracta, debe encarnarse en leyes concretas que fatalmente habrán de ser condicionantes. *La hospitalidad*, Buenos Aires, Ediciones de la Flor, 2008, pp. 80-86.

<sup>2</sup> El existente, dice Bataille, existe para consumirse, para gastarse, para derrocharse (*La parte maldita*, Buenos Aires, Las Cuarenta, 2009, pp. 31-39). En contraste, es el sujeto moderno, el sujeto del cálculo, el que se constituyó inmunitariamente en la conservación de la vida (y de sus bienes), renunciando a la existencia soberana en la que todo, incluso uno mismo, se pone en juego (“El soberano”, *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, pp. 227-244). Bataille llama al mundo austero y moral, en el que la vida se funda en prohibiciones y la sociedad se sostiene en la conservación y el crecimiento (lo que engendra la espoliación de otras comunidades y el imperio: el colonialismo), *profano*.

<sup>3</sup> “En la experiencia, ya no hay existencia limitada. Un hombre no se distingue en nada de los demás: en él se pierde lo que en los otros es torrencial”, en George Bataille, *La experiencia interior. Suma ateológica I*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2016, pp. 50-51.

<sup>4</sup> Claramente, la comunidad colastiné es *acéfala* (George Bataille, “Proposiciones”. *Acéphale*. Buenos Aires, Caja Negra, 2005, pp. 64-70): carece de jefe, rey o tan siquiera referencia paternal.

<sup>5</sup> George Bataille en *El culpable. El aleluya. Suma ateológica II*, Buenos Aires, El cuenco de plata, 2017, pp. 41-43.

<sup>6</sup> “Era como si volviesen no al propio hogar, sino al del acontecer”, Juan José Saer, *El entenado*. Buenos Aires, Seix Barral, 2006, p. 143.

<sup>7</sup> George Bataille, *El culpable. El aleluya. Suma ateológica II*, op. cit., p. 41.

<sup>8</sup> La escritura funciona como la apertura de la comunidad a la alteridad. El otro es el que arriba, el que llega sin ser llamado ni esperado; escribir es dejar que los recuerdos asedien, lleguen, sin que haya de parte del sujeto ni una voluntad ni un dominio sobre ellos.

<sup>9</sup> “Por ello la comunidad no puede provenir del ámbito de la obra. No se la produce, sino que se hace la experiencia de ella (o su experiencia nos hace) como experiencia de la finitud (...) La comunidad tiene lugar necesariamente en lo que Blanchot denominó la inoperancia. Más acá o más allá de la obra, aquello que se retira de la obra, aquello que ya no tiene que ver ni con la producción, ni con el acabamiento, sino que encuentra la interrupción, la fragmentación, el suspenso”. Jean Luc Nancy, *La comunidad inoperante*. Santiago de Chile, Arces Lom, 2000, p. 42.