

ISSN 0327-0734

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol. 15

diciembre de 2000

La editora responsable de este volumen, dedicado a Frontera y Cultura,
es la Licenciada Alicia Martín

Esta revista se publica anualmente para
el mes de diciembre

Buenos Aires, Argentina

Revista de Investigaciones Folclóricas

vol.15, diciembre de 2000

Directora

Martha Blache

Comité Editorial

Isabel Aretz - Presidente del Centro Argentino de Etnomusicología y Folklore, Argentina

Ana M. Cousillas - Universidad de Buenos Aires

Manuel Dannemann - Universidad de Chile

Ana María Dupey - Universidad de Buenos Aires

Rosan A. Jordan - Louisiana State University

Flora Losada - Universidad Nacional de Jujuy

Juan Angel Magariños de Morentin - Universidad Nacional de La Plata

Alicia Martín - Universidad de Buenos Aires

Secretaria de Redacción

Mirta Bialogorski

Comité de Redacción

Patricia Coto de Attilio

Fernando Fischman

Noemí Elena Hourquebie

Carmen Vayá

Normas editoriales para la presentación de colaboraciones

1. trabajos inéditos escritos en castellano o en portugués.
2. su extensión no deberá exceder las 25 páginas de tamaño A4, a doble espacio, letra Times New Roman N° 12.
3. al pie de la primera página indicar: a) la institución a la que pertenece el autor/es, b) preferentemente el/los e-mail/s o en su defecto la dirección postal de la institución a la que pertenece el autor/es.
4. notas al final de la colaboración.
5. para las referencias bibliográficas seguir los criterios adoptados por esta Revista.
6. los trabajos deberán ser acompañados de dos resúmenes, uno escrito en castellano y el otro en inglés. Los resúmenes no deberán exceder las 10 líneas. Además de los resúmenes se deberán incluir no más de 4 palabras claves que identifiquen lo más significativo del texto.
7. acompañar el correspondiente diskette con el texto tipeado en alguno de los procesadores de texto más usuales de PC compatibles (Word), La etiqueta deberá presentar el apellido del autor/es, nombre del archivo y procesador de texto utilizado.
8. junto con el diskette se deberá presentar una copia en papel, impresa a doble espacio.
9. las colaboraciones serán enviadas a dos evaluadores seleccionados por el Comité Editorial.

Para hacer llegar colaboraciones, requerir información, solicitar canje y/o comprar la revista, dirigirse a:

Revista de Investigaciones Folclóricas

Casilla de Correo N° 121

C 1428 AAF Buenos Aires, Argentina

E-Mail: mblache@elsitio.net

Tel/Fax: (54-11) 4781-7550

I N D I C E

	Pág.
Comentario editorial	5
Summaries	6
Moros y cristianos y mujeres e indios: <i>Tamunangue</i> y las fronteras de la etnicidad	9
David M. Guss	
El milagro en Södertälje, Suecia: comunicación de masas, política interétnica y una profusión de textos e imágenes	15
Barbro Klein	
Comunicación en la puna jujeña: de fronteras y representaciones	25
Flora Losada	
Tirando el mal del otro lado de la frontera: brujería e identidad cultural entre los guaraníes de Bolivia y Argentina	35
Silvia María Hirsch	
Migración de ciudadanos peruanos hacia Argentina: cruces fronterizos, períodos intermedios, liminalidad y <i>communitas</i>	42
Silvia Benza	
Fronteras de papel: el pánico sobre el «éxodo industrial a Brasil» en los medios de comunicación argentinos	49
Alejandro Frigerio	
Cortar puentes, cortar pollos. Conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil) - Libres (Argentina)	66
Alejandro Grimson	
La recuperación de la frontera perdida. La dimensión mítica en los derechos argentinos a las Islas Malvinas	77
Rosana Guber	
Estados, naciones y culturas. Identidades y nacionalismo	88
Mirtha Lischetti	
La leyenda de San Sebastián en Las Ovejas como percepción nativa del control fronterizo argentino-chileno en el Alto Neuquén	98
Rolando Silla	
La cultura folklórica más allá de las fronteras. Un contrapunto argentino-chileno	108
Manuel Dannemann	
Información bibliográfica	
. Félix Coluccio y Marta I. Coluccio. El diablo en la tradición oral de Iberoamérica	122
(C.M. Benedetti)	
. Manuel Dannemann. Enciclopedia del Folclore de Chile	122
(A.M. Dupey)	
. Alberto Kurapel. Margot Loyola. La escena infinita del Folklore	123
(M. Bialogorski)	
. Reimund Kvideland y Henning K. Sehmsdorf, ed. All the World's Reward. Folktales Told by Five Scandinavian Storytellers	123
(F. Fischman)	

. Hugo H. Chumbita. Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina (S. Balzano)	124
. J.J. García Miranda, L. E. Figueroa Urbina, L.A. Eyzaguirre García y W. Mendieta Callirgos. Ayacucho canta y baila (F. Coluccio)	125
. Baronesa Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky. Contos da ABRASTI: narrativas folclóricas e pessoais (N.E. Hourquebie)	126
. María Inés Poduje. El Folklore en La Pampa (A. M. Dupey)	126
. Jorge Cáceres Valencia. La Universidad de Chile y su aporte a la cultura tradicional chilena 1933-1953 (M. Bialogorski)	127
. Hugo Nario. Los picapedreros (P. Coto de Attilio)	127
. Hugo Nario. Mesías y bandoleros pampeanos (P. Coto de Attilio)	128
. Mário Souto Maior. Dicionario de folcloristas brasileiros (M. Bialogorski)	128
. 8º Congresso Brasileiro de Folclore. Anais (P. Coto de Attilio)	128
. Estelita de Aguiar Branco. Moçambique. Coroaçao de reis em Osório (N.E. Hourquebie)	129
. Manuel J. Baquerizo. La conciencia de la identidad en la literatura de costumbres de la sierra central (C. M. Benedetti)	129
. Hermann Eberhard Löhnis. Die Tücken des Maultiers. Eine lange Reise durch Südamerika 1850-1852 (C. Baricco)	130
. Martha Blache, comp. Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales (A.M. Dupey)	130
. Néstor García Canclini. La globalización imaginada (C. Hidalgo)	131

Noticias

. Vº Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y IXº Jornadas Nacionales de Folklore	134
. Ciclo «Patrimonio Cultural y Comunicación»	134
. Cuarto Congreso Anual sobre Fiestas, Rituales, Festividades, Celebraciones y Manifestaciones Públicas. Alcalá de Henares, España	135
. V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica	136
. XI Encuentro de Estudiosos del Folklore, Artesanías e Indigenismo de la Patagonia	137
. IX Congresso Brasileiro de Folclore	138
. XII Congreso Nacional «Folklore en el Nuevo Milenio»	138
. Conferencia de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR). Nairobi, Kenia	139
. XIII Congreso de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR). Melbourne, Australia	139

Comentario editorial

Saludamos a nuestros lectores en el número 15 de la **Revista de Investigaciones Folclóricas**, que inicia el cambio de siglo y milenio en un mundo en profunda transformación. Nuestra América Latina sigue siendo expoliada en nuevas versiones coloniales, donde la producción científica se sacrifica en el «costo social» de deudas a pagar. De allí el desafío que representa para nuestras pequeñas comunidades científicas seguir produciendo conocimiento y creando canales para comunicar estas realidades.

Los autores que nos acompañan en esta ocasión fueron invitados a escribir sobre un tema en especial: la frontera. Frederick Barth sentó las bases en 1969 para la renovación tanto de los estudios étnicos como de las concepciones sobre frontera, en su clásica edición *Ethnic Group and Boundaries*. La etnicidad ya no sería sólo el correlato de variables genotípicas o lingüísticas, sino que iba a incorporar la dinámica de sus usos sociales, ideológicos y políticos. Asimismo, la noción de frontera se abrió a reconocer las vicisitudes históricas de etnias y naciones. La cantidad de investigaciones sobre estos temas, principalmente en Antropología, dan cuenta de la fecundidad de tales revisiones conceptuales. Los procesos de integración regional, luchas étnicas y de la nueva mundialización de fines del siglo XX, volvieron central la noción de frontera asociada ahora a territorios consolidados como estados-nación. Los artículos que presentamos se inscriben en estas dos tendencias.

Las fronteras interiores de una nación son estudiadas por David M. Guss. La actuación (performance) de la danza de Moros y Cristianos celebrada en la actualidad en Venezuela es el caso que analiza Guss para observar las fronteras de raza, género y etnicidad. Por su parte, Barbro Klein analiza las visiones religiosas de una joven inmigrante siria en Suecia según las relaciones interétnicas. Aquí, los medios de comunicación jugaron un papel relevante en la forma de articulación del misticismo católico ortodoxo con la población local secularizada. Flora Losada se refiere también a fronteras internas respecto de los pobladores de la Puna del extremo Noroeste de la Argentina. Habitando a más de 3500 metros sobre nivel del mar, los aislados habitantes de esa zona limítrofe con Bolivia, son actores y objeto de una «semiosis fronteriza», como la denomina la autora.

Silvia María Hirsch aborda el sentido de frontera nacional entre indígenas guaraníes asentados en el N.O. de la Argentina y el S.E. de Bolivia. La autora explora la forma en que los guaraníes perciben la frontera y los cruces de la misma, así como las formas en que resuelven las tensiones entre los espacios geográficos y simbólicos. La colaboración de Silvia Benza estudia aspectos relativos a los significados que adquieren los cruces fronterizos entre ciudadanos peruanos hacia el territorio nacional argentino. El énfasis está puesto en la influencia de las categorías jurídicas de legal-ilegal en la experimentación del tiempo, el espacio y la ritualización del paso.

El rol de los medios de comunicación en la construcción de pánico social durante la creciente integración económica entre Argentina y Brasil es analizado por Alejandro Frigerio. La misma frontera es estudiada por Alejandro Grimson en las ciudades de Paso de los Libres y Uruguayana. El autor señala que los estudios etnográficos en fronteras políticas entre naciones del Mercosur muestran redefiniciones locales de tales fronteras que incluyen nuevos conflictos.

Por su parte, Rosana Guber rastrea la vigencia del relato histórico que fundamenta los derechos argentinos sobre las Islas Malvinas, causa de integridad nacional que llevó a la Argentina a una guerra internacional durante el siglo XX. Mirtha Lischetti realiza una revisión crítica de modelos explicativos vigentes que dan cuenta de las relaciones sociopolíticas entre grupos y naciones diferentes en este cambio de siglo.

Rolando Silla estudia el culto a San Sebastián en Neuquén, zona fronteriza con Chile. Distintas narrativas le permiten reconstruir la percepción local de la Cordillera, límite natural, centro antes que fin de relaciones económicas y culturales. Culmina esta entrega con la contribución de Manuel Dannemann, centrada en la poesía folclórica y principalmente en el contrapunto legendario entre el mulato Taguada y Javier de la Rosa.

Nos despedimos hasta el próximo número y agradecemos a la Sra. Nydia González de Quinteros, la Dra. Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky y la Prof. Cristina Sánchez Carretero por su gentil colaboración en la edición de este ejemplar.

Summaries

Moors and Christians and Women and Indians: *Tamunangue* and the Frontiers of Ethnicity (page 9)

David M. Guss

This article explores the ways in which festive forms serve as interior frontiers where groups come together to explore and dispute issues of identity, including those of race, ethnicity, and gender. By looking at the politics of cultural performance in the Venezuelan example of Tamunangue, it is demonstrated how a single festival can serve multiple interests. Among these interests are those of nation-building, racial justice, and women's liberation. With roots in the Spanish Moors and Christians Dances, Tamunangue provides a particularly rich example of a contested zone of discourse where indigenous, African, and European all come together in a struggle for power and recognition. Of particular importance is the way in which this form has been defined and deployed in different staged settings from small village rituals to nationally televised presentations.

Keywords: Venezuela, Moors and Christians, mestizaje.

The Miracle in Södertälje, Sweden: Mass Media, Interethnic Politics, and a Profusion of Texts and Images (page 15)

Barbro Klein

This essay concerns the ways in which newspaper articles and television broadcasts represented the miraculous experiences of fifteen-year old Samira Hannoeh in March and April, 1992. A member of the Syrian Orthodox community in Sweden, Hannoeh had left Syria together with her family in the late 1980s and, from one perspective, her experiences can be seen as ways to implant a Syrian Orthodox presence in a new land. At the same time, journalists played a critical role in molding events into a classical saint's narrative and in communicating to a predominantly Lutheran or secular population a religious culture with deep roots in early Christianity. Indeed, the media contributed to shaping a collective memory which linked together new immigrants and native Swedes in contemplating a palpable religious mystery. For a brief period, a secularized world was «re-enchanted» or «re-sacralized».

Keywords: mass media; interethnic politics; ethnics, linguistics and religious frontiers.

Communication in the Puna Jujeña: Frontiers and Representations (page 25)

Flora Losada

This paper describes some social representations pertaining to inhabitants of the Puna Jujeña, one of the geographic areas most socially isolated in Argentina. The representations approach some linguistic and cultural frontiers. We consider representations to be a conceptual (symbolic-cognitive) configurations of a social nature. They are constructs, internalized through behavior and discourse. We specifically focus on the representations that social actors produce/construct/reproduce with respect to diverse symbolic frontiers.

Keywords: communication, history, frontiers, representations.

Throwing Evil on the Other Side of the Border: Witchcraft and Cultural Identity Among the Guaraní Indians of Bolivia and Argentina (page 35)*Silvia María Hirsch*

The Guaraní Indians of northwest Argentina and southeast Bolivia view the border as a porous zone. For them crossing the border entails a symbolic movement more than a physical one. Furthermore, these two groups have a long history of border crossings. The border constitutes a zone of symbolic and imaginary displacements. This paper explores the way in which the Guaraní perceive the border and border crossings, and how tensions between symbolic and physical spaces are resolved. In so doing, the paper discusses how witchcraft accusations are resolved by expulsing witches to the other side of the border.

Keywords: Guaraní Indians, borders, witchcraft, cultural identity.

Migrations of Peruvian Citizens to Argentina: Border Crossings, Intermediate Periods, Liminality and *Communitas* (page 42)*Silvia Benza*

This article approaches those aspects related to the meanings that boundaries and crossings acquire in the displacement of Peruvian citizens toward Argentina. It also emphasized the temporal and spacial rupture of the economic migrations and the influence of judicial categories on the experience of space and time, and on the rite of crossing the border.

Keywords: legality, illegality, *communitas*, liminality, rite.

Paper Frontiers: Panic on the «Industrial Exodus to Brazil» in the Argentine Media (page 49)*Alejandro Frigerio*

During the months of January, February and March of this year, concern about a believed exodus of industries from Argentina to Brazil featured prominently in Argentine newspapers and magazines. A tough stance in the negotiations between both countries -especially over a new agreement which would regulate the automobile trade- was seen as a possible solution to this problem. After acquiring the status of a national cause, the sudden disappearance of the topic from the media suggests that a social panic about the exodus had taken place. Using a constructionist approach to the study of social problems, this paper analyzes the role the media played in the development of this panic in a context of increasing regional integration provided by the Mercosur treaty.

Keywords: social problems, moral panics, mass media, Mercosur.

Cutting off Bridges and Cutting up Chickens. Economic Conflicts and Political Agencies in Uruguayana (Brazil) - Libres (Argentina) (page 66)*Alejandro Grimson*

A teleology both of so-called globalisation and of regional blocs (European Union, NAFTA, Mercosur) has been the basis for the relatively widespread belief that borders are in the process of disappearing. Yet, ethnographic studies on political borders have for several years been evincing various redefinitions of border areas comprising new conflicts and mechanisms for strengthening certain barriers between countries. Now, one issue is whether such teleological explanations have not accounted for these processes and another is whether we can understand the role that nation, state and border play in contemporary processes. This work attempts to contribute to discussion on the second issue by analysing an empirical case: transformations on the Argentinian-Brasilian border as compared to other border areas in the Mercosur.

Keywords: border, nation, state, smuggling, Mercosur.

Recovering the Lost Frontier. The Mythic Dimension of the Argentine Rights to the Malvinas (Falkland) Islands (page 77)*Rosana Guber*

This paper examines one aspect of the lasting historical argument supporting the Argentine rights to the Malvinas (Falkland) Islands, which have been occupied by Great Britain since 1833. By analysing the mythical dimension of this story, which includes its main points of agreement and dissent, two points could be made: first, an outer border with Great Britain and an inner border among Argentine political groups, happen to overlap; second, the story conveys subsequent cycles, the last of which has pending resolution. These two aspects may cast some light upon why Malvinas has been the only national cause backed by the people, although Argentines went to war for the first time in the twentieth century, while ruled by the bloodiest military regime ever known in Argentine modern history, the *Proceso de Reorganización Nacional* (National Reorganization Process, 1976-1983).

Keywords: history, myth, Falklands, nation.

States, Nations and Cultures. Identities and Nationalism (page 88)*Mirtha Lischetti*

Our purpose has been the formulation of a critical revision of usual explanatory models, in order to account for the social political conflicts between groups and/or different societies in this turn of the century. The categories used proceed, in most cases, from the conceptual constructions that our discipline has formulated throughout its history: culture/cultural relativism/cultural identity/national, subnational or protonational identity.

We have localized our revision in the spirit of distinguishing between those conceptions dealing with the category of identity as an independent variable from those used as dependent variable. Since this represents a complex problematic issue, we point out the worthlessness of simplification, and on the contrary, we endeavour to obtain different imbrication analytical levels, in order to be able to approach to plausible explanations.

Keywords: state, nation, identities, nationalism.

San Sebastian's Legend in Las Ovejas as a Native Perception of the Argentine-Chilean Frontier Control in the Alto Neuquén (page 98)*Rolando Silla*

This article analyses legends concerning how and why a San Sebastian's image had to be imported from Chile and settled in a chapel in the North of Neuquén. This fact will allow us to appreciate one of the ways in which the conformation of Argentina as a nation-state as well as the delimitation of international borders were perceived, given meaning and lived by inhabitants of the frontier. Particularly, the phenomenon of invisibility that official geography and history generated in inter-mountain range relations and how this led to a conflict between the State, the Catholic Church and the natives. Thus the homage to San Sebastian let us distinguish through the legend, the conception of State -for the institutional form of border patrol- for whom the limit is the mountain range, from the native's conception, for whom it was the center of economic and cultural relations.

Keywords: state, border, popular saints, smuggling.

Folk Culture Beyond Frontiers. An Argentine-Chilean Controversy (page 108)*Manuel Dannemann*

This article is a contribution to the study of folk culture relations between Argentina and Chile in the field of folk poetry, with an emphasis on the existence of a specific folk culture, free of nationalistic overtones. In this case, I have focused on the practice of the versified controversy between the historical-legendary improvisators Javier de la Rosa and the Mulatto Taguada, whose origins go back to the last years of the XVIII century.

Keywords: folk poetry, counterpoint, Argentine-Chilean border.

Moros y cristianos y mujeres e indios: *Tamunangue* y las fronteras de la etnicidad

David M. Guss*

Este artículo explora los modos en que las formas festivas sirven como fronteras interiores donde los grupos se reúnen para explorar y disputar cuestiones de identidad, incluyendo las de raza, etnicidad y género. Al observar la política de la actuación cultural en el ejemplo venezolano de Tamunangue, se demuestra cómo un único festival puede servir a múltiples intereses. Entre estos intereses se encuentran los de la construcción de la nación, la justicia racial, y la liberación femenina. Con raíces en las danzas hispánicas de Moros y Cristianos, el Tamunangue provee un ejemplo particularmente rico de una disputada zona de discurso donde los indígenas, africanos y europeos se reúnen en una lucha por el poder y el reconocimiento. Es de particular importancia el modo en que esta forma ha sido definida y utilizada en diferentes escenarios de representación, desde los rituales de pequeños pueblos a las presentaciones televisadas nacionalmente.

Palabras claves: Venezuela, Moros y Cristianos, mestizaje.

Las fronteras no son simplemente espacios físicos situados en los mapas, demarcaciones legales entre una nación y otra. También son marcadores internos, y una persona o un grupo puede cambiarlos dependiendo de un número de factores diferentes, casi todos relacionados a cuestiones de poder. Como varios estudiosos lo han advertido, la etnicidad, que es otra definición para la mayoría de estas fronteras internas, surge solamente a partir de la confrontación de grupos diferentes, con la necesidad no solamente de celebrar la diferencia sino, a menudo, de fabricarla. Frederick Barth, uno de los primeros en escribir acerca de la relación entre la etnicidad y las fronteras, argumenta que «si el nacionalismo trata acerca de una comunidad imaginada, entonces la etnicidad trata acerca de la diferencia imaginada (1995)». Y esta imaginación en ninguna parte es tan intensa y clara como en el comportamiento festivo. De hecho, los festivales son fronteras en constante movimiento, que ruedan a través de las calles de barrios y ciudades, que definen y desafían identidades y lealtades de grupo. Algunas veces, como en el norte de Irlanda, los desfiles de «despedida de la estación» llegan a ser fron-

teras peligrosas, que excluyen a todos los que no se definen como parte del grupo. Un ejemplo bastante diferente es la celebración anual boliviana del Gran Poder, donde los aymara, inmigrantes recientes en La Paz, en un intento de establecer una nueva identidad urbana, se involucran en un espectáculo donde se cruzan las vestimentas étnicas. Un festival que ha tenido poco respeto por las fronteras, no obstante, es el de los Moros y Cristianos. Una danza de la conquista y el sojuzgamiento étnico, se extiende con sus creadores a través de las Américas. Y con cada nueva variación, reafirmaba lo que los participantes conocen de sobra: que los festivales, por toda su alegría y color, son también campos de batalla donde se disputan las identidades y se elaboran las comunidades. El siguiente ensayo, que forma parte de un estudio más abarcador (Guss 2000), analiza una variación inusual de una danza venezolana de Moros y Cristianos. Sin embargo, mientras los actores pueden cambiar, el relato del conflicto étnico y la resistencia permanece idéntico.

Hace dos semanas tuvo lugar el solsticio de verano, un tiempo que muchos latinoamericanos de-

* Tufts University, E.U.A. E-mail: dguss@emerald.tufts.edu
Traducido por Flora Losada.

dicaron a rendir homenaje a San Juan el Bautista, o San Juan Bautista. Los modos en que lo hicieron variaron considerablemente. En Argentina, por ejemplo, donde la población es descendiente, principalmente, de europeos, la celebración es similar a las que ocurren en Italia y España, y está dominada por las fogatas y adivinaciones. Sin embargo, en los Andes, en gran parte indígenas, San Juan ha tomado un giro decididamente diferente. En Bolivia, se conoce al santo como Tata, o Padre San Juan, y es honrado como el protector de los vacunos, llamas y corderos. Mientras aquí, en Ecuador, el festival se ha desarrollado aún en otra dirección. Visto como una oportunidad para revertir momentáneamente tanto la opresión económica como la social, ha llegado a convertirse en la ocasión para una sátira carnavalesca en la cual los indios y blancos intercambian posiciones. Tan importante ha sido esta actuación contrahegemónica de subversión política que Muriel Crespi apodó a San Juan «el santo indio» y la zona que rodea Cayambe-Imbabura como un «área de la cultura de San Juan» (1981:488,501). En Venezuela, por otra parte, San Juan es conocido popularmente como «el santo de los negros» y se lo celebra con un festival de tambor cercanamente asociado con la herencia africana de sus participantes. Durante varios de los últimos años, este festival ha servido, en forma creciente, como un vehículo importante para la expresión de la historia, orgullo y resistencia afro-venezolana (Guss 1993).

Al invocar manifestaciones tan diferentes de un único festival, se puede apreciar, rápidamente, cómo las tradiciones religiosas del Viejo Mundo han sido transformadas por los ambientes específicos y las poblaciones del Nuevo. La historia de vida de los eventos, que abarcan desde las celebraciones venezolanas de San Juan al Desfile del día de San Patricio del Sur de Boston, ha ocupado mi trabajo durante la última década. Pero, lo que me ha atraído a estos grandes y, a menudo, revoltosos espectáculos urbanos no es un interés folclorístico en la difusión ni una preocupación funcionalista en la solidaridad social. Como punto de convergencia para tantas voces disonantes, estos eventos han sido convertidos en lugares de batalla donde los intereses que compiten públicamente desafían y negocian ideas de raza, etnicidad, historia, género e, incluso, comunidad. Por lo tanto, en lugar de ver estas formas festivas como estáticos «textos autorizados», ha llegado a ser esencial que cada uno sea visto como actuación única, dependiente de las realidades históricas y sociales contemporáneas. Este cam-

bio teórico ha tenido repercusiones importantes para el estudio de la cultura popular y el folclore que, en lugar de ser definido por su origen o contenido, ahora puede verse como parte de lo que Canclini denomina «un sistema de producción» (1993:11).

Como el análisis antropológico continúa reemplazando intereses tempranos de pureza y autenticidad por los de relaciones y prácticas sociales, comienzan a estudiarse formas ignoradas previamente. A lo largo de tales cambios también ha llegado a reconocerse que el comportamiento festivo no es simplemente multivocal sino, también, multilocal. Como las formas expresivas son apropiadas repetidas veces por sectores como el estado, los partidos políticos, la iglesia, la industria del entretenimiento e, incluso, las corporaciones multinacionales, la noción de privilegiar un único lugar llega a ser más y más ilusoria. Esto no implica que una celebración de San Juan realizada en un contexto secular en Caracas signifique lo mismo que una celebrada el 24 de junio en una comunidad afrovenezolana. Incluso si los mismos músicos y bailarines actúan en ambas, entonces las estrategias demandadas por cada uno influenciarán inevitablemente sobre el otro. También serán influenciados aquellos que miran el evento en un contexto determinado (sea éste en televisión o en un escenario) y luego, más tarde, lo actúan en otro. En este sentido, el significado no es sólo histórica sino, también, espacialmente contingente. Ya que mientras puede ser obvio qué contexto performativo específico determinará las elecciones estéticas empleadas por los actores, no ha sido obvio cómo estas elecciones afectan el significado global de la tradición. En gran parte, esto es porque la mayoría de los análisis de tales actuaciones han insistido en la separación de uno del otro, manteniendo que unos sean entendidos como instancia de producción pura local y los otros como dislocados y contaminados.

Para el estudioso colombiano, Martín-Barbero, la importancia de observar estas actuaciones como parte de la misma tradición tiene dos implicancias. Por una parte, socava el concepto de cultura jerárquica impulsado por la noción de progreso, en que las formas son definidas como pre-industriales y rurales, y como urbanas y modernas. También reconoce la condición particular de las culturas emergentes en la realidad postmoderna que es Latinoamérica. Al identificar este fenómeno, más bien cultural que étnico o racial, como la verdadera condición del *mestizaje*, Martín-Barbero escribe:

Una vez que tomamos como punto de partida de la observación y análisis, no el proceso lineal del ascendente progreso social sino el mestizaje, es decir, mestizaje en el sentido de continuidades en la discontinuidad y reconciliaciones entre ritmos de vida que son mutuamente exclusivos, entonces comenzamos a entender las complejas formas culturales y significados que están surgiendo en latinoamérica: la mixtura de los indios nativos en la cultura campesina rural, lo rural en lo urbano, la cultura folk en las culturas populares y la popular en la cultura de masas. En esto no estamos tratando de evitar contradicciones sino que las sacamos fuera de los esquemas establecidos de modo que podamos tener una mirada nueva de ellas en el proceso de su composición y descomposición. Buscamos revelar las diferencias en el contexto y el contexto de las diferencias (1993:188).

Un elemento importante en esta nueva orientación, como la concibe Martín-Barbero, es un foco sobre rol clave de los sistemas de comunicaciones como los espacios en que son negociadas estas nuevas formas. Ya no más vistos como meros agentes de un discurso hegemónico, los medios como radio, televisión o film, proveen una arena compleja en que un rango de intereses culturales no son apropiados simplemente sino también «mediados» (1993). Es en este sentido que las nociones jerárquicas de alto y bajo, popular y élite, urbano y rural (la lista continúa) son simultáneamente puestas a prueba y recicladas. Taylor realizó similares descubrimientos en su investigación sobre el carnaval en Brasil, donde la competencia entre intereses culturales, a menudo, los multiplica en el intento por establecer la diferenciación. Incluso, como lo indica Taylor, la circularidad de estas formas expresivas solamente ha intensificado el debate sobre la tradición, haciendo de «la política del significado estético una parte central del carnaval» (1982:301).

Estudios como estos de Martín-Barbero y Taylor refuerzan claramente la necesidad de rastrear el movimiento de las formas expresivas tanto a través del espacio como de los medios. Mientras se muestra cómo el comportamiento festivo ha respondido continuamente a los cambios históricos, capacitándolo para poner la dirección en cuestiones como las de raza, etnicidad y nacionalismo, también debe mostrarse cómo versiones concurrentes de la misma tradición se emplean para presentar mensajes competitivos. Al hacerlo, se comienza a

apreciar la estética de la actuación como más que la simple respuesta a las nuevas demandas tecnológicas o al resultado de la degeneración de la tradición. En cambio, los aspectos formales de la actuación pueden verse como parte de un proceso ideológico altamente emotivo, participando en el mismo comportamiento discursivo al igual que cualquier otro aspecto de la tradición (1). El enlace de expresiones tan variadas bajo el rótulo de una única tradición puede proveer dificultad pero es necesario, si las formas festivas van a ser retratadas como son —complejas, emergentes, e incluso contradictorias. También es esencial para reconocer que hoy el discurso festivo ocurre en el cruce de comunidades, clases, tecnologías, e incluso fronteras nacionales, y que la elaboración de uno contribuye a la creación del otro. (O puesto, de otro modo, con cada desterritorialización sucede una reespacialización).

En Venezuela existe un número de formas festivas cuyo estudio requiere ahora que sean reconocidas como participantes en diversos sistemas simbólicos -San Juan, los diablos de Yare, la música de los llanos. Ninguna ha sido adaptada aún, tan exitosa y frecuentemente a los muchos contextos performativos diferentes, como la de *Tamunangue*, un juego de danzas actuado en honor de San Antonio de Padua el día 13 de junio. Aunque originalmente restringida a la parte sur del estado occidental de Lara, el *Tamunangue* ha sido presentada ahora en festivales de folclore, ferias estatales, *workshops* de cultura popular, recorridos internacionales de conciertos, museos, inauguraciones presidenciales, televisión, radio e, incluso, en la ópera de Caracas. No obstante, las transformaciones dramáticas que han acompañado esta migración en curso, no han eliminado la capacidad de la forma para comunicar nuevas y fructíferas ideas. En efecto, al multiplicar tanto sus audiencias como los lugares, el *Tamunangue* ha incrementado el alcance de su diálogo. No solamente ha llegado a ser un importante foco para los debates alrededor de las cuestiones de raza, clase e identidad nacional sino, aún más significativamente, para los que la actúan, las de género. En este sentido se podría decir fácilmente, como lo hizo Taylor acerca del carnaval en Brasil: «El debate acerca de la corrupción o la destrucción de un símbolo de identidad nacional no señala que su significancia esté disminuyendo. Más bien, el debate amplía el alcance del espacio social dentro del cual el símbolo es significativo» (1982:311). Incluso para entender este significado se requiere también incrementar «el alcance del

espacio social» a ser investigado, y que sea incluido el rango entero de los contextos performativos.

Mientras que el tiempo prohíbe una descripción detallada de los variados elementos del *Tamunangue* sí debe advertirse por qué ha sido apropiada tan rápidamente esta compleja danza ritual. Además de su belleza intrínseca, combinaba ya muchos de los elementos más apreciados por el teatro -música, drama, canto y danza. También se organizó alrededor de una compañía pequeña, fácilmente transportable, que proveía oportunidades numerosas para la virtuosidad individual. A diferencia de muchos otros rituales, fue fácil crear un foco dramático y reorganizar los bailarines en el proscenio, donde ellos ahora debían enfrentar una audiencia en lugar de un santo. Y, también importante, podía actuarse en cuarenta y cinco minutos a una hora y, si era necesario, dividirse en segmentos delimitados que podían ser interrumpidos por intromisiones, anuncios, o, incluso una versión editada.

No obstante, la increíble recepción estética de la forma ha sido aún más importante que la estructura móvil y compacta del *Tamunangue*. Desde el momento en que llegó a la atención nacional, en los comienzos de 1940, ha sido proclamada, repetidamente, como «la danza más suntuosa y más bella de Venezuela» (Tamayo 1945:77). En efecto, no solamente muchos escritores reclaman que es la primera forma folclórica del país sino, también, sugieren que puede ser incluso la primera del continente (Lira Espejo 1941; Silva Uzcategui 1954, 1981; Briceño 1990a; Salazar s/f).

Existe poca disputa acerca de que la variada e inusualmente compleja estructura del *Tamunangue* merece el tipo de atención y elogio que ha recibido, sin embargo es también claro que esta adulación ha sido enfatizada mediante un discurso más abarcador acerca de la naturaleza de la identidad venezolana. El *Tamunangue* ha sido promocionada como la danza más hermosa de la nación no solamente como resultado de su coreografía, música y lírica. De similar importancia ha sido su habilidad para sintetizar y proyectar una serie de valores que, para muchos, capturaron la esencia de un nuevo ideal nacional. En síntesis, su belleza, tanto como su venezuelanidad es, en efecto, lo que es tan decididamente *mestizo*, y que reúne los tres ingredientes primarios de la identidad nacional -lo indígena, lo africano y lo europeo. Es esta mesticidad lo que ha impresionado casi a todo crítico y escritor que consideró la tradición, comenzando con Juan Liscano en 1940. Por lo tanto, resulta poco sorprendente

que, cuando Liscano organizó la ceremonia de investidura de Rómulo Gallegos en 1948, seleccionara inmediatamente al *Tamunangue* para su inclusión. Son particularmente reveladores los comentarios de Liscano en las notas del programa que acompañaron este evento:

El *Tamunangue* constituye una de las más importantes expresiones de nuestro folklore en la medida que todos los elementos que se hallan juntos en su formación han perdido su fisonomía original asumiendo una completamente nueva: el *criollo* venezolano. El *Tamunangue* es un verdadero crisol de formas culturales, afirmándose a través de su misma existencia y en el proceso de su formación, el dinamismo del folklore americano y su poder infinito de creación (1950:212).

De su estatus original como celebración local religiosa, el *Tamunangue* fue elevado a ícono nacional, la perfecta imagen de la identidad venezolana, al menos como los que la promocionaron deseaban que fuera. Pronto casi todo estudioso estaba comentando sobre la «síntesis de la americanidad» de la danza (Olivares 1960: 121). O como proclamó Isabel Aretz, principal etnomusicóloga y folclorista de Venezuela: «Hoy las danzas de negros y blancos están mixturadas en el *Tamunangue* mezcladas como la gente, adquiriendo el mismo matiz y casta que tienen los actores» (1970: 156). E, incluso, si el *Tamunangue* fue realmente la perfecta expresión de la «democracia racial», su asociación con la tradición hispánica de Moros y Cristianos dejan en claro que también fue forjado en la guerra y la conquista. Solamente en esta versión, no fueron las fuerzas de una España católica nuevamente unida las que habían aniquilado a los Moros, sino más bien la simple figura de San Antonio de Padua. Aquí, como nos lo recuerdan los versos, fue San Antonio que con nada más que un sueño, fue a Africa a conquistar a los Moros. Las danzas repiten esta conquista y, como el acto conmemorado en las celebraciones de Moros y Cristianos, también sojuzgan todo lo que es salvaje e indomable (2).

Muchos de los afrovenezolanos que fueron subyugados simbólicamente en este nuevo mito fundacional, actualmente, comienzan a cuestionar la apropiación del *Tamunangue* como una danza nacional. También cuestionan cómo es el mestizo y sí su preservación como símbolo de armonía racial no es sino otro ejemplo del ocultamiento de la cultura e identidad afro-americana. Tales puntos de

vista, que han sido expresados por varios estudiosos y activistas de comunidades, citan un rango de evidencia que une los orígenes de la danza a los esclavos que trabajaron en las plantaciones de azúcar del Sur de Lara. Como parte de su evidencia, advierten que el término *Tamunangue* recién fue introducido con el trabajo de Liscano y Aretz en los años 1940, y que antes de entonces la danza era conocida comúnmente como Son de Negros, «Música negra» o «Ritmo negro». Este término fue considerado inaceptable para una forma que aspiraba llegar a ser un símbolo nacional. «*Tamunangue*», por otra parte, no solamente era más exótico y misterioso, sino significativo, pues no poseía ninguna de las asociaciones negativas con el sufrimiento y la pobreza de los negros. Uno de los más esforzados en reclamar esta tradición como una parte de la experiencia afro-venezolana ha sido Pedro Linárez, un curador y activista de El Tocuyo. El escribe que los verdaderos orígenes de la danza tenían que ser conciliados para que fuera promocionada exitosamente a nivel nacional:

Lo que ocurrió fue que el Son de Negros cambió su nombre y recién con su diseminación como *Tamunangue*, llegó a ser un negocio rentable. Aún no sabemos con exactitud cuando se cambió su nombre al de *Tamunangue*. Aunque, tenemos que reconocer que con su promoción masiva llegó un nivel de actividad económica que también demandó la introducción de cambios, no solamente a su nombre, sino a su coreografía y palabras (1987: 21) (3).

Estos cambios llegaron a tener un efecto dramáticamente diferente sobre otro grupo sojuzgado en esta danza de conquista y domesticación. La relación entre hombres y mujeres fue alterada significativamente por como los actores se movie-

ron desde la intimidad de un ritual de aldea al del proscenio de un teatro y sala de conciertos. Hasta entonces las mujeres habían servido como objetos, para ser rodeadas y dominadas por los hombres, sus movimientos una metáfora para la socialización que deben pasar todos los miembros de su sexo (Berarducci 1987, González 1991). Prohibido levantar sus pies más de una pulgada o dos, clavaban discretamente los ojos en el piso demostrando casi ninguna emoción. Pero, las expectativas de una actuación folclórica demandaron que se presentaran en forma diferente. Los movimientos tenían que ser amplios y rápidos, incluso exagerados. Las grandes y coloridas polleras que llegaron a ser parte del «atuendo folclórico» de las mujeres, fueron levantadas de modo suficiente como para que se revelara constantemente un poco de carne. Y todo el tiempo, miraban directo a la cámara y a la audiencia con sonrisas constantes en sus caras. La modestia y la introversión fueron reemplazadas con la coquetería y la seducción. Y, donde la sexualidad femenina fue una vez símbolo de lo «silvestre» y «salvaje» que debe ser domesticada, ahora amenaza dominar.

Al menos esta es la queja de muchos de los participantes masculinos de la danza. Afirman y lo he oído a menudo, que el desafío más grande al futuro del *Tamunangue* es el modo en que las mujeres están reinterpretaando la tradición. Es suficientemente revelador el hecho de que ignoren sistemáticamente otros elementos que están transformando esta práctica, como el turismo, los medios y el estado. Como la mayoría de los discursos de la tradición, su tema real es el poder y el deseo de naturalizar las relaciones de desigualdad. Sorprende poco, por lo tanto, que cuando son amenazados por el rol nuevamente emergente de las mujeres rurales en Venezuela, deseen invocar la tradición como un aliado en su continua dominación.

Notas

- Se ha traducido el término inglés form por forma, en un intento de no atribuirle significados adicionales. En el contexto del artículo es utilizado, a veces, con el sentido de estructura (N de la T).

(1) Cohen refiere a este mismo proceso como «la ideología de la estética» (1993: 133) y Bauman y Sawin como la «política de la representación» (1991: 312).

(2) Es verdad que San Antonio fue al norte de Africa a hacer proselitismo pero permaneció allí sólo un corto tiempo debido a una enfermedad. Naufragó durante su retorno a Portugal y finalmente llegó a Italia donde se unió a los franciscanos y obtuvo luego fama como orador. Murió el 13 de junio de 1231

y fue canonizado al año siguiente. En varias líricas *Tamunangue* tanto como en informes adicionales de sus orígenes, también se describe a San Antonio llegando a América para orar entre los indios, especialmente entre los Guajiro, de norte de Lara. Las leyendas también relatan que se les apareció en varias ocasiones a los esclavos y otros campesinos en el área de Tocuyo (Linárez 1987; Castillo Vázquez 1975: 27-29).

(3) Al tercer día del Encuentro de Culturas Populares y Oralidad llevado a cabo en Yaracuy en 1990, fue bosquejada una propuesta oficial demandando que el Son de Negro sea el único término que se use para referirse al «Culto de San Antonio de la región del medio oeste».

Bibliografía

- ARETZ, Isabel (1970) [1956] **El Tamunangue**. Barquisimeto, Universidad Centro Occidental.
- BARTH, Frederick (1969) **Ethnic Groups and Boundaries**. Boston, Little Brown and Company.
- BARTH, Frederick (1995) «Ethnicity Today». Presented at the Department of Anthropology, MIT, April 26.
- BAUMAN, Richard and Patricia SAWIN (1991) «The Politics of Participation in Folklife Festivals». **Exhibiting Cultures: The Poetics and Politics of Museum Display**. I.Karp and S.Lavine, eds. Washington D.C., Smithsonian Institution Press.
- BERARDUCCI FERNANDEZ, Anna Griselda (1987) Una aproximación al estudio de la presencia del eroticismo y la sensualidad en el Tamunangue a través de sus participantes. Tesis. Caracas, Universidad Central de Venezuela.
- BRICEÑO, Ivonne (1990a) «Día de San Antonio y del Folklore Larense». Barquisimeto, **El Informador**, junio 13:6B.
- BRICEÑO, Ivonne (1990b) «El pueblo le cumplió a San Antonio». Barquisimeto, **El Informador**, junio 14:6B.
- COHEN, Abner (1993) **Masquerade Politics: Exploration in the Structure of Urban Cultural Movements**. Berkeley and Los Angeles, University of California Press.
- COLMENÁREZ GUÉDEZ, Raúl (1966) «El Tamunangue». **La República Supplement**, Primer Festival Folklórico del Estado de Lara, Octubre 8-14:8-9.
- COLMENÁREZ, Juan B. (1978) «Tamunangue, danza y folklore». **Petroglifo** (Carabobo) 2,7:16-18.
- CRESPI, Muriel (1981) «St. John the Baptist: The Ritual Looking Glass of Hacienda Ethnic and Power Relations». **Cultural Transformations and Ethnicity in Modern Ecuador**. Norman E. Whitten Jr., Ed. Urbana, University of Illinois Press.
- GARCIA CANCLINI, Néstor (1993) **Transforming Modernities: Popular Culture in Mexico**. Austin, University of Texas Press.
- GONZÁLEZ VILORIA, Norma (1991) El Tamunangue como teatro de imitación simbólica de la realidad. M.A. Tesis, Instituto Pedagógico de Caracas.
- GUSS, David M. (1993) «The Selling of San Juan: The Performance of History in an Afro-Venezuelan Community». **American Ethnologist** 20,3: 451-473.
- GUSS, David M. (2000) **The Festive State: Race, Ethnicity and Nationalism as Cultural Performance**. Berkeley, University of California Press.
- LINÁREZ, Pedro (1987) Sones de Negros. Caracas: Cátedra «Pío Tamayo», Universidad Central de Venezuela.
- LIRA ESPEJO, Eduardo (1941) El Tamunangue. **El Universal**, febrero 19.
- LISCANO, Juan (1947) «Las fiestas del solsticio de verano en el folklore de Venezuela». Separata de la **Revista Nacional de Cultura** 63.
- LISCANO, Juan (1950) **Folklore y cultura**. Caracas, Nuestra Tierra.
- LISCANO, Juan (1951) «Folklore del Estado Lara: El Tamunangue». Caracas, **Tópicos Shell** 146:18-23.
- LISCANO, Juan (1990) **Fuegos sagrados**. Caracas, Monte Avila Editores.
- MARTIN-BARBERO, Jesús (1993) **Communication, Culture and Hegemony, From the Media to Mediations**. London, Sage Publications.
- OLIVARES FIGUEROA, R. (1960) [1949] **Diversiones Pascuales en Oriente y otros ensayos**. Caracas, Ardor.
- SALAZAR, Rafael (s/f) **Música y folklore de Venezuela**. 2 Vols. Caracas, Editorial Lisbona.
- SILVA UZCÁTEGUI, Rafael Domingo (1954) «Raíces hispánicas del Tamunangue». **Revista Elite** 1.521. Reimpreso en El Curarigüeno, junio 1990. N° 15:2.
- SILVA UZCÁTEGUI, Rafael Domingo (1956) «Deformación del folklore nacional». **El Universal**, Noviembre. Reimpreso en: La República Supplement, Primer Festival Folklórico del Estado Lara, octubre 8-14, 1966: 13.
- SILVA UZCÁTEGUI, Rafael Domingo (1981) **Enciclopedia Larense**. Tercera Edición. Caracas, Biblioteca de Autores Larenses.
- TAMAYO, Francisco (1945) Datos sobre el folklore de la región de El Tocuyo. **Monografía de El Tocuyo**. Caracas, Central Tocuyo.
- TAYLOR, J. M. (1982) «The Politics of Aesthetic Debate: The Case of Brazilian Carnival». **Ethnology** 21,4: 301-311.

El milagro en Södertälje, Suecia: comunicación de masas, política interétnica y una profusión de textos e imágenes

Barbro Klein*

Este ensayo aborda los modos en que los artículos de diarios y los noticieros de televisión representaron las experiencias milagrosas de la quinceañera Samira Hannoeh en los meses de marzo y abril de 1992. Hannoeh, miembro de la comunidad siria ortodoxa en Suecia, había dejado Siria junto con su familia a fines de los años ochenta y, desde cierta perspectiva, sus experiencias pueden interpretarse como un modo de implantar la presencia siria ortodoxa en una nueva tierra. A su vez, los periodistas jugaron un rol crítico al moldear los eventos en una clásica narrativa de santos y al comunicar a una población secular, predominantemente luterana, una cultura religiosa con profundas raíces en el cristianismo de los primeros tiempos. Seguramente, los medios contribuyeron a dar forma a una memoria colectiva que reunió a los nuevos inmigrantes y a los suecos nativos en la contemplación de un palpable misterio religioso. Por un breve período, un mundo secularizado fue «re-encantado» o «re-sacralizado».

Palabras claves: medios de comunicación, política interétnica, fronteras étnicas, lingüísticas y religiosas.

En 1992, los televidentes y lectores de diarios en Suecia (y en el extranjero) fueron obsequiados con una serie de llamativos y, para los suecos luteranos, más exóticos acontecimientos. Primero, el 5 de marzo, el cuerpo embalsamado de un principal vicepatriarca sirio ortodoxo fue llevado a la iglesia de San Afram, en Södertälje, cerca de Estocolmo. Posteriormente, el cuerpo fue enterrado en una cámara cerrada ubicada en una pared de cemento de la iglesia, en posición sentada. Unas pocas semanas más tarde, la noticia fue todavía más sensacional. Jesús y un santo sirio-ortodoxo llamado Charbel aparecieron en las visiones de la quinceañera Samira Hannoeh, miembro de la iglesia de San Afram e inmigrante reciente. De repente, de su cuerpo y de una imagen de Charbel, comenzó a fluir líquido aceitoso. Durante un par de semanas, alrededor de 40.000 personas vinieron para ser bendecidas y curadas por Samira y el óleo. El entierro y el milagro desataron viejas animosidades dentro de la comunidad asiria/siria en Suecia y otras partes. Pero, al mismo tiempo, la cobertura de los medios creó un intenso interés entre

personas de varias filiaciones religiosas y étnicas, suecos y otros. Los debates estallaron involucrando a líderes religiosos, funcionarios de gobierno, doctores en medicina, periodistas, creyentes, no creyentes. Efectivamente, los acontecimientos de 1992 se enredaron en un complejo campo de refutaciones (Eade y Sallnow 1991), un campo que se aumentó con voces, gestos, imágenes de santos y narrativas que aún pueden ser leídas en los diarios y vistas y oídas en las pantallas de televisión.

En este artículo trataré de describir los sucesos de marzo de 1992 y pondré especial atención sobre unos pocos de los informes verbales e imágenes que emergieron en los medios. Específicamente, estoy interesada en los esquemas narrativos más abarcadores que desarrollaron y en el rol que jugaron los periodistas al configurar una memoria colectiva sueca de los acontecimientos (Zelizer 1992). Por ende, este trabajo aborda el rol de los *mass media* al comunicar una cultura religiosa con profundas raíces tradicionales. Pero, en un sentido más amplio, también enfoca la a menudo difícil relación entre la folclorística y los media. Me parece

* Directora del Swedish Collegium for Advanced Study in the Social Sciences (SCASSS), Suecia. E-mail: Barbro.Klein@SCASSS.uu.se
Traducido por Flora Losada.

que los folcloristas, que a menudo están interesados, primordialmente, en la demostración de la contaminante influencia de los media sobre la cultura tradicional, no siempre toman en serio la investigación de los media.

Primero, me gustaría enfatizar que este es un estudio en proceso en el que uso varios tipos de materiales: informes de diarios verbales y visuales, noticieros de televisión, páginas de Internet, entrevistas con periodistas de diferentes orígenes étnicos y, en alguna medida, entrevistas y otras interacciones con miembros de las comunidades sirias y asirias en Suecia. No me fue permitido entrevistar a Samira Hannoeh. Este estudio es parte de un proyecto de investigación denominado «Folclore, herencia política y diversidad étnica» y, en mis contribuciones, estoy abocada especialmente a la visibilidad de las diferentes culturas inmigrantes en la vida sueca (1). Actualmente, las cuestiones conectadas a la visibilidad de los inmigrantes en los media están siendo importantes en Suecia, donde una quinta parte del total de los habitantes (aproximadamente nueve millones de personas en total) son inmigrantes o hijos de inmigrantes. La inmigración en gran escala, proveniente de Asia, América Latina y África, comenzó a fines de los años sesenta. Incluso luego, tan recientemente como dos décadas atrás, Suecia se consideraba como un país mayormente homogéneo, étnica, lingüística y religiosamente. En realidad, a principios de los noventa, los inmigrantes eran todavía invisibles en los media - excepto como problemas. Bajo esa luz causó intriga la impactante publicidad que rodeó al funeral y las visiones de Samira. De hecho, aún me falta encontrar un adulto que haya vivido en Suecia en 1992 y que no recuerde, al menos, alguna cosa acerca de estos dos sucesos. Esto es admirable en un país cuyos habitantes aún ensalzan a menudo su secularizada modernidad, y la reserva y ascesismo de la iglesia estatal luterana.

La diáspora asiria/siria

En Suecia existen hoy quizás 30.000 personas que se autodenominan tanto asirios como sirios o (con un nombre colectivo) **suryoye**. La denominación oficial en Suecia para todo **suryoye** es asirios/sirios. No obstante, en el habla cotidiana los suecos a menudo utilizan el nombre de turcos. En realidad, por mucho tiempo, los suecos tendieron a denominar turcos a un gran número de pueblos diversos con raíces en Medio Oriente (Klein 1993).

Los **suryoye** han experimentado periódicamente una severa persecución y la mayoría de los que viven en Suecia huyeron del sudeste de Turquía (Tur'abdin) arribando en oleadas desde 1967. Pero algunos también vinieron desde el norte de Irak, noroeste de Irán, Siria y Líbano. Una gran mayoría se estableció en Södertälje donde abrieron pequeños negocios. Existen, además, grandes grupos en los Estados Unidos (donde a menudo son conocidos como Syriacs), Brasil, Alemania y Holanda. Los **suryoye** hablan un número de lenguas, tales como el kurdo, el turco, el arameo y el árabe. Muchos también tienen conocimiento de algún dialecto de la lengua común **turoyo** y están familiarizados con el lenguaje litúrgico. Pertenecen a diferentes ramas de la Iglesia Ortodoxa Siria, que una vez abarcó una gran área geográfica desde el Líbano hasta el sudeste de India. El patriarca tiene su asiento en Damasco. La iglesia siria ortodoxa integra un puñado de antiguas iglesias del Medio Oriente, la más grande de las cuales es la Iglesia Copta en Egipto que está constituida por cerca de 13 millones de personas (Finnestad 1994).

Dada la larga y compleja historia de los **suryoye**, no es sorprendente que las diversas ramas estén peleadas entre sí y que, en la diáspora, se hayan reestablecido las viejas divisiones. En Suecia, los **suryoye** están escindidos, fundamentalmente, en dos facciones.

Un grupo se autodenomina **Asirios** y pone de relieve que todos los **suryoye** son descendientes de los antiguos asirios o mesopotámicos. En cierto sentido, los asirios están sostenidos por una idea secular y han adoptado el sueño de una «nación asiria» (Björklund 1981:32; Edsman 1991:198-202). La idea tiene el soporte financiero en los Estados Unidos y apela, en especial, a la gente joven que trabaja intensamente para fomentar el conocimiento de la historia asiria y para construir símbolos de la identidad asiria. Aunque con frecuencia muy religiosos, los asirios tienden a considerarse progresistas y modernos. Muchos se han introducido en Internet y una rápida búsqueda hace aparecer redes como «Asiria On Line» (2) (con el lema «Regreso a la tierra asiria») y «Nínive On Line» o páginas con títulos como «La página de Hammurabi» (Pripp 1997). En Suecia, los asirios han inventado nuevos atuendos y danzas nacionales (Björklund 1981:151). Su periódico mensual se denomina **Hujada** (que significa «unión») y se publica en sueco, turco y árabe. En Södertälje muchos asirios pertenecen a la céntrica iglesia, San Jakob de Nsibili. A principios de los años noventa, el líder de esta iglesia era el

Arzobispo Abdulahad Shabo que fue elegido por el patriarca de Damasco como líder religioso de todos los **suryoye** en Suecia. Fue considerado, en general, como un líder progresista interesado en la cooperación con las autoridades suecas religiosas y seculares.

Sin embargo, quizás 10.000 de los **suryoye** en Suecia no desean llamarse asirios. Prefieren el nombre de **sirios** («**syrianer**»). En general rechazan las ideas de unidad secular, como un estado nación. Se someten solamente a las autoridades religiosas e insisten en que Iglesia Ortodoxa Siria les provee el exclusivo símbolo de unificación que necesitan. También están involucrados en Internet pero sus páginas no son tan accesibles como las de los asirios (Pripp 1997) y, como los asirios, también publican un periódico mensual: Bahro **Suryoyo**. Sin embargo, no reconocen al arzobispo Abdulahad Shabo a quien consideran secularizado. En protesta, construyeron en 1987 una iglesia grande y notable por su suntuosidad, la San Afram o Mor Efred. La iglesia está situada en Geneta, en las afueras de Södertälje, allí tuvo lugar el entierro, y un miembro de esta iglesia, Samira Hanocho, fue quien tuvo las notables visiones y experiencias milagrosas.

Primera serie de eventos: el entierro de Mar Korillos Jakob Kass Georges

Con este tema volvemos a los eventos de marzo de 1992 y a la animosidad entre la iglesia de San Afram y el arzobispo Shabo.

En este trabajo solamente diré unas pocas palabras acerca del dramático entierro de Mar Korillos Jakob Kass Georges, quien había sido vicepatriarca en Damasco. Después de su retiro, en 1980, el había estado viviendo cerca de Estocolmo con sus parientes, que eran miembros de la iglesia de San Afram. Cuando murió, en febrero de 1992, la iglesia decidió enterrarlo con los más grandes honores. Un número de sacerdotes y obispos de la diáspora Asiria/Siria, muy bien posicionados, vinieron a Södertälje para participar en el evento, que fue programado para el 5 de marzo de 1992 a las 10 de la mañana.

Pero, cuando llegaron a Södertälje, se encontraron en medio de una gran confusión. No puedo aludir aquí a todas las razones que lo ocasionaron, pero mencionaré una de ellas: el arzobispo Abdulahad Shabo, en el último minuto había apelado al gobierno sueco para revocar el permiso que éste había otorgado a la iglesia San Afram para realizar el inusual entierro ceremonial. Y Shabo también

tenía el apoyo de parte de algunos de los ministros y obispos luteranos que sostenían que la Iglesia Ortodoxa Siria debía adoptar las costumbres fúnebres suecas. Los miembros del gobierno sueco debatieron la cuestión hasta las 9.30 de la mañana del día 5 de marzo. La prensa sueca había publicitado ampliamente el entierro y los debates, y una masa de equipos de TV, fotógrafos, y policías se habían congregado fuera de la iglesia de San Afram junto con los sacerdotes y feligreses sirios. El ánimo era particularmente tenso porque los líderes de la iglesia habían anunciado que intentarían seguir adelante con la ceremonia fúnebre sin acatar la decisión del gobierno sueco. Afortunadamente, el gobierno no hizo caso de la queja de Shabo y la ceremonia fúnebre fue llevada a cabo como se planeó (para más detalles ver: Klein 1997:18-19).

Esa misma tarde toda Suecia pudo observar los adelantos informativos del inusual evento. Y, al día siguiente, las primeras páginas de todos los diarios ubicaron, el exótico funeral y el entierro del cuerpo embalsamado de Mar Korillos en un hueco en la pared de la iglesia, como los artículos principales.

Segunda serie de eventos: las visiones de Samira Hanocho, el milagro que experimentó, y cómo bendijo y curó a los peregrinos

El funeral puede verse como el prelude a la siguiente serie de eventos; los que estuvieron centrados alrededor de la quinceañera Samira Hanocho que vivía con sus padres y seis hermanos y hermanas en un pequeño departamento, en un vecindario de Södertälje en el cual residen muchos inmigrantes. La familia había volado desde Siria y arribado a Suecia en 1987. Pertenece (y aún hoy pertenece) a la iglesia de San Afram.

¿Qué le ocurrió a Samira? Veamos la versión publicada en el ejemplar de abril de 1992 del periódico mensual sirio **Bahro Suryoyo**. Quizás el texto pueda ser descripto como una declaración «oficial» del mismo grupo ortodoxo sirio algún tiempo después de los eventos. En un lenguaje afectado, aunque citando de vez en cuando a Samira, el informe describe cómo Samira vió al santo, Mar Charbel tres veces, la última en su cumpleaños.

Miles de sirios y otras personas, creyentes y no creyentes, han realizado peregrinajes a un sencillo departamento de Södertälje para visitar a Samira (Silvia) Hanocho, el fenómeno quinceañero sirio.

Ella tuvo una revelación divina. El Santo, Mar Charbel, ha hablado a través de Samira y, ahora, día tras día ella relata incansablemente sus experiencias a los visitantes.

Lo ví por primera vez el 3 de enero de 1992 a la 1.30 de la mañana. Mi hermano George, mi hermana y uno de sus amigos también estaban en el departamento. Yo estaba sola en el living-room mirando la televisión y, de repente, ví un hombre enfrente mío. El sostenía una cruz en su mano y me dijo: «Soy el Santo Mar Charbel. Nunca perdonaré a la persona que te haga daño. Ni perdonaré a la persona que es feliz cuando tú eres infeliz. Pero, el que te ayude, se pone en contacto con Dios».

Por supuesto, me asusté mucho. Fui donde estaba mi hermano para contarle mi experiencia. Encontramos un portaretrato de Mar Charbel que estaba perdido y cuando mi hermano sostuvo el portaretrato en su mano, Mar Charbel abrió sus ojos. Me arrodillé para rezar enfrente de su retrato y él me dijo: «Busca una vela y enciéndela». «¿Dónde?», pregunté. «Hay una vela sobre el aparato de TV», contestó él. Yo no sabía de ninguna vela sobre el aparato de TV pero le pregunté a mi hermano para buscarla. El no se atrevía a ir solo, de modo que fuimos juntos y allí, sobre el aparato de TV, estaba una vela que encendimos.

La segunda vez que el santo se reveló a Samira fue el domingo 16 de febrero a las 2.30 de la mañana.

El dijo que yo debía levantarme y mirar al cielo. Cuando hice eso, ví una luz fuerte y en el medio estaba Mar Charbel que dijo: «Dejaré que saques el fuego».

La tercera vez que Samira estuvo en contacto con Mar Charbel fue en su cumpleaños, el jueves 19 de marzo. Ella fue a tomar una siesta y le pidió a su hermano que la despertara después de una hora. Después de 20 o 30 minutos, a las 7 en punto de la tarde, el santo se le apareció y le dijo: «Levántate y mira el cielo».

Cuando me dí vuelta despacio y miré al cielo, hice la señal de la cruz dos veces y ví al santo en medio de la niebla. El movía la cruz de una mano a la otra y me bendijo, y dijo que tendría una larga vida. Entonces dijo, una vez más, que iba a

dejarme sacar el fuego. Luego desapareció y me desmayé. Cuando me recuperé, no reconocía a los miembros de mi familia.

Al día siguiente, el viernes 20 de marzo, ocurrió el verdadero milagro. Samira estaba parada en el balcón. Ella vió a Jesucristo y al mismo tiempo pudo oír miles de pájaros cantando, como si estuviera en el paraíso. Esto fue a las 8 en punto de la tarde.

Cuando volví adentro, el óleo comenzó a brotar de mis manos y mis brazos. Entré en la habitación donde estaba el retrato de Mar Charbel pero no ví nada extraño. Cuando encendí una vela enfrente de su retrato, el óleo comenzó a brotar, también, de la cara del santo. Como si fueran lágrimas.

El santo también le ha dicho que es la elegida entre millones de muchachos y chicas, que el aceite que fluye es su sangre y que ella debe comunicar el mensaje de que la iglesia tiene que ser reunificada.

El retrato de Mar Charbel ha sido trasladado a la Iglesia Ortodoxa Siria de Mar Afram en Södertälje, donde los visitantes son bienvenidos en cualquier momento del día. Es posible que este fenómeno haya dado un resquicio de esperanza al pueblo sirio de modo que pueda estar unido.

Permitánme tomar unos pocos aspectos de este texto. Un aspecto es Mar Charbel (3). Hay, al menos, dos santos con este nombre en la tradición siria. Uno de ellos vivió en el siglo primero después de Cristo, el otro en el siglo diecinueve después de Cristo. El Mar Charbel que está retratado en la imagen en el hogar de Samira es el que murió como ermitaño en 1875. Cuando se abrió su tumba en 1927 y 1950, se dijo que su cuerpo estaba transpirando y un líquido similar a la sangre emanaba de él.

Otro aspecto de este comunicado «oficial», sumamente controlado y estrictamente montado, es que detrás de él podemos vislumbrar los rasgos de la narrativa oral: divisiones tripartitas, discurso citado, énfasis en elementos táctiles y auditivos concretos. En realidad, las partes del discurso de Samira citadas en los periódicos suecos unos pocos días después del «verdadero» milagro, el 20 de marzo, dan una impresión muy diferente de su manera de hablar; los artículos de los periódicos resuenan con sus irreverentes expresiones de adolescente. De acuerdo a un artículo, por ejemplo, ella no dijo que

llegó a estar «muy asustada», en absoluto. Se supone que dijo que estaba «cagada de miedo» (*skitråd*, *Dagens Nyheter*, 25 de marzo). Y, de acuerdo al mismo artículo, la tercera vez que se le apareció, el santo dijo: «¡Felicidades en tu cumpleaños!».

Muchos otros detalles de la experiencia de Samira provistos por las versiones de los diarios también se pierden dentro de esta confidencial versión «oficial». Uno es una mención acerca de que no solamente Samira oyó los pájaros cantando sino también los vecinos suecos de los departamentos adyacentes y la gente que había reunida en su living-room. Incluso otro detalle involucra una pesadez que sobrevino a Samira cuando se asomó al exterior sobre el piso frío del balcón. Su hermano George relata que estaba tan pesada, que él y su padre juntos fueron incapaces de levantar sus pies para ponerle un par de zapatillas.

El domingo 22 de marzo de 1992, es decir dos días después del «verdadero» milagro, dentro y fuera del departamento de Hannoeh, se desató el caos. La gente arribó en gran número, al principio eran del vecindario: sirios, suecos, jóvenes, viejos, inválidos, sanos. Pero, después de un tiempo, la gente vino de todo Suecia y, eventualmente de otras partes de Europa y el Medio Oriente. Las cámaras de TV fueron instaladas en los accesos del edificio de departamentos y los periodistas y fotógrafos (de Suecia y el extranjero) permanecían constantemente en la escena. Por cerca de una semana los periódicos y noticieros estuvieron ocupados con Samira y con imágenes de la gente que esperaba pacientemente en orden para verla y ser bendecida por ella. Un significativo número de las personas que esperaban en orden, al parecer estuvo constituido por adolescentes, a menudo adolescentes de otros grupos inmigrantes. De acuerdo a los periodistas, el complejo de viviendas se había transformado en un «lugar santo» y una «adolescente común» se había convertido en una santa. Los himnos sonaban suavemente en un grabador y las mujeres lloraban.

En realidad, al estudiar diferentes programas de noticias televisados desde marzo de 1992 se obtiene una sensación vívida de lo que tuvo lugar. Se puede oír la, a menudo, irritada voz de Samira diciendo continuamente a los periodistas «Dios está haciendo esto, no yo». Uno puede ver alguna clase de líquido fluyendo sobre sus manos y cara, y sobre la imagen del santo. Se puede ver y sentir cómo Samira con los ojos medio cerrados mojaba bolas de algodón en un claro óleo y las usaba luego para hacer los signos de la cruz, una y otra vez, sobre la frente de los visitantes. Cuando las personas le pe-

dían que lo hiciera, tocaba las partes enfermas de su cuerpo con la bola de algodón. También se tiene una sensación vívida de su cansancio, incrementado a medida que trataba a sus visitantes cumpliendo con su deber. Y uno puede oír a unos jóvenes después de otros asegurando a los periodistas que «sí, creemos que ha ocurrido un milagro».

Pero después de tres o cuatro días, los periodistas empezaron a informar que los vecinos se quejaban de las multitudes y de la dificultad de encontrar lugares para estacionar. Después de una semana, Samira trasladó su recepción a la iglesia de San Afram. Ahora el tono del informe cambia. Los periódicos escriben acerca de una Samira quien es ya diferente de la adolescente común que recibía a los visitantes durante los primeros días después del milagro. Las imágenes muestran una Samira madura, vestida de negro, y que se concentra en tratar de curar a los enfermos. Cada acto de curación debe haber sido extremadamente extenuante y hay muchas imágenes de Samira perdiendo la conciencia. Incesantemente, los diarios comentan sobre rachas de intensos desmayos.

A comienzos de abril las experiencias de Samira dejaron de ser material de primera página. El 10 de abril fue, por unos pocos días, a Jerusalén donde se encontró con el patriarca. En este momento la cuestión de la santidad estaba, evidentemente, abordada. Pero también, después de su regreso, ocasionalmente el óleo emanó del cuerpo de la joven y, más tarde en noviembre de 1993, vió a Mar Charbel en una visión. Samira Hannoeh no fue admitida en el nivel medio y por un año, aproximadamente, después de los milagrosos sucesos, trabajó como asistente de un esteticista. Actualmente está casada, es madre y no desea dar entrevistas.

Tercera serie de eventos: creencia, duda y política de la iglesia en las postrimerías del milagro

Aún cuando pronto los medios dejaron de tomar un interés diario en las experiencias de Samira, los debates continuaron. ¿Había tenido lugar un milagro o Samira trató de engañar a la gente? ¿Quizás todos los sucesos fueron representados con un beneficio económico en la mente?

Muchas características de los debates son predecibles para los folcloristas. Esto es verdad, por ejemplo, acerca del gran número de testimonios, relatos de experiencia personal y anécdotas que circularon oralmente y se comunicaron en los periódicos. Por ejemplo, el diario *Dagens Nyheter* (4 de

abril de 1992) informa que Ferit Deniz, que trabajaba como guardia en la iglesia de San Afram, cuando Samira recibía allí a los visitantes, dudó al principio que ella tuviera poderes sobrenaturales. Una razón para esta duda fue que ella era la única a la que le se permitía tocar el óleo. Pero, de acuerdo al reportero, el joven cambió su forma de pensar cuando otro guardia tomó una bola de algodón y la puso en su bolsillo, aunque no le estaba permitido hacerlo. «Y él comenzó a temblar como si hubiera recibido un shock eléctrico. Y, por eso, creo», dijo al ser reportado Ferit Deniz.

Otros aspectos de los debates son quizás también predecibles. Me refiero a todos los esfuerzos para producir pruebas médicas y científicas de que Samira realmente había curado enfermedades serias. Por supuesto, para la Iglesia Ortodoxa Siria esta fue una cuestión central y la razón de que ella fuera llamada para ver al patriarca. Para ser promovida a la santidad, habría de ser probado que, en efecto, había curado enfermedades. Tal prueba no ha sido producida. Pero los periodistas también estuvieron complicados muy seriamente en la producción de pruebas. El principal programa de noticias de horario central en el único canal público de Suecia, **Aktuellt**, llegó a estar implicado en una búsqueda de pruebas bastante espectacular. El relato principal, del 3 de abril de 1992 involucra a una reportera que visita a Samira en la iglesia y recibe la señal de la cruz en su frente. Como siempre, Samira usa una bola de algodón empapada en óleo. Los espectadores ven una inmensa línea delante de Samira. Entonces la cámara enfoca sobre ella y la reportera juntas y, llegada a este punto, sobre una caja desbordante de dinero. Entonces la reportera dice a la cámara que fue directamente al Laboratorio de Tecnología Criminal para tener analizadas las sustancias de su frente. La cámara ahora cambia a un técnico de laboratorio, un hombre rubio vestido de azul que habla en un dialecto persuasivo y suave del norte de Suecia. El asegura a los televidentes que el óleo de la frente de la reportera posiblemente no haya venido del cuerpo de Samira. Pero, presionado, dice que es incapaz de identificar el óleo diciendo que «evidentemente no es del tipo del que se usa en la cocina». Entonces la cámara cambia el foco al programa de noticias. «Quizás tengamos que concluir que aquellos que visitan a Samira y su óleo milagroso están totalmente desinteresados en nuestras investigaciones mundanas», concluye él con una sonrisa paternal y el programa continua con otra historia.

Una tercera clase de debates involucró a los líderes de la iglesia, entre ellos a los representantes de la Iglesia Estatal Luterana Sueca y a los líderes de otras denominaciones suecas (las denominadas «iglesias libres» o **frikyrkorna**). De seguro, unos pocos ministros fueron negativos en sus apreciaciones sobre Samira Hanoch y sus experiencias. Por ejemplo, Olle Sandstedt, un líder pentecostal de la ciudad de Skövde, enfatizó en un periódico cristiano que las experiencias de Samira eran «una ilusión sin ningún fundamento bíblico». Pero su tono no era hostil y concluyó que el hecho que la «gente ahora hace peregrinajes a Södertälje... demuestra que hay una gran necesidad de Dios, latente entre sirios y suecos» (Dagen, 28 de marzo de 1992). Efectivamente, los representantes tanto de la iglesia estatal como de las iglesias libres eran, en su totalidad, sorprendentemente positivos acerca de los eventos de Södertälje. Quizás estos sucesos ¿contribuirían a una nueva clase de piedad en un país secular? ¿Quizás debían ser considerados por todos como una alarma espiritual?

¿Y qué sucedió con las reacciones de las dos facciones de **suryoje** y las dos iglesias competidoras en Södertälje? Cuando ocurren las experiencias de Samira, las dos iglesias parecen haber estado de acuerdo. El Arzobispo Shabo (que había objetado el entierro de Mar Korillos en la Iglesia de San Afram) visitó a Samira y vió el óleo que emanaba del retrato de Mar Charbel. «Nosotros creemos que los milagros pueden ocurrir», explicó a un periodista. Tanto él como los líderes de la iglesia de San Afram aseguraron también que esperaban muy ansiosos una unificación de las iglesias -como Charbel a través de Samira-. Frente a los periodistas suecos exhibían armonía.

Sin embargo en el periódico mensual **Hujada** («unión»), alineado con el Obispo Shabo, pronto el tono fue de algo más que unidad. Un editorial, publicado en mayo de 1992, lanzó un ataque furioso contra Samira al describir los millones de marcos alemanes y coronas suecas depositados en la gran fuente bautismal de la Iglesia de San Afram, cuando Samira tenía su recepción en ese lugar. El editorial habla acerca de «una venta de indulgencias» y acusa a Samira diciendo que, en realidad, nunca quiso una unificación de las iglesias. «Esta no es la primera vez que alguien toma ventaja del nombre de un santo», argumenta el autor del editorial, informando al lector de varios impostores que estafaron dinero a la gente alegando que cumplen los dictados de un santo. «Está por verse si el caso de Samira conducirá, o no, a procedimientos legales»,

concluye el autor del editorial citando a un periodista de la televisión alemana que dijo que «cualquiera podía ganar millones con la ayuda de un poco de aceite de cocina y una mano de los medios de prensa».

Aún cuando pocos otros escritores asirios estuvieron tan furiosos como éste, los asirios tendieron a ver las experiencias de Samira y sus repercusiones bajo una luz poco favorable. (De hecho aún lo hacen). «La historia entera de Samira es triste. La muchacha es un arma en una lucha entre los líderes de las dos iglesias», continuaba, subrayando que Mar Charbel podía haberle dado un mensaje mejor del que le dió. Un santo, dijo, debía dedicarse a problemas más importantes que los pequeños desacuerdos entre iglesias. Tales problemas incluirían «la vulnerabilidad de los asirios/sirios en el exilio», «el idioma que están por perder» y «el desarraigo de la gente joven que lleva, a algunos de ellos, a las drogas».

Augin Kurt también advirtió que es común en Líbano (e implícitamente en todo el Medio Oriente) que la gente tenga visiones de la Virgen María o de los santos en sus hogares. «La gente busca consuelo y lo encuentra en un santo. Hoy, aquí, está ocurriendo la misma cosa» dijo Kurt, una vez, poniendo de relieve que Samira y sus revelaciones tenían tal impacto a causa de la crisis en la que se encontraban los asirios/sirios. Como muchos otros, Kurt conectó los sucesos que involucran a Samira a la situación problemática de los **suryoye** que viven en un país extranjero y secularizado.

Una profusión de narrativas, una pauta legendaria, figuras santas y más política clerical

Los sucesos de Södertälje están rodeados de una abundante cantidad de historias impresas o televisadas, entre ellas testimonios de curación e historias de experiencia. Algunos informes se ajustan fielmente a los relatos acerca de visiones y milagros dentro de la Iglesia Ortodoxa Siria y fuera de ella, no solamente en el Medio Oriente sino, también, en otras partes (4). Los miembros de la Iglesia Ortodoxa Siria, y muchas otras denominaciones religiosas, consideran a las visiones y milagros como facetas naturales de la existencia humana (ver Finnestad 1994). Se da por supuesto que otro mundo pueda, de repente, introducirse en este y que las historias antiguas acerca de tales apariciones sirvan como modelos para las nuevas. A la vez, todas las narrativas en su conjunto, informes y testimo-

nios ligados a los sucesos de 1992 y citados por los periodistas, pueden ser situadas en un modelo más amplio que se desarrolló mucho tiempo antes que la televisión entrase en la vida de la gente.

Una parte de este modelo más abarcador es alguna clase de «preparación mística» o preámbulo que anuncia los grandes eventos que van a seguir (Bax 1991:35). Es difícil escapar a la idea de que el funeral y el entierro del obispo constituyan esa «preparación mística».

Una parte considerable del modelo más amplio es la figura contradictoria de Samira. Como se advirtió, es posible discernir diferentes etapas en las descripciones que los medios de prensa hicieron de ella. En una etapa temprana los periodistas insistían en su ingenuidad y su cotidianeidad. Se la describió como una «muchacha inmigrante común» que gustaba de la música de rock, quería ser cosmetóloga, y estuvo «cagada de miedo» cuando el santo se le reveló. Luego, en el curso de los acontecimientos, las descripciones verbales y visuales cambiaron y apareció cada vez más espiritual. Los sucesos parecieron haber tenido un poder transformador sobre ella. Samira llegó a ser más adulta y se volvió, cada vez más, en una criatura frágil y pálida que se desmayaba a menudo, y algunas veces caía en trance. Unos pocos meses después de los sucesos principales, los artículos sobre ella cambiaron nuevamente. Algunos periodistas suecos la describieron como una víctima, mientras que la prensa asiria la acusaba de deshonestidad y vanidad. Pero también algunos periodistas suecos bosquejaron menos que favorables retratos. Un periodista que la entrevistó en 1994, cuando trabajaba en un salón de belleza, escribió que era apática, enfermiza, pasiva y tenía notas bajas en la escuela (Svenska Dagbladet, 20 de marzo de 1994). Parece como si los sucesos de 1992 le hubieran quitado su fuerza. Un observador habla de ella como de un tímido pájaro que, por unos pocos años anduvo de puntillas alrededor de Södertälje. De hecho, no es difícil entender por qué se ha encerrado y rechaza dar entrevistas.

Desde muchos puntos de vista los informes impresos y televisados de las vivencias de Samira y de ella misma como persona corresponden a los informes de las vidas y trabajos de otras santas cristianas. Los paralelos con Bernadette Soubirous, por ejemplo, algunas veces son sorprendentes -a pesar de las muchas diferencias entre las dos-. (Bernadette, por ejemplo, fue declarada santa, Samira no). En 1858 Bernadette tuvo dieciocho visiones de la Virgen María. Con posterioridad, en la

primavera, curó milagrosamente, gran número de gente en Lourdes, ahora uno de los centros más importantes de peregrinaje católico romano (Dahlberg 1991, Kselman 1983). Tanto a Bernadette como a Samira se las describe como jóvenes vírgenes provenientes de familias pobres. Se dice que ambas han tenido dificultades de aprendizaje. Bernadette no podía comprender las doctrinas religiosas más simples y Samira tiene calificaciones bajas. Ambas son descritas como frágiles y tímidas. También están allí los llamativos paralelos entre la fluyente agua de manantial que rodea las curas de Bernadette y otras apariciones marianas (Bax 1991) y el óleo que fluye en la experiencia de Samira y en otros incontables sucesos milagrosos de la tradición siria ortodoxa.

Otro ingrediente en el modelo global es el modo en que las élites de poder, masculinas y dominantes, usan a las vírgenes como herramientas en sus propias luchas políticas. En Francia, en el siglo XIX, la Iglesia Católica Romana utilizó las visiones y milagros de Bernadette para contrarrestar los ataques de los científicos y políticos (Kselman 1983). De igual modo, los observadores de la comunidad asirio-sueca interpretaron las visiones de Samira, como herramientas en la lucha entre la iglesia de San Afram y el Arzobispo Shabo. Es como si los periodistas suecos, seculares en gran parte, con la ayuda de un poder invisible ajustaran sus reportajes de los eventos para destacar una pauta legendaria bien fundada, de acuerdo a la cual una virgen ingenua es seleccionada como el instrumento elegido por Dios en una contienda de poder masculino que ella no entiende (ver Ortner 1996). Pero aún hay algo más que esto sobre el esquema. Me estoy refiriendo a la observación que las apariciones, milagros, visiones y peregrinajes de la clase que estallaron en Södertälje en marzo de 1992 raramente pueden ser entendidos sólo como movimientos espontáneos que ocurren en una comunidad de fieles. Más bien, dice Mart Bax (1991:30), en toda la historia estos movimientos han constituido «fuentes de poder en los procesos de competencia entre regímenes religiosos». Han sido componentes en la acción de las luchas de poder. Y en estas clases de luchas es, a menudo, la parte menos poderosa, la que no integra un orden religioso aprobado centralmente, la que intenta sacar ventaja a través de los sucesos milagrosos y a través del uso de herramientas como muchachas jóvenes. Observaciones de esta naturaleza son seguramente aplicables a las controversias entre la iglesia

central «modernista» de Södertälje y la más prudente, rebelde y separatista iglesia de San Afram.

Conclusiones: intenso compromiso emocional, aceite que fluye, medios de prensa, y una nueva camaradería espiritual

Pero si los eventos de Södertälje tuvieron tanto impacto en un país predominantemente luterano no fue debido solamente a causas de la naturaleza convincente de los antiguos modelos de la leyenda y de una lucha de poder entre dos iglesias inmigrantes. Por lo tanto, me gustaría preguntar de nuevo por qué estos sucesos causaron un compromiso emocional tan profundo entre tantas clases de gente diferente en Suecia.

Algo de la respuesta tiene que ver con la concreitud con que otro mundo sobrenatural, exótico y misterioso, se manifestó a través de los medios, en particular de la televisión. Los medios mostraron cómo la santidad ortodoxa siria llegó a estar presente literalmente en la tierra sueca. El hombre santo, cuyo entierro fue el comienzo de los publicitados eventos, está sentado para siempre en Suecia, en un concreto «agujero en la pared». Las implicaciones de esto son múltiples. Podría querer decir que los **suryoye** llegan a estar, ahora, tan enraizados en su nuevo país que son capaces de sacralizar la tierra, infundirla con una santidad ligada a otros lugares y tierras. Una de las razones de que este funeral fuera tan importante para los líderes de la iglesia de San Afram fue que una presencia santa debía ser materializada en la nueva tierra. Pero, al mismo tiempo, la televisión ofreció a los televidentes los primeros planos de un hombre encogido y embalsamado, una imagen que llegó a ser un poderoso contraste con los primeros planos de una mujer joven cuyo cuerpo exuda fluido. El uso hábil de imágenes tan contrastantes es central en el impacto del lenguaje de la televisión (5). En conjunto, se podría decir que las habilidades profesionales de los fotógrafos de los medios otorgan su impacto visceral a muchas de las imágenes.

Otra concreción poderosa de un mundo misterioso y sobrenatural es la sustancia oleosa que emanaba del cuerpo de Samira y de la imagen del santo (6). El óleo es un ingrediente bien conocido en las apariciones de santos, no menor en la región del Mediterráneo. De hecho, la iconografía cristiana está llena de imágenes visuales de figuras religiosas que transpiran, sangran, derraman lágrimas o exudan óleo; estas imágenes tienen poderes religiosos, porque transgreden las leyes de la natura-

leza (Freedberg 1989). Mucha gente, no solamente en la comunidad ortodoxa siria, dijo que el óleo que emanaba del cuerpo de Samira y de la imagen del santo era la sangre de Cristo. Muchos también advirtieron que este aceite era similar al líquido que fue encontrado cuando se exumó la sepultura de Mar Charbel en 1927 y 1952 (Ver Dagen, marzo 28 de 1992).

El aceite unió el tiempo, el espacio y los cuerpos humanos. Conectó el mundo humano a uno sobrenatural, conectó en 1992 muchos tiempos anteriores, conectó Suecia a Líbano y a muchas otras partes de Medio Oriente. Y, a través de Samira, también las personas que la visitaron fueron conectadas a muchos otros mundos y tiempos. Un poder religioso palpable se concentró en el aceite que ella administraba con sus manos y colocaba sobre la frente de la gente mientras hacía el signo de la cruz. Y alguna de esta palpabilidad fue comunicada en televisión. Hoy en día, es hipnotizante observar su cara brillante y los rostros muy serios de los que venían a ser bendecidos o curados.

Con esto he arribado a ciertos comentarios finales sobre el rol de los medios de prensa. Como advertí la cobertura de los medios contribuyó a crear un extenso «campo de refutaciones» (Eade y Sallnow 1991) que involucra un importante número de personas (sirios, asirios, suecos, periodistas, sacerdotes, doctores médicos, maestros, guardias de la iglesia, policía, funcionarios de gobierno, buscadores de milagros) y una gran variedad de cuestiones (política eclesial, política interétnica, antiguas cuestiones filosóficas y esquemas narrativos). Como observé, es difícil encontrar gente en Suecia que fueran adultos en 1992 y que no recuerden, al menos, algo acerca del funeral y de Samira. Existen varios aspectos para explicar estas cuestiones.

Notas

(1) Ver Klein, en prensa. Me gustaría agradecer a Anna-Leena Siikala (Helsinki), Pertti Anttonen (Helsinki), Stein Mathisen (Alta) y los otros miembros del proyecto sobre «Folklore, herencia política y diversidad étnica» por las importantes discusiones. Me gustaría también expresar mi gratitud a Bente Alver (Bergen) por invitarme a participar en 1997 en un maravilloso seminario sobre milagros, a Karin Becker (Estocolmo) por enseñarme sobre comunicación visual, y a todos los empleados del Arkivet för Ljud och Bild (ALB) en Estocolmo por el maravilloso servicio que ofrecen.

(2) Se ha preferido mantener la expresión inglesa On Line debido a que la misma posee un significado específico muy conocido a partir de la frecuencia de su uso en el campo semántico de la informática (Nota de la traductora).

Por una parte, los medios contribuyeron al reforzamiento de los prejuicios sobre la gente de Medio Oriente. Tanto el funeral como el milagro fueron vistos, algunas veces, como pruebas que los inmigrantes de Asia son de genio vivo, irracionales y superticiosos. También muchos **suryoye** -asirios en especial- estuvieron descontentos y pensaron que los medios de prensa los retrataban de tal forma que sus vecinos suecos se reírían de ellos. Pero, por otra parte, los medios de prensa hicieron conscientes a muchos suecos de la distintividad de la religión y cultura **suryoye**. Durante ese tiempo, asirios y sirios dejaron de ser «solo turcos». Llegaron a estar concretamente presentes con su poderosa religión.

Además, como he tratado de demostrar, es imposible olvidar la intensidad emocional con que mucha gente llegó a estar involucrada en los eventos que roderon a Samira. Esta intensidad es particularmente notable en los escritos de los hastiados periodistas suecos. A pesar de su rol en la lucha de poder entre las comunidades asirias y sirias, los sucesos crearon un sentido de unificación. Una espiritualidad exótica llegó a estar visible de tal forma en la Suecia protestante, que se grabó en la memoria colectiva (ver Zelizer 1992). Recién llegados y suecos nativos estuvieron unidos contemplando un vibrante misterio. Para usar las palabras de Jesús Martín-Barbero (1997), los medios de prensa contribuyeron a un «reencantamiento» y «resacralización» de un mundo secularizado.

Me parece que las cuestiones que conciernen a tal reencantamiento de los media están entre las más importantes a las que los folcloristas tendrán que dirigirse en los años por venir. Estamos tan interesados con los efectos destructivos de los medios de prensa sobre las culturas tradicionales que aún no hemos comenzado a explorar los poderes extraordinarios de los media en asuntos de creencia y narración.

(3) «Mar» significa (aproximadamente) santo.

(4) En 1984, en una serie de visiones comparable, Llaamas Chamon de Norsborg fuera de Estocolmo, vió óleo fluyendo de una imagen de San Antonio (Nordheden 1993:31). No obstante, los canales de televisión suecos nunca tomaron esta historia, y Samira Hanooh parece haber considerado sus experiencias como únicas en Suecia. En 1992 no paraba de asegurar a los periodistas que sus experiencias eran las primeras de esa clase en el país.

(5) Otro par contrastante en un telediario es Samira vestida de negro rodeada de visitantes a una exótica iglesia y el técnico rubio del laboratorio sueco vestido de jeans y rodeado de instrumentos brillantes.

(6) También debe advertirse que hay aceite en el agua bautismal en que son sumergidos los niños sirios ortodoxos en la ceremonia de bautismo. Luego de esta, el agua oleosa

tiene que ser vertida debajo de un árbol que crece sobre un espacio en el cual no camina la gente. Varias madres sirias y asirias informan que ellas han realizado este acto en Suecia.

Bibliografía

BAX, Mart (1991) Marian Apparitions in Medjugorje: Rivalling Religious Regimes and State-Formation in Yugoslavia. **Religious Regimes and State-Formation. Perspectives from European Ethnology**, ed. Eric Wolf. Pp.29-54. Albany, State University of New York Press.

BJÖRKLUND, Ulf (1981) North to Another Country. **The Formation of a Suryoyo Community in Sweden**. Stockholm, Stockholm Studies in Social Anthropology.

DAHLBERG, Andrea (1991) the Body as a Principle in Holism. Three Pilgrimages to Lourdes. **Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage**, ed. John Eade and Michael J. Sallnow. Pp. 30-50. London, Routledge.

EADE, John and Michael J. SALLNOW (1991) Introduction. **Contesting the Sacred: The Anthropology of Christian Pilgrimage**, ed. John Eade and Michael J. Sallnow. London, Routledge.

EDSMAN, Carl-Martin (1991) Assyrier och syrianer. Historia, språk och aktuell bakgrund. Efterskrift til I fikonsträdets skugga. **Ett syrianskt utvandrarepos**, av Bahdi Ecer. Pp. 183-230. Uppsala, Centrum för multietnisk forskning.

FINNESTAD, Ragnhild Bjerre (1994) Apparitions, Icons, and Photos: A Study of Modern Coptic Visions of the Holy World. **Temenos** 30:7-34.

FREEDBERG, David (1989) **The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response**. Chicago and London, The University of Chicago Press.

KLEIN, Barbro (1992) Fences, Fertilizers and Foreigners: Moral Dilemmas in the Swedish Cultural Landscape. **Journal of Folklore Research** 30(1):45-59.

KLEIN, Barbro (1997) Miraklet i Södertälje. Religiositet, interetniska konflikter och massmedier. **Miraklenes tid**, ed. Ingvild Saelid Gilhus. Pp.16-31. Oslo, Norges forskningsrad.

KLEIN, Barbro (en prensa) Folklore, Heritage Politics, and Ethnic Diversity.

KSELMAN, Thomas A. (1983) **Miracles and Prophecies in Nineteenth Century France**. New Brunswick, N.J., Rutgers University Press.

KURT, Augin (1992) Öppet brev till helgonet Mar Charbel. Hujada maj 5.

MARTIN-BARBERO, Jesús (1997) Mass Media as a Site of Resacralization of Contemporary Culture. **Rethinking Media, Religion, and Culture**, ed. Stewart M. Hoover and Knut Lundby. Pp.102-116. London, Sage Publications.

NORDHEDEN, Inger (1993) **Jag kan namnet på elva farfar. Om vardag och lärarroll i en mangkulturell klass**. Tumba, Mangkulturellt Centrum.

ORTNER, Sherry (1996 [1976]) The Virgin and the State. **Making Gender: The Politics and Erotics of Culture**, by Sherry Ortner. Pp.43-58. Boston, Beacon Press.

PRIPP, Oscar (1997) Nagra exempel på iakttagelser från assyriska och syrianska sidor på internet. Ms. Institute of Ethnology, Stockholm.

ZELIZER, Barbie (1992) **Covering the Body. The Kennedy Assassination, the Media, and the Shaping of Collective Memory**. Chicago and London, University of Chicago Press.

Periódicos

Aftonbladet
Bahro Suryoyo
Dagen
Expressen
Hujada
Länstidningen Södertälje
Smalandsposten
Svenska Dagbladet

Noticieros de televisión

ABC, Canal 2
Aktuellt, Canal 1
Rapport, Canal 2
Canal 4

Comunicación en la puna jujeña: de fronteras y representaciones

*Flora Losada**

Este trabajo propone interpretar algunas representaciones sociales relacionadas con la población de la puna jujeña, considerada una de las zonas geográficas de mayor aislamiento social en el país. Las representaciones se focalizan, temáticamente, en algunas fronteras lingüísticas y culturales vigentes. Entendemos por representación a una configuración conceptual (cognitivo-simbólica) de alcance social; constructo internalizado por el comportamiento y el discurso, el cual posee un correlato en el acontecer social. Nos abocamos, entonces, a las representaciones que los actores sociales producen/construyen/reproducen respecto a distintas fronteras simbólicas; es decir a la semiosis fronteriza producto de diversas vivencias experienciales.

Palabras claves: comunicación, historia, fronteras, representación.

Este trabajo propone interpretar algunas representaciones sociales relacionadas con la población de la puna jujeña focalizándose, temáticamente, en algunas fronteras lingüísticas y culturales vigentes. Entendemos por representación a una configuración conceptual (cognitivo-simbólica) de alcance social; constructo internalizado por el comportamiento y el discurso, el cual posee un correlato en el acontecer social (1). Nos abocamos, entonces, a las representaciones que los actores sociales producen/construyen/reproducen respecto a distintas fronteras simbólicas; es decir a la semiosis fronteriza producto de diversas vivencias experienciales.

La puna jujeña: aislamiento-comunicación

En una época sesgada por las interpretaciones que vinculan la globalización como producto, entre otros, de los exacerbados efectos de la comunicación de masas parecerá paradójico que este trabajo se sitúe, justamente, en la puna jujeña, considerada una de las zonas geográficas de mayor aislamiento social en el país (2). El adscribirle la calidad de aislada (como contrapuesta a comunicada) es producto de la interpretación categorial bipolar

que caracteriza todavía mucho del pensamiento científico contemporáneo, de la mirada del «otro». En realidad depende del momento de la historia que se esté considerando, de la dimensión puesta en juego y de quién esté realizando la interpretación. Pero el panorama en la puna es mucho más complejo. Con retrotraernos solamente a partir de la etapa de influencia incaica nos encontramos con diversos avatares en medio de esa bipolaridad aislamiento-comunicación. A grandes rasgos, ellos incluyen la progresiva desestructuración y aculturación de la sociedad indígena, el contacto interétnico en diversos planos de la vida social; especialmente en la etapa de la conquista y colonización hispánica (3).

Mil ochocientos ochenta, con el surgimiento del Estado Nación y una serie de medidas organizativas que fueron llevadas a cabo con el propósito de consolidar al Estado, es la fecha clave que da comienzo a una nueva etapa por cuanto en aras de fortalecer al Estado se cierran las fronteras con Bolivia y Chile impidiéndose el comercio intrarregional. Las medidas del Estado desarticulan el comercio que fue el sostén del florecimiento regional del siglo XIX y, casi al mismo tiempo, comienzan a establecerse compañías mineras en su mayoría a cargo de em-

* Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Secretaria de Ciencias, Técnica y Estudios Regionales. Universidad Nacional de Jujuy. E-mail: floralosada@yahoo.com

presarios ingleses residentes en Bolivia con el fin de explotar yacimientos de oro y plata (Constant 1995).

El siglo XX muestra el auge creciente de la explotación minera en la primera mitad y el consecuente aumento de población hasta 1947, basado en las grandes compañías mineras como principal fuente de trabajo asalariado (4). Se produce, también, el progresivo cierre de la gran mayoría de las minas en la segunda mitad del siglo XX y la masa de mineros asalariados pasa a establecerse, principalmente, en localidades de la Quebrada y la ciudad Capital de Jujuy, engrosando el cordón periférico urbano.

Actualmente, y debido a los procesos sociales generados por el cierre de las minas, las poblaciones poseen escasa cantidad de habitantes excepto las cabeceras de Departamento (5). Hay una gran movilidad, especialmente, en lo que se refiere al lugar de residencia, debido a los sucesivos cambios que realizan sus habitantes a lo largo de la vida, por razones de trabajo, educación, salud, instrucción y otras. Pero el cambio de residencia no sólo se presenta en forma sucesiva. También existe, y es altamente frecuente, la doble o triple residencia simultánea (casa en ciudad-casa en poblado o caserío- residencia temporaria en el puesto). El comercio es oficialmente manejado desde los centros de poder nacionales y provinciales aunque, en muy pequeña escala, continua con los países vecinos y con las poblaciones cercanas de la Quebrada.

El sistema gubernamental, mediante los préstamos internacionales, ha influido en algunas localidades, especialmente las cabeceras de Departamento a partir del flujo de distintas ayudas. Estas, por ser sede de oficinas del gobierno municipal, desde hace aproximadamente tres años integran el Foro Provincial de Municipios.

Las rutas actuales que permiten acceder a la puna o que interconectan poblaciones puneñas son deficitarias para un tránsito compuesto, en su mayoría, por vehículos automotores. De tierra alisada en importantes tramos de su recorrido, suelen cortarse en el verano, época de lluvias, debido al desborde de los ríos que las cruzan. A ello se suman los cortes producidos en la ruta 9, por la bajada de los volcanes al Río Grande, lo cual quizás aumenta el sentido de aislamiento, por la dificultad del tránsito. Los viajes en colectivo son complicados y penosos por la poca frecuencia, el estado deficitario de las unidades móviles y el gasto importante que significan para muchos de sus pobladores (6).

Los medios de comunicación de masas poseen diferente grado de alcance. La radio llega a todo rincón, urbano o rural; la televisión, en cambio, se restringe a las zonas urbanas. En gran parte de la puna suelen escucharse las radios de los países vecinos y se captan también sus ondas de TV. En cuanto a la educación formal, ésta se sustenta a través de las escuelas instaladas en la zona y los planes educativos que, con fondos del Banco Mundial, son implementados por el Ministerio de Educación Provincial. La religión que se practica es la católica, predominantemente aunque, también, existen otras denominaciones, especialmente la del culto evangelista que, al igual que en otros lugares del país congrega cantidad de adeptos. De las localidades en estudio, solamente Susques tiene Unidad Sanitaria con médico permanente que, incluso realiza recorridos por las distintas localidades del Departamento.

La caracterización anterior permite entrever por qué consideramos que, ni en tiempos remotos ni actualmente, podemos referirnos, genéricamente, a la puna como una zona aislada o comunicada. Más bien todo aquel que intente un estudio riguroso debería primero profundizar en la dimensión sociocultural a considerar y en un período histórico determinado. En este trabajo intentamos abordar algunos fenómenos sociales, las representaciones, pivotando sobre las nociones de intercambio comunicativo cara a cara.

Comunicación asimétrica

Experiencias de conocimiento diferentes, situaciones interactivas también distintas involucran a los puneños a través de años de su vida a partir de ciertas variables estructurales que intersectan sus vidas: lugar de nacimiento, lugar de residencia, migraciones temporarias o definitivas, educación, salud, trabajo y otras.

Las modernas perspectivas de la teoría de la comunicación (Kerbrat-Orecchioni 1994) adoptan un esquema del proceso comunicativo que incluye, como uno de los elementos intervinientes y decisivos a la visión o conocimiento de mundo de los sujetos participantes en la interacción comunicativa. La historia personal y también la social, los múltiples saberes que el individuo adquiere a lo largo de su vida conforman su visión de mundo. Es esa visión o conocimiento el elemento que interviene tanto en la producción de los discursos sociales, en su interpretación, como en las tipificaciones existentes que coadyuvan a predecir la actitud del otro comunicativo.

Se supone, entonces que, en una situación ideal, si dos individuos poseen similar visión de mundo la comunicación conducirá a una comprensión total, pues los individuos comparten no sólo el código lingüístico y los subcódigos regionales, sino las expectativas, valores, intereses, conocimientos del grupo cultural. Si bien esto no es absolutamente determinista, existe mayor probabilidad de dificultades en la comunicación cuanto mayor sea la diferencia de conocimiento de mundo entre los interlocutores.

Pero, como la comunicación está basada en el intercambio semiológico entre sujetos particulares y únicos, la diferencia es constitutiva de toda interacción social. Y, también es cierto que lo usual son las relaciones sociales asimétricas que sesgan la base comunicativa de toda interacción. En la puna jujeña el dinamismo poblacional ha tendido a enfatizar las contradicciones culturales que se producen en las distintas situaciones comunicativas. En la historia del poblamiento de la provincia los nativos han ocupado en las relaciones biculturales el lugar del no poder, de la carencia de poder. Situaciones donde se han visto sometidos por la fuerza física, el temor (corte de lengua), el poderío de la palabra autorizada que solo permite hablar al que lo hace en forma similar. Siempre portadores de un estigma identitario: ser puneños, coyas, incluso bolivianos para los sureños. Por ello nos abocamos, especialmente, a los problemas de comunicación suscitados en interacciones biculturales. Considero como interacciones biculturales (7) a todas aquellas situaciones comunicativas que se producen entre miembros de diferentes culturas puestos en contacto.

Si desde cierta perspectiva semiótica podríamos considerar que la estructuración de la cultura se realiza a partir del intercambio semiológico también podemos decir que el signo, los signos que se intercambian (tanto lingüísticos como no lingüísticos) no son meras fichas con un valor unívoco de intercambio. El monto de significación adherido está en relación con la historia, con las múltiples historias que lo han proyectado al presente. Historia del signo, de la sociedad que lo ha usado, del individuo mismo. Así nos acercamos a la visión del mundo de los actores sociales de la interacción cultural: los habitantes puneños y los representantes de una supuesta cultura oficial, dominante o hegemónica. Sabemos que es una distinción maniquea establecer esta barrera entre los miembros de la comunidad puneña y los miembros

de la cultura dominante (8). Es claro que esta es una polarización meramente operativa, pues los sujetos de la interacción comparten ciertos ámbitos de la cultura, es decir poseen una intercomprensión al menos parcial de los significados. De hecho hay personas que, por su rol laboral pueden ser consideradas como representantes de la cultura oficial pero, estas mismas personas, han sido formadas, socializadas en la cultura nativa pasando luego a formarse profesionalmente como maestros, agentes sanitarios, auxiliares de enfermería, funcionarios públicos y otras profesiones. Según las situaciones coexisten en su marco referencial saberes y creencias pertenecientes a dos visiones de mundo diferentes

Estas situaciones generan una zona de significativo intercambio simbólico. Aún en la zona restringida de intercambio comunicativo asimétrico que investigamos emergen tantos puntos de acercamiento como de distanciamiento y ruptura. ¿Cómo identificar, comprender y explicar en este cruce de alteridades, en ese proceso de mutua integración y adecuación, las particularidades que adopta la vinculación interactiva? En nuestro trabajo indagamos, utilizando material bibliográfico y de entrevistas, cuáles eran las representaciones operativas que podían estar interviniendo en las distintas situaciones comunicativas.

Es que el proceso activo de expresión y significación de prácticas concretas, va acompañado de una construcción permanente de imágenes en el plano simbólico, que los actores sociales actualizan en el plano discursivo a partir de los propios mecanismos cognitivos. Los individuos se integran así a la red social poniendo en juego imágenes mutuas y elaborando posibilidades diversas de interpretación y/o representación de los fenómenos sociales. Esa representación para que sea social debe ser compartida/conocida por, al menos, dos individuos y, su modo de vinculación con una práctica social por el momento es objeto de análisis posterior.

Por ello, en este artículo presentamos un esbozo de esas representaciones sociales acotadas y/o vinculadas al sentido de frontera, de las distintas fronteras simbólicas que han tenido y tienen vigencia en el área intracomunitariamente. Y también las que han servido a los foráneos para poder caracterizar a un «otro» cultural que confundía por su ajenidad. Por ello detengámonos un instante en la noción de frontera.

Frontera-fronteras

El carácter polisémico del término frontera hace necesario deslindar los diversos significados a él asociados para poder contar con un concepto unívoco o bien con conceptos diversos que puedan aplicarse a las situaciones adecuadas, según el tipo de fenómeno a estudiar. La acepción de frontera, en el derecho internacional, alude a la «línea divisoria del territorio de los Estados, y su exacta fijación tiene gran importancia, puesto que señala la extensión de la soberanía con los límites hasta donde alcanza la acción de las leyes» (Salvat 1957). En el caso de fronteras naturales se mencionan los ríos, cordilleras, desiertos, y otros. Podemos incluir aquí, altiplanos como la puna por ser zona árida y con escasa cantidad de habitantes.

En sí misma esta amplia zona también podría ser considerada frontera por su casi eterna marginalidad. Durante la época del imperio incaico cuando constituyó un dominio excéntrico del Cusco; durante la colonia cuando dependía del Virreinato del Alto Perú no alcanzándole el poder de su legislación; en la época independiente también demasiado lejos de los centros de decisión de la metrópoli porteña, vinculada más estrechamente a Bolivia y Chile.

La parte norte de la puna jujeña, zona de límite con Bolivia, ha sido estudiada atendiendo a las fronteras de la nacionalidad que allí se evidencian. Fronteras móviles que se expresan y/o actualizan según la circunstancia y según los participantes de la interacción. Pero que, fundamentalmente, atañen a la diferencia boliviano-argentino y criollo-boliviano, categorías estas últimas aplicables en forma diferente según los actores (Costa 1994). El concepto de frontera que se enuncia recuerda, en cierto sentido, al concepto de identidad que sustenta la disciplina del Folklore. El efecto de identidad es una de las características inherentes al comportamiento folklórico. Mediante la «actuación» de un comportamiento folklórico un individuo manifiesta su pertenencia a un grupo al par que se distancia o diferencia de otro (Bauman 1971; Bausinger 1994 [1980]; Blache y Magariños 1980 y 1986) estableciendo, así, una frontera simbólica.

La «actuación» del comportamiento folklórico, o el decir/discurso acerca de esa «actuación» permite advertir la configuración de grupos al interior de las sociedades. Aquí aparece la paradoja característica de estos grupos: tienen una configuración en cierto sentido efímera pues su cantidad de integrantes no es estable; pero son también duraderos

pues se construyen merced a la adhesión o no (y sus gradaciones) a determinados valores grupales que constituyen el núcleo de su existencia y perdurabilidad. Más específicamente a cómo es juzgada por los otros esa adhesión a los valores nucleares. Así, en estos parajes puneños y, desde una dimensión simbólica, se cruzan y entremezclan diversas fronteras religiosas, políticas, étnicas, de nacionalidad, de clase. A veces la conducta de algunos habitantes (dirigentes políticos, religiosos, etc.) puede ser considerada negativamente llevando al hablante a diferenciarse de éstos sacando a relucir su color político, su filiación religiosa, u otras. Se lo sitúa momentáneamente fuera de un grupo imaginario. En otras ocasiones son las vecinas «venidoras», las charlatanas, las que han venido de otras localidades, las que son discriminadas quedando fuera de la comunidad imaginada. Esto nos permite advertir la presencia de grupos delimitados como construcción simbólica. En esa medida su constitución y, por lo tanto, sus límites dependerán de que el individuo realice o no determinados comportamientos que beneficien a los vecinos/individuos, de la forma en que los realicen (ello a lo largo de diferentes situaciones cotidianas) y, fundamentalmente, de cómo sea considerada su actitud por el resto de los pobladores. Así la composición del grupo, sus fronteras, son variables, expresando el dinamismo de lo vivido. En esta consideración los grupos son constructos sociales, cuyas fronteras son variables y son establecidas de acuerdo a las representaciones que se juegan en cada circunstancia, pudiendo armarse y rearmarse continuamente.

Todo ello concuerda con la noción de límite como frontera entre dos objetos y/o entes que se halla presente en todas las situaciones comunicativas de la vida cotidiana. Siempre hay un límite que separa al yo del tú, de los otros, del espacio que lo circunda. Incluso la noción constitutiva del ser humano, la noción de «yo», comienza a estructurarse cuando el niño puede establecer el límite entre él y la madre, cuando puede configurar la diferencia para asumirse como sujeto. A lo largo de la vida el «yo» continúa siendo protegido merced a la reivindicación constante de los territorios o resevas espacio-simbólicos que constituyen la base de la organización social; vigilándose muy estrictamente cualquier intrusión a los mismos (Goffman 1979: 46-58). Límite, borde, frontera, diferencia; estas nociones se encuentran corporeizadas en multitud de acontecimientos, de fenómenos sociales de distinta materia significativa.

La zona puneña es frontera y las representaciones las buscamos en relación a esa zona fronteriza y, más aún, en las fronteras simbólicas que pueden estar sesgando las diferentes interacciones comunicativas al emerger virtualmente en los marcos referenciales.

Representación: qué y por qué

Teóricamente está establecido que la configuración de lo que denominamos visión de mundo, o manera en que los individuos modelizamos la realidad en la que estamos inmersos se realiza a lo largo de un proceso diacrónico donde se intersectan las distintas historias que nos afectan. No sólo la personal sino, también, la familiar, la grupal, del barrio, pueblo, ciudad, nación. Por la participación de un hombre en esas historias, por su manera de vivirlas, se cargan de significación los lugares, las personas, los hechos de su vida, pasados y presentes, las expresiones lingüísticas con que se da cuenta de ellos. Es en virtud de esta visión de mundo que la gente acepta o no determinadas propuestas, tipifica hechos, personas, genera o no iniciativas. En suma, discrimina, tanto las actividades y comportamientos ajenos como los propios. La visión de mundo es interna a los sujetos interactuantes; por ello sólo podemos acceder a ella a través de las representaciones/interpretaciones que los individuos realizan acerca de determinados fenómenos sociales. Nos interesan, en este caso, aquellas representaciones que den cuenta de algún tipo de frontera.

Abordaremos, entonces, el trabajo de representación que se realiza en torno a las «fronteras» de la puna jujeña. Intento una *representación* comprensiva, es decir aspiro a recuperar diversas *representaciones* de los puneños y acerca de los puneños. Como dijimos al comienzo no nos interesan las visiones homogeneizantes de una rica diversidad. Pero tampoco nos parece pertinente perdernos en un maremagnum de representaciones individuales. Quizás lo conducente sea poder capturar aquellas representaciones que sean más recurrentes, o que se hallen vinculadas a prácticas sociales, quizás encontrar núcleos conceptuales que abarquen diversos ámbitos de actividad.

Pero ¿cómo se recupera y se forja la representación? La representación se *construye* mediante el lenguaje, pero no surge de un vacío conceptual, comportamental y valorativo. Por el contrario es producto (mezcla, síntesis) de otras representaciones sociales vigentes, de la observación e internalización de comportamientos producidos al-

rededor de los sujetos. De la integración de íconos, índices y símbolos proceden los fenómenos sociales (Magariños de Morentin 1996) y la representación es, también, un fenómeno social.

La cultura trata acerca de significados compartidos los que abarcan desde lugares, objetos, personas y sucesos; y es el lenguaje el medio privilegiado para hacer sentido de las cosas, para otorgarles sentido, para hablar del sentido. Los significados sólo pueden ser compartidos a través de una común accesibilidad al lenguaje, de modo que el lenguaje es central en el proceso de significar y ha sido considerado como la llave de los valores y significados culturales (Hall 1997). Hablar de significados compartidos no implica, necesariamente que se deba acordar con ellos, significa sí que se los debe conocer (Blache y Magariños de Morentin 1986).

¿Y por qué o cómo el lenguaje construye significados? ¿Cómo se sostiene un diálogo entre los participantes que los capacite para construir una cultura de entendimientos compartidos, para poder interpretar el mundo en aproximadamente la misma forma, y así poseer una visión de mundo compartida en las interacciones que lo requieran? El lenguaje está en condiciones de hacerlo porque opera como un sistema representacional. Los signos del lenguaje permiten presentar/representar ante los otros (y ante nosotros mismos) nuestros conceptos, ideas, sentimientos. Esta afirmación registra una larga tradición de reflexiones teóricas y filosóficas, desde la antigüedad griega (9). Si bien existen otros sistemas representacionales (pintura, dibujo, música, comportamientos, espacio y otros) el lenguaje es el sistema representacional más completo en relación a que los pensamientos, ideas y sentimientos puedan ser significados en una cultura.

¿Para qué los grupos elaboran las representaciones? Quizás, según la concepción weberiana, en un intento de «extender o imponer a los demás su propia cosmovisión como versión 'absoluta' de realidad» (Naharro 1995:16). Se puede convertir, incluso, en un medio enérgico de control social en la medida que quienes sustentan la representación sean grupos de poder de una sociedad. Siempre, será un medio de diferenciación social en la medida que exprese, que haga evidentes las fronteras.

De fronteras y representaciones

En una época en que las ciencias sociales están dominadas o imbuídas con las teorías y trabajos concretos acerca de la narratividad de los fenóme-

nos sociales no resulta extraño que este trabajo trate también acerca de las representaciones. Pero, en este caso, nos acercamos a la sociedad puneña, sociedad de frontera, para indagar acerca de las representaciones fronterizas. Existen variadas representaciones: algunas, construídas desde fuera, sirven para dar cuenta de la imagen de la puna y sus habitantes; muchas se construyen desde dentro para enmarcar la interacción con los miembros de la propia comunidad; otras sirven para presentar la puna jujeña ante los foráneos. No son excluyentes, pueden ser sucesivas o incluso coexistir en el momento de una interacción. En los casos en que sea posible intentaremos un esbozo de correlación entre estas representaciones y los sujetos sociales que las sostienen, reproducen y/o construyen.

* *La representación nacionalista.* El surgimiento de esta representación data de comienzos de este siglo, con los embates nacionalistas y entroncada con los ideales que sostuviera la generación del 80. Quienes la sustentan se basan, ideológicamente, en uno de las premisas de la disciplina del Folklore surgida a mediados del siglo XIX, la de rescatar y recuperar antiguas costumbres que se estaban perdiendo frente a los efectos de la industrialización en Inglaterra. En Argentina, improvisados folkloristas, muchos profesionales de otros campos, a veces descendientes de aristocráticas familias provincianas, como Juan Alfonso Carrizo, «volvieron la mirada hacia el interior del país buscando costumbres autóctonas que no habían sido contaminadas por el cosmopolitismo» (Blache 1991:60). Ya instalados los estudios folklóricos e influenciados por la corriente funcionalista norteamericana, la sociedad puneña, entre otras, fue concebida en los términos de una sociedad campesina, pequeña, aislada, autosuficiente, homogénea, pequeña. Concibió al hombre de esa sociedad folk como un campesino analfabeto, aferrado a tradiciones ancestrales y sin acceso a la tecnología moderna. Augusto Raúl Cortázar, el máximo representante de esta corriente, afirmaba que el auténtico folklore es producto de la decantación de las «culturas hispánica e indígena, que dio lugar a comunidades folklóricas locales o regionales cohesionadas por un sistema de valores homogéneos a los que deberán amoldarse las nuevas generaciones. De esta forma los inmigrantes quedan excluídos de producir 'auténtico' folklore y ellos también tendrán que

adecuarse al ya establecido. En consecuencia se descarta la posibilidad de que la incorporación de ellos genere nuevos fenómenos folklóricos o la adecuación y transformación de otros... concibe a la heterogeneidad cosmopolita como un peligro de disolución de nuestras tradiciones ancestrales y, por ende, de nuestra nacionalidad» (Blache 1991: 62). Esta representación de una sociedad puneña idealizada o folk, vigente al comienzo en ciertos círculos de poder, se extendió por diversos ámbitos afines ideológicamente y también tuvo una influencia decidida en muchas generaciones de estudiosos y al nivel del conocimiento común.

* La «invención puneña». Dentro de algunos círculos académico-antropológicos se ha dado en llamar así a aquella representación propia de un sector del campo antropológico y con una visión homogeneizante «de 'campesinos andinos' que se articulan armónica y simétricamente con la sociedad global o nacional». Desde lo social y económico considera al poblador de la puna dentro de la categoría conceptual de «campesino» y hace énfasis en aquellos aspectos funcionales a su sociedad, tales como el intercambio, la reciprocidad y el compadrazgo. No observan procesos de diferenciación interna, integración conflictiva y subordinada con la sociedad nacional, tampoco explotación (Isla 1992:27). Característica de un período que duró de los 60 a los 90, al parecer enraizada en la representación folklórica podemos suponer que su mantenimiento se debió a la necesidad intelectual de académicos recién recibidos de la naciente Carrera de Antropología de contar con algún esquema clasificatorio, alguna tipificación instrumental que les permitiera encuadrar a ese «otro» que los deslumbraba con su diferencia.

* La representación aborígen. Desde hace 10 años, quizás más, en Rinconada y Susques, principalmente y en Casabindo en embrión, se evidencia lo que podríamos denominar la representación aborígen, en cuanto se basa, fundamentalmente en el reconocimiento de un pasado indio, rechazando, discursivamente y en el accionar, siglos de mestizaje. Sustentada por parte de algunos dirigentes jóvenes de esas localidades esta representación concibe a la puna como un reservorio de la cultura tradicional y sus habitantes, herederos legítimos de esa cultura «india», valoran en los antiguos la presencia de

sus antepasados. Esta representación identitaria presenta un claro correlato en acciones realizadas desde la comunidad y en clara respuesta a acciones propuestas desde el ámbito oficial por parte del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas que ofreció los fondos necesarios para un proyecto de rescate de las artesanías tradicionales (lana, minería, ganado) (Argañaraz 1998) y de otorgamiento de tierras a sus verdaderos dueños. Para ello los habitantes deben probar que las tierras que ahora habitan registran una ocupación permanente, probar datos de filiación con sus anteriores moradores y constituirse en asociación indígenas con personería jurídica. Así, la representación aborígen en la práctica se traduce en estrategias de apropiación de la tierra y/o de control sobre el avance oficial.

* *La representación proyectual.* Con este término englobamos a las representaciones de algunos dirigentes comunitarios que atienden a concebir el desarrollo, el adelanto, el mantenimiento de sus comunidades dependiendo de la realización de proyectos. Proyectos en salud, en educación, en desarrollo. El concepto y el accionar en base a proyectos fue introducido desde ámbitos oficiales. Sectores oficiales y de ONG, nacionales y jujeñas, fueron los primeros adeptos a la metodología de los proyectos, a partir de que la única posibilidad de financiación provenía de fondos del Banco Mundial y otros organismos financieros. Los dirigentes comunitarios sostienen la necesidad de aprender a hacer proyectos para lograr fondos de planes gubernamentales, a su vez subsidiados. Se logró crear la necesidad por parte del ámbito oficial. Parecería un juego de espejos: representación/discurso que generó acción sobre la comunidad y, a su vez fue incorporada generando a su vez una representación social y un accionar. Los dirigentes bregan por obtener la capacitación para hacer los proyectos y llevarlos a cabo. ¿Existe un real convencimiento acerca de las posibilidades futuras de los proyectos o sólo es una forma de apropiarse del «otro» cultural que se presenta a sus puertas ofreciendo la «salvación»? En Rinconada, esta población puneña, castigada por la sequía, por el éxodo de sus habitantes, por un pasado construido a partir de la explotación aurífera, en la actualidad ya casi perdida, se muestra hoy, al decir de algunas voces, casi como un pueblo fantasma. Pero hay una contrapartida: la gente genera iniciativas que ya están en

marcha como una cooperativa de hilado de llama; solicita por distintas vías que los provean de técnicos para capacitarlos en orfebrería de metal de plata con fines artesanales, solicita y/o es participante de proyectos de mejoramiento de la calidad de vida en la zona. No están aislados, se vinculan con San Salvador de Jujuy mediante distintas instancias administrativas e integrando el Foro Provincial de Municipios; con el sur de Bolivia para observar y compartir experiencias económicas cuyo ejemplo le puedan servir para aplicar en la comunidad de origen; con los puestos y poblaciones cercanas, en su afán de lograr un crecimiento propio. Detrás de esa apariencia fantasmal hay un mundo en ebullición que pugna por salir a la superficie, que también desea estar presente en el concierto de la historia, ser mucho más que un número en la estadística de los organismos gubernamentales. Presente con iniciativas de diverso tipo y en la búsqueda de recuperación de un pasado que a comienzos de siglo fuera promisorio. El proyecto se presenta como una objetivación institucional, una verdad corporeizada que legitima la representación (Mills 1999:4). Acceder a su dominio sería la clave de un posible adelanto en la comunidad.

* *El quechua, idioma materno.* Esta es una representación del área educativa sostenida, principalmente, por los maestros y funcionarios que trabajan en, y en relación a la puna. Ha sido el resultado de una corriente de revalorización de la cultura y lengua materna por parte del sistema escolar, que se ha visto plasmada en los nuevos planes y programas de los tres ciclos escolares. Los maestros enseñan a valorizar el quechua pero, al parecer, esta es tan sólo una actitud declamativa, porque muy pocos tienen algún conocimiento del mismo. Por otra parte al no generarse ninguna acción concomitante para enseñar quechua, la representación no puede ser internalizada, queda en mero discurso. También la representación contempla la no aceptación de los hablantes quechuas en las sociedades nordestinas e, incluso, la negación de probables antepasados bolivianos. Ante la pregunta directa la gente dice que el quichua es propio de bolivianos y que ellos son «gente de ahí, nomás».

Los padres desean que sus hijos aprendan inglés, no quechua. El inglés sirve para el trabajo, para mejorar en la vida, el quechua sigue siendo un idioma estigmatizado. No se acepta

esa frontera lingüística con la sociedad mayor, se la intenta borrar negándola. Por más que el oído del visitante perciba en la puna los diacríticos lingüísticos identitarios de las estructuras sintácticas provenientes del quechua; y también cuando se profundizan las relaciones sociales se pueda acceder a diálogos en quechua entre los habitantes.

* El pasado glorioso. Esta vez la frontera se establece con el ayer. Esto es particularmente evidente en Rinconada, localidad que efectivamente registra por investigaciones arqueológicas y documentos una ocupación continuada desde tiempos prehispánicos. Explotado el oro ya por los indígenas, continuó siendo sitio de campamento de explotación de lavado de oro en tiempos de los españoles. Más tarde y durante este siglo continúa y crece la importancia de Rinconada en base a la explotación de los minerales y al movimiento comercial que esto generaba. Cuando los habitantes se refieren al ayer lo hacen en términos admirativos, asociando en su discurso a las minas con el trabajo, el comercio, el intercambio con países vecinos, los habitantes notables del pueblo que ya han muerto dejando sus casas cerradas, los tesoros escondidos, el dinero acumulado y sin valor, las escrituras de tierras. Si Rinconada es un ejemplo paradigmático por su pasado rico en minas, Casabindo no le va en zaga aunque ese pasado glorioso se encuentre representado por el esplendor del comercio y los arreos de mulas de los cuales era centro la población.

* Los de afuera. En Rinconada esta representación circunscribe un grupo que puede diferir en sus componentes pudiendo incluir a las mujeres «venidoras», las que han llegado al pueblo recientemente, diferenciándolas claramente respecto a los pobladores estables. Por supuesto esta diferenciación se actualiza en el accionar y según los intereses en juego se vindica a alguien de venidora, no discriminándose en ese caso el tiempo necesario para convertirse en cuasi-nativa. En Susques no ha sido advertida quizás debido a la cantidad de población que se ha establecido recientemente.

* *El trabajo es laburo*. El valor semántico del lexema trabajo aparece ligado tanto a concep-

ciones que enfatizan la diferencia pasado-presente, como a concepciones asistencialistas surgidas desde los centros de decisión. Así trabajar implica una remuneración inmediata y suficiente para mantener a la familia y, en Rinconada, se relaciona habitualmente, con el pasado de trabajo en los establecimientos mineros, las comodidades y la vivienda de que disponían allí. También, en algunos casos, aparece vinculado a los proyectos de capacitación para producir artículos para la venta. En las poblaciones estudiadas se suele utilizar el término ocupar en relación a los planes Fopar y Trabajar, que contratan personal por un período de tiempo y con una remuneración insuficiente y pagada a destiempo: la «limosna». También «limosna» es subsidio de desempleo que, a sus ojos, fomenta la vagancia. En todas las localidades se asocia Planes Trabajar, Fopar, entrega de bolsones de PAMI, a la desocupación y «flojera» del puneño de este tiempo. La gente trabaja o se ocupa, y esa frontera es definitoria.

La mayoría de los estudiosos de la comunicación consideran a la lengua como un sistema imperfecto en tanto siempre hay un monto de significación flotante en cualquier intercambio comunicativo, por lo cual suele hablarse de intercomprensión parcial, con un sentido más o menos negativo. Frente a ellos se alzan nuevas voces que afirman y destacan lo que antes se consideraba como *defectos* del sistema de la lengua; es decir la oscuridad, la ambigüedad, la polisemia, la incomprensión recíproca. Se rescata la existencia de estas cualidades en el intercambio comunicativo llegando a afirmar que «quien habla renuncia a decirlo todo y acepta el riesgo de no ser bien entendido» (Innerarity 1996:211). Pero la comunicación, como sabemos, no sólo concierne al fenómeno lingüístico, sino que este forma parte de un fenómeno social total donde se incluyen las representaciones sociales.

De allí que nos interese esta temática de las representaciones. Consideramos que deben ser profundizadas de una manera sistemática y rigurosa para que puedan ser útiles a todos los individuos que viven y/o trabajan en relación con la puna jujeña. Y ello aún cuando el discurso científico es una mirada más sobre el acontecer social, es también una representación que puede o no ser tenida en cuenta.

Notas

(1) Autores como Emile Durkheim, Louis Althusser, Michel Foucault, Peter Berger y Luckman, Pierre Bourdieu, Robin Lakoff, entre otros, han abordado la temática de una dimensión cognitivo simbólica de alcance social (formación conceptual, representación); su configuración mediante el discurso, su carácter de constructo internalizado mediante la socialización y los actos concretos de los individuos que se vinculan a las mismas.

(2) La puna de Jujuy forma parte del Altiplano Surandino compartiendo características geográficas y culturales con Chile y Bolivia. Con una altura de más de 3.300 m.s.n.m. y una superficie predominantemente árida, la Puna se halla integrada por los Departamentos de Yavi, Santa Catalina, Rinconada, Cochino y Susques. Por sus características fitogeográficas la región es apta para el pastoreo de llamas, cabras y ovejas.

(3) La región puneña fue poblada desde tiempos prehispánicos encontrándose numerosos yacimientos arqueológicos que dan cuenta del poblamiento temprano, así como de la etapa de influencia del imperio incaico. El camino del inca atravesaba la puna en una ruta alternativa a la que hoy prevalece por la Quebrada de Humahuaca. El intercambio por medio de los caravaneros es registrado en épocas tempranas entre Bolivia, Chile y Argentina a través de la Puna, con huellas concretas en San Pedro de Atacama (en la ruta de Susques a Calama) y el oasis de Pica, ambas en territorio chileno. Ya en la época colonial se conoce que sus pobladores indígenas estaban encomendados o pertenecían a haciendas de la zona, aunque el límite de las encomiendas no pueda determinarse con exactitud en los comienzos. El sistema de tributo indígena por medio de la mita desestructura la estructura social al par que impulsa los contactos interétnicos e interculturales (Sica 1994:168). Comienzan a establecerse, paralelamente, los poblados de españoles, creciendo algunos en forma importante debido a la actividad de engorde de mulas que allí se practicaba para su posterior comercio con el Alto Perú. Siglo XVII gran parte de la puna cae bajo la órbita del marquesado de Tojo, la gran encomienda que habría de durar hasta el siglo XIX.

En la época independiente, durante el siglo XIX, la puna experimentó un desarrollo poblacional similar al del resto de la provincia de Jujuy, incluso más aún, con poblados florecientes, como Rinconada, que crecían al amparo del comercio con las poblaciones vecinas de Bolivia y ya liberados, en cierto modo, de los lazos profundos con los encomenderos. Los productos eran llevados a lomo de llama en grandes caravanas. El siglo XIX muestra también el auge de la minería, la cual era practicada desde siglos anteriores por los indígenas y luego los españoles, en yacimientos a cielo abierto. A fines de siglo se establecen compañías mineras por empresarios ingleses residentes en Bolivia para explotar yacimientos de oro y plata.

(4) En los establecimientos dedicados a la actividad minera se ocupaba toda la familia y en los grandes estableci-

mientos, como Mina Aguilar o Pirquitas se les proveía, además, de vivienda y educación.

(5) Las poblaciones del Departamento de Susques registran una escasa cantidad de habitantes destacándose en los últimos años su Capital por el incremento poblacional debido no sólo a la existencia de la Aduana sino a la habilitación del paso de Jama, hacia Chile. El crecimiento de Susques atrajo a migrantes provenientes de otras localidades de Quebrada y Puna.

(6) En el siglo pasado el transporte se realizaba fundamentalmente a caballo, en mula, en carreta. Por lo cual como toda el área y el país se comunicaba de igual forma.

(7) Hemos mencionado el término biculturalidad o situación bicultural diferenciándolo del concepto de interculturalidad. Para poder utilizar este último, estudiosos del surandino peruano (Godenzzi Alegre 1996) afirman que se debe producir una efectiva interrelación cultural. Es decir que, como condición previa, se debe reconocer, por parte de los miembros de la cultura dominante, la validez de los aportes de la cultura nativa al campo del conocimiento y las prácticas en general: desechar prejuicios, cambiar actitudes, lográndose una disposición para la interacción en pie de igualdad.

(8) Algunos de los habitantes que comparten distintas visiones de mundo trabajan en sus respectivos ámbitos laborales sin conflictos evidentes, pero otros, por el contrario se encuentran expuestos a tensiones constantes por no poder aplicar aquellos conocimientos que les provee su cultura materna frente a las imposiciones de sus superiores. Una auxiliar de enfermería en las situaciones de parto en la Unidad Sanitaria debe atender a las parturientas en una camilla, cuando ella conoce y está convencida de que la mejor posición para dar a luz es la postura en cuclillas. En la entrevista ella manifiesta explícita y vehementemente su disconformidad y el hecho de que constantemente, ante similares situaciones, debe callar su opinión y cumplir las órdenes del profesional. En el ejemplo citado se nos muestra, en forma evidente el comportamiento concreto que producen dos visiones diversas, en este caso opuestas: del médico representante de la medicina oficial y la enfermera que en esta situación no puede actuar según los conocimientos y valores provistos por su cultura. Se manifiesta explícito un proceso de comunicación asimétrica, situación en la que uno de los interlocutores se impone al otro dirigiendo su accionar.

(9) Las reflexiones sobre el signo se remontan al pensamiento de filósofos de la antigüedad, tales como Heráclito, Parménides, Georgias, Platón culminando con Aristóteles y Laercio. Otro referente histórico para el tema es San Agustín quien retoma los conceptos de Aristóteles, Santo Tomás de Aquino en la Edad Media en el siglo XIV. Locke en el XVII, Peirce y Saussure a fines del XIX (González Ochoa 1986).

Bibliografía

ARGAÑARAZ, Cristina del Valle (1998) Reflexiones alrededor del discurso de algunos «Representantes» de comunidades aborígenes de la Quebrada de Humahuaca y de la

Puna Jujeña. Trabajo presentado al Primer Congreso Internacional sobre Patrimonio Histórico e Identidad Cultural. San Miguel de Tucumán, 12 al 15 de agosto.

BAUMAN, Richard (1971) «Differential Identity and the Social Base of Folklore». **Journal of American Folklore**, Vol. 84. N° 331.

BAUSINGER, Hermann (1994 [1980]) «Acerca de los contextos», en Martha Blache (comp), **Narrativa folklórica I**: 153-162. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina. (Publicado en inglés en 1980, en *Folklore on Two Continents. Essays in Honor of Linda Dégh*)

BLACHE, Martha (1991) «Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual». **Revista de Investigaciones Folklóricas** 6:56-66.

BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1980) «Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore». **Cuadernos III**: 1-15. Buenos Aires, Centro de Investigaciones Antropológicas.

BLACHE, Martha y Juan Angel MAGARIÑOS de MORENTIN (1986) «Criterios para la delimitación del grupo folklórico». **Revista de Investigaciones Folklóricas** 1:5-9.

CONSTANT, Marcelo (1995) **Minería en la Puna de Jujuy**. 1885-1900. Tesis de Licenciatura.

COSTA, Mercedes (1994) «Las fronteras de la nacionalidad. Reflexiones acerca del límite argentino-boliviano». Ponencia presentada al **Simposio de Identidad en Los Andes**. Jujuy, Flasco-CBC.

GODENZZI ALEGRE, Juan (1996) **Educación e interculturalidad en los Andes y la Amazonía**. Centro de Estudios Regionales Andinos Bartolomé de las Casas. Perú.

GOFFMAN, Erving (1979) **Relaciones en público. Microestudios de orden público**. Madrid, Alianza Editorial.

GONZÁLEZ OCHOA, César (1986) **Imagen y sentido. Elementos para una semiótica de los mensajes visuales**. México, UNAM.

HALL, Stuart (1997) «The Work of Representation». Hall, Stuart (ed). **Representation: Cultural Representations and Signifying Practices**. Great Britain, Sage Publications.

INNERARITY, Daniel (1996) Mesa Redonda sobre «El pueblo y su cultura». Olabarri, Ignacio y Francisco Capistegui (directores) **La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdiscipliniedad**. Madrid, Editorial Complutense.

ISLA, Alejandro (1992) «Jujuy en el siglo. Estrategias de investigación». Alejandro Isla (compilador) **Sociedad y articulación en las tierras altas jujeñas**. Buenos Aires, MLAL.

KERBRAT-ORECCHIONI, Catherine (1994) **La enunciación. De la subjetividad en el lenguaje**. Buenos Aires, Edicial.

LEWANDOWSKI, Theodor (1995) **Diccionario de Lingüística**. Madrid, Cátedra.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel (1996) **Los fundamentos lógicos de la semiótica y su práctica**. Buenos Aires, Edicial.

MAGARIÑOS de MORENTIN, Juan Angel (1996) «La ecología cognitiva en el Folklore». **Revista de Investigaciones Folklóricas**, vol. 11:11-15.

MILLS, Margaret (1999) «On the Problem of Truth in Oral and Traditional Texts». Ponencia presentada al Congreso **Variation in Oral Narrative**, realizado en la ciudad de Turku (Finlandia) en agosto.

NAHARRO, José Miguel (1995) «Antropología e ideología. El papel de las representaciones en los procesos de articulación social». **Andes** N° 7.

SALVAT (1957) **Diccionario Enciclopédico Salvat**. Venezuela.

SICA, Gabriela (1994) «Entre águilas y halcones. Relaciones y representaciones de poder en los Andes Centro-Sur». **Estudios Atacameños** N° 11.

Tirando el mal del otro lado de la frontera: brujería e identidad cultural entre los guaraníes de Bolivia y Argentina

*Silvia María Hirsch **

Los indígenas guaraníes del noroeste argentino y del sudeste boliviano perciben a la frontera como una zona porosa, para ellos el cruce implica un desplazamiento de tipo simbólico más que físico y tienen una larga historia de cruces de frontera. La frontera constituye una zona de traslados simbólicos e imaginarios. Este trabajo explora de que manera los guaraníes perciben la frontera y los cruces de frontera, y como se resuelven las tensiones entre los espacios simbólicos y físicos. Para abordar este tema se analizan las acusaciones de brujería y su forma de resolución al echar a los brujos al otro lado de la frontera.

Palabras claves: guaraníes, fronteras, brujería, identidad cultural.

Para numerosos pueblos indígenas de América Latina las fronteras son “invenciones” e imposiciones de los estados nacionales que no reflejan sus propias nociones del espacio, la territorialidad y la identidad cultural. Las fronteras dividieron regiones habitadas por pueblos indígenas quienes desde tiempo inmemorial recorrían amplios territorios ya sea en busca del sustento, para combatir a otros grupos o para asentarse en nuevos territorios. La demarcación geopolítica de fronteras no solo generó identidades nuevas, producto de los proyectos nacionales de los estados, pero también generó imaginarios en los habitantes de las fronteras con respecto a aquellos que vivían del otro lado. Si bien, los estados nacionales impusieron restricciones y formas de control en el cruce de las fronteras, instalaron controles aduaneros, puestos de gendarmería y símbolos de “soberanía nacional”, los indígenas que habitaban dichas zonas continuaron percibiendo a las zonas de frontera como espacios porosos y espacios de cruces fluidos.

En una amplia zona del sudeste de Bolivia habitan los guaraníes, también conocidos como chiriguano, quienes a fines del siglo diecinueve y durante las primeras décadas del siglo veinte

migraron al norte argentino. Miles de guaraníes cruzaron la frontera entonces poco regulada y controlada para trabajar en los ingenios azucareros, fincas y aserraderos de Salta y Jujuy. Cientos de guaraníes se fueron quedando en el noroeste argentino formando así nuevos barrios y comunidades, mientras que otros regresaron a Bolivia. Y a través de las décadas, el contacto entre ambos grupos separados por una frontera geopolítica ha sido continuo. La frontera no sólo no obstaculizó el vínculo y el cruce entre ambos grupos; también sirvió para construir el imaginario simbólico y narrativo de los guaraníes. Tanto los guaraníes bolivianos como los argentinos se han imaginado el uno al otro de distintas maneras. Para los guaraníes de Argentina, los de Bolivia son los “puros y tradicionales”, los que han mantenido la lengua y las prácticas simbólicas y políticas “auténticas”. A su vez estas prácticas les han permitido mantener control sobre su territorio, su cultura y una mayor autonomía frente al estado. Por su parte, los guaraníes de Bolivia perciben a los de Argentina como aquellos que han cambiado, se han modernizado, dominan el español, han perdido parte del *ñande reko* (nuestra cultura, modo de ser) pero están mejor económicamente.

* Departamento de Antropología, Princeton University. E-mail: shirsch@princeton.edu

Para los guaraníes de Argentina, los de Bolivia no sólo han mantenido el *ñande reko*, pero también tienen los chamanes más poderosos y los brujos más dañinos. En las comunidades se respeta la autoridad moral, espiritual y pública de los chamanes. Estos, conocidos como *ipaye*, son los únicos que pueden contrarrestar el poder de los brujos o *imbaekua*. Para los guaraníes estos dos tipos de individuos, orientan la vida social y política cotidiana y las decisiones personales de la gente. En Bolivia las acusaciones de brujería son frecuentes. A los brujos se les culpa de causar enfermedades, plagas y sequías. La presencia de brujos en una comunidad genera tensiones, conflictos y faccionalismo. Las comunidades se polarizan entre los que creen en los *ipaye* y los *imbaekua* y los que no creen en ellos ya sea por que son evangélicos o porque “se han modernizado.” A través de los años los guaraníes han lidiado con la presencia de los *imbaekua* de diferentes maneras. Cuentan los más ancianos que “antes se acostumbraba quemar a los brujos” pero que a partir de la década del 40 en adelante, el capitán grande del Izozo en Bolivia (autoridad máxima entre los guaraníes) los “reteaba mucho” o bien se los echaba de la comunidad y se los mandaba a la ciudad.

En la región del Izozo a mediados de la década de los 80 las comunidades estaban atravesando por un período de plagas devastadoras y fue entonces cuando se intensificaron las acusaciones de brujería causando profundas tensiones. En 1987, durante mi investigación de campo en el Izozo, se produjeron hechos que culminaron con la decisión por parte de la gente de echar a los brujos al otro lado de la frontera, es decir forzarlos a vivir en la Argentina. Los eventos que resultaron en la expulsión de brujos constituyeron lo que Victor Turner (1974) denomina un “drama social”. Una situación en la cual una ruptura de las normas precipita una crisis que luego atraviesa por distintas etapas hasta lograr la resolución que devuelve el equilibrio a la comunidad.

Los chamanes y brujos bolivianos son considerados más poderosos que los argentinos, y por ende más temidos y respetados, por lo cual cualquier medida que se tome debe ser drástica y debe purificar simbólicamente a la comunidad. Ahora, si bien echar a un brujo al otro lado de la frontera constituye la culminación de un drama social, cruzar la frontera y echar a un brujo del otro también puede causar polución, en tanto el brujo puede transmitir el mal a aquellos que lo acompañan o quedan atrás. Cruzar la frontera es una metáfora que alude a un

estado liminal, una transición que resulta en la transformación de los involucrados.

Los guaraníes han combinado nociones simbólicas y geopolíticas de maneras que no existían antes, ven la frontera como una zona porosa, para ellos el cruce implica un desplazamiento de tipo simbólico más que físico. Es decir, que la frontera es una zona de traslados simbólicos e imaginarios. Esto contradice las nociones geopolíticas del estado que percibe y define a las fronteras como zonas de soberanía nacional. Como indican Donnan y Wilson (1999) la frontera cumple un papel crucial tanto en la construcción de la nación y el estado como en la emergencia de un discurso de nacionalismo e identidad.

El objetivo de este trabajo es explorar de qué manera los guaraníes perciben la frontera y los cruces de frontera, y cómo se resuelven las tensiones entre los espacios simbólicos y físicos. Para abordar este tema tomo el caso de las acusaciones de brujería y su forma de resolución al echar a los brujos al otro lado de la frontera. En la primera parte de este trabajo presento los antecedentes de la presencia guaraní en Argentina, en la segunda parte describo los lazos de parentesco que persisten en ambos lados de la frontera y por último analizo las acusaciones de brujería y los cruces de frontera.

Comunidades guaraníes transnacionales

Los guaraníes constituyen uno de los grupos lingüísticos más numerosos de las Américas. Ubicados en Brasil, Paraguay, Argentina y Bolivia, los guaraníes han desarrollado redes transnacionales de parentesco y solidaridad política. En este trabajo me concentro en los guaraníes de Bolivia y Argentina conocidos como chiriguanos, y autodenominados en el caso de Bolivia izoceños, ava o simba según su ubicación geográfica, cultural y lingüística. En este artículo me concentro en los guaraní izoceños que habitan en el departamento de Santa Cruz, provincia Cordillera en Bolivia, en una zona comprendida por 17 comunidades llamada Izozo. En la Argentina mi trabajo se centra en las comunidades guaraníes ubicadas en la provincia de Salta, departamento San Martín, a lo largo de la carretera 34, donde se autodenominan guaraní, ava o, con menos frecuencia chiriguano.

La presencia guaraní en la Argentina es relativamente reciente. Los guaraníes migraron de Bolivia en distintas etapas y por distintas razones. Las migraciones laborales y estacionales se intensificaron durante las décadas de los años 1920 al

50. La migración constituyó una alternativa favorable a las duras condiciones de vida y de trabajo a las cuales estaban sometidos en las haciendas de Bolivia. Muchos de los guaraníes llevaron consigo a sus familias y decidieron permanecer en la Argentina y formar nuevas comunidades o barrios (Hirsch 1999). La guerra del Chaco entre Paraguay y Bolivia (1932-1935) produjo un gran desplazamiento de guaraníes desde Bolivia y Paraguay a la Argentina. En esa época, en la zona del Izozo aún no había escuelas, ni se habían incorporado al servicio militar y la presencia del estado boliviano era tenue. La migración a la Argentina familiarizó a los guaraníes más con la Argentina que con Bolivia. Mucho de ellos aprendieron el castellano y asistieron a la escuela en la Argentina. Cientos de guaraníes fueron reclutados por el ejército boliviano para pelear en la guerra del Chaco, mientras que otros trabajaron como zapadores, y un gran contingente fue llevado a Paraguay como prisioneros. De esta manera, numerosas familias quedaron divididas por las fronteras de Argentina, Paraguay y Bolivia.

Los guaraníes bautizaron a la Argentina con el nombre *mbaporenda* “el lugar donde hay trabajo” (*mbapo*: tejer, *renda*: lugar), un término que aún se escucha entre los guaraníes de Bolivia. Aquellos guaraníes que regresaban a sus comunidades en Bolivia, llevaban consigo nuevos objetos de consumo, ropa, alimentos, herramientas, pero también ideas, valores, expectativas y necesidades. *Mbaporenda* se constituyó en un lugar utópico, donde ganaban un buen sueldo, podían ir a la escuela a aprender el castellano y donde la comida era abundante. Tanto en la Argentina como en Bolivia surgió entre los guaraníes un imaginario con respecto al otro grupo, y este imaginario se acrecentaba con el movimiento de los guaraníes de un lado al otro de la frontera.

Identidad y parentesco en la frontera

La frontera entre Argentina y Bolivia en Salta a la altura del departamento San Martín, es una compleja zona multiétnica. Es notable que en esta zona del país se encuentran siete grupos indígenas (Guaraní, Wichí, Chorote, Tapiete, Toba, Chané y Quechua), pobladores de origen sirio y libaneses, campamentos de gitanos, criollos oriundos de la zona, e inmigrantes bolivianos. Las comunidades guaraníes se encuentran ubicadas a una distancia entre 2 y 60 km. de la frontera internacional. Esta frontera internacional entre Argentina y Bolivia es

una zona de intenso tráfico comercial y de migración. Según indica Martínez (1994:10), los residentes de zonas de fronteras de América Latina son activos participantes en la economía transnacional, la migración, el trueque, los intercambios culturales y económicos y las relaciones personales y de parentesco. La frontera entre México y los Estados Unidos ha sido descrita por numerosos autores (Alvarez 1984; Whiteford 1979; Vélez Ibáñez 1996) como una comunidad extensa, una zona en donde persisten los lazos de parentesco y los vínculos familiares. De manera similar, para los guaraníes de Bolivia y Argentina, la frontera representa la continuidad de sus lazos comunales y de parentesco.

Wilson (1994:105) sugiere que “las fronteras internacionales y las zonas de frontera son estados liminales (condiciones transicionales e intersticiales de la cultura y comunidad) entre las condiciones estructuradas, ordenadas y no contaminadas de la nación y el estado”. Esta noción de frontera como una zona liminal es un concepto adecuado a la realidad híbrida e intersticial de la misma. En ambos lados de una frontera se desarrolla una cultura que difiere de la cultura regional y la cultura metropolitana, y los procesos culturales que se desarrollan en las zonas de fronteras escapan a la influencia del proyecto hegemónico nacional.

Los cruces de frontera de guaraníes argentinos a Bolivia se llevan a cabo periódicamente. A diario un grupo de mujeres guaraníes cruza la frontera a Bolivia para comprar mercadería (ropa, comestibles u hojas de coca) o para vender mercadería (mandioca, maíz, verduras). También cruzan la frontera grupos de jóvenes evangélicos que van a Bolivia a visitar las iglesias de sus “hermanos”, como también equipos de fútbol que realizan campeonatos en las comunidades indígenas de Bolivia. De Bolivia viajan a la Argentina guaraníes que quieren visitar y conocer a su familia, para pasar sus vacaciones en *mbaporenda* y como dicen ellos, para poder “comer pan francés” y mirar televisión.

En el imaginario de los guaraníes argentinos Bolivia es el lugar de origen, el lugar de los antepasados y la familia (*ñande tarareta*). Para los guaraníes bolivianos, Argentina es el lugar de abundancia, los salarios mejores, la tierra fértil, pero es también el lugar donde el “*nande reko*” guaraní según dicen en las comunidades “se está perdiendo”. Cuando los argentinos visitan a las comunidades de Bolivia, están forzados a hablar en guaraní exclusivamente, se encuentran con parientes a los cuales no conocían, se refuerzan los lazos de pa-

rentesco, y regresan cargados “simbólicamente” con un *ñande reko* más fuerte.

Los preparativos para cruzar la frontera consisten en juntar el dinero para el viaje, tener los documentos en regla y si es posible avisar del arribo a los parientes del otro lado. Los cruces de frontera están inmersos en momentos de tensión e inseguridad, para los bolivianos el cruce implica el temor de que los gendarmes no los dejen entrar, que algo no esté en orden con sus documentos. Al cruzar la frontera esta tensión se disipa, entran a una *mbaporenda* de ruta pavimentada en ómnibus confortables que los llevarán a las comunidades de sus familiares. Los cruces de frontera son tensos porque son transiciones liminales, porque se entra en otro estado y a otro estado-nación, en otro territorio donde los guaraníes se han integrado al menos un poco más a la ciudadanía y han sido tocados por la modernidad. Al cruzar la frontera se deja el lugar donde la identidad está profundamente territorializada, y si bien en este caso hay una continuidad cultural, se entra a un estado ajeno, con distintos referentes. Ahora bien, cabe notar que a nivel simbólico el cruce de frontera, aun para aquellos que cruzan por primera vez, es un cruce vivido a través de las historias orales y de las narrativas de padres y abuelos que décadas atrás a pie, sin documentos y sin hablar castellano, realizaron el mismo viaje. Pero en el caso que nos atañe cruzar la frontera con un brujo es un asunto delicado.

Imbaekua, acusaciones de brujería y cruces de frontera

Las dos figuras pilares de la religiosidad y el mundo sobrenatural guaraní, el *ipaye*, chaman o curandero y el *imbaekua*, o brujo han sobrevivido los embates de la evangelización y los cambios culturales. El chamanismo entre los guaraníes de Bolivia ha sido estudiado por Riestter (1979, 1986) quien ha realizado estudios sobre la cosmología, el sistema de creencias y los mitos, por Pages Larraya (1982) y Zolezzi y López (1985) que escribieron un compendio sobre medicina tradicional y sobre los conceptos esenciales del chamanismo y la brujería guaraní. Métraux (1967) estudió la religiosidad guaraní y los mitos. Ningún estudio se ha centrado en las acusaciones de brujería y sus implicancias dentro de la sociedad guaraní.

En un diccionario escrito en 1899 por el sacerdote franciscano Giannechini define al *ipaye* o shaman de la siguiente manera:

el sacerdote de los chiriguanos, brujo hechicero, maléfico, *El Paye* para el chiriguano es el todo, su Dios visible e invisible, lo mismo que su diablo: es su vida, su muerte, su felicidad, su desgracia, su victoria, su derrota en las batallas, es su amor y su odio. Los *payes* son unos indios naturalmente astutos, atrevidos, desvergonzados, charlatanes, pícaros, embusteros, orgullosos, presumidos, idólatricos por excelencia. Estos son los enemigos natos de los misioneros, pues con su prestigio, astucias y artimañas diabólicas mantienen a sus nacionales en su brutal gentilismo, y hacen una resistencia abierta y constante a todo cuanto los misioneros enseñan de Dios.

Por otra parte el *imbaekua* es definido por Giannechini de la siguiente manera:

sabio, conocedor, inteligente, escudriñador, omnipotente. Tal es la idea y los atributos, inherentes a la palabra *mbaecuaa*, que el chiriguano da a sus doctores y sabios los brujos. Estos *mbaecua* son los dioses personificados de la tribu. Son temidos sobre todo, son los honrados, temidos y consultados pero siempre por un temor servil, interesado, rastrero. Son creídos ciegamente de todos. A título de ser omniscios, *mbaecua* son los más obstinados e interesados en mantener a sus paisanos en sus creencias tradicionales, para no perder el prestigio de sus embustes, mentiras y embaucamientos, por consecuencias son los enemigos natos del misionero y del Evangelio.

Si bien las definiciones de Giannechini están teñidas por su posición misional y visión decimonónica, éstas señalan lo arraigado de estas creencias entre los indígenas. La creencia en los *imbaekua* perduran tanto en Bolivia como en la Argentina y estos individuos siguen siendo considerados los responsables de los cambios ecológicos así como del dolor y el sufrimiento humano.

Los *ipayes* o curanderos tienen como función principal curar enfermedades y contrarrestar las fuerzas del mal. Para esto se valen de sus poderes sobrenaturales y de elementos rituales como el tabaco, que induce visiones, y los cantos chamánicos. Existe entre los guaraníes, una tipología de *imbaekua* clasificada de acuerdo con su especialización y nivel de poder. Por ejemplo, algunos *imbaekua* saben cómo detener la lluvia, o causar plagas de ratas o gusanos en la cosecha, otros pue-

den matar, mientras que algunos se especializan en causar cierto tipo de enfermedades. Los guaraníes depositan su fe en los *ipaye* y atribuyen todas las desgracias a las acciones de los *imbaekua*. Muertes y enfermedades tales como la repentina muerte de un infante, un conflicto matrimonial, la muerte de un hombre cuando está cazando solo en el bosque, los síntomas causados por el Mal de Chagas, ataques de «locura», una plaga de ratas o gusanos que destruyen la cosecha, una sequía prolongada, todos éstos es atribuido al poder maléfico y sobrenatural del *imbaekua*.

Brujería y expulsión a la frontera

En enero de 1987 las comunidades guaraníes de la región del Izozo en Bolivia estaban atravesando un momento aciago que se constituyó en un drama social. Turner (1974:37) define a los dramas sociales como unidades de procesos no armónicos que habitualmente tienen cuatro fases de acción pública: 1) un quiebre de las relaciones sociales entre individuos o grupos, cuando no se cumplen las normas que regulan las relaciones en la sociedad, 2) una fase de crisis en la cual se ahondan las tensiones, seguida por 3) una fase en la cual se recurre a mecanismos de ajuste y solución a la crisis y por último 4) una fase final en la cual se reintegra al individuo o grupo que perturbó el orden, o bien se legitima una fisión irreparable entre los grupos que lleva a la separación de una sección de la comunidad.

Este modelo desarrollado por Turner sirve para analizar la crisis que produjo un acto de brujería en el Izozo y su resolución. En las comunidades guaraníes los ancianos hablaban de «karuai» hambruna. Una plaga de ratas y gusanos estaban acabando con la cosecha de maíz, y en las comunidades se organizaron reuniones para abordar este problema. Los ancianos insistían en que las plagas fueron enviadas por los *imbaekua*; por ende y a la usanza antigua se debía convocar a los *ipaye* quienes a través de sus rituales indicarían quien o quienes eran los causantes de las plagas y curarían los campos de cultivo. En algunas comunidades las reuniones eran tensas dado que se producía una fuerte oposición a que se convocara a los chamanes. Los jóvenes sostenían que las plagas se solucionaban aplicando pesticida, que las causas eran ecológicas y debían modernizarse, los evangélicos sostenían que tanto los *ipaye* como los *imbaekua* son figuras diabólicas en las cuáles no se debe creer. Pero la decisión de los ancianos tuvo mayor peso y

se convocó a una reunión general con la presencia de dirigentes comunales, chamanes, y la población. Después de largos discursos acerca de la desgracia que estaban atravesando las comunidades, los asistentes de los chamanes prepararon cigarros de tabaco y se los entregaron a estos. Los tres *ipayes* fueron convocados a fumar detenidamente, recurriendo a una de las técnicas de curación y adivinación más extendidas en las Américas. Al cabo de un rato, uno de los *ipayes* más respetado en la zona habló. Este pronunció que el “dueño de las ratas”, aquél que las enviaba para que comieran la cosecha, no se encontraba allí. El acusado era un hombre anciano que con anterioridad había sido acusado de brujería y que ahora vivía en la comunidad periurbana de Pueblo Nuevo en Santa Cruz de la Sierra.

Fue entonces cuando el capitán grande, la autoridad máxima del Izozo, se dirigió a los allí presentes y preguntó que debería hacerse con el brujo, matarlo, pegarle o “botarlo a la Argentina”. Por consenso se decidió que se lo debía echar a la Argentina y que una comisión de tres individuos debía ir a buscarlo y llevarlo directamente a la frontera. Se sugirió en la reunión que la comitiva fuera primero a la prefectura (municipalidad) de Santa Cruz para obtener una orden para echar del país al *imbaekua*, y que en la frontera los gendarmes lo depositaran del otro lado. Pero esta moción fue rechazada por la mayoría. ¿Qué dirían las autoridades del estado frente a esta decisión de un grupo de indígenas?

La comitiva que estaba compuesta por el segundo capitán, un asesor del capitán, y el capitán grande con el apoyo de una organización no gubernamental fueron a Pueblo Nuevo a buscar al anciano. Allí lo encontraron y le indicaron que era el causante de las plagas y que las comunidades habían decidido por unanimidad echarlo a la Argentina. El anciano respondió que él no era el culpable pero que de todas maneras iría a la Argentina, tenía allí parientes en la comunidad de Cherenta, una comunidad guaraní ubicada a unos 45 km de la frontera. Pero su esposa comenzó a llorar rogando que no se lo llevaran. Aun así al día siguiente lo llevaron a Yacuiba, la ciudad fronteriza del sur de Bolivia. Al llegar a Yacuiba el anciano comenzó a llorar alegando que él no era el culpable y que no quería cruzar. Pero la comitiva que lo llevó no se dejó convencer y su sobrino lo acompañó al otro lado de la frontera. El segundo capitán que debía acompañarlo decidió no ir porque temía cruzar la frontera con un brujo. La noche anterior había tenido

un sueño premonitorio, un sueño que indicaba que cruzar la frontera con un brujo podía causarle un daño muy grave, quizás la muerte.

Para los guaraníes un brujo es una “persona liminal”, un individuo que es contaminante para aquellos que no están protegidos contra el mal, viajar con él puede ser peligroso. Cruzar la frontera constituye un estado de liminalidad, un punto medio entre la transición entre dos etapas distintas y “estados” distintos, física y simbólicamente (Turner 1974:237). En el drama social que tuvo lugar en Bolivia, por el cual un acto de brujería causó daño en las comunidades y un quiebre que alteró las relaciones sociales y ecológicas, se debe realizar un ritual para limpiar la comunidad. En este caso, mandar un brujo al otro lado de la frontera le devuelve el equilibrio a la comunidad. El desplazar físicamente al *imbaekua* del territorio boliviano y enviarlo a otro territorio permite alejar al causante del daño.

¿Por qué mandarlo a la Argentina? ¿Qué significa la frontera y el otro lado para los guaraníes? En Bolivia las comunidades debían alejar al anciano para que no causara más daño, pero se lo enviaba a un lugar que los mismos guaraníes conocían, a una frontera que les es muy familiar tanto en lo concreto como en lo simbólico. Se atisba en esta decisión un elemento de solidaridad al enviar al brujo a la Argentina, dado que del otro lado de la frontera están las comunidades guaraníes donde el anciano encontraría a familiares, donde podría refugiarse pero donde también llevaría el estigma de haber sido expulsado de Bolivia y de ser marginado por ser brujo. Según Wilson y Donnan (1999:107) cuando la gente cruza las fronteras del estado, ya sea como refugiados políticos o económicos, turistas, o para comprar bienes, forman parte de nuevos sistemas de valor. Sistemas de valor tanto materialistas como idealistas en los cuáles hay una mediación por parte del estado. Sin embargo, en este caso la mediación es de tipo simbólica, construida por el imaginario guaraní, en el cual la intervención del estado es mínima.

Mientras que el *imbaekua* viajaba a la frontera, en las comunidades del Izozo, el *ipaye* llevaba a cabo un ritual de purificación y cura en los campos de cultivo. El *ipaye* prohibió la entrada a las chacras por tres días para que la cura chamánica surtiera efecto. La vida regresó a la normalidad y muchos pensaron que la plaga había terminado. Paradójicamente, el anciano regresó a Bolivia al cabo de tres días, y en última instancia el hecho de que el brujo regresara no tuvo consecuencias por-

que el ritual de expulsión y el cruce de la frontera eran en sí actos de purificación ritual por el cual se echaba el mal del lado de la frontera; desde allí ya no podría causar daño.

Se cuenta en las comunidades del lado argentino que tanto *ipaye* como *imbaekua* cruzan la frontera a menudo para visitar a sus familiares, pero también para curar y para causar daño. Guaraníes de la Argentina también viajan a Bolivia para hacerse curar por los *ipaye* del Izozo. A principio de la década del 80 el cacique de una comunidad de la Argentina viajó a Bolivia en busca de un *imbaekua* poderoso quien le transmitiría sus enseñanzas y daría poder. El cacique encontró a un anciano y lo llevó a la Argentina. Durante el viaje en tren, el *imbaekua* le enseñó y transmitió el poder del mal, luego se quedó a vivir en la Argentina. La frontera está construida por los guaraníes de múltiples maneras: es una zona que se puede cruzar con relativamente pocas restricciones, es una zona con cierta continuidad geográfica y cultural, y también es una zona que puede detener el mal, que impone un muro simbólico restringiendo metafóricamente la territorialidad de los *imbaekua*.

Conclusión

Los guaraní pueden echar el mal del otro lado de la frontera porque la frontera es percibida como una zona con una barrera borrosa y tenue que puede ser cruzada. Una frontera internacional no es un obstáculo cuando está en juego el bienestar de la comunidad. Si bien existe tensión en los cruces de frontera, y la presencia del estado y de sus instituciones es marcadamente visible, esto no impide el desplazamiento físico y simbólico. La frontera es entre dos grupos que han mantenido vínculos históricos y lazos de parentesco y solidaridad y los cruces de frontera constituyen procesos de afirmación de la identidad. Echar el mal del otro lado de la frontera es una forma de limpieza ritual, indispensable para la continuidad de la comunidad. Para los guaraníes de Argentina cruzar a Bolivia es una forma de volverse “más guaraní”, de confirmar su continuidad histórica y cultural. Para los bolivianos sirve para reforzar su sentido del territorio, su noción de grupo colectivo con una trascendencia más allá de las fronteras geopolíticas. La frontera es construida por diferentes actores sociales de múltiples maneras, si bien algunas se contradicen, o no se adecuan a los designios del estado, las prácticas culturales de los habitantes de esas zonas muestran una gran capacidad de maleabilidad y creatividad.

Bibliografía

ALVAREZ, Robert (1984) «The Border as Social System: The California Case». **New Scholar** 9, N° 1 and 2.

DONNAN, Hastings y Thomas WILSON, eds. (1994) **Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers**. New York, University Press of America.

GIANNECHINI, Doroteo P. (1916) **Diccionario Chiriguano-Español, Español-Chiriguano**. Tarija, Tipografía Antoniana.

HIRSCH, Silvia (1999) «Mbaporenda, el lugar donde hay trabajo: migraciones chiriguanas al noroeste argentino». Buenos Aires, **Etnohistoria. Equipo NAYa**

MARTINEZ, Oscar (1994) **Border People. Life and Society in the U.S.-Mexico Borderlands**. Tucson, University of Arizona Press.

METRAUX, Alfred (1967) **Religions et magies indiennes d'Amérique du Sud**. Paris, Galimard.

PAGES LARRAYA, Fernando (1982) **Lo Irracional en la cultura**. Buenos Aires, FECIC

RIESTER, Jurgen, Barbara RIESTER, Barbara SCHUCHARD y Brigitte SIMON (1979) «Los Chiriguano». **Suplemento Antropológico**. Asunción, Vol XIV N° 1-2, diciembre.

RIESTER, Jurgen (1984) **Textos Sagrados de los Guaraníes en Bolivia**. Bolivia, Editorial Amigos del libro

RIESTER, Jurgen (1986) «Aspectos del Chamanismo de los Izoceño-Guaraní». **Suplemento Antropológico**. Asunción, Vol. XXI, N° 1, junio.

TURNER, Victor (1974) **Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society**. Ithaca, Cornell University Press.

VELEZ-IBÁÑEZ, Carlos (1996) **Border Visions: Mexican cultures of the Southwest United States**. Tucson, University of Arizona Press.

WHITEFORD, Linda (1979) «The Borderland as an Extended Community», F.Cámara y R. V. Kemper, editores. **Migration across Frontiers: Mexico and the United States**. Albany, University of New York.

WILSON, Thomas y Hastings DONNAN (1994) «Introduction». Hastings, Donnan y Thomas Wilson, editores **Border Approaches. Anthropological Perspectives on Frontiers**. New York, University Press of America.

WILSON, Thomas y HASTINGS Donnan (1999) **Borders: Frontiers of Identity, Nation and State**. New York, Berg.

ZOLEZZI, Graciela y Zenobio LOPEZ (1985) **Principios del Bien y del Mal. Medicina Tradicional Izoceño-Guaraní**. Bolivia, APCOB.



Migración de ciudadanos peruanos hacia Argentina: cruces fronterizos, períodos intermedios, liminalidad y *communitas*

Silvia Benza*

El artículo aborda aspectos relativos al sentido y a los significados que los cruces y límites fronterizos adquieren en el desplazamiento de ciudadanos peruanos hacia territorio nacional argentino. Se pone particular énfasis en la ruptura espacio-temporal propia de las migraciones económicas y en la influencia que ejercen las categorías jurídicas en la experimentación del espacio, la racionalización del tiempo y la ritualización del paso.

Palabras claves: legalidad, ilegalidad, *communitas*, liminalidad, rito.

En este artículo abordaremos aspectos relativos al sentido y a los significados que los cruces y límites fronterizos adquieren en el desplazamiento de ciudadanos peruanos hacia territorios nacionales como el boliviano, el argentino y el chileno. Asimismo, haremos referencia a diversas conceptualizaciones sobre la migración. Basándonos en categorías como la de “cadena” migratoria, y la de “redes” sociales, examinaremos aspectos relacionados con las modalidades de relación social presentes en las etapas que conducen al arraigo. Nos referiremos también a la ruptura espacio-temporal propia de las migraciones económicas, así como a los “ritos de pasaje” que constituyen períodos intermedios necesarios para atravesar dicha ruptura.

1. La migración como ruptura espacio-temporal

Refiriéndonos al sentido y a los significados que el desplazamiento de ciudadanos peruanos implica, es conveniente equiparar la *migración* al *viaje*, pues ambos suponen un desplazamiento en el espacio. También podemos mencionar la proximidad señalada por Ortiz (1996) entre el *viaje* y los *ritos de pasaje*, al implicar una separación, por la que se

sale de un mundo anterior, se atraviesa una estancia prolongada *on the road*, hasta manifestarse la reintegración a un mundo totalmente nuevo.

Siguiendo con Ortiz, vemos que el espacio por el que se transita se caracteriza por su discontinuidad. Se trata de unidades heterogéneas, con particularidades culturales, que presuponen la existencia de fronteras asociadas por Van Gennep (1909) con el territorio, estando el límite “...señalado por un objeto-poste, pórtico, piedra que fue colocado en ese lugar con ritos de consagración...” (Ortiz: 29).

El Informe sobre Desarrollo Humano de 1997 distingue dos conceptualizaciones sobre la migración. Por un lado, la migración tradicional, en la que todo ciudadano ve trasfigurada su condición por el acto mismo de traspasar la frontera. Por otro, la libre circulación, que privilegia la ciudadanía comunitaria. El reconocimiento de la ciudadanía comunitaria presupone un espacio territorial jurídico-político que la garantice. Actualmente dicho espacio es inexistente, pues los que circulan son factores de producción antes que sujetos de derecho.

Podemos señalar también otro tipo de postura, que plantea al migrante como agente integrador de diferentes espacios, y como protagonista de una

* Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. E-mail: sbenza@uol.com.ar

unidad mayor que aquella que se ve limitada por las fronteras. En este sentido, se plantea que las migraciones dentro del Mercosur, deben expresar en su comportamiento y tratamiento el signo humano de la verdadera integración (Comisión Episcopal para la Pastoral Migratoria en Argentina 1996). Esta última visión, posiciona al viajero con alguien que aproxima unidades heterogéneas, ligando puntos desconexos en su itinerario (Ortiz: 31).

En la mayoría de los casos, los peruanos que ingresan a Argentina lo hacen a través de la frontera con Chile. El Paso de Uspallata es un límite natural que marca la frontera entre dos territorios, el argentino y el chileno. Para poder atravesar el Paso de Uspallata, el viajero-migrante debe cumplir con requerimientos como el de poseer cierta cantidad de dinero, o bien prometer un retorno próximo. Así, se le otorga un plazo de estadía en territorio argentino, que por lo general es de tres a seis meses. Durante este lapso el migrante se encuentra en el país en calidad de “turista”.

Como bien afirma Van Gennep, “...un hombre que vive en su casa, en su clan, vive en lo profano, vive en lo sagrado desde el momento que parte de viaje y se halla, en calidad de extranjero, en las proximidades de un campamento de desconocidos” (Van Gennep, 1909). Según el autor, entre estos dos mundos, el local y el foráneo, existen incompatibilidades que precisan de un período intermedio para poder ser transitados. La frontera constituye un punto de inflexión a partir del cual empiezan a ponerse en juego todo un conjunto de expectativas que tiene el migrante sobre la sociedad receptora e impulsan a las personas a moverse de un sistema clasificatorio a otro. Estos sistemas clasificatorios reservan un lugar para los migrantes dentro de respectivas categorías y llevan a la construcción de nuevas identidades que otorguen sentido al nuevo contexto social (Vila 1993:19).

2. Diferentes fronteras

La migración de peruanos hacia Argentina puede abordarse tomando en cuenta las categorías de “cadena” migratoria, que da cuenta de la existencia de “redes” sociales que *teje* el migrante ya sea en el nuevo contexto como con el lugar del cual partió. Son estas *redes sociales* las que permiten recuperar la perspectiva local y valorar las estrategias que el propio migrante formula. En este sentido, consideramos que dichas redes sociales pueden abordarse remontándonos a la migración de perua-

nos en la década de 1940, época de un gran flujo estudiantil de peruanos a Argentina.

En las entrevistas realizadas, pudimos distinguir dos rutas seguidas por los ciudadanos provenientes de Perú desde la década de 1940, de uso frecuente hasta 1990. Una de ellas, vía Chile, que llevaba a atravesar la frontera peruano-chilena (Tacna-Arica). La segunda, vía Bolivia, “La Ruta de los Valientes”, por la que se cruza el Lago Titicaca.

¿Qué significado tiene un límite fronterizo para un migrante? ¿Qué diferencia o separación está marcando el cruce fronterizo? De las citas podemos sintetizar algunos contrastes vinculados tanto a aspectos espaciales, sociales y emocionales. Relatos sobre la experiencia del viaje realizados por los migrantes de la década de 1940 indican una de las rutas del trayecto por tierra, y el contraste con el nuevo espacio.

“...Desde el tiempo que llegué a la República Argentina, a mi segunda patria, en el año 1952, un 17 de marzo, vinimos por la ‘Ruta de los Valientes’, o sea por Bolivia, atravesando el Lago Titicaca, en tercera. Llegamos a Retiro, encontramos aparentemente una civilización un poco europeizante, encontramos los Mateos, tirados por caballos, no existían semáforos en aquél entonces...”

Por otro lado, en las narrativas tomadas de los migrantes de la década del 1990, destacamos la percepción del quiebre emocional y de la fragmentación, la nostalgia, los cambios en el paisaje, en el trato, el contraste con el nivel educacional y en el color de la piel de la gente.

“...Vine por tierra, por Bolivia. Ya en Bolivia la gente era diferente, y acá más. Acá en Buenos Aires la gente era más educada, te tratan mejor, la gente se vestía bien, todos eran más bonitos...”

“...Lo que más me llamó la atención cuando llegué fue era que todos eran blancos. Eran todos amables: buen día, buenas tardes. Del paisaje, allá en cualquier lugar que uno esté puede ver aunque sea algunas montañas, acá en el micro yo veía y era todo plano y plano, la pampa argentina, pensé... Al comienzo me la pasaba llorando, lloraba y lloraba todas las noches, y lo que más me impactó fué el clima, el calor, lloraba y ya no sabía si era que lloraba o el sudor...”

Otro de los temas a recalcar es el relacionado con la vigilancia y el control fronterizo.

“...Fue gracioso, porque mis abuelos que viven en la sierra me habían dado una pata de chancho para traer, y a mí me habían dicho : ‘ten cuidado en Chile que vigilan y no dejan pasar nada’. Así que cada vez que me revisaban yo me escondía la pata debajo de la campera... tenía un olor después...”

Entre los aspectos emocionales a tener en cuenta, podemos mencionar la excitación por el cambio, el sentido de aventura y la sorpresa.

“...Fue más que nada una aventura... pero era más que nada las ganas de probar algo nuevo. Que tenía mucho sueño porque casi no me pude dormir. Los Andes, eso fué algo impactante para mi edad. La entrada a la Argentina por Mendoza fue algo espectacular. Yo nunca había salido de Lima...”

¿Qué institucionaliza o legitima el paso fronterizo? ¿Qué tipo de diferencia está consagrando el paso de un territorio? Pierre Bourdieu (1993), ha definido al “rito de institución” como aquél que reconoce en tanto que legítimo y natural un límite arbitrario, asignando propiedades sociales, dando una definición social, notificando con autoridad lo que es y lo que tiene que ser, separando un antes y un después. Creemos que un elemento a considerar en esta *ritualización del paso* es el rol de la documentación. Los documentos constituyen objetos que poseen un *valor ritual*, ya que en el paso fronterizo se intercambian sellos que clasifican roles entre migrantes. Poseen también cierto *valor económico*, al ser “bienes escasos”.

3. Legalidad e ilegalidad en la construcción del tiempo y el espacio

Los requerimientos hacia el migrante, así como los cambios de *status* jurídico a que están sujetos los mismos, hacen que consideremos la importancia de analizar las implicancias de atravesar esta línea para su asentamiento en el nuevo país. Desde 1990, la gestión del presidente Carlos Menem se caracterizó por leyes que restringen la estadía. Se permite fácilmente la entrada al territorio nacional argentino, pero se dificulta la entrega de documentación, incentivando la ilegalidad del migrante. El ingreso a la Argentina es irrestricto,

pues basta con el pasaporte. Sin embargo, al viajero-migrante se le otorga un plazo de estadía en el país, que por lo general es de tres a seis meses. Durante este lapso el migrante se encuentra en el país en calidad de “turista”. La condición de “turista” permite al migrante una estadía breve, pero no así la posibilidad de trabajar.

La primera traba legal con la que se encuentra el migrante es la de la no renovación del permiso de estadía en calidad de turista, lo cual hace que adquiera la condición de ilegal pasado el tiempo de estadía previsto. La segunda traba legal a la que se enfrenta el migrante está dada por la imposibilidad de obtener la radicación mientras no tenga un contrato de trabajo, y por la imposibilidad de obtener un contrato de trabajo mientras no posea la radicación. Se establece así un vínculo perverso que deja al trabajador migrante en la condición jurídica de ilegalidad. Esta condición precaria lo margina de sus derechos no solo civiles sino laborales, siendo la base de la sobreexplotación económica.

Deteniéndonos en cuestiones legales, vemos que hacia 1997 se habían expedido tres tipos de radicaciones: 1) Radicación precaria, renovable cada tres meses. Este tipo de radicación fue expedida en 1994 dentro del marco de la flexibilización migratoria. A través de la misma, se llegaba a cortar el círculo vicioso por el cual para obtener la radicación se requería un contrato de trabajo y viceversa. Este tipo de documento no permitía sacar el Documento Nacional de Identidad, pero si trabajar, viajar, alojarse. Esta documentación precaria es renovable cada tres meses, y da la posibilidad de obtener la radicación definitiva presentando el Contrato de Trabajo. 2) Radicación temporaria, a la cual accede quien presenta un contrato de trabajo, o bien el estudiante o religioso. Es renovable por un año, accediendo a la definitiva luego de dos renovaciones -dos años-. 3) Radicación permanente o definitiva, a la cual se accede con un Contrato de Trabajo, o bien teniendo un hijo o cónyuge argentino.

Destacamos a la normativa como principal eje sobre el que se monta la discriminación. Si bien no limita la entrada del migrante, sí delinea los principales mecanismos de control sobre la permanencia y el trabajo. Por otro lado, encontramos que el fomento de la ilegalidad conlleva discriminación en ámbitos no relacionados directamente con lo laboral, como la asistencia en hospitales y el acceso a la educación pública, negadas a toda persona que se encuentre en situación de ilegalidad. La condición de ilegalidad también impide la posibilidad de alo-

jamiento en hoteles y pensiones, y genera las condiciones para la corrupción policial en el trato cotidiano al migrante. Tanto la calidad de turista como la de la ilegalidad, constituyen situaciones concretas de margen. En su paso del mundo anterior -el mundo del Perú- al mundo nuevo -el mundo de la Argentina-, el migrante se ve determinado por situaciones objetivas a permanecer entre dos mundos.

Las anteriores son cuestiones de índole político y jurídico que condicionan el traslado físico del individuo, y que nos hacen pensar que penetrar en este nuevo espacio, reservado *a priori* sólo para los que son capaces de cumplir con tales requisitos es, como bien afirma Van Gennep, “cometer un sacrilegio” (Van Gennep 1909). El migrante realiza el paso de un mundo en el que se encuentra en calidad de “ciudadano” a otro en una situación liminal. Como bien señala Bourdieu, existen diferentes “sistemas de racionalización” del tiempo, de prácticas y disposiciones en relación al futuro en función de la condición económica y social en la cual se halla inscripto el individuo. Dentro del contexto migratorio de la colectividad peruana, las condiciones de legalidad o ilegalidad inciden directamente en dichos “sistemas de racionalización”, y en los distintos modos de experimentación del tiempo. La situación de legalidad se aproxima a las exigencias de racionalización de la conducta económica propias del sistema capitalista. A mayor grado de integración a un orden económico y social, mayor grado de asimilación del espíritu de cálculo. El migrante legal tiene más posibilidades de poseer al tiempo, puede administrarlo, dominarlo de alguna manera. Lo mismo sucede con el uso de los espacios. La circulación por la ciudad se da de diferente manera para quienes no poseen ningún tipo de documentación.

Por el contrario, la persona en situación de ilegalidad está desprovista de las sujeciones que delimitan una racionalización capitalista del tiempo. Los varones sólo consiguen *changas*, trabajos temporarios por uno o dos meses. Mientras las mujeres entran a trabajar ilegalmente en casas de familia, permaneciendo ahí seis días a la semana: El desempleo o el empleo intermitente al que se sujeta el migrante provocan una profunda desmoralización y un gran desequilibrio emocional.

Si bien la situación económica del migrante no difiere demasiado de la que éste poseía en la sociedad de origen, se da un gran cambio en el campo de las relaciones sociales. Como producto de la migración, el grupo parental se fragmenta y el migrante

se encuentra privado tanto de la seguridad material como del encuadramiento social que permiten la visión de un futuro objetivo. El caso de la maternidad o paternidad es en sí mismo paradójico, pues si bien se presenta la posibilidad de radicarse definitivamente, para las mujeres es más dificultoso acceder a un trabajo teniendo un hijo a quien cuidar. No son contratadas, y tienen que regresar al Perú, retornando así todo el núcleo familiar o fragmentándose.

Si encaramos la migración como un proceso de cambio, podemos dar cuenta de la interrupción de la historia temporal a nivel individual y familiar. Tal desestructuración se produce por la pérdida del referente colectivo y de los indicadores temporales y espaciales propios de la sociedad de origen. Es importante ver cómo el hecho migratorio se vincula con un momento específico de la vida de un individuo, y como influye en la historia personal. Es muy frecuente entre los migrantes hacerse la pregunta: *¿Hace cuánto tiempo que estas aquí?* Pareciera que la historia individual, desde el momento de la migración, debe ser contabilizada no sólo por la cantidad de años de edad, sino también por la cantidad de años viviendo en el nuevo espacio. Todas estas variables influyen en la intensidad y la regularidad presentes en la experimentación del tiempo. Estas secuencias e intensidades en la experimentación del tiempo y del espacio, constituyen instancias que dotan de un significado especial al peregrinaje. Retomamos la investigación realizada por Maglito (1997). La autora revela las coincidencias entre las migraciones de ultramar y limítrofes relacionadas con las etapas que conducen al arraigo en el nuevo lugar para cualquier migrante. Estas pueden manifestarse en forma simultánea en una misma persona o a lo largo de la historia familiar sucesivamente en los diferentes grupos generacionales.

4. Migración, *communitas* y *liminalidad*.

Para dar cuenta de los significados que adquieren los desplazamientos poblacionales, retomaremos la conceptualización de “rito de pasaje” de Van Gennep (1909), definido como “ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad... crisis vitales culturalmente definidas -que pueden acompañar a cualquier cambio de un estado a otro...” En este sentido, consideramos que todos los inmigrantes participan de este estado liminal. Esta conceptualización de ritualización que acompaña todo cambio de lugar, es luego tomada

por Turner (1980), quien estudiará especialmente los ritos de pasaje que implican transiciones entre estados, entendiendo por estado "...una condición relativamente fija y estable, -incluyendo- en su significado constantes sociales tales como el status legal, la profesión, cargo o función, rango o grado..." Se centrará en aquellos ritos con períodos liminales bien desarrollados, destacando tres fases: separación, margen e integración. Como señalamos antes, la condición de ilegalidad constituye un punto de inflexión que define en la práctica a personas despojadas de su calidad de sujeto social y lo niega como sujeto de derechos. Nos parece relevante considerar a la ilegalidad como una de las características de la *liminalidad*. Por "estado liminal", Turner intenta caracterizar aquellas constantes sociales, tales como el *status* legal, la profesión, cargo o función, rango o grado, en momentos de transición. Turner, explica la *liminalidad* como un período de transición interestructural, en el que los seres "...no poseen nada. No tienen status, propiedades, insignias, ropas seculares, rango, posición de parentesco, nada que los delimite estructuralmente de sus congéneres. Los derechos a la propiedad, bienes y servicios, son inherentes a los cargos de la estructura político-jurídica". Los individuos en situación de liminalidad, son "hombres desnudos, desposeídos", con realidad física pero no social (Turner: 60). Turner entiende la transición como un proceso, un "llegar a ser" que implica una transformación. Nuevamente, volviendo al Informe sobre Desarrollo Humano y al trabajo de Maglitto, encontramos un fuerte énfasis en señalar el proceso de desajuste y reacomodación, que permite abordar a la migración como un proceso de transición, análoga a la transición de los ritos de paso. "...El migrante es una persona particularmente vulnerable debido al desajuste psicosocial que provoca el abandono de su lugar de origen. Sus vínculos socioafectivos, sus estrategias de supervivencia, sus relaciones con el ambiente se modificarán y reacomodarán para insertarse en un nuevo nicho dentro del ecosistema urbano que lo recibe..." (Informe sobre Desarrollo Humano 1997).

Nos referiremos a la analogía entre las etapas de *parálisis*, *ghettización*, y *construcción del arraigo* analizadas por Maglitto, con las de *separación*, *liminalidad* y *agregación* propias de los ritos de paso que acompañan cada cambio de estado y lugar, desarrolladas por Van Gennep y por Turner.

La fase de *separación* comprende la conducta simbólica por la que se expresa la separación del individuo o grupo, bien sea en un punto anterior

fijo en la estructura social, o bien de un conjunto de condiciones culturales. Esta *separación*, que adquiere la forma de un desarraigo, permite que nos refiramos a la *parálisis* y a la "...pérdida del mundo conocido, que afecta a la identidad individual, familiar y colectiva, ...el hecho de ser diferente a los demás genera miedo en los otros y por lo tanto rechazo, produciendo un estado de tensión en el inmigrante que es transmitido a su grupo inmediato... Así la persona bloquea los afectos, la cultura, y se aísla cada vez más de quienes lo rodean... quedando paralizado para realizar acciones que modifiquen la situación..." (Maglitto 1997). Esta etapa de *parálisis*, va acompañada por una fuerte interrupción y fragmentación de redes sociales construidas a lo largo de la vida que moderan el impacto de las situaciones traumáticas y aumentan la autoestima. Si bien estos casos muestran la fragmentación como producto del desarraigo, cabe destacar que en muchos casos es "la fragmentación social y política" la que a su vez impulsa al desarraigo de más personas (Decornoy 1998: 200). Esta fragmentación de redes sociales, es frecuentemente expresada a través de los diarios que circulan en la colectividad de peruanos. Encontramos muchos avisos de personas en Perú y en Argentina que buscan a sus familiares en algún lugar del país.

"...Busca a su hijo: Hace dos años que la señora Eudosia Ayapi Montoya perdió contacto con su hijo Roberto Carlos Granados Ayapi (23), quien reside en Buenos Aires. Lo único que sabe de su vástago, es que el 20 de febrero de 1994, viajó de Lima con su amiga Wendy Ostolaza Palomino, la cual se quedó en Argentina..." (*Somos Perú*, primera quincena de agosto de 1998).

"...Padres buscan a Mirtha: los padres de Mirtha del Rosario están buscándola intensamente. La citada joven salió de Perú el 7 de marzo de 1996 y no se ha comunicado con sus padres (*Gaceta del Perú* agosto de 1997).

"...Estas desapariciones de gran cantidad de peruanos están preocupando a las autoridades consulares... los propios peruanos viajan a este país y no escriben ni reportan los domicilios donde se los puede ubicar. Es normal la preocupación que sienten los familiares puesto que quienes llegan a este país no informan su dirección..." (*Gaceta del Perú* 1997).

En la segunda etapa, de *ghettización*, persiste el bloqueo afectivo con el afuera, con el país receptor. Sin embargo, dentro de la familia y con los compatriotas se ha logrado la calma necesaria que facilita la circulación del afecto, que sostiene, aunque rígidamente, la identidad cultural como en un *ghetto*. Se idealizan el mundo familiar y el de la colectividad, desvalorizando el mundo exterior, y realizando grandes esfuerzos para cumplir con las expectativas de los nativos, postergando los propios intereses (Maglitto 1997). Esta fase, coincide con el estado de *communitas* analizado por Turner (1980), que consiste en una modalidad de relación social, el de la sociedad relativamente indiferenciada, focalizada en el ahora, implicando al hombre en su totalidad, en relación con hombres considerados también en su totalidad. Esta modalidad de relación se despliega y se hace evidente en los momentos de *liminalidad*, desprendiéndose de las relaciones mediatas de la estructura. Esta modalidad de relación social se visualiza en la etapa de *ghettización*, fase en la que se produce una excesiva homogeneización entre los conocidos y entre la familia, borrando las diferencias entre los miembros, congelando los conflictos internos (Maglitto 1997). Ambos modos de acción humana, la *communitas* y la *liminalidad*, componentes de la antiestructura, se acercan a un modo subjuntivo de acción sociocultural, en el que los esquemas cognitivos que dan sentido a la vida diaria se encuentran suspendidos, potenciándose

los momentos para la innovación cultural y para la creación de nuevas metáforas. Aunque debe aclararse que la *liminalidad* no es lo mismo que la *communitas*. La primera se vincula más con la soledad y la alienación. Otra de las características del período liminal son la ambigüedad, ya que el individuo atraviesa por un entorno cultural que tiene pocos o ninguno de los atributos del estado pasado o venidero.

En relación a esta fase de *ghettización*, coincidimos con Schnapper (1988), quien se refiere al doble papel -conservador y de integración- de la familia y la colectividad entre los migrantes. Aún así, el autor aclara que los límites entre el núcleo duro y la periferia del sistema cultural varían en función de las culturas de origen y de las circunstancias históricas.

Es en la última fase, de *agregación* o *reincorporación*, en la que se consuma el paso. Aquí el individuo se halla nuevamente en un estado estable, con derechos y obligaciones estructurales. Maglitto define a esta etapa como la "*construcción del arraigo*", en la que se permite un juego comparativo entre las culturas, existiendo una ampliación de las redes sociales y un amplio compromiso para transformar la realidad, disminuyendo el dolor y el autoencierro. Este camino, aparentemente lineal, puede llevar años y una o más generaciones, en cuyo lapso surgen situaciones imprevisibles de controlar.

Bibliografía

ALTAMIRANO, Teófilo (1992) **Exodo. Peruanos en el exterior**. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú.

ALVAREZ Félix G. y Claudina BLANCO (1993) **Informe Especial. Empadronamiento de inmigrantes. Síntesis informativa**. Centro Cultural Peruano de Buenos Aires.

BENZA SOLARI, Silvia (2000) «Migración de peruanos : desplazamientos previos y actividades en la Argentina». **Migración. Noticias**; N° 53, Buenos Aires, Fundación Comisión Católica Argentina de Migraciones.

BOURDIEU, Pierre (1993) «Los ritos como actos de institución». **Honor y Gracia**, Julien Pitt-Rivers & J.G. Peristiani eds. Madrid, Alianza Universidad.

CAPUNAY, Juan Carlos (1992) «Human Resources Movements in Peru: Regional, Inter-Job and International Movements». Paper prepared for Conference on Japan and International Migration: Challenge and Opportunities jointly organised by International Organization for Migration and

Association for the Promotion of International Cooperation: 7-9.

Centro de Estudios Legales y Sociales (1997) **Informe sobre la situación de los Derechos Humanos en Argentina**. Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

Centro Comunitario "Pablo Besson" (1995) Departamento de Exteriores. Iglesia Evangélica Bautista del Centro, Buenos Aires.

Comisión Episcopal para la Pastoral Migratoria en Argentina (1996) Informe. **Revista Migración. Noticias**. Buenos Aires, Fundación Católica Argentina de Migraciones.

DA MATTA, Roberto (1985) **Espaço, casa, rua e outro mundo: o caso do Brasil. A casa se a rua**. Sao Paulo, Brasiliense.

DANDLER, Jorge y Carmen MEDEIROS (1988) «Migración temporaria de Cochabamba, Bolivia, a la Argentina:

patrones e impacto en las áreas de envío». **“Fronteras permeables. Migración laboral y movimientos de refugiados en América”**. Patricia R. Pessar ed. Planeta.

DECORNOY, Jacques (1998) «Refugiados e inmigrantes: una humanidad sin domicilio fijo». En: Pensamiento crítico vs. Pensamiento único. **Le Monde Diplomatique**. Edición española.

DEVOTO, Fernando J. (1991) Del Crisol al Pluralismo: treinta años de historiografía sobre las migraciones europeas a la Argentina. **Movimientos migratorios: historiografía y problemas**. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.

Foro Intermunicipal **Buenos Aires Sin Fronteras** (1998) Discriminación contra extranjeros. Organizado por la Secretaría de Promoción Social, Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.

FERRI, Ramón (1998) «Refugiados e inmigrantes: Las ‘zonas internacionales de retención’». Pensamiento crítico vs. Pensamiento único. **Le Monde Diplomatique**. Edición española.

FULD, Roberto Gerardo (1997) Los inmigrantes limítrofes, ¿culpables de la desocupación en la Argentina? **Realidad Económica**. N° 149, Buenos Aires, Instituto Argentino para el Desarrollo Económico.

Gaceta del Perú. Buenos Aires, Agosto de 1997.

LEACH E. (1979) “Ritual”. **Enciclopedia de las Ciencias Sociales**. Madrid, Aguilar.

LEACH E. (1979) Dos ensaios a respeito da representação simbólica do tempo. **Repensando a Antropologia**. Sao Paulo, Ed. Perspectiva.

MAGLITTO, María Patricia (1997) «Los inmigrantes y el camino de inserción». **Migración. Noticias**. N° 48. Buenos

Aires, Fundación Comisión Católica Argentina de Naciones Unidas.

Naciones Unidas. Programa para el Desarrollo (1997) Informe sobre Desarrollo Humano en la Provincia de Buenos Aires.

ORTIZ, Renato (1996) **Otro Territorio. Ensayos sobre el mundo contemporáneo**. Universidad Nacional de Quilmes.

PACECCA, María Inés (1998) Inmigración, identidades y vulnerabilidad social. Argentina, 1876-1994. **Chicago Anthropology Exchange**. Universidad de Chicago.

SCHNAPPER, Dominique (1988) **Modernidad y aculturaciones a propósito de los trabajadores emigrantes. Cruce de culturas y mestizaje cultural**. Madrid, Ediciones Jucar.

Somos Perú. Buenos Aires, Agosto de 1998.

TODOROV Tzvetan y otros (1988) **El cruzamiento entre culturas. Cruce de culturas y mestizaje cultural**. Madrid, Ediciones Jucar.

TURNER, Víctor (1974) **Dramas, fields and metaphors. Symbolic Action in Human Society**. Ithaca, Cornell University Press.

TURNER, Víctor (1982) **From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play**. Nueva York, Performing Act Journal Publications.

TURNER, Víctor (1995) **Estructura y antiestructura. El Proceso Ritual**. Nueva York, Ed. Aldine de Gruyter.

VAN GENNEP, Arnold (1986 [1909]) **Los ritos de paso**. Madrid, Taurus Ediciones.

VILA, Pablo (1993) “Las disputas de sentido común en la frontera norte. El “otro” en las narrativas de juarenses y paseños”. **XIII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas**, México (mimeo).

Fronteras de papel: el pánico sobre el “éxodo industrial a Brasil” en los medios de comunicación argentinos

Alejandro Frigerio*

Durante enero, febrero y marzo de 2000, la preocupación por un supuesto “éxodo industrial” de empresas argentinas a Brasil ocupó un lugar central en la agenda de los medios de comunicación gráficos. Una serie de negociaciones de primera importancia entre Brasil y Argentina –principalmente la firma del nuevo tratado automotor entre enero y marzo de 2000- fueron leídos dentro de un marco interpretativo que las presentaba como una posible solución a este problema. Después de haber adquirido el status de causa nacional, la súbita desaparición del “éxodo industrial” de los medios, sugiere que se trató de un pánico social. El trabajo analiza el rol de los medios en la construcción de este pánico en un contexto de creciente integración económica (1).

Palabras claves: problemas sociales, pánicos sociales, medios de comunicación, Mercosur.

Durante enero, febrero y marzo de 2000, la preocupación por un supuesto “éxodo industrial” de empresas argentinas a Brasil ocupó un lugar central en la agenda de los medios de comunicación argentinos. Una serie de negociaciones de primera importancia entre Brasil y Argentina -principalmente la firma del nuevo tratado automotor entre enero y marzo de 2000- fueron leídos dentro de un marco interpretativo que las presentaba como una posible solución a este problema. Después de haber adquirido el status de causa nacional, la súbita desaparición del “éxodo industrial” de los medios, sugiere que se trató de un pánico social. El trabajo analiza el rol de los medios en la construcción de este pánico en un contexto de creciente integración económica (1).

Problemas sociales, pánicos morales y medios de comunicación

En este trabajo combinaré aportes de autores que han aplicado una perspectiva constructivista al estudio de la construcción de problemas sociales (Best 1990 y 1999; Hilgartner y Bosk 1988;

Schneider 1985 y Loseke 1999) y al análisis del modo en que la realidad pública es construida por los medios de comunicación (Tuchman 1978; Gamson 1988; Gamson, Croteau, Hoynes y Sasson 1992). Aprovecharé, además, las contribuciones de autores que examinan períodos de súbita e intensa preocupación por un determinado problema social, conocidos como *pánicos morales* (Goode y Ben Yehuda 1994, Thompson 1998).

La idea central que distingue a la perspectiva constructivista es que los problemas sociales *no son el producto tan sólo de condiciones objetivas* en la sociedad, sino que son el fruto de *un proceso de definición colectiva* de ciertas condiciones como problemas (Spector y Kitsuse 1977, Frigerio 1997). Según Hilgartner y Bosk (1988), *el proceso de definición colectiva* de ciertas condiciones como problemas *transcurre en diferentes ámbitos sociales*. En estas arenas, determinados actores sociales presentan *reclamos* que definen ciertas condiciones sociales como problemas, eligiendo *una interpretación* del problema como la más acertada, señalando su causa principal y una solución (entre varias posibles) para el mismo. Para estos *reclamadores* (*claims-makers* según Best 1990) los medios de co-

* Universidad Católica Argentina / CONICET. E-mail: alejandro_frigerio@il.com.ar

municación son una arena institucional vital, ya que éstos construyen y mantienen la *realidad pública* de una sociedad, «lo que todos saben» acerca de determinados temas o de lo que está sucediendo en el país.

De la enorme cantidad de eventos que se producen cada día en una sociedad, los medios seleccionan -según criterios internos derivados de sus propias rutinas de producción- cuáles serían lo suficientemente importantes para ser considerados como *noticias*. Es por esto que se suele afirmar que los medios *construyen* las noticias (Alsina 1989; Van Dijk 1990). Las noticias, a su vez, son frecuentemente agrupadas y tratadas como parte de un *tema* mayor. La *tematización* implica «la transformación y el tratamiento de un cierto número de acontecimientos y hechos distintos en un único ámbito de importancia» (Wolf 1991:184) (2). Esta agrupación de noticias diferentes (que, de acuerdo a criterios diferentes podrían no estar en la misma serie, o cuya interconexión podría ser distinta) se realiza en base a un *marco interpretativo (frame)* determinado, que coloca a estas noticias dentro de un mismo contexto de pertenencia y postula determinadas relaciones de causalidad entre ellas (3).

Los reclamadores tratan de instalar no sólo un *problema* o un tema en los medios, sino también *su propio marco interpretativo* (su interpretación de qué tipo de problema se trata, cuáles son sus causas y soluciones). Si los operadores presentan sus reclamos *primarios* a los medios, éstos «tienen sus propias preocupaciones y convenciones que moldean cualquier mensaje que transmitan (...) La cobertura de los problemas por los medios puede ser, entonces, concebida como un *reclamo secundario*» (Best 1990:19). Los periodistas tienen sus propios *frames* mediante los cuales *seleccionan* ciertos hechos como acontecimientos, *enfatan* ciertos aspectos de éstos y los presentan como *noticias* (Tuchman 1978: 7, 193; Gitlin 1980:7).

Cuando ciertos reclamadores logran convencer a sectores importantes o influyentes de la sociedad acerca de la *evidente peligrosidad* que reviste un hecho social, y de la *urgente necesidad de su control* o de su solución, es muy probable que estemos ante un *pánico moral*. Siguiendo el pionero análisis de Cohen (1972), Goode y Ben-Yehuda (1994) han propuesto este concepto de suma utilidad para analizar procesos de construcción de problemas sociales de *inusitada dinámica e intensidad*. Los pánicos morales se producen cuando «un número importante de los miembros de una sociedad se preocupan intensamente por algún tipo de amenaza cuyas evi-

dencias, cuando analizadas objetivamente, son casi inexistentes o considerablemente menores de lo que se creen» (Goode y Ben-Yehuda 1994:149). Durante un pánico moral se crean figuras demonizadas (*folk devils*): estereotipos desviantes que identifican al enemigo y se crean o se reclaman medidas especiales para su control. Según Goode y Ben-Yehuda (1994:156-158), existen por lo menos cinco elementos que caracterizan a los pánicos morales: 1) *preocupación*: debe haber un elevado grado de preocupación acerca del comportamiento (real o supuesto) de un cierto grupo o categoría social y de sus consecuencias para el resto de la sociedad; 2) *hostilidad*: debe haber un mayor nivel de hostilidad hacia la categoría de personas que se cree participan del comportamiento amenazante. Se produce una dicotomización entre «ellos» y «nosotros», y esto incluye la creación de villanos estereotipados (*folk devils*); 3) *consenso*: debe haber un mínimo de consenso en la sociedad o en segmentos importantes de que la amenaza es real y seria. Hay pánicos morales de distintas proporciones: algunos abarcan a ciertos segmentos o categorías sociales, otros preocupan a la mayor parte de la sociedad; 4) *desproporcionalidad*: implícita en el concepto de pánico moral está la idea de que la preocupación es desproporcionada con la naturaleza de la amenaza. Durante los pánicos morales es común la producción y circulación de cifras exageradas de víctimas de la amenaza; 5) *volatilidad*: los pánicos morales son volátiles. Surgen de repente, y pueden desaparecer rápidamente. El grado de preocupación y hostilidad generado durante un pánico moral tiende a ser limitado temporalmente. En las grandes ciudades, es por lo general a través de los reclamos (secundarios) realizados por los medios que un marco interpretativo que postula el peligro de un hecho social adquiere una relevancia pública inusitada (Victor 1993; Goode y Ben-Yehuda 1994).

En las páginas que siguen analizaré cómo, durante los meses en que se negociaba un nuevo régimen automotor para el Mercosur, se desarrolló la preocupación por un «éxodo de industrias» argentinas a Brasil. Examinaré la manera en que esta cuestión fue tematizada por los medios hasta convertirse en una pieza central del *frame* mediante el cual se analizaron las relaciones con Brasil, para llegar, finalmente, a causar un pánico social que estuvo cerca de afectar negativamente la marcha de las negociaciones (4). El período que analizaré será de noviembre de 1999 a marzo de 2000, con especial énfasis en los primeros tres meses de este año, que fue cuando se produjo la tematización del éxodo y

se desarrolló una creciente preocupación en los medios acerca del mismo. Para el período noviembre-diciembre tomé principalmente el diario Clarín (y una extensa nota de Página 12 sobre el tema que motivó una respuesta de la embajada argentina en Brasilia) y para el período enero-marzo de 2000 analicé las notas aparecidas en Clarín, La Nación y Página 12 y las revistas Noticias, Veintidós y Gente, que trataron sobre las relaciones económicas entre Argentina y Brasil o sobre el Mercosur. También examiné las notas de estos medios que discutieran la situación de la industria argentina mencionando, en los títulos, volantas o copetes, mudanzas de empresas a Brasil o los efectos causados por la economía brasileña en las empresas o el empleo argentinos.

El “éxodo industrial” en los medios

Para mostrar cómo el éxodo fue tematizado y luego se transforma en un pánico social reseñaré la forma en la cual el tema aparece y es tratado en los tres principales diarios de Buenos Aires. Prestaré especial atención a las volantas, títulos, y copetes de las notas, ya que éstos son buenos indicadores de cómo determinada noticia es tematizada y encuadrada (*framed*) dentro de un determinado marco interpretativo. Las **volantas** son los títulos en tipografía más pequeña que, por encima de cada noticia o crónica (como la denomina el manual de estilo de La Nación) habitualmente indican un contexto para la misma, ya sea vinculándola a un tema más general (“Las negociaciones en el Mercosur”), o a una serie continua de noticias (“Otra empresa que se muda a Brasil”). Las volantas son utilizadas profusamente por el diario Clarín (que puede incluso colocar dos por encima del título de una nota, indicando dos contextos de inclusión) y en menor medida por La Nación y Página 12. Los **títulos** son los títulos propiamente dichos de la nota, que especifican de qué se trata. Los **copetes** son las dos o tres frases que habitualmente los diarios colocan debajo del título y que resumen los principales contenidos de la nota.

Estas herramientas periodísticas son especialmente importantes para el tipo de análisis aquí propuesto porque aunque el contenido de una nota pueda ser heterogéneo —expresar distintas interpretaciones— estos elementos muestran cómo el tema es encuadrado. El *título* da un nombre a la nota y resume a la mínima expresión de qué se trata el hecho reportado, el *copete* brinda una idea de lo que para el redactor -o sus editores- son las prin-

cipales ideas de la nota y la/s *volanta/s* conectan el hecho reportado con otros hechos (en una serie, o dentro de un marco más general). Para intentar reproducir lo más fielmente esta serie de relaciones que se establecen entre las noticias en los diarios, emplearé el siguiente método al reproducir los titulares de notas: en letra normal indicaré la *volanta*, en negrita el *título* y en cursiva el *copete*.

1) Primeras noticias sobre el éxodo industrial (noviembre y diciembre de 1999)

Los primeros indicios de la controversia sobre el éxodo de industrias a Brasil se pueden encontrar en los dos últimos meses de 1999. En noviembre de ese año se debatía acerca de la conveniencia de acordar o no un nuevo régimen automotor apenas unos días antes que el gobierno electo de la Alianza asumiese. Según el saliente Secretario de Industria, Alieto Guadagni, debía firmarse un convenio antes de esa fecha que estableciera ciertas condiciones de comercio y de protección a la industria local, porque: “*con las actuales condiciones (...) un tránsito brusco al libre comercio derivaría en un éxodo súbito hacia Brasil de la industria automotriz argentina*” (Clarín 18/11/99, “**Advierten sobre un éxodo automotor**”).

Pocos días después el suplemento económico del diario Página 12 en una larga nota de tapa, titulada “El éxodo de empresas argentinas. **Carnaval carioca**” advierte:

“El éxodo comenzó en enero (de 1999) y no se detiene. La devaluación del real les marcó el rumbo. Por lo menos 28 empresas industriales han trasladado algunas de sus líneas de producción o directamente sus plantas a Brasil. (...) Brasil les ofrece exenciones impositivas, créditos subsidiados para exportación, terrenos regalados y otros incentivos que forman parte de su política industrial, que se suman al enorme atractivo que representa un mercado de 160 millones de consumidores. Gran parte de las que emigraron son empresas de autopartes (...) El costo para el país son miles de puestos de trabajo perdidos.” (Página 12, 21/11/99).

En diciembre, luego de que dos firmas multinacionales cerraran fábricas locales para traer sus productos de las sucursales brasileñas, el diario Clarín también trata el tema del éxodo en una nota titulada “La economía que viene: Asimetrías económicas en el Mercosur. **Mudanza de**

empresas a Brasil" (13/12/99). La inquietud por un posible éxodo industrial es todavía, limitada. El cronista señala:

"A lo largo de 1999 *emigraron de la Argentina* varias autopartistas que tenían filiales a ambos lados de la frontera. También hubo un desplazamiento de firmas agroindustriales. En los últimos meses, además, se consolidó la tendencia en dos importantes textiles: Grafa y Alpargatas. **Sin embargo, empresarios y consultores coinciden en que se trata de una luz amarilla, pero no de una movida general.**" (Clarín 13/12/99, mi énfasis)

Reclamos de la Unión Industrial Argentina confirman el fenómeno: "la mudanza de empresas manufactureras locales hacia el Brasil ya es un nuevo fenómeno que arroja como saldo mayor desocupación y desintegración productiva. "Sin embargo, los empresarios nucleados en esta institución todavía creen que esta es una situación que puede ser corregida *internamente* – con medidas tomadas dentro de la Argentina. Según declaran en Clarín: "*Somos optimistas, en el sentido de que el paquete económico que falta anunciar al nuevo gobierno podría corregir esta situación*" (Secretario de la UIA, en "Industrias que se mudan a Brasil. **Más reclamos de la UIA**", Clarín 15/12/99).

El examen de la cobertura realizada por los medios gráficos durante noviembre y diciembre de 1999 muestra que durante este período adquieren creciente relevancia dos temas: 1) la importancia del nuevo régimen automotor como "*una decisión que afectará a empresas, inversiones y empleo en los próximos 4 años*" (como apunta el copete de la nota "Intercambio comercial con Brasil. **Mercosur: la Alianza va a revisar el régimen automotor**", Clarín 30/10/99) y 2) la existencia de un incipiente éxodo industrial hacia Brasil, que estaría *acotado* principalmente a los *sectores autopartistas* y a empresas *multinacionales* dentro de este rubro. Aunque para los voceros de estos sectores la crisis y el éxodo pueden agravarse, dependiendo del tipo de arreglo al cual se llegue con el nuevo régimen, *la cobertura periodística aún no relaciona ambos temas (las negociaciones y el éxodo) tan íntimamente como luego lo hará.*

Como el problema se visualiza acotado mayormente a un sector, quienes se pronuncian en los medios son casi exclusivamente los actores que se verían más afectados: los empresarios de empresas autopartistas, los gremios que nuclean a sus

operarios, y los funcionarios del gobierno –salientes y entrantes- encargados de las negociaciones con Brasil. La cobertura de los medios es mayormente a través de notas puntuales sobre empresas que cierran o suspenden operarios -aunque ya insertas dentro de una serie continua, con títulos como "otra empresa que se muda" - . Las pocas notas que se focalizan en "el éxodo de empresas a Brasil" son, con la excepción de la que aparece en el suplemento económico de Página 12, cortas. No hay editoriales ni notas de opinión al respecto. La preocupación por el éxodo industrial aún no se superpone con la cobertura de las negociaciones con Brasil.

2) **Tematización del éxodo industrial (enero de 2000)**

El tema del "éxodo industrial" va adquiriendo importancia a lo largo del primer mes del año y de manera creciente se lo relaciona con las noticias sobre las negociaciones con Brasil para acordar un nuevo régimen automotor. La cobertura comienza en los primeros días de enero con noticias sobre cuatro empresas que suspenden o echan empleados. Estas amenazan con cerrar y abrir una planta nueva en Brasil, o acabar la producción local y comenzar a distribuir productos traídos desde sus sucursales brasileñas. Ambas posibilidades son conceptualizadas por los medios como "mudarse a Brasil". El 12 de enero, un editorial de La Nación titulado "Mudanzas en el Mercosur" ya reflexiona sobre el nuevo fenómeno, que afectaría principalmente al sector autopartista:

" El anuncio de la mudanza de una importante empresa norteamericana de piezas de la industria automotriz desde su sede en Córdoba hasta una nueva localización en Brasil ha producido una generalizada conmoción (...) **Ha sido precedida por un importante número de casos similares:** La Nación identificó 16 mudanzas totales y 11 de carácter parcial." (La Nación, 12/1/00, mi énfasis).

Cuando los diarios señalan que la conocida firma Alpargatas suspende a 300 empleados de una fábrica, y planearía pasar a traer mercadería desde sus plantas en Brasil, la preocupación por esta "firma emblemática de la industria argentina" -como se la adjetiva al inicio de la nota de Página 12, "**Alpargatas amenaza con correr rápido a Brasil**" (14/1/00)- se añade a los anteriores y a la vez amplía el espectro de industrias afectadas. El ejem-

plo muestra que no sólo las autopartistas pueden llegar a trasladarse a Brasil, sino también reconocidas firmas con antigüedad en el país (5). Esta gravedad termina de instalar el tema del “éxodo industrial” en la agenda de los medios.

Pronto los diarios transmiten la inquietud del propio presidente de la república por el tema. Cubriendo un acto conjunto de Fernando De la Rúa con el gobernador De La Sota en Córdoba -la provincia donde varias de las autopartistas que cerraron o amenazaron con irse están radicadas- Clarín señala, en el copete de la crónica:

“ El presidente Fernando de la Rúa dijo ayer que **el éxodo de industrias hacia el Brasil «es un fenómeno que hay que revertir»** mediante el replanteo de reglas dentro del Mercosur.” (Clarín 15/1/00, copete de la nota “La economía que viene - De la Rúa. **Apoyo a la industria**”, mi énfasis) .

En la segunda quincena de enero el “éxodo” ya se encuentra ligado de manera importante con la cobertura de las negociaciones con Brasil, como muestra la *tapa* del diario La Nación del día 16 de enero. El titular principal reza: “Frente al éxodo de industrias de nuestro país. **Empiezan tratativas clave con Brasil.**” En el texto que lo acompaña en la tapa se señala que

“ambos encuentros serán utilizados, **además, para plantear la inquietud por el éxodo de industrias argentinas hacia Brasil** atraídas no sólo por la ventaja de costos que provocó la devaluación en el socio mayor del Mercosur, sino también por los subsidios y los reintegros a las exportaciones. Este proceso se agravó en los últimos 40 días y amenaza con convertirse en una bomba de tiempo para el gobierno (...) Sólo entre fines de diciembre y principios de este año se perdieron casi 1000 puestos de trabajo en el sector industrial.” (La Nación 16/1/2000, mi énfasis).

El éxodo también es tratado en la tapa del suplemento económico del mismo diario. En la nota más importante sobre el tema aparecida hasta el momento, una tabla detalla la situación de 32 empresas que habrían trasladado en 1999 parte o toda su producción a Brasil. La Unión Industrial Argentina aparece como la fuente sobre la cual la tabla ha sido elaborada.

La Secretaria de Industria también admite, en una entrevista otorgada al diario Clarín, que el go-

bierno está “*muy preocupado*” por el éxodo de empresas hacia el país vecino. Según el diario, “*anticipó que se tomarán medidas para limitar ese proceso*” y habría señalado: “*Estamos impulsando un aumento de la competitividad que evite la salida de empresas o su cierre*” (En “Preparan medidas para frenar la mudanza de empresas. **Mercosur: La Argentina será más dura con Brasil**”, Clarín 17/1/2000).

La forma en que los diarios se refieren al éxodo en enero muestra la mayor dimensión que éste habría adquirido en la percepción de los periodistas. Si en diciembre se referían al mismo como una “luz amarilla, no una movida general” o como “un puñado de ejemplos” (Clarín 13/12/99), en el primer mes de 2000 las sucesivas notas se refieren al éxodo como: “*creciente*” (Página 12, 4/1); “*incesante*” (Página 12, 8/1); “*no será fácil de detener*” (La Nación, 9/1); “*el tema de moda*” (Página 12, 15/1); “*se agravó en los últimos 40 días y amenaza con convertirse en una bomba de tiempo*” (La Nación, 16/1); “*la imparable sangría industrial hacia Brasil que se aceleró desde los últimos meses del año pasado*” (Página 12, 19/1); “*hemorragia fabril a Brasil*” (Clarín, 30/1).

Cuando el gobierno anuncia que se implementarán medidas para aumentar la competitividad de las empresas argentinas, en dos diarios se interpreta que la principal función del paquete es frenar el éxodo. El título de tapa de La Nación señala: “*Anuncian medidas para mejorar la competitividad. **Plan para evitar el éxodo de empresas***”. El tema ocupa toda la tapa del suplemento económico, en cuyo primer párrafo se afirma:

“El 1 de marzo el equipo económico deberá tener definido un programa pro competitivo, **cuyo objetivo central será retener en suelo argentino a las empresas que proyectan trasladarse a Brasil** y fomentar la radicación de nuevas industrias en el país. (...)” (La Nación, 22/1/00, mi énfasis).

Al día siguiente, el diario Clarín hace públicos los resultados de “un informe secreto” de la Unión Industrial Argentina –que ya habían sido parcialmente publicados en una nota de La Nación (17/1)- que mostrarían la extensión y la gravedad del “éxodo industrial”. El titular y copete señalan:

“**Éxodo de fábricas – Son 100 las empresas argentinas que se fueron al Brasil en un año**”.

-Copete: “*Lo dice la Unión Industrial Argentina – El proceso implicó la pérdida de 10000 puestos de trabajo – Los empresarios dicen que es por la devaluación del real y los subsidios que ofrece el gobierno brasileño.*” (Clarín 23/1).

El copete resume bien las causas que durante enero se señalan como motivantes del éxodo: las asimetrías económicas causadas por la devaluación del real un año atrás y, en menor medida, los subsidios que otorgaría el Brasil a las industrias -propias, y extranjeras- para invertir en el país. Los subsidios todavía son considerados como “del gobierno brasileño” –a diferencia de lo que ocurrirá en marzo cuando se enfatice el carácter estadual de los mismos y su intención de atraer capitales *argentinos* o que podrían venir a la Argentina. En la nota se afirma que “*este éxodo involucra a todo tipo de sectores productivos*” y termina con una frase que anticipa el estatus de *causa nacional* que el tema irá adquiriendo: “*Es el momento de recordar aquella frase de Carlos Pellegrini que sigue retumbando: ‘Sin industria, no hay Nación’.*” (“La polémica del Mercosur: **El problema argentino es la falta de competitividad**”, Clarín 23/1).

Hacia finales del mes de enero, el “éxodo” ya se halla *tematizado*; existe como un tema de preocupación general, más allá de los casos puntuales de empresas que cierran o amenazan mudarse. Las palabras “éxodo industrial” aparecen en varios títulos de notas dedicadas específicamente al tema, también en volantas (enmarcando determinados hechos puntuales) y en editoriales y notas de opinión o de análisis sobre el Mercosur o sobre las relaciones entre Argentina y Brasil. Inclusive varios chistes gráficos se refieren irónicamente al tema. Transcurrido el mes, el éxodo deja de ser visto como *una variable más* que afecta el cierre de industrias y el aumento del desempleo en el país, y pasa a ser considerado *una de las principales* variables causantes de estos problemas -cuya relevancia aumenta con el pasar de los días-. A la vez, se responsabiliza por el éxodo a la manera en que está funcionando el Mercosur, que brindaría ventajas incompensables a nuestro vecino. Se considera que Brasil tiene alguna responsabilidad por las mudanzas de fábricas –aunque la atribución de culpabilidad aún no ha llegado al grado de virulencia que alcanzará en marzo – y la “firmeza” en las negociaciones que se están realizando con el vecino país son vistas como parte de la solución al problema. Ahora ya se cree que el éxodo afecta a todos los sectores de la industria, y no solamente al sector

autopartista, como se sostenía a fines del año anterior. Los voceros de la Unión Industrial Argentina se establecen como los principales *reclamadores*, y los más exitosos -en la medida en que sus estadísticas y/o su lista de empresas emigradas son reproducidas en todos los medios-. Su interpretación del éxodo y su sentido de urgencia respecto del mismo también comienzan a ganar aceptación en los medios, ya que se empieza a perfilar como una *causa nacional* que merece la preocupación de todos los argentinos. Sin embargo, aunque el *problema* del “éxodo industrial a Brasil” ya está instalado en los medios el *marco interpretativo* que llevará al pánico social de marzo recién ha comenzado a desarrollarse.

3) Consolidación del marco (febrero de 2000)

Durante la mayor parte de febrero, la frecuencia de aparición del tema “éxodo industrial” en La Nación y en Página 12 disminuye respecto del anterior. Aunque sigue mencionado como un factor de preocupación en los *textos* de las notas que hablan de la situación de la industria en Argentina, de la economía del Mercosur o de la relación bilateral con Brasil, su aparición en títulos, volantas y copetes disminuye. Hacia fines de mes, sin embargo, se producen dos desarrollos importantes para la constitución del marco interpretativo que conducirá al pánico: aparece un ejemplo impactante que permitirá tipificar el problema, y enemigos externos que podrán ser demonizados y culpabilizados por el éxodo.

Si durante este mes La Nación y Página 12 parecen menos preocupados por el éxodo, el diario Clarín, por el contrario, le comienza a asignar un espacio creciente en su agenda, como se puede apreciar en el siguiente listado de los títulos y volantas del diario:

– Planteo de autopartistas y metalúrgicos. **Piden medidas para frenar el éxodo a Brasil (2/2)**

– La situación laboral. Consecuencias del éxodo de empresas hacia Brasil. **La industria perdió 10 mil empleos (3/2).**

– Ayuda para autopartistas, curtidores y agroindustria. **Medidas de Economía para frenar el éxodo de empresas a Brasil (4/2).**

– Los problemas del Mercosur. Duro documento de la embajada argentina en Brasilia. **Crece la tensión con Brasil por los**

subsidios a las empresas. Copete: *Es por la mudanza de firmas radicadas en la Argentina, que son seducidas por incentivos fiscales brasileños. Esto provoca un éxodo de automotrices, textiles y alimentarias vinculadas a grupos multinacionales* (8/2).

- Problemas en el Mercosur - Diferencias de costos en materias primas y mano de obra. **Por qué las PYMES se van a Brasil.** Copete: *Una consultora les regala el viaje exploratorio. Y los estados brasileños les ofrecen exenciones impositivas, el terreno gratis y créditos blandos. Los empresarios dicen que producir allá es un 40% más barato* (14/2).

- La embajada reparte un manual. **Brasil busca llevarse más empresas argentinas** (segundo titular de **tapa** del diario). Recuadro en tapa: **Las grandes que se mudaron.** *En el último año se fueron parcial o totalmente 28 empresas. 5 nacionales y 23 multinacionales* (28/2).

La variedad de hechos tratados en esta lista de notas, y la manera en que se lo hace brindan una idea de cómo el diario ha tematizado el éxodo. Una serie de hechos tan sólo tangencialmente relacionados entre sí son vinculados dentro del *tema* “éxodo”: el paquete pro-competitivo del gobierno (del cual habían dado cuenta los otros diarios el mes anterior y cuya elaboración no estaba probablemente motivada por el “éxodo”); una nota de opinión aparecida en la página web de la embajada argentina en Brasil (que respondía a la nota de Página 12 del 21 de noviembre, y que intentaba desmitificar el éxodo más que criticar a nuestros vecinos, como sugiere Clarín) y un manual informativo sobre inversiones de la embajada brasileña en nuestro país. Estos acontecimientos son puestos en relación uno con otro, como parte de una *ongoing story* que crea tensión entre Brasil y Argentina.

Se producen durante este mes algunos desarrollos novedosos que influirán en la forma que toma la controversia hasta desembocar en un pánico social en marzo. En primer lugar, como vimos, el diario Clarín toma la delantera en la tematización del “éxodo” de una manera muy virulenta, responsabilizándolo de una serie de males que aquejan a la economía argentina. En segundo lugar, durante este mes empieza a insinuarse que el problema no son los subsidios del gobierno brasileño sino de los estados de ese país. Así lo manifiesta el texto de la página *web* de la embajada Argentina

en Brasil reproducido por Clarín el 8/2, y otra nota del mismo diario que señala la propaganda que una consultora local realiza de estos subsidios, organizando viajes para que empresarios argentinos se entrevisten con gobernadores brasileños (14/2). En tercer lugar, a fin de mes el gobernador de la provincia de Buenos Aires, Carlos Ruckauf, comienza a tener un rol protagónico en la controversia y especialmente en la atribución de culpabilidad a los estados brasileños. Según reseña La Nación del 25/2:

“El gobierno de la provincia de Buenos Aires no comprará insumos ni se abastecerá con empresas de capital nacional que decidan trasladarse a Brasil (...) La idea estaba en estudio desde hacía tiempo, pero lo que terminó de decidir a Ruckauf fue el encuentro que anteaer mantuvo en La Plata con el gobernador del estado brasileño de Mato Grosso. Ruckauf nos dijo que quedó espantado luego de escuchar las ventajas que el Estado les da a los gobernadores brasileños para fomentar la industria’, comentó un funcionario.” (La Nación 25/2, “**El gobierno de Ruckauf privilegiará el “compre nacional”**”).

Otro hecho determinante que se conoce durante la última semana de febrero, y que también marcará el tenor de la cobertura del mes de marzo, es una entrevista que realiza la revista Veintidós de Jorge Lanata a “*el único*” o “*el último*” (como es adjetivado en sucesivas notas) fabricante de jeringas de la provincia de Buenos Aires quien manifiesta su intención de mudar su fábrica a Brasil. La nota de la revista, con una foto a doble página del industrial posando entre grandes bolsas de jeringas (listas para su traslado) se titula “**El último que apague la luz**”. La volante encima del título reza “El único fabricante de jeringas de la Argentina se va a Brasil. Radiografía de *un fenómeno masivo*” (mi énfasis). El copete resume así la situación: “*Los Piqueras son una familia con tres generaciones de industriales. Un gobierno del nordeste brasileño le ofrece todo a cambio de que contrate mano de obra local*”. En el cuerpo de la nota, se caracteriza a la firma como “una empresa familiar, la única que produce jeringas en el país y una de las pocas –sino la última– industria de productos médicos descartables que aún está radicada en la Argentina.” (revista Veintidós, 24/2/00). La nota incluye también un recuadro que detalla las empresas que –según el informe de la Unión Indus-

trial Argentina antes publicado por Clarín y parcialmente por La Nación- estarían dejando el país. Como fondo del listado de empresas, una bandera argentina se va transformando lentamente en una de Brasil.

Este caso obtiene una gran repercusión en los medios, probablemente debido al hecho de que la protagonista es una empresa *familiar*, la *última* en su ramo, perteneciente a una familia de *tres generaciones* de industriales. Muestra fehacientemente que el éxodo ya afecta a las PYMES argentinas, no única o principalmente a las firmas multinacionales (6). Su historia es repetida en la revista Noticias (recuadro “El último que apague la luz”, 26/2), en el texto de una nota de Clarín (28/2), en una nota entera que le dedica el mismo diario el 2 de marzo y durante el próximo mes será puesta como ejemplo del éxodo en varias oportunidades. La repercusión del caso es tal que el gobernador Ruckauf se comunica con el empresario y le garantiza que le será adjudicada una licitación que perdió por una diferencia mínima con una compañía coreana.

Otro desarrollo importante que se produce durante el mes es que se le comienza a atribuir a los brasileños una intencionalidad de *llevarse* empresas argentinas. Los intentos de distintos funcionarios de negar que esto es así son vistos como una artimaña de negar lo obvio. El segundo titular de tapa del Clarín del 28/2 es bastante ilustrativo de esta atribución: “La embajada reparte un manual. **Brasil busca llevarse más empresas argentinas**” (mi énfasis en cursiva). La nota, en el interior del diario, comienza “La embajada de Brasil acaba de lanzar una guía **para seducir** (mi énfasis) *empresarios argentinos*”. Luego desautoriza la minimalización que en la embajada brasileña hacen de la guía: “En la Embajada brasileña trataron de relativizar el impacto de la Guía para el Inversor. Dicen que muchos países del mundo la tienen, por ejemplo los Estados Unidos y Gran Bretaña. Sin embargo (...) **no hay ediciones para ningún otro país del Mercosur**” (énfasis del cronista; esta frase está, además, resaltada en un recuadro fuera del texto). La nota ilustra la necesidad de tomar medidas defensivas para evitar el éxodo con el “compre bonaerense” de Ruckauf y el ejemplo de la fábrica de jeringas: “En la provincia de Buenos Aires lanzaron el “compre bonaerense” en un intento por evitar la mudanza: es que estaría a punto de **emigrar el último fabricante de jeringas del país**” (énfasis del cronista).

A fines de febrero, entonces, ha aparecido en los medios un ejemplo muy dramático para tipificar el “éxodo”; se le comienza a atribuir mala intención a los brasileños (especialmente a los estados) y adquiere relevancia otro *reclamador* -el gobernador bonaerense Ruckauf- que reivindica el carácter de *causa nacional* de la lucha contra la mudanza de empresas. Con estos elementos se completa el marco interpretativo que posibilitará el pánico que se desatará en marzo.

4) El pánico por el “éxodo industrial” (marzo de 2000)

El ejemplo de la inminente mudanza de la “última” fábrica nacional de jeringas *atraída* por los subsidios de los *estados* brasileños pasa a tipificar el problema del “éxodo” y aumenta su urgencia. Al enfatizarse esta atracción, la mudanza de empresas, más que una elección deplorable pero racional, pasa a ser vista como resultado de una *seducción* por parte de los estados del país vecino. La prédica del gobernador Ruckauf -quien pasa a desempeñar un activo rol en el debate- enfatiza este aspecto de seducción del “mal vecino”, demonizando a los gobernadores estaduales brasileños. La interacción de estos elementos es evidente en una nota de Clarín del 2 de marzo. Bajo la volanta que indica el tema “Empresas argentinas a Brasil”, presenta dos crónicas. La primera, titulada “El mayor fabricante de jeringas descartables. **La historia de una compañía que ahora se muda a Brasil**” relata la historia de la fábrica de jeringas. El copete reza: “Fue fundada hace 50 años. Perdió una licitación por apenas 200 pesos. Las promesas que recibieron para irse”. Un recuadro titulado “El anzuelo brasileño” detalla “los fuertes incentivos para atraer industrias” que ofrecen los distintos estados brasileños. En la página siguiente, la segunda crónica titulada “**Compre bonaerense: una presión para los que se van**” comienza:

“El gobernador bonaerense está decidido a enfrentar las estrategias económicas de los estados brasileños que **seducen a las empresas argentinas** para que se radiquen en ese país. (...) En el mensaje de ayer a la Asamblea Legislativa, Ruckauf hizo pública su intención de **pelear contra los gobernadores brasileños** por la radicación empresaria. Y advirtió: ‘Les decimos a los brasileños que no es de buenos socios meterse en la casa de sus vecinos para llevarse los muebles’” (Clarín, 2/3, énfasis en el original) (7).

Durante el mes de marzo, los medios colocan al éxodo industrial y a los subsidios estaduales brasileños que lo causarían, en el centro de las relaciones entre Argentina y Brasil. Esta relevancia se puede apreciar en una nota de tapa del suplemento económico de La Nación (6/3). Bajo el título: “La crisis en el Mercosur. **El éxodo de las empresas, un problema sin solución**” hay un dibujo que muestra a Fernando Henrique Cardoso llevándose una fábrica, y De la Rúa forcejeando para impedirlo. El periodista comienza la nota lamentándose de que:

“**No hay modo de evitar, en las actuales condiciones, que empresas radicadas en Argentina muevan sus plantas o líneas de producción a Brasil.** A esta conclusión resignada llegó el gobierno nacional después de apelar al presidente brasileño, que explicó que sus manos estaban atadas (porque son los estados los que ofrecen subsidios)”. (La Nación 6/3, mi énfasis).

La nota refleja distintas opiniones, incluyendo las de funcionarios que manifiestan no creer en los traslados de empresas a Brasil. La forma en que está compuesta, sin embargo, muestra cómo la crónica refleja y a la vez ratifica el marco interpretativo dominante. Habría un éxodo (como dice el título), que provoca crisis en el Mercosur (como afirma la volanta), causado por Brasil que roba empresas a Argentina - como sugiere el dibujo de Cardoso llevándose una fábrica, aunque en la misma nota el presidente brasileño dice que deplora los traslados de empresas-. Los principales responsables serían los estados brasileños -como advierte un recuadro titulado “Incentivos”, que describe las facilidades que el estado de Paraná ofreció a una empresa de São Paulo-. El recuadro finaliza diciendo que “éstos son sólo algunos de los **anzuelos** que los Estados brasileños ofrecen a las empresas para que se radiquen en sus territorios” (mi énfasis) (8).

Según los medios, hasta los propios presidentes de ambos países estarían preocupados por estos temas. Fernando Henrique Cardoso afirmó: “siento horror cuando veo que se está trasladando una empresa desde la Argentina hacia el Brasil” y se manifestó contrario a los subsidios que otorgan los estados de su país (“Empresas en problemas. Declaraciones del presidente de Brasil. **Para Cardoso la mudanza de empresas ‘es un horror’**”, Clarín 3/3/00). El diario La Nación reproduce la siguiente conversación con el presidente argentino:

“‘La actitud de un estado particular que para captar una empresa, otorga subsidios y altera las reglas del comercio tiene ese carácter’ aseguó ayer el presidente De la Rúa cuando La Nación le preguntó si consideraba ‘desleal’ los subsidios brasileños a la radicación de empresas en este territorio (...) De la Rúa aclaró que el calificativo de desleal no describe a Brasil ni a la relación bilateral con la Argentina, sino sólo a los métodos elegidos por gobiernos internos del vecino país que ‘llevan a una distorsión de las relaciones’ en general.” (...) **La seducción económica deliberada de Brasil para atraer a industriales argentinos** y el régimen automotor son los dos factores principales que enfriaron la relación entre ambos países. (“La visita presidencial a Chile. Llamados de atención. **Criticó De la Rúa los subsidios brasileños**”, La Nación 12/3/00, mi énfasis).

Aunque las afirmaciones de ambos mandatarios intentan desligar al *gobierno* brasileño de la cuestión, legitiman, sin embargo, el marco interpretativo vigente en los medios, confirmando la existencia del éxodo y la responsabilidad que en este proceso le cabe a los subsidios que otorgan los estados del país vecino que *seducirían* a nuestros empresarios.

En este contexto de preocupación mediática, la reunión por el acuerdo automotor que se realiza en marzo adquiere una particular relevancia, ya que se cree que es sólo a través de una firme negociación con Brasil que se podrá poner límites a la “hemorragia fabril”. Por este motivo, el pánico por el “éxodo” alcanza su auge en el período comprendido entre el 15 y el 24 de marzo, que son los días en que los medios anticipan la reunión para discutir el nuevo régimen automotor, cubren su desarrollo y finalmente anuncian el nuevo acuerdo. La marcha de las negociaciones, el “éxodo industrial” y los subsidios brasileños ocupan los *titulares de tapa* de los diarios casi *todos* los días. La percepción de los medios de que Argentina y Brasil tendrían intereses profundamente contrapuestos y un importante botín a disputar -las industrias nacionales- es lo que probablemente motiva la frecuente utilización de metáforas de guerra en las crónicas. Las medidas que toman dos provincias argentinas para incentivar la radicación y permanencia de empresas, y las críticas que realizan algunos gobernadores y funcionarios a la marcha del Mercosur son consideradas *ataques* o *contraataques* en esta *guerra* de intereses antagónicos.

Clarín comienza su serie de notas de tapa con un primer titular que da cuenta de los esfuerzos que las provincias argentinas hacen para evitar el éxodo. “Ya se mudaron más de 50. **Dan ventajas a empresas para que no se vayan a Brasil**” (16/3). La retórica guerrera ya está presente en el copete que señala que la empresa Volkswagen fue eximida de impuestos para que invirtiera en Córdoba, y que Ruckauf “*compró todo el stock de jeringas a una fábrica para que no emigre a Minas Gerais. De este modo intentan **combatir** el atractivo de los subsidios brasileños*” (mi énfasis). En el interior del diario, el tema es desarrollado en una nota de tres páginas bajo la volanta general “**Tironeos en el Mercosur**” (9). El copete de otro titular de tapa de Clarín (17/3) que presenta una entrevista al ministro de economía Machinea resume exactamente cómo se interpreta, a través del marco interpretativo dominante, el estado de las relaciones entre ambos países y sus causas: “*La **pelea** es porque Brasil tienta a empresas argentinas para que se vayan para allá*”. El mismo día, el principal titular de *tapa* de La Nación lleva la volanta “**Virtual guerra de subsidios**” para referirse a subsidios que la provincia de Córdoba brindará a la empresa Volkswagen para que instale una fábrica en su territorio. El titular de la tapa del suplemento económico utiliza metáforas similares; “**Conflictos en el bloque regional: respuesta a los subsidios brasileños. Córdoba contraataca: incentivará inversiones**” (La Nación, 17/3).

Al igual que los casos de incentivos provinciales, las declaraciones de los gobernadores de Buenos Aires, Santa Fe y Córdoba, y de ministros del gobierno sobre el éxodo industrial y los rumbos del Mercosur, son también presentadas como *ataques* al Brasil o al tratado regional (10). Las sugerencias de Ruckauf y de Terragno de que se debería llegar a un acuerdo con Brasil por el cual una compensación arancelaria automática entraría en efecto si uno de los países devalúa su moneda, son reflejadas en titulares de tapa, de la misma manera que las respuestas críticas que reciben de los funcionarios brasileños (y también argentinos). El caso de Terragno es particularmente ilustrativo de la manera en que la disputa es promovida por —y se desarrolla en— los medios. El parecer del jefe de gabinete argentino es tomado por Clarín como “una iniciativa del gobierno”, y transcripta en un titular de *tapa* del diario (“Iniciativa del gobierno. **Buscan un paraguas por si Brasil vuelve a devaluar**”, Clarín 21/3/00). Al día siguiente, *en una entrevista*

exclusiva con el diario, el principal negociador brasileño responde *ante una pregunta del periodista* que Brasil no estaría dispuesto a reconocer compensaciones por eventuales devaluaciones. El diario nuevamente transforma una respuesta individual ante interpellaciones periodísticas en una posición oficial y titula en tapa: “La guerra comercial. **Para Brasil, la propuesta de Terragno es inaceptable**”. El copete del título afirma: “*Lo dijo el principal funcionario brasileño para el Mercosur (...) **Este cruce recalienta aún más el clima de la negociación, que se reanuda hoy en Buenos Aires***” (Clarín 22/3/00, mi énfasis).

El principal titular de tapa del diario Clarín que informa sobre el resultado del primer día de reuniones por el acuerdo automotor refleja el encuadre dramático y de disputa que habían adoptado los diarios. Reza: “Lo que se discute es el futuro del Mercosur. **La pelea con Brasil se tensó más y buscan enfriarla**”. El copete resume los principales acontecimientos de la siguiente manera: “*La primera reunión de ayer fue **durísima. Los dichos del representante brasileño a Clarín fueron el detonante. Había asegurado que de ninguna manera Brasil, si devalúa otra vez, daría compensaciones. Después se dejó entrever que está cerca un acuerdo por el régimen automotor***” (Clarín 23/1, mi énfasis).

El hecho de que al día siguiente (el 24) se resuelvan las disputas y se acuerde un nuevo régimen automotor, muestra en qué medida tanto los conflictos como la tensión que reportaban los medios son producto del *frame* adoptado y de la manera en que se ha tematizado el “éxodo”. Las crónicas pasaron de reseñar una reunión “durísima” en la que estaba en juego “el futuro del Mercosur” a anunciar, al día siguiente, que se había pactado un acuerdo. El propio diario reconoce en el copete de tapa el rol que ha jugado en la “disputa” al señalar que fueron las opiniones aparecidas en Clarín las que habrían incrementado la tirantez entre los negociadores. La sanción del nuevo acuerdo automotor es anunciada con alivio por los medios. En la tapa de Clarín se afirma: “Oxígeno para el Mercosur. **Al final, hubo acuerdo con Brasil por los autos**”. Los titulares de tapa de Página 12 y de La Nación reflejan un sentimiento similar: “Argentina y Brasil sellaron un nuevo régimen automotor. **No era tan malo el cuco brasileño**” (Página 12, 24/3) y “Cede la tensión en el Mercosur. **Se firmó el acuerdo automotor con Brasil**” (La Nación 24/3).

En el caso de La Nación, sin embargo, se había producido en los últimos dos días un cambio radi-

cambio de marco interpretativo. Mientras Clarín y Página 12 se ocupaban de los dichos de Terragno y de sus repercusiones negativas, el principal titular de tapa de La Nación del 22 de marzo sorprendentemente afirmaba: **“Mercosur: no hay fuga de empresas a Brasil”**. El copete señalaba: *“Contra lo dicho durante meses, no se constataron hasta ahora evidencias de un éxodo: la UIA retiró su lista de compañías supuestamente emigradas a ese país”*. La nota deconstruye el marco interpretativo hegemónico, refutando, casi ítem por ítem, la mayor parte de las suposiciones que los propios medios habían realizado sobre el éxodo industrial en meses anteriores –y de las cuales había participado, inclusive, el mismo diario-. Desautoriza a los *reclamadores* más notorios del paradigma anterior, los dirigentes de la Unión Industrial Argentina, señalando que debieron retirar la lista de empresas sobre la cual habían basado sus críticas a la política económica del gobierno y a las negociaciones con Brasil. Brinda un lugar prominente a voces que ofrecen una visión alternativa del “éxodo industrial” y que, durante las semanas anteriores, apenas figuraban como posiciones disidentes minoritarias, menospreciadas por el *frame* hasta entonces hegemónico. Es el caso de industriales que manifiestan que es “absurdo” pensar que es simple trasladar una fábrica a otro país; de empresarios de grandes grupos argentinos que advierten que las condiciones en Brasil no son tan favorables como se proclama, o del presidente de una cámara de comercio que advierte que no hay registros de empresas emigradas. La nota desacredita, incluso, al ejemplo que, según vimos, había llegado a tipificar al “éxodo industrial” por su reiterada mención en las notas: el del “último” fabricante de jeringas del país y primer beneficiario del “compre bonaerense” del gobernador Ruckauf. Se hace mediante un reportaje a *otro* fabricante de jeringas, quien afirma que en realidad son *tres* las grandes empresas que las fabrican en el país –lo que muestra que nunca hubo un “último” fabricante a punto de emigrar. El diario parece decidido a desmistificar el pánico del éxodo, ya que en sucesivas notas (de opinión o inclusive editoriales) los cronistas critican la superficialidad con la que se trató el tema. Por ejemplo, en una nota de opinión titulada “El análisis de la noticia. **Nada peor que lo incierto**”, un reconocido periodista afirma:

“La mejor noticia del diario de ayer fue enterarse que en realidad no era cierto que había un éxodo de empresas a Brasil. La peor noticia, en

cambio, es darse cuenta de la superficialidad y la falta de rigor con que funcionarios, políticos, dirigentes empresariales y nosotros mismos, periodistas, hablamos sobre bases totalmente incorrectas” (La Nación 23/3).

Aunque La Nación es el único diario que explícitamente desmistifica el éxodo y que esboza una autocrítica –aunque cargando más las tintas en los industriales que intentaban sacar ventaja del pánico y en los funcionarios que no desmintieron las mudanzas más rotundamente- el efecto de su deconstrucción es muy significativo. El tema del “éxodo” –considerado durante meses uno de los principales problemas que afectaba a la economía- desaparece repentinamente de los medios. Tan sólo el diario Clarín, que había pasado a ser, durante marzo, el principal impulsor de un marco interpretativo de conflicto intenta una última –y algo tímida- reivindicación de la realidad del éxodo y luego no lo vuelve a mencionar (11).

Aunque una evaluación de la dimensión real del “éxodo” escapa a los límites de este trabajo, lo cierto es que éste fue un tema de agenda de los medios durante casi tres meses, y constituyó un elemento central del marco interpretativo con el cual éstos interpretaron la realidad económica local y las relaciones con Brasil durante ese período. También es comprobable que el tema desapareció de los medios abruptamente después de las notas críticas de La Nación y de la firma del nuevo tratado automotor. El acuerdo logrado entre ambos países no es suficiente para explicar su desvanecimiento, ya que de acuerdo con el marco interpretativo que había ganado vigencia en marzo, el problema del “éxodo” excedía en mucho al sector autopartista y automotriz. El grado de preocupación que mostraron los medios por el “éxodo industrial” y su súbita desaparición de la agenda sugieren que éste puede ser examinado como un caso de pánico social (12).

Discusión

He mostrado cómo el tema del éxodo industrial a Brasil, que había llamado la atención de los medios en algunas oportunidades en noviembre y diciembre de 1999 pasa a ser *tematizado* en enero y luego, a partir del desarrollo en los medios de un determinado marco interpretativo sobre el problema, da lugar a pánico social en marzo de ese año (13). Para entender el pasaje de una moderada preocupación a un pánico social en los medios en apenas tres meses, es preciso comprender la manera

en que el desarrollo de un marco interpretativo específico permitió la lectura de varios hechos tangencialmente relacionados entre sí como formando parte del mismo fenómeno y por lo tanto como causalmente relacionados. La interrelación de todos estos hechos causó una creciente preocupación que de acuerdo a una lectura alternativa –dentro de otro marco interpretativo– podría no estar justificada. A la vez, el marco dirigió la atención selectivamente hacia ciertos *reclamadores* con una visión más pesimista de la situación, y desenfató la credibilidad de otros *reclamadores* que no estaban tan preocupados.

Snow y Benford (1992) sostienen que los *frames*-mecanismos a través de los cuales los individuos pueden entender lo que sucede a su alrededor- deben proveer un *diagnóstico* que especifique la naturaleza del problema, un *prognóstico* que sugiera cómo se lo puede resolver, y tener *resonancia* con otros marcos e ideologías –deben poseer una retórica que resulte persuasiva para que el marco sea aceptado por la mayor cantidad posible de individuos-. Los *frames* no aparecen súbitamente en su forma completa, sino que se van ensamblando y modificando de acuerdo a la interacción de distintos actores en contiendas simbólicas. Este fue el caso del marco interpretativo acerca del éxodo industrial, que se fue desarrollando a lo largo de tres meses.

Si tomamos en consideración las tres dimensiones de un *frame* propuestas por Snow y Benford (1992), veremos que, en la dimensión de *diagnóstico*, se pasó de visualizarlo, a fines del 99, como un fenómeno acotado principalmente a la industria automotriz, a considerarlo, en enero de 2000, como una posibilidad de cualquier gran empresa que tuviera sucursales a ambos lados de la frontera y que pudiera pasar a producir exclusivamente desde el lado brasileño. Finalmente, en marzo, a través de la *tipificación* del problema con el caso del “último fabricante de jeringas del país” se pasó a concebirlo como un destino posible para *todas* las empresas argentinas, incluyendo las PYMES. Los *reclamos* de los empresarios de la Unión Industrial Argentina encontraron un eco creciente en los medios. Se erigieron en un elemento fundamental del diagnóstico, en la medida en que las notas más importantes y específicas sobre el “éxodo” reprodujeron su lista de empresas mudadas -o en proceso de- y su cifra de empleos perdidos. La cantidad de empresas y empleos afectados proporcionados por la UIA fueron utilizados también como ejemplos de la dimensión y la gravedad del éxodo en numerosas notas.

Parte, al menos, de sus reclamos también fueron incorporados a la dimensión *prognóstica* del *frame* de los periodistas. Esta también fue evolucionando con el pasar de los meses. En noviembre y diciembre los empresarios consultados eran optimistas respecto de que la sanción de un nuevo régimen automotor podría mejorar la situación de las empresas afectadas. De esta idea de que se debía negociar bien con Brasil (recordemos que también asumía un nuevo gobierno que tomaba la posta de las negociaciones algo estancadas), se pasó, durante enero y febrero, a exigir “mayor firmeza” en las negociaciones. A las voces de los empresarios de distintos ramos se unieron las de los gobernadores de las principales provincias. En marzo las crónicas adquirieron una tonalidad dramática utilizando metáforas de batalla. Algunas iniciativas locales de promoción de industrias (el *proyecto* de compra bonaerense de Ruckauf, los incentivos a una fábrica de autos en Córdoba) fueron interpretados como “contraataques” de una “guerra de subsidios” entre provincias argentinas y estados brasileños. El éxodo era visualizado como una hemorragia que debía ser detenida inmediatamente.

Los medios se hicieron eco de *reclamadores* que planteaban la necesidad de cambiar aspectos generales del Mercosur –que iban más allá de un acuerdo automotor- ya que, como afirmaban, “el Mercosur como está no sirve”. La solución al éxodo, por lo tanto, ya no dependía tan sólo de la modificación de variables internas, sino de las externas (el tratado regional) que eran vistas como condicionantes. Las sugerencias de Ruckauf y de Terragno (realizadas a título personal) de incorporar regímenes de compensación fueron incorporadas al debate como posiciones argentinas. La reunión de marzo *para acordar el nuevo régimen automotor* fue visualizada como determinante *para el futuro del Mercosur*, ya no para un aspecto acotado del mismo.

La *resonancia* del *frame* se acrecentó a medida que el éxodo adquirió el estatus de *causa nacional*: la *tipificación* en marzo del éxodo con el último fabricante de jeringas mostró que era *la industria argentina* la que estaba en peligro. El problema adquirió el estatus de *valence issue*, es decir de aquellos temas que, por su afinidad con valores considerados esenciales de la sociedad, deben gozar de apoyo unánime (14). A esto se agregó la *demonización* de los estados brasileños, que fueron vistos como los villanos que con sus “anzuelos” intentaban “captar” industrias argentinas.

La dimensión de pánico social que había adquirido el problema del éxodo industrial a Brasil se puede apreciar por la variedad y la dimensión que la cobertura adquirió y por su súbita desaparición prácticamente de un día para el otro. Luego de que por casi diez días los titulares de tapa de los diarios más importantes se refirieron al éxodo, a la tensión entre ambos países y a la urgencia que adquirirían las negociaciones, la culminación exitosa de las mismas y, sobre todo, la nota desmistificadora del diario La Nación, hicieron que el tema saliera súbitamente de la agenda de los diarios.

El episodio del éxodo reúne las características que Goode y Ben- Yehuda (1994: 156-158) asignan a los pánicos morales: *preocupación* (mostrada por los medios y los diversos actores sociales por ellos consultados); *hostilidad* (hacia los estados brasileños que con sus subsidios atraían industrias argentinas); *consenso* (igual que el primer ítem); *desproporcionalidad* (el artículo de La Nación mostró que la mudanza de empresas era mucho menor que la postulada por los *reclamadores*) y *volatilidad* (salvo la nota de Clarín del 31 de marzo que intentó tibiamente defender la realidad del “éxodo” el tema desapareció, de un día para el otro, de los medios).

Conclusiones

El desarrollo de un marco interpretativo específico acerca del éxodo industrial parece haberse dado dentro de otro más general de los medios de comunicación respecto del Mercosur, que podría ser denominado de “*conflicto continuo*”. Este marco más general parece suponer que los intereses de Brasil y Argentina son difícilmente compatibles y que por lo tanto la relación sólo puede ser de continua tensión, aminorada periódicamente con negociaciones que lograrían actuar como válvulas de escape temporario (15). Como los periodistas parecen estar a favor del Mercosur –sólo hubo críticas contra su funcionamiento actual– el marco de “conflicto continuo” es probable que no se origine tanto en una animadversión de los cronistas hacia la integración regional, sino que el encuadre sea apropiado para transmitir una sensación continua de *drama*, elemento tan necesario para elevar la noticiabilidad de los acontecimientos (Wolf 1991) -y que según estudios recientes parece ser un ingrediente cada vez más esencial de la manera en que los medios construyen las noticias (Altheide 1997, Best 1999)-.

Aún hay pocos estudios sobre la manera en que la prensa trata el tema del Mercosur o distintos aspectos de la relación Argentina-Brasil. En un trabajo pionero en el que analizan la cobertura de los últimos meses de 1993, Ford, Martini y Mazziotti afirman que durante ese período: “hay una marca específica en la construcción de la noticia sobre el Mercosur explícito. Se trata de un discurso que tiene muy poca elaboración e interpretación periodística (...) el enunciador está constituido por el discurso mismo de los actores involucrados en el Tratado, gobierno y empresariado” (1996: 187). Durante el período aquí analizado, los diarios continúan reproduciendo las declaraciones y pareceres de los empresarios y de gobernadores de provincias –que aquí consideramos, de acuerdo con la perspectiva adoptada, *reclamos primarios* -. Sin embargo, juegan un rol aún más importante los *reclamos secundarios* que, en base a los primarios, realizan los medios. Lejos de ser un “canal pasivo” de los actores involucrados, los medios crean su propia *agenda de debate* y *ámbito de discusión* del tema.

Los diarios crean una **agenda de debate paralela del Mercosur**, cuando a medida que crece la preocupación por el éxodo industrial ponen a este tema prácticamente *en el centro* de las negociaciones y de la relación con el Brasil. Si bien los temas que se discutían en las reuniones de funcionarios de ambos países podían tener injerencia en el éxodo, éste no era de ninguna manera el eje de la discusión, ya que los funcionarios brasileños lo negaban, y los locales desenfataban su magnitud. Sin embargo, como muestran muchos de los titulares que he transcritos a lo largo de este trabajo, durante la cobertura periodística de las negociaciones el tema del “éxodo” adquiere una relevancia preponderante.

Una manera menos comprobable -pero quizás no menos relevante- por la cual los medios crearon esta agenda paralela tiene que ver con el tratamiento que le brindaron a las declaraciones de importantes actores argentinos. Así, no queda claro si las declaraciones de preocupación sobre el éxodo industrial que realizaron De la Rúa y la Secretaria de Industria Debora Giorgi en enero fueron espontáneas o si eran respuestas a preguntas específicas de los periodistas –que después no eran colocadas en el texto de la crónica-. La transcripción de estas declaraciones en titulares de notas también probablemente se deba más al *frame* con que los periodistas interpretaban los hechos que a la centralidad de esta preocupación

en el pensamiento del presidente y de la funcionaria. De hecho, los funcionarios argentinos frecuentemente intentaban desenfatar o minimizar el “éxodo”.

Los diarios crearon además, y sobre todo, un **ámbito de debate paralelo**, en el cual adquirirían roles relevantes individuos que no participaban de las negociaciones, y cuyas declaraciones eran colocadas como “posiciones argentinas” o como “propuestas no aceptadas por Brasil” cuando en realidad eran refutadas por representantes brasileños *sólo en las entrevistas* que daban a los medios. Ya he mostrado más arriba cómo las proposiciones de Terragno y su impugnación por el representante brasileño fueron reproducidas en los titulares de tapa de Clarín. Lo mismo hizo La Nación cuando Ruckauf propuso, *en una reunión privada con sus ministros*, la necesidad de agregar cláusulas adicionales al Tratado de Asunción. Los diarios reproducían las aseveraciones de los negociadores brasileños de que estos individuos y opiniones no representaban una posición oficial argentina, pero los titulares y copetes implicaban o directamente aseveraban que sí lo eran. De esta manera, las opiniones más duras e inflexibles de quienes *no participaban* de las negociaciones parecían marcar el tono del debate entre Argentina y Brasil. Por este motivo, la rápida resolución del acuerdo sobre el régimen automotor pareció sorpresiva e incongruente con lo que los titulares de los diarios venían anunciando. Una versión más atenuada de la creación de un ámbito de debate paralelo que realizaron los medios fue postular que existía un cierto “clima” o “contexto” (generalmente negativo) de las negociaciones que las determinaría -como cuando se afirmaba que “las negociaciones se reanudan en un clima de creciente tensión”-.

Existe, entonces, una negociación y una contienda que se dan *principalmente en los medios*, que construyen un espacio de debate específico, en el cual actores argentinos -muchos de los cuales no participan de las *verdaderas* negociaciones- sostienen posiciones a las cuales los brasileños deben responder. Este espacio de debate mediático (que abarca a más personajes y se extiende por más tiempo) parece llegar a ser más real que el verdadero de las negociaciones oficiales.

Otra característica de la construcción del éxodo industrial como un problema que llevó a un pánico social fue que una vez que se había desarrollado un marco interpretativo específico del “éxodo”, se ignoraron o minimizaron otros *frames* alternativos, que podrían haber explicado la realidad de mane-

ra diferente. Se minimizaron datos que permitían dudar de la existencia de un éxodo, relativizar su magnitud o interpretarlo de otra manera: la permanencia de un superávit comercial de Argentina con Brasil; el hecho de que hubiera empresas brasileñas produciendo en Argentina, la posibilidad de que la disminución de las exportaciones argentinas a Brasil se debiera más a la recesión que afectaba a aquel país que a la devaluación del real. Todos estos datos, aunque mencionados en ocasiones por expertos en cuerpos de notas, rara vez llegaban a los títulos o copetes de las mismas, y nunca se articularon -en los medios- en un *frame* opositor que permitiera una lectura alternativa de los eventos.

Lo mismo sucedió con las propias declaraciones de los protagonistas oficiales del acuerdo. Así, las opiniones de los negociadores brasileños de que el éxodo industrial era un mito, o las de los funcionarios argentinos que lo minimizaban o relativizaban, eran reproducidos pero de manera tal que nunca parecieran suficientemente creíbles. Se sugería que los funcionarios argentinos intentaban ser diplomáticos y que no querían confrontar con los del país vecino o que no tenían margen de acción suficiente para hacerlo. Cuando los brasileños minimizaban el éxodo o enfatizaban el superávit argentino en el comercio, se insinuaba que daban esa versión porque era la que convenía a sus intereses. El marco de “conflicto continuo” llevaba también a minimizar los logros conseguidos en las negociaciones. Por ejemplo, mientras que los funcionarios argentinos expresaban su conformidad con el resultado de la reunión de enero en la cual se acordó contratar a una consultora para que analizara los subsidios en ambos países -ya que era la primera vez que se traía este tema a la negociación- los medios restaron importancia a este resultado. Consideraron que recurrir a una consultora fue una imposición de Brasil o una maniobra dilatoria para demorar la firma del tratado.

Best (1990) ha sugerido que, en la explicación de problemas sociales, resultan más exitosos los *frames* que atribuyen las causas de un problema a individuos desviantes fácilmente identificables que aquellos marcos que enfatizan explicaciones sistémicas, en las que entran en juego una serie de variables estructurales. El marco que se desarrolló para explicar el éxodo industrial (y que a la vez lo promovió como causa de una serie de problemas de la economía argentina) reúne dos características que ayudan a explicar su éxito. La primera es que, como vimos, al promover la defensa de la industria

local como una *causa nacional*, logra la resonancia cultural y el apoyo casi unánime de los *valence issues*. En segundo lugar, simplifica el cuadro de situación al atribuir casi toda la responsabilidad a *dos* variables: la devaluación del real y los subsidios de los estados brasileños. En tercer lugar, y no menos importante, logra desplazar la responsabilidad principalmente hacia variables externas. No es necesario (re)plantear la competitividad de las industrias locales, la viabilidad de la convertibilidad u otros aspectos de la economía argentina. Los “villanos” son fácilmente identificables y están afuera: el Brasil que devaluó para que *sus* industrias fueran competitivas, y los estados del país vecino que dan subsidios para atraer industrias argentinas (16).

Si podemos interpretar la atribución de culpabilidad a los estados brasileños como una forma de creación de *folk devils* (actores demonizados) que, como vimos, caracterizan a los pánicos sociales, hay que reconocer que la retórica que los culpabilizaba podía atribuirles una mala

intención (la de utilizar “anzuelos” para “captar” industrias argentinas) pero no llegaba a demonizarlos, en el sentido literal de la palabra. La atribución de intencionalidad vertida en algunos titulares de Clarín (como “Brasil busca llevarse más empresas argentinas”) es poco profundizada en el cuerpo de las notas, en los editoriales y en las columnas de opinión. Casi no se utilizan adjetivos xenófobos para referirse a los gobernadores brasileños o a sus maniobras. Los periodistas presentan a las estrategias de los gobernadores brasileños como motivadas no tanto por malas intenciones sino como limitadas por una visión cortoplacista. Estas servirían a sus intereses inmediatos, pero tarde o temprano podrían volverse en contra incluso de los propios intereses nacionales brasileños. En el caso aquí analizado, la defensa de una causa nacional si bien lleva a una sobredimensión de la “culpabilidad” brasileña y a un pánico social, no lleva a los niveles de xenofobia y nacionalismo que caracterizaban a las relaciones entre los países en otras épocas (17).

Notas

(1) Agradezco a María Julia Carozzi la lectura crítica de versiones anteriores de este trabajo.

(2) Lo que distingue a un *tema* de un *acontecimiento* es «no sólo el recoger una serie de acontecimientos a lo largo del tiempo (...) sino el hacer converger esta misma serie de acontecimientos en la indicación de un problema que tenga significado público y que reclame una solución» (Wolf 1991:185).

(3) El concepto de *frame* resulta particularmente importante porque interrelaciona tres conjuntos de bibliografía que utilizaré aquí: la de movimientos sociales, la de construcción de problemas sociales, y el estudio de cómo los medios de comunicación construyen las noticias. En los tres ámbitos este concepto permite examinar cómo actores sociales (activistas, reclamadores o periodistas, según el corpus bibliográfico) seleccionan y relacionan causalmente aspectos de la realidad e intentan convencer a otros de que su interpretación de la misma es la adecuada. Ver Carozzi (1998) para una discusión del concepto.

(4) La palabra *moral* suele indicar que un pánico afecta a valores o al orden moral de la sociedad. Aunque frecuentemente este es el caso, pueden ocurrir reacciones sociales que reúnan las cinco características propuestas por Goode y Ben-Yehuda (1994) para los pánicos morales que afectan, sin embargo, a otra dimensión de la sociedad. Thompson afirma «La razón por la cual se lo denomina pánico moral es para indicar que la amenaza sobre la que se advierte no es un asunto mundano -la productividad económica o la marcha de la economía- sino que pone en peligro el propio orden social o una concepción idealizada de parte del mismo» (Thompson 1998:8). En el caso que aquí analizaré hubo una fuerte preocupación por la posible desaparición de *la industria argentina*, eventualidad que era vista como afectando a la propia existencia de la Na-

ción. Un problema económico, por lo tanto, también puede ser visualizado como trascendiendo lo mundano y pasible de afectar el orden constitutivo de la sociedad.

(5) La situación de Alpargatas ocupa la atención de los medios por varios días. Aunque la empresa confirma al día siguiente que permanecerá en el país, y la versión de su traslado es vista por algunos cronistas como una amenaza con intenciones políticas, lo cierto es que instala la posibilidad de que conocidas firmas argentinas puedan emigrar. El mismo día la empresa Chrysler también debe desmentir su mudanza a Brasil.

(6) En una nota anterior («Duro documento de la embajada argentina en Brasilia. **Crece la tensión con Brasil por los subsidios a las empresas**»), el copete no sólo hablaba de «un *éxodo de automotrices, textiles y alimentarias vinculadas a grupos multinacionales*» (mi énfasis) sino que las fuentes consultadas por Clarín ponían como ejemplo el traslado de una firma multinacional. El elemento dramático que aporta el caso de la fábrica de jeringas se puede apreciar en un recuadro de la revista Noticias del 26/2 titulado «El último que apague la luz» (que está inserto en una nota que evalúa al gobierno de De la Rúa). En el texto se lee: «Los Piqueras (la familia dueña de la fábrica de jeringas) son sólo un ejemplo entre cientos. Hay un Piqueras que se va todos los días. El último que apague la luz».

(7) La Nación reproduce una expresión del gobernador que es aún más explícita respecto de la culpabilidad de los estados brasileños: «*No vamos a permitir que los estados del Brasil nos saquen las empresas*» (La Nación 2/3/00, mi énfasis).

(8) Tanto este ejemplo -como una nota sobre las pujas fiscales entre estados brasileños que aparece en la página 2- podrían mostrar que el fin de los subsidios estaduales brasileños

no es llevarse empresas argentinas y permitirían realizar una lectura alternativa, *opositora*, de los motivos del éxodo industrial -aunque no dudar de la realidad del fenómeno-. Sin embargo, el encuadre general de la nota (títulos, volanta, dibujo, disposición de un texto u otro) refleja y ratifica una vez más el *frame* dominante.

(9) Dos ejemplos extraídos de diarios del mismo día (16/3) muestran la dimensión que había adquirido el pánico por el «éxodo industrial» y el carácter de *causa nacional* que se le asignaba. Una de las notas incluídas bajo la volanta «Tironeos en el Mercosur» era una entrevista al canciller argentino, Rodríguez Giavarini. En el copete que la precede, se señala que el ministro «aseguró que la mayoría de las empresas no se irán a Brasil». Sólo bajo condiciones de pánico social puede entenderse que un medio masivo crea necesario destacar que *la mayoría de las empresas no emigrarán*. Por otro lado, en el suplemento económico de La Nación, el secretario de la Unión Industrial Argentina responde al «compre Mercosur» propuesto el día anterior por el vicecanciller Chighizola, lamentándose: «*lo que hace falta es un 'compre nacional' (...) Nos hubiera gustado oír que los problemas del Mercosur se resuelven con más Nación...*» (mi énfasis).

(10) En el caso del gobernador bonaerense, no sólo sus críticas públicas adquieren gran repercusión. Un ejemplo muy claro de cómo se construyen las noticias es el de la difusión en los medios de opiniones de Ruckauf realizadas en una reunión *privada* con sus ministros. La filtración de su opinión favorable a denunciar el Tratado de Asunción si los estados brasileños persistían con sus subsidios, motivó un titular en tapa de La Nación, que señalaba: «**Otro ataque de Ruckauf al Mercosur. Sugirió denunciar el Tratado de Asunción, rechazo del vicecanciller**» (15/3).

(11) El 31 de marzo, después de que el tema había desaparecido de los medios, publica una nota titulada «Tironeos en el Mercosur. Los subsidios que aplican los estados brasileños. **Qué empresas miran a Brasil**». El copete afirma: «*Hubo empresas que se mudaron a Brasil. Y en Buenos Aires y Córdoba tomaron medidas para evitarlo*». La nota comienza con una afirmación que relativiza el éxodo: «*Aunque parece haberse frenado y al parecer no hubo una fuga masiva, el éxodo de empresas argentinas a Brasil sigue provocando polémicas*». Afirma que la UIA retiró su lista de empresas emigradas «por razones de negocios», y que el gobierno bonaerense hizo un estudio que muestra que 52 empresas de todo el país emigraron, trasladaron líneas de producción o desviaron inversiones hacia Brasil. Esta vez no hay menciones de las empresas, y los ejemplos que se explicitan son los ya conocidos: la fábrica de jeringas, los subsidios cordobeses a Volkswagen, etc.

(12) Hasta la revista Gente -que no se caracteriza por su preocupación por temas económicos- llegó a dedicarle una nota de siete páginas al éxodo, en la que afirmaba: «La guerra, desde ahora, es sin cuartel. Brasil les dijo a los empresarios ar-

gentinos (aunque con palabras técnicas): «Vengan que acá todo el año es carnaval» (desplegando) tentaciones capaces de provocar el éxodo masivo de empresas patrias rumbo al gigantesco vecino» (El éxodo de las empresas argentinas al Brasil. Gente 21/3).

(13) Se podrá argumentar que toda tematización ya requiere de un marco previo (que permite relacionar ciertos hechos entre sí). Aunque esto sin duda es cierto, para temas que adquieren importancia se desarrollan marcos más específicos que los genéricos con los que habitualmente actúan los periodistas. Estos *issue frames* (Gamson 1988) presentan elementos diagnósticos y pronósticos más elaborados (aunque no necesariamente más veraces) y logran desplegar una retórica más persuasiva y acotada al problema en cuestión.

(14) Los «valence issues» gozan de un apoyo -o pueden provocar un repudio- casi unánime. Según Nelson (1984:27) son aquellos que causan «una única, fuerte, casi uniforme respuesta emocional y que no son discutidos». El caso del abuso de niños es un ejemplo: sólo encuentra detractores, no hay agrupaciones a favor de estas prácticas. Yo agregaría los valence issues sí pueden ser discutidos, pero sólo a riesgo de ser considerado un *outcast* de la sociedad. Cuando un hecho adquiere el estatus de *causa nacional* en los medios, es difícil discutirlo a riesgo de parecer apátrida, por lo tanto un *frame* que atribuya dicho estatus a algún tema adquiere inmediatamente una gran resonancia cultural. Cuando los medios tratan causas nacionales la capacidad de realizar lecturas *opositoras* (contrastantes a la dominante, según Hall 1980) de la cobertura disminuye drásticamente. Incluso se pueden realizar tratamientos de las noticias que serían inconcebibles en otras condiciones (Frigerio 1991 y 1996).

(15) Datos aportados por el trabajo de Ford, Martini y Mazziotti (1996:185) indican que ya en 1993 varias notas de los medios sugerían la posibilidad de que el Tratado fuera desfavorable para la Argentina. Quizás el marco de «conflicto continuo» adquiriera mayor preponderancia en los periodos en que las asimetrías entre ambos países se vuelven más evidentes. Por este motivo, es posible que haya ganado relevancia después del pánico causado por la devaluación del real en enero de 1999.

(16) En otro trabajo en el cual analizamos un pánico social ocurrido en Argentina y Brasil a raíz de un crimen ritual de un niño y la manera en la cual los medios de dos países habían cubierto el tema, mostramos cómo también en ese caso se produjo un deslizamiento de la culpabilidad hacia los individuos del otro país (Frigerio y Oro 1998).

(17) Una comparación con el análisis de Grimson, acerca de cómo medios locales cubren episodios conflictivos en la zona de frontera de Posadas con Encarnación (Paraguay) muestra la manera muy diferente en que los periodistas pueden, en las palabras de este autor, «hacer patria con palabras» (1999:14).

Bibliografía

ALSINA, Rodrigo (1989) **La construcción de la noticia**. Barcelona, Paidós.

ALTHEIDE, David (1997) «The news media, the problem frame and the production of fear». **Sociological Quarterly** 38(4):647-668.

BEST, Joel (1990) **Threatened children: Rhetoric and concern about child-victims**. Chicago, University of Chicago Press.

BEST, Joel (1999) **Random violence: How we talk about new crimes and new victims**. Berkeley, University of California Press.

- BLUMER, Herbert (1971) "Social problems as collective behavior". **Social Problems** 18:298-306.
- CAROZZI, María Julia (1998) "El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos". **Sociedad y Religión** 16/17:33-52.
- COHEN, Stanley (1972) **Folk devils and moral panics**. Londres, MacGibbon.
- FORD, Aníbal, Stella MARTINI y Nora MAZZIOTTI (1996) "Construcciones de la información en la prensa argentina sobre el Tratado del Mercosur". Néstor García Canclini, comp. **Culturas en Globalización**. Caracas, Nueva Sociedad, pp. 177-214.
- FRIGERIO, Alejandro (1991) "Quando a Magia é Legítima?: Ajudando Maradona na Copa do Mundo". **Revista USP** 11: 57-64. Revista de la Universidad de São Paulo, Brasil.
- FRIGERIO, Alejandro (1996) "Magia a través de los medios de comunicación: El caso del Mundial de Fútbol de 1990". **Lecturas Sociales y Económicas** 9: 51-60. Universidad Católica Argentina.
- FRIGERIO, Alejandro (1997) "La construcción de problemas sociales: cultura, política y medios de comunicación". **Comunicação e Política** 4(2): 137-149. Revista del Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (CEBELA), São Paulo.
- FRIGERIO, Alejandro y Ari ORO (1998) "'Sectas satánicas' en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil". **Horizontes Antropológicos** 8: 114-150. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.
- GAMSON, William (1988) "A constructionist approach to mass media and public opinion". **Symbolic Interaction** 11(2): 161-174.
- GAMSON, William; D. CROTEAU; W. HOYNES y T. SASSON (1992) "Media images and the social construction of reality". **Annual Review of Sociology** 18:373-393.
- GITLIN, Todd (1980) **The whole world is watching: Mass media in the making and unmaking of the new left**. Berkeley, University of California Press.
- GOODE, Erich y Nachman BEN-YEHUDA (1994) **Moral panics: The social construction of deviance**. Cambridge, Blackwell.
- GRIMSON, Alejandro (1999) "Fronteras, periodismo y nación o de cómo un puente separó dos orillas". Ponencia presentada en el **Seminario Movimientos sociales y ciudadanía: Más allá de la nación**. Instituto de Desarrollo Económico Social (IDES). Buenos Aires, 23-24 de agosto, 1999.
- HALL, Stuart (1980) "Encoding/decoding". Stuart Hall, D. Hobson, A. Lowe y P. Wills (Eds.). **Culture, media, language**. London, Hutchinson. pp.128-138.
- HILGARTNER, Stephen y Charles BOSK (1988) "The rise and fall of social problems: a public arenas model". **American Journal of Sociology** 94(1):53-78.
- LOSEKE, Donileen (1999) **Thinking about social problems: An introduction to constructionist perspectives**. New York, Aldine.
- NELSON, Barbara (1984) **Making an issue of child abuse**. Chicago, University of Chicago Press.
- SCHNEIDER, Joseph (1985) "Social problems theory: the constructionist view". **Annual Review of Sociology** 11: 209-229.
- SNOW, David y Robert BENFORD (1992) "Master frames and cycles of protest". Aldon Morris y Carol Mueller, eds. **Frontiers in social movements theory**. New Haven, Yale University Press. pp. 133-155.
- SPECTOR, Malcolm y John KITSUSE (1987) **Constructing social problems**. New York, Aldine. (1977, 1ª.ed)
- THOMPSON, Kenneth (1998) **Moral panics**. London, Routledge.
- TUCHMAN, Gaye (1978) **Making news: A study in the construction of reality**. New York, Free Press.
- VICTOR, Jeffrey (1993) **Satanic panic: The creation of a contemporary legend**. Chicago, Open Court.
- WOLF, Mauro (1991) **La investigación de la comunicación de masas: crítica y perspectivas**. Barcelona, Paidós.

Cortar puentes, cortar pollos. Conflictos económicos y agencias políticas en Uruguayana (Brasil) - Libres (Argentina)

Alejandro Grimson*

Una teleología de la llamada globalización y de los bloques regionales (Unión Europea, NAFTA, Mercosur) fue la base de la creencia bastante expandida de que las fronteras se encuentran en proceso de desaparición. Sin embargo, hace varios años los estudios etnográficos en fronteras políticas muestran diversas redefiniciones de espacios limítrofes que incluyen nuevos conflictos y dispositivos de fortalecimiento de ciertas barreras entre los países. Ahora bien, una cuestión es que esas explicaciones teleológicas no hayan dado cuenta de estos procesos y otra es que podamos entender el papel que tienen la nación, el estado y la frontera en los procesos contemporáneos. Este trabajo pretende realizar un aporte en esta última cuestión a partir de analizar un caso empírico, la frontera argentino-brasileña en transformación, teniendo en cuenta otros espacios fronterizos en el Mercosur.

Palabras claves: frontera, nación, Estado, contrabando hormiga, Mercosur.

Una teleología de la llamada globalización y de los bloques regionales (Unión Europea, NAFTA, Mercosur) fue la base de la creencia bastante expandida de que las fronteras se encuentran en proceso de desaparición. Sin embargo, hace varios años los estudios etnográficos en fronteras políticas (ver p.e. Vila 1999 y 2000; Gordillo y Leguizamón 2000; Vidal 1998; Grimson 1998; Karasik 1999; Wilson y Donnan 1998 a y b) muestran diversas redefiniciones de espacios limítrofes que incluyen nuevos conflictos y dispositivos de fortalecimiento de ciertas barreras entre los países. Ahora bien, una cuestión es que esas explicaciones teleológicas no hayan dado cuenta de estos procesos y otra es que podamos entender el papel que tienen la nación, el estado y la frontera en los procesos contemporáneos. Este trabajo pretende realizar un aporte en esta última cuestión a partir de analizar un caso empírico, la frontera argentino-brasileña en transformación, teniendo en cuenta otros espacios fronterizos en el Mercosur.

¿Cómo se ha construido y se construye el artefacto llamado estado-nación? ¿Cómo se define terri-

torial y simbólicamente la frontera? Sahlins (1989) ha criticado la concepción clásica de *nation-building* que consideraba la construcción de la nación como un proceso desde arriba hacia abajo y desde el centro hacia la periferia. Su análisis muestra que los sentidos de la nacionalidad pueden ser el resultado de un proceso invertido en el que las negociaciones y conflictos entre poblaciones locales construyen la nación desde fuera hacia adentro. Las fronteras pueden emerger de la actividad de las localidades periféricas o, más correctamente, de la interacción de rivalidad locales y nacionales (Sahlins 2000).

Mi interés no radica en saber si un modelo de este tipo sería al menos parcialmente válido para la historia latinoamericana. El planteo de Sahlins, sugeriré, es sumamente productivo para pensar las transformaciones actuales de las fronteras del Cono Sur. La cuestión contemporánea es cómo las negociaciones identitarias en las fronteras afectan la construcción de nuevos sentidos de la nacionalidad y, a la inversa, cómo las nuevas políticas definidas desde los centros político-económicos transforman la vida cotidiana y la experiencia de las poblacio-

*Programa Investigaciones Socioculturales en el Mercosur (IDES, Buenos Aires). Doctorando de la Universidad de Brasilia, becario del CONICET. E-mail: agrimson@mail.retina.ar
Este estudio fue realizado mediante un subsidio de la Fundación Antorchas.

nes locales. Buscaré mostrar, entonces, que las poblaciones fronterizas pueden ser tan importantes en la construcción del estado y de la nación como las zonas consideradas centrales.

Esto pone en cuestión la imagen, tan romántica, de poblaciones unidas fraternalmente que, de pronto, son atravesadas por una frontera política. Frontera que no sólo no desean, sino que sería el paradigma de aquello a lo que se opondrán, enfrentándose de ese modo al estado en sus intentos de flexibilizar la frontera y en su supuesta resistencia al nacionalismo. Creo que aún persiste en América Latina una concepción (generalmente no explicitada) de la nación como falsa conciencia impuesta por clases dominantes a sectores populares que, sin embargo, (y esta es una dosis de populismo) consiguen resistir esa presión. En el Cono Sur una parte importante de las investigaciones aún hace hincapié en que las fronteras «solo tienen una existencia real en los mapas» (Abíznano 1993:76) y en una supuesta «hermandad de los pueblos» que tiende a esencializar y deshistorizar las relaciones sociales. Desde esa perspectiva, las poblaciones fronterizas son concebidas sólo como víctimas de las políticas de nacionalización del estado y no como agentes activos de la construcción de sus propias afiliaciones identitarias.

El problema más importante de esta concepción es que se apresura a dar valoraciones a las identidades desde una pretendida concepción universalista que resulta etnocéntrica en la medida en que no considera el sentido práctico (Bourdieu 1991) de la frontera y la nacionalidad para los actores fronterizos. Que la frontera y la nacionalidad son invenciones, artefactos culturales, resulta evidente (ver Anderson 1991; Hobsbawm 1992; Gellner 1991). Sin embargo, la versión de la nación como imposición desde arriba hacia abajo y desde el centro a la periferia ocluye, justamente, cómo la frontera material y simbólica es actualmente construida, producida y reproducida por los agentes locales. La versión romántica de la unidad esencial de los pueblos fronterizos pretende imponer su propia valoración etnocéntrica a los sentidos prácticos y los intereses materiales y simbólicos que la nación y la frontera tienen para los agentes locales (1).

En este trabajo busco incluir las agencias locales para analizar la producción y reproducción de las fronteras. Para ello, es necesario interrogarse si en el actual contexto socio-político las poblaciones fronterizas no buscan maximizar los beneficios económicos de la existencia del límite y si a través de sus acciones colectivas, prácticas cotidianas y dis-

cursos contribuyen a la fabricación del límite y de la nación. En otras palabras, considerar a las poblaciones fronterizas no como grupos homogéneos, víctimas por igual de imposiciones estatales, sino como conjunto de agentes sociales diversos, con intereses, prácticas y discursos contrastantes. De ese modo, podremos analizar cómo los diferentes sectores sociales y estatales, al asumir sus posicionamientos frente a la regulación del límite en función de sus propios intereses, participan de una disputa por las características y sentidos de la frontera a través de la cual la propia frontera es construida y redefinida.

Actores sociales y frontera

Para analizar estos procesos contemporáneos, he escogido desarrollar mi estudio en dos ciudades fronterizas de Argentina y Brasil: Paso de los Libres y Uruguayana constituyen uno de los espacios urbanos más grandes de la frontera argentino-brasileña (Uruguayana tiene unos 150.000 habitantes mientras Paso de los Libres (en adelante Libres) alrededor de 40.000); además, dos tercios del transporte y comercio terrestre del Mercosur pasa por allí (Alvarez 1999:130). Esa frontera, dividida por el río Uruguay, tiene el primer puente entre Argentina y Brasil, inaugurado en 1947.

Para facilitar la exposición comenzaré señalando cuáles son los actores sociales y políticos clave en estas localidades para el análisis que voy a realizar (ver Anexo I). Entre los actores políticos institucionales es necesario diferenciar al menos tres instancias del estado. El estado central fija y cambia normativas comerciales y de seguridad para las zonas fronterizas, edifica sedes de administraciones, envía funcionarios de otras regiones, interviene en la vida cotidiana de la frontera. Los gobiernos estatales/provinciales y las intendencias/*prefeituras* no tienen poder jurisdiccional sobre la frontera. Sin embargo, son importantes interlocutores y mediadores entre actores locales y el estado central. En particular las intendencias/*prefeituras* tienen una estrecha vinculación con los actores locales y constituyen el eje de la acción política de cada ciudad.

En ciudades comerciales como Uruguayana y Libres los sectores vinculados al comercio tienen, en su conjunto, un peso social, económico y político muy significativo. En esta ponencia me concentraré en dos sectores del comercio: los comerciantes formales y los pasadores que trabajan del «contrabando hormiga». La peculiaridad de los comerciantes «co-

munes y corrientes» es que la competencia que desarrollan por el mercado abarca a ambas ciudades. Esta situación lleva a reivindicaciones de las organizaciones de comerciantes sobre la reglamentación del pequeño comercio interfronterizo, el control aduanero, la compatibilización impositiva y una serie de medidas políticas sobre la frontera. A la vez, en ese proceso de declaraciones y peticiones los comerciantes producen imágenes sobre los vecinos identificando su trabajo sistemáticamente con la Nación. Comprar del otro lado es, para ellos, sacar la plata del país; mientras que comprarles a ellos es hacer algo por el país.

En cada ciudad y espacio fronterizo hay personas que trabajan de pasar mercaderías al otro lado evitando los controles aduaneros. Viven de cruzar la frontera. En algunas fronteras (como la argentina-paraguaya o la argentino-boliviana) son mujeres y se las conoce como «las paseras». En Uruguayana-Libres son tanto hombres como mujeres y se los conoce como «los pasadores» o «los chiveros». La estrategia histórica consiste en pasar pocas mercaderías en cada viaje, distribuyendo eventualmente la mercadería con otro pasador, haciendo como si se tratara de bienes de uso personal. Los pasadores son el sector menos reconocido como interlocutor en las decisiones políticas. A la vez son el eslabón clave de una red transfronteriza de gran complejidad que, en sus extremos, comienza y termina en las grandes ciudades de ambos países, involucra vendedores ambulantes, comercios importantes y funcionarios del estado. Tienen intereses sobre la frontera contrapuestos a los comerciantes «comunes y corrientes», en la medida en que necesitan una frontera flexible con bajo control.

A continuación narraré una historia donde aparecen estos actores en interacción, en negociaciones y conflictos. La propia historia de Libres-Uruguayana me llevará a un relato sobre Posadas-Encarnación donde, con matices que resultarán evidentes para el lector, este esquema de actores e instituciones es aplicable. Mi interés radica en que es a través de las acciones de estos agentes y en sus interacciones como se van delineando y transformando las características de la frontera.

Una decisión «incomprensible»

Cuando llegué a Paso de los Libres por primera vez en enero de 1999 la frontera estaba cambiando. Nuevas reglamentaciones del estado central argentino afectaban de modo peculiar la vida cotidiana de los fronterizos. Mientras desde 1986 existía un

régimen de tráfico vecinal fronterizo que autorizaba a que los habitantes locales compraran hasta 150 dólares *diarios* en la ciudad vecina, a fines de 1998 el gobierno argentino, a través de la Administración Federal de Ingresos Públicos (AFIP), introdujo una modificación sustancial: desde entonces los habitantes de las zonas de frontera sólo podrían comprar 100 dólares *mensuales* en la ciudad vecina. Esto introduce un cambio clave, ya que ese monto -menor que la cantidad que puede ingresar un turista- limita fuertemente las adquisiciones de sectores medios y bajos (que históricamente compran donde es más barato para «estirar» su salario) y pone en cuestión el trabajo de los «pasadores».

La nueva reglamentación del tráfico comercial fronterizo resulta incomprensible cuando es analizada desde el punto de vista estrictamente del estado central. Pareciera ser una medida «irracional», sobre todo ocho años después del Tratado de Asunción (Mercosur). Buscaré argumentar que la resolución y otras medidas estatales posteriores no pueden comprenderse si son analizadas exclusivamente desde la perspectiva del estado central. En rigor, la «lógica» de la resolución se inscribe en otro campo: el de las disputas entre sectores sociales fronterizos por imponer las características y los sentidos de las fronteras.

Los sectores en disputa son los comerciantes formales de las ciudades fronterizas y los trabajadores del llamado *contrabando hormiga*. En cada país, los comerciantes y los pasadores han realizado en los últimos años reclamos a sus respectivos gobiernos y, en algunos casos, los pasadores o paseras y los taxistas de Paraguay y de Brasil han realizado reclamos directamente al gobierno argentino.

La historia de la nueva reglamentación se inició en Posadas, la concentración urbana más grande de la Argentina en una frontera internacional y capital de la Provincia de Misiones. En 1990 se inauguró un puente que une la ciudad argentina de Posadas con la paraguaya de Encarnación (2). Los actores locales y los funcionarios nacionales de ambos países festejaron el nuevo viaducto como símbolo de la «integración latinoamericana» y como «fin de las fronteras entre los pueblos». Sin embargo, el incremento cualitativo de cruces de personas, automóviles y mercancías constituyó un marco en el cual se desarrollaron disputas entre sectores sociales. Las nuevas facilidades para que los posadeños realizaran sus compras en Encarnación y para los cruces de las tradicionales «paseras» paraguayas (mujeres que desde hace más de un siglo viven del cruce de pequeñas mercaderías) afectaron los intereses de

los comerciantes posadeños. Diversas organizaciones de Posadas comenzaron a reclamar mayores controles aduaneros, denunciando que por el puente el dinero argentino sale del país, acusando a los paraguayos de tener una economía informal y afirmando en privado que el puente provocó la «debaque económica de la ciudad». Por otra lado, frente a los nuevos controles y los maltratos en la aduana argentina se desarrollan desde 1992 una serie de protestas de las paseras y los taxistas paraguayos a través de bloqueos del puente, reclamando la flexibilización de la frontera. Ambos actores sociales, las paseras y los comerciantes lograron concesiones parciales del gobierno argentino. En 1996, la pasera consiguió (con el apoyo explícito del Presidente paraguayo) la renuncia del jefe de la aduana argentina en Posadas. En compensación, el gobierno argentino le otorgó a los comerciantes una excepción impositiva a los combustibles para desestimular el cruce de automóviles. Ambos actores, sin embargo, consideran insuficientes los logros y continúan las protestas.

Esa presión de los grupos posadeños que exigían mayor control aduanero no sólo se tradujo en diversas coyunturas en un «endurecimiento» de una frontera que supuestamente se encontraba en proceso de desaparición, sino que culminó en un viaje del gobernador de Misiones a Buenos Aires para solicitarle al director de la AFIP la modificación del régimen de tráfico vecinal fronterizo. La resolución (262/98) implica un giro de 180 grados en la política fronteriza. El tráfico vecinal fronterizo fue creado por el estado central, supuestamente, como régimen de excepción que favorecía a los fronterizos frente al ciudadano común. En cambio, la resolución de 1998 implica lo contrario: el habitante de la frontera puede ingresar legalmente menos (y no más) que el turista y, además, ningún habitante de frontera puede realizar legalmente ninguna compra en su ciudad vecina más de una vez al mes, ya que debe gastar el monto en un solo viaje.

Una resolución semejante sólo es posible en un país en el que están cambiando los sentidos de las fronteras: se abandona cualquier interés por promover su poblamiento, anulando todo beneficio eventual para los residentes, y se incrementa el control del movimiento de mercaderías y personas a través de ellas. Mientras los camiones y *containers* pueden ingresar libremente productos de los países del Mercosur, esa medida nacional afecta a los pobladores fronterizos en general y a los trabajadores (pasadores) de la frontera en particular. De ese

modo, el estado central argentino pretende redefinir las fronteras del bloque regional.

Más allá de las conjeturas sobre los intereses gubernamentales, es evidente la relevancia de la historia de los conflictos de actores fronterizos en Posadas -y otras fronteras- para un cambio significativo en la legislación nacional. De hecho, los únicos favorecidos por la resolución son los comerciantes formales de las ciudades fronterizas argentinas e, indirectamente, el estado central por la recaudación del IVA (Impuesto al Valor Agregado (3)).

Sin embargo, una resolución no modifica por sí misma la frontera. Más bien, su aplicación o intento de aplicación plantea un nuevo marco en el cual diferentes actores disputan sus características y sentidos. Por lo tanto, a continuación analizaré las acciones sociales que provocó la resolución y los cambios políticos posteriores, buscando mostrar de qué manera los actores sociales continúan intentando intervenir en la definición de las fronteras contemporáneas.

Estado y grupos locales en Libres-Uruguayana

Los pasadores

El año 1999 comenzó con la aplicación de la nueva reglamentación del tráfico vecinal fronterizo. En esta oportunidad hubo una reacción inmediata de los pasadores en diferentes zonas del país. Al verse gravemente afectados, los sectores sociales que viven del cruce de mercaderías realizaron movilizaciones y cortes de puente durante enero y febrero en diferentes pasos fronterizos de Argentina con Bolivia, Paraguay y Brasil (Alvarez 1999:129-130). En Paso de los Libres-Uruguayana los pasadores se organizaron y realizaron protestas que culminaron, con el apoyo de pasadores brasileños, en el corte del puente internacional durante una hora.

Los pasadores continuaron las protestas en las calles de la ciudad y consiguieron el apoyo de concejales. Se movilizaron frente a la Intendencia, porque saben que «los políticos cuando hay un problema tienen que aparecer». Los políticos iniciaron gestiones. Intendentes de diversas ciudades fronterizas intentaron llegar a los escritorios porteños. La confluencia de protestas en diferentes puntos fronterizos logró suspender por un mes la aplicación de la resolución.

En ese mes, aparentemente, para usar una terminología goffmaniana (Goffman 1994:117-151), la

acción más importante se trasladó del escenario a los bastidores. De diversos modos, hubo negociaciones sobre cómo sería la dinámica en el futuro. La regla de la «coima» (propina), bastidor por excelencia de la relación pasadores/aduaneros, se encontraba anteriormente acotada a los cruces de cantidades importantes de mercadería. Con la nueva reglamentación cruces más pequeños también se verían afectados.

Aunque los pasadores contaron con el apoyo de los legisladores locales (concejales) y de la intendencia, no pudieron revertir la medida. Tiempo después un pasador me decía que pensar que los concejales podían influir en el gobierno de Buenos Aires «es lo mismo que llegar de acá en helicóptero a Río de Janeiro... tenés que hacer doscientas mil escalas» (pasador argentino, 40 años). En este caso, el puente principal entre el gobierno local y el nacional eran las gobernaciones (encabezadas por la de Misiones) que se oponían a cualquier modificación de la resolución. La tensión entre el estado central y los políticos locales que buscaron apoyar a los pasadores fue definida por la intervención de los gobernadores. Sólo después de que los gobiernos de las provincias involucradas acordaron con la medida la nueva resolución comenzó a aplicarse (4). Debe insistirse en que la medida afectaba gravemente a los pasadores, pero no a todos los actores fronterizos. Eran otros fronterizos, los comerciantes, quienes habían logrado articular sus intereses con los del estado central.

La nueva reglamentación implicó un incremento muy grande de los controles, al punto de que una alta autoridad de la aduana me informó con orgullo que en seis meses de 1999 habían realizado tantos procedimientos como en todo el año anterior. Como es habitual, el incremento de los controles se traduce básicamente en un aumento del valor de la «coima». Los aduaneros que dejan pasar cobran una «coima» mayor.

Mientras se discutía la aplicación de la resolución comenzaba la devaluación del real (la moneda brasileña) transformando cuestiones básicas de la vida fronteriza. Supuestamente, esto beneficiaría a los pasadores, ya que -al estar más bajos los precios brasileños- aumentarían sus clientes. Los pasadores son el punto nodal de una red social extensa: mercaderías que llegan desde Paraguay, San Pablo o Porto Alegre a Uruguayana son cruzadas por ellos en función de la demanda de vendedores ambulantes (que ellos llaman «turistas») que viajan desde Corrientes, Córdoba, Rosario y otras ciudades argentinas. Las instituciones de control se apostaron

en las rutas de salida de la ciudad y desde principios de año esos clientes comenzaron a perder su mercadería en los controles en las rutas. El estado desplazó la frontera extendiendo los controles a lo largo de la ruta. Al hacer eso, los «turistas» pierden su inversión y el trabajo del pasador empieza a tornarse menos relevante. Los pasadores son expertos en pasar la primera frontera, pero no pueden hacer nada con la segunda y la tercera. De ese modo, en una situación macro económica que en otros contextos hubiera sido la oportunidad esperada para los pasadores, su trabajo se encuentra en una crisis gravísima.

Comerciantes libreños

Al mismo tiempo, la crisis del comercio formal en Libres era profunda, ya que se combinaban los efectos de la devaluación y la falta de dinero circulante por la suspensión del pago de salarios. Esto impulsó acciones y reclamos de los comerciantes. En una nota de la Asociación de comercio y la industria de Paso de los Libres solicitan un nuevo régimen de importación desde Brasil, libre de impuestos para el comercio, que alcance los cincuenta mil dólares mensuales. Sus argumentos principales son que eso desalentaría el contrabando, «ese tráfico [que] se realiza de manera ilegal, avasallando la capacidad de control efectivo que tiene la aduana», y que permitiría al comercio competir en igualdad de condiciones con el comercio brasileño por una «vía legal» y que el «estado podría recaudar el IVA» sobre esas mercaderías. A través de éste y otros documentos y acciones los comerciantes inician un proceso de reorganización de su Asociación y buscan redefinir las características de la frontera. Frente a los reclamos de los comerciantes, el Ministro de Producción y Desarrollo de Corrientes les envía una nota respondiendo que la mayor parte de los pedidos estaban siendo estudiados y considerados. El único punto en el que se responde claramente se refiere al tráfico vecinal fronterizo donde dice: «La Aduana de Paso de los Libres, como es de su conocimiento, ha intensificado en forma inmediata los controles en el Area Primaria Aduanera a efectos de dar cumplimiento estricto a lo normado en la resolución 262/99» (5). Es decir, la única respuesta positiva y clara es el aumento de controles aduaneros por la nueva reglamentación.

A mediados de junio, los comerciantes elevan un petitorio a la Municipalidad solicitando declarar la «emergencia económica y social en Paso de los Libres durante el año 1999». El Consejo Deliberante

de la ciudad aprueba una resolución aceptando dicho petitorio en la que argumenta: que los comerciantes «se ven imposibilitados de atender y cumplir debidamente sus obligaciones»; que es necesario solicitar a la cámara legislativa de la provincia una «Ley de No Pago del Impuesto de Rentas a los Comercios de Frontera»; que los problemas aludidos no obedecen «únicamente a las realidades socio económicas de nuestra Provincia y Nación, sino que gravita en gran medida la crisis que hoy vivimos por las políticas impuestas en Brasil». Por ello, la Municipalidad resuelve aliviar, en lo que le toca, las cargas impositivas de los comerciantes y requiere a la provincia que actúe en el mismo sentido. Dos semanas después, la Asociación presionaba al Senado provincial para aprobar esa Ley de Emergencia Económica señalando que la crisis se agravaba en Paso de los Libres «por tener conexión terrestre con Brasil, la cual provoca que el poco dinero circulante se invierta en la vecina ciudad de Uruguayana».

Al igual que en Posadas, encontramos a los comerciantes realizando reclamos que afectan los intereses de la población local y de los pasadores en particular. En el contexto del desempleo y falta de pago de salarios en Libres, para los pobladores la única ventaja era justamente aprovechar la «conexión terrestre con Brasil» y poder comprar en la «vecina ciudad de Uruguayana». Sin embargo, el estado central argentino tomaría nuevas medidas que afectarían las compras en la ciudad vecina y favorecerían a algunos comerciantes.

Giro higiénico del conflicto económico

La resolución del estado central argentino que restringía fuertemente las compras en las ciudades vecinas, al igual que los reclamos de los comerciantes, tendía a identificar las limitaciones a la importación «hormiga» con el «interés nacional». La defensa de los intereses del comercio se ampliaban discursivamente a los de la Nación y los argumentos eran eminentemente económicos, aunque no faltasen referencias a la dignidad y la legalidad.

En el mes de julio, se plantea un giro del conflicto. El 1° de julio el Estado argentino prohíbe el ingreso de ciertos productos alimenticios de Brasil, argumentando que debe garantizar la preservación del territorio nacional «libre de aftosa». La versión de las más altas autoridades del SENASA es que la Argentina debe garantizar la continuidad del logro que significa ser territorio libre de aftosa ya que es

condición para la entrada a los mercados de Europa y Estados Unidos. La nueva reglamentación, según esas autoridades, no afecta de ningún modo las grandes importaciones brasileñas, ya que éstas cuentan con las certificaciones correspondientes de los ministerios de agricultura de Brasil (u otros países). En otras palabras, la nueva disposición afecta principalmente a los pobladores fronterizos y a los pasadores, así como a los comerciantes de estos productos en Brasil; beneficia indirectamente a todos los comerciantes que vendan bienes perecederos en las ciudades argentinas del lado argentino.

El hecho de que la resolución del SENASA afectara especialmente a las zonas fronterizas plantea la cuestión de hasta qué punto puede considerarse una decisión sanitaria originada exclusivamente en los intereses de exportación del Estado central. Un empleado jerárquico de la aduana de Paso de los Libres afirmaba que la nueva resolución constituía «más una barrera política que sanitaria» originada en los conflictos económicos. En contrapartida, la información oficial de SENASA afirmaba que para defender el estatus sanitario del país como «libre de aftosa sin vacunación» -que permitirá exportar a nuevos mercados- se debería demostrar un adecuado sistema de vigilancia. Para ello, según el SENASA, se establecen una serie de trámites que, junto a otras resoluciones, buscan prevenir «el ingreso y la diseminación de enfermedades o plagas animales y vegetales en puestos de frontera, a través de las personas, equipajes y medios de transporte». Las acciones se desarrollarían de manera coordinada entre los servicios aduaneros y sanitarios, trabajando conjuntamente «para el fortalecimiento de fronteras» (6).

La frontera se fortaleció a través de una puesta en escena espectacular. Cada vez que un pasador o un vecino cualquiera quería llevar un pollo desde Uruguayana a Libres el aduanero que encontraba los alimentos llamaba al personal de SENASA. Sobre el puente, en la aduana argentina, los funcionarios procedían a cortar el pollo de pedazos, tirarlo a la basura y arrojarle un líquido desinfectante. En las primeras semanas de julio, esta escena se repitió varias decenas de veces.

Este giro higiénico en la modalidad del conflicto económico, que identifica los «intereses nacionales» con la exportación de alimentos a los «países desarrollados», logró un amplio consenso en la población fronteriza (con la obvia excepción de los pasadores). La resolución apela a la más tradicional de las imágenes del progreso argentino: el granero del mundo. Si para que el país recupere su

antiguos mercados es necesario sacrificar el trabajo de los pasadores e incluso pagar un precio tres veces más alto por el pollo, pareciera haber disposición para el sacrificio. Este razonamiento, que puede parecer sorprendente, tiene profundas raíces en la política migratoria y aduanera de la Argentina y se vincula estrechamente al modo en que se construyen las imágenes nacionales.

Es conocida la asociación de civilización con limpieza y salud (ver Elías 1994), así como las relaciones de dominación implícitas entre lo (supuestamente) higienizado y lo no higienizado (Burke 1996). A su vez, la retórica nacional higienista es común en pasos fronterizos de diversas zonas del mundo (Lask 2000; Sahlins 1989:207).

En la Argentina el discurso higiénico y sanitario produce un amplio consenso al articularse con la producción histórica de distinciones con los países vecinos. La imagen civilizada y europea del país frente a sus vecinos supuestamente indígenas o negros fue utilizada en reiteradas oportunidades. La migración y la importación desde Bolivia debía ser detenida, a mediados de los años '90, porque era la supuesta causa de la nueva epidemia de cólera. En las fronteras con Paraguay los argumentos fitosanitarios para prohibir el ingreso de frutas, verduras y carnes tienen una larga historia. Así como la Argentina ha sufrido los controles y limitaciones de salubridad de países europeos, también casi todos los pasos fronterizos del Cono Sur, uno o ambos países tienen Barreras Sanitarias (ver p.e. Badaró 1999: 39, 58, 67).

En contraste con el consenso general, los pasadores argentinos están indignados. Están incrédulos: «Dicen que es la aftosa. Pero yo nunca he visto la aftosa en pollos o huevos (...). Jamás he visto». Para ellos, esta nueva reglamentación pone en duda la continuidad de su trabajo. Para ellos, la nueva reglamentación es cortar el puente: se preguntan «si me cortan el puente ¿de qué vamos a vivir? Que pongan una fábrica, estoy de acuerdo». Para ellos, cortar el puente es una posibilidad en la medida en que entienden que es el gobierno el que lo corta con su política. Para ellos, el lado argentino se divide entre «grandes» y «chicos», entre «ricos» y «pobres». Refiriéndose a los pollos y huevos dicen que «gente grande de Libres lo lleva» mientras «nosotros, los chicos, no lo podemos llevar». Por eso, «el único que va a sobrevivir es el grande porque el chico no. Éstos quieren ricos ricos y pobres pobres».

En un diálogo con uno de los líderes del corte de puente de los pasadores en enero, le preguntaba «¿qué quieren los pasadores, cuál sería el objetivo?».

Me dijo: «Que nos dejen trabajar tranquilos. O sea, está el tema del Mercosur que vos viste que el tema del Mercosur desde que se implantó esto, no sé si hace dos años, *de ahí para acá que pasó todo lo que está pasando*. No sé si por los grande mayoristas o qué». «No entiendo», le digo, «desde que está el Mercosur ¿es más fácil o más difícil?». «Más difícil, se puso todo más difícil». Y agrega: «Dice la gente que del Mercosur van camionadas de cosas para allá [para Argentina]. Eso es perjudicar al minorista, a la gente más pobre que trabaja de esto. Todos trabajan acá», me señala a los pasadores que esperan trabajo en Uruguayana. Para ellos, el Mercosur parece ser la integración de los grandes y el perjuicio para los chicos. El Mercosur es visualizado como la causa de todos sus problemas de trabajo.

Fue entonces que un pasador me dijo:

«¿Querés que te diga qué es para mí el Mercosur? Es para los grandes sinvergüenzas, ese es el Mercosur. A nosotros nos prohíben que pasemos pollos para comer en nuestra casa, dicen que puede tener un virus... ¿y estos camiones que pasan? Ése es el Mercosur para mí. Para sinvergüenzas. ¿Quiénes son? Y, los grandes»

Los grandes y los chicos. Del lado de los grandes, los camiones y Buenos Aires, el movimiento y la frontera fluida, los sinvergüenzas y el Mercosur. Del lado de los chicos, los pasadores, el hambre y la prohibición de pasar comida.

Cortar pollos, cortar puentes: las reacciones brasileñas

El discurso y la práctica higienista produjeron indignación en Uruguayana. El clima de tensión que existía cuando las acciones se circunscribían al ámbito económico (restricciones argentinas, devaluación brasileña) y cada sector buscaba defender sus propios intereses se exacerbó. El nuevo eje fitosanitario y la repetida acción de trozar, tirar a la basura y «desinfectar» el pollo brasileño generaron amplia irritación. Por ello, a diferencia de la resolución sobre los 100 dólares mensuales, la resolución de SENASA cruzó la frontera: las organizaciones de comerciantes de Uruguayana denunciaron el maltrato argentino. A mediados de julio se realizó una audiencia pública en la *prefeitura*. Los participantes esperaban contar con la presencia de los diputados federales de la Comisión del Mercosur que no se hacen presentes. Así, la mayoría de los oradores dirigen todos los reclamos al estado cen-

tral argentino por medidas consideradas proteccionistas contra la integración regional y al estado central brasileño por ausencia e inacción.

Puede percibirse un énfasis distinto entre los oradores. Algunos hacen hincapié en que *los dos* países crean obstáculos y que *ambos* deberían ser superados. En cambio, una parte importante de oradores sólo hace referencia a las medidas y actitudes de la aduana argentina. Un *vereador* del PT dice «*não podemos permitir que o nosso produto brasileiro seja quemado, destruído, na ponte. Isso é uma afronta ao Brasil*». Además, afirma que hace dos años no hay focos de aftosa en Río Grande y Santa Catarina.

Así, surgen posturas diferentes para resolver la situación. En el trasfondo común de reivindicar a Uruguayana, la definición precisa de la alteridad ofrece ciertas variaciones que resultarán en estrategias y alianzas distintas. Algunos contraponen sus reclamos al gobierno federal (que no responde con suficiente energía las arbitrariedades argentinas), otros acusan a la Argentina por la nueva situación, mientras otros hacen eje en Buenos Aires. Por ejemplo, el diputado federal del PTB, nacido en Uruguayana, propone cortar el puente «*contra a humilhação argentina*». Dice que la acción de los aduaneros de cortar en pedazos el pollo es un atentado contra Brasil. Si el pollo es un producto brasileño, al cortarlo destruyen a Brasil. «*Estamos indignados*». Convoca a organizar «*nossa trincheira*», a cortar el puente con todos los camiones brasileños. En contraste, el *prefeito* hace hincapié en la realización de medidas conjuntas con el intendente de Libres, diciendo que se trata de una misma ciudad unida por un puente. El *prefeito* no descarta cortar el puente para hacerse escuchar en las metrópolis, pero quiere hacerlo junto al intendente de Libres.

Las acciones propuestas en la reunión tienen dos caras: una tiende a la alianza transnacional con la Intendencia y los concejales de Libres en una comisión binacional con el objetivo de sacar las aduanas del medio y colocarlas a la salida de las ciudades; la otra se dirige a responder con fuerza a la medida argentina «*atuando da mesma maneira*». En esta línea de reciprocidad negativa un dirigente político estadual propone la moción de impedir el ingreso de arroz argentino a Brasil.

Esta moción parece encontrar eco en el gobierno de Río Grande do Sul. Menos de dos meses después la Secretaría de Defensa Agropecuaria del estado exige un examen fitosanitario al arroz argentino. Esto implicó que durante un tiempo no entrara arroz argentino a Brasil, tal como se propuso en aquella

audiencia en la *prefeitura*. Otra vez la presión de los fronterizos logra incidir en las características de las fronteras y otra vez la retórica higiénica es la modalidad del conflicto económico.

Reflexiones finales

Para comprender las fronteras contemporáneas en el Cono Sur es conveniente comenzar constatando que el Mercosur no es, ni podría ser en el marco sociopolítico actual, el fin de las fronteras entre los países. Las diferencias impositivas y de precios no sólo continúan sino que se agudizan en la coyuntura actual; las políticas fronterizas son exclusivas de los estados nacionales, con negociaciones y acuerdos eventuales que surgen de relaciones de fuerza definidas en esos mismos términos. Entre los sectores más marginalizados, que a su vez son quienes tienen una relación estructural con ambos países (e incluso más solidaridad entre argentinos y brasileños), el Mercosur es visualizado como alteridad, como la causa de sus problemas, como algo de «*los ricos y los grandes*». Entre los comerciantes, los intereses se encuentran aun más definidos en términos nacionales y el Mercosur asume un lugar más ambiguo e instrumental: puede ser definido como falsa promesa o como argumento eventual para reforzar sus reclamos.

En segundo lugar, es necesario constatar que el Mercosur o, mejor dicho, los estados nacionales en el marco del Mercosur están transformando las fronteras interestatales. Más que frente a un proceso de «*desterritorialización*», estamos frente a la sustitución de un modelo de territorialización por otro. De un modelo belicista, apoyado en hipótesis de guerra (que será motivo de un futuro trabajo), a un modelo economicista que pretende dinamizar el comercio internacional de las grandes empresas transnacionales. De hecho, un elemento de las nuevas características de la frontera tiene que ver con que -en el plano de la legislación- la frontera desaparecería para el transporte internacional de cargas que se adhiera al MIC/DTA, un sistema de precintado de camiones que viajan cerrados desde el lugar de origen hasta el de destino. Es decir, favorece al gran comercio terrestre exceptuándolo de controles en las fronteras porque abarata significativamente los costos de transporte (al economizar en tiempo y trámites) y, obviamente, fue creado para favorecer a las grandes empresas de los países de la región (7).

Esa flexibilización para «*los grandes*» (para usar una expresión de los pasadores) tiene como contra-

partida una mayor rigidez para «los chicos». Sistemas de intercambio históricos de carácter informal son sometidos a limitaciones, controles y regulaciones. Pobladores fronterizos con beneficios parciales por la condición de su localización en el territorio nacional, son perjudicados con nuevas disposiciones. En general, es como si todos los procesos de vínculo espontáneo entre las poblaciones (al menos en la dimensión económica) debieran ahora pasar por un control riguroso del estado. La práctica histórica de comprar cotidianamente en la ciudad vecina se ha convertido de legal en ilegal en el marco del Mercosur. Así, con el Mercosur los estados no se retiran de las fronteras, sino que llegan hasta ellas de un modo renovado. Ya no se trata de instalar regimientos del ejército o dependencias de sus agencias de inteligencia (que todavía continúan funcionando), sino de establecer nuevas reglas y organizar sus instituciones para hacerlas cumplir.

Esta situación puede ser ubicada como un ejemplo más, entre tantos conocidos, del poder arrasador del capitalismo global en relación a formas de comercio «tradicionales». Sin embargo, la diferencia más importante del caso analizado es que estas formas refieren a un sistema de intercambio organizado entre *dos* sociedades. Es decir, el trabajo de los pasadores trasciende en mucho su propio trabajo. Ellos son el nodo central de una red transnacional de intercambio que tiene más de un siglo de historia. La particularidad política más notoria de esa red es que estructura un intercambio por fuera del estado, evadiendo uno de sus monopolios: el impositivo. Esa evasión, clave económica de la red junto con las diferencias de precios, es la base de un sistema redistributivo: son mercancías destinadas a los sectores populares y trasladadas desde y hacia ciudades lejanas a través de la frontera por pequeños comerciantes concebidos como contrabandistas.

La frontera constituye la condición elemental de ese sistema de intercambio. Las diferencias de precios e impositivas, y la posibilidad de evasión, son todo para ese sistema. Sin frontera, el sistema se desmorona. Por ello, las acciones y discursos de los pasadores conjugan dos dimensiones. Entre los actores analizados los pasadores son los únicos que refieren a un acto de solidaridad concreta entre argentinos y brasileños (el apoyo de los brasileños al corte del puente); al mismo tiempo, en sus discursos (a diferencia de los comerciantes) las referencias a la nacionalidad no son centrales y no encontramos retóricas nacionalistas (como sí encontramos en la asociación de comerciantes de Libres y en la audiencia pública de Uruguayana). Sin embar-

go, los pasadores no quieren que la frontera desaparezca («que sigan como están ahora, así está lindo, venimos una vez por día», decían ante la amenaza de que se aplique la resolución). La paradoja de los pasadores es que para ellos la frontera es a la vez su condición y su riesgo. Sin frontera ellos no existen: de ningún modo reclamarían «el fin de la fronteras». Pero un excesivo endurecimiento de la frontera exige una sofisticación del contrabando que también podría terminar con ellos.

En este caso, los estados nacionales de la región están fundando un sistema de intercambio, apuntando a un mercado común, sobre la destrucción de la experiencia de las sociedades que los conforman. Esa experiencia histórica de las sociedades no sólo implica la construcción de un sistema de intercambio, sino también de otras solidaridades y una diversidad de conflictos sobre los que no podré detenerme aquí. Dos estados que tuvieron una presencia eminentemente militar y geopolítica en sus zonas limítrofes, cuando comienzan a «integrarse» reaparecen en ellas ejerciendo un control inusitado sobre la población local y sus prácticas económicas. El control de la zona fronteriza se reafirma, redefiniendo el énfasis militar en creciente regulación fiscal. El eje estratégico de décadas anteriores, colocado sobre la defensa del monopolio de la violencia en el territorio, es ahora situado como reaseguro del monopolio impositivo que también caracteriza a cualquier organización estatal (Elías 1994:345).

Sin embargo, resulta parcial analizar el proceso sólo como efecto de una política estatal sobre las poblaciones fronterizas. Así, el hecho innegable de que esas poblaciones son víctimas de políticas económicas termina en una imagen victimizadora que les retira su propio poder de agencia. A través del relato de estas diversas situaciones y conflictos fronterizos procuré mostrar que el modelo centro-periferia es unilateral para comprender los procesos de transformación en las fronteras contemporáneas en el Cono Sur. Los diversos grupos fronterizos, especialmente en contextos críticos, se convierten en agentes cuyas acciones inciden en las características y sentidos de las fronteras. Lejos de pretender sustituir el modelo centro-periferia por periferia-centro, se trata de analizar los reclamos, prácticas y protestas en un entramado de interrelaciones donde la histórica distribución desigual de poder no debe ser confundida con ausencia de poder o de agencia de las poblaciones fronterizas.

El problema principal del modelo centro-periferia y arriba-abajo es que anula el conflicto, cuando

es en esas tensiones que el análisis debería concentrarse. Si los grupos fronterizos no tuvieran poder, ¿por qué reclamarían, se reunirían, protestarían? Evidentemente, esos reclamos, por una parte, no son atendidos en el corto plazo. Además, evidentemente, no todos los reclamos podrían ser atendidos, ya que son básicamente contradictorios: más o menos control fronterizo, medidas pararancelarias, excepciones, restricciones...

En la frontera, como me dijo un comerciante brasileño, hay dos aspectos: uno, la interpretación fría de la ley; otro «*o jeitinho da fronteira*», cierta flexibilidad vinculada a los intereses en juego en el momento. Tanto las resoluciones oficiales como el modo de aplicación dependen, en diferentes grados, de la conjunción de intereses y acciones del estado central con intereses y acciones de los agentes locales. En un contexto crítico, las características y los sentidos de las fronteras se encuentran sujetos a cambios y disputas cotidianas. Un grupo fronterizo, los comerciantes, consigue parcialmente articular sus intereses con los del estado central. Esto no implica que todos o la mayoría de ellos no sean afectados seriamente por la crisis económica (que, además, implica otras variables). Los comerciantes consiguen la nueva resolución que limita el tráfico vecinal fronterizo. Para ello tuvieron apoyo de ciertos estados provinciales. Sin embargo, la frontera no es definida por una resolución, sino también en negociaciones locales en las que participan también pasadores

y aduaneros. Los pasadores no sólo consiguen suspender la aplicación de la resolución por un mes, sino renegociar las pautas para que la nueva resolución no se aplique a rajatabla. Aunque no contamos con datos que indiquen la participación de agentes locales en la medida del SENASA sobre los pollos, resulta sumamente interesante cómo la propuesta de dos actores fronterizos brasileños (la audiencia pública en la *prefeitura* y los productores arroceros) logra eco en el gobierno brasileño que durante un tiempo prohíbe el ingreso de arroz argentino. Las fronteras contemporáneas se redefinen en el juego complejo de esas disputas locales y su articulación con disputas provinciales, nacionales, regionales y globales.

Las fronteras del Cono Sur se encuentran en un momento clave de transformación. ¿Qué frontera tendremos en el futuro cercano? Realmente, esta es una incógnita, ya que las características de la frontera dependerán de un conjunto de factores y acciones sociales. La situación actual -en cierto sentido extremadamente conflictiva- no es inexorable ni irreversible. Será a través de la tensión al interior de las poblaciones fronterizas, y entre ellas y el estado central, como seguirán redefiniéndose las características de las fronteras interestatales en el marco de un proceso de «integración» que, supuestamente, las iba a hacer desaparecer.

Notas

(1) Una primera crítica de esta visión fue presentada en Grimson, 2000.

(2) En este párrafo resumo -con ciertos matices de aborde- el proceso que analicé en Grimson, 1998.

(3) Alvarez se equivoca al sostener que «the inequality in the trade balance at the border (...) forced the Federal Administration of Public Revenue of Argentina» a imponer esta resolución (1999:129). Esto implica soslayar no sólo que esa balanza es desfavorable en la frontera para la Argentina desde muchos años atrás, sino el papel protagónico de grupos fronterizos en esa modificación.

(4) *Clarín*, 15-3-99.

(5) La resolución es 262/98. En la nota del Ministro hay un error al respecto.

(6) Las citas textuales fueron obtenidas en la homepage de SENASA: <http://senasa.mecon.gov.ar>

(7) Ya que una gran parte de las mercaderías van, por ejemplo, directamente de San Pablo a Buenos Aires, los despachantes de aduana de las zonas fronterizas sienten una merma significativa de trabajo y exigen que ninguna mercadería ingrese sin control al país.

Referencias bibliográficas

ABÍNZANO, Roberto (1993) **MERCOSUR: un modelo de integración**. Posadas/Buenos Aires, Editorial Universitaria (Universidad Nacional de Misiones).

ALVAREZ, Marcelo (1999) «Mercosur: Boundaries, Cultures and Identities in South America». *Culturelink*, agosto de 1999, 28 (10): 123-130.

ANDERSON, Benedict (1993) **Comunidades imaginadas**. México, Fondo de Cultura Económica.

BADARÓ, Máximo (1999) **Identificaciones nacionales, medios y fronteras**. Buenos Aires, Tesis de licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales (UBA).

BOURDIEU, Pierre (1991) **El sentido práctico**. Madrid, Taurus.

BURKE, Timothy (1996) **Lifebuoy Men, Lux Women**. Londres, Leicester University Press.

ELÍAS, Norbert (1994) **El proceso de la civilización**. México, Fondo de Cultura Económica.

GELLNER, Ernest (1991) **Naciones y nacionalismo**. Buenos Aires, Alianza.

GOFFMAN, Erving (1994) **La presentación de la persona en la vida cotidiana**. Buenos Aires, Amorrortu.

GORDILLO, Gastón y LEGUIZAMÓN, Juan (2000) **El río y la frontera. Aborígenes, obras públicas y MERCOSUR en el Pilcomayo**. Buenos Aires, Eudeba, en curso de publicación.

GRIMSON, Alejandro (1998) «El otro (lado del río). Periodismo de frontera y producción de significaciones sobre Nación y Mercosur en Posadas». Tesis de Maestría en Antropología Social, UNaM, Posadas.

GRIMSON, Alejandro (2000) «El puente que separó dos orillas. Notas para una crítica al esencialismo de la hermandad», en Grimson, A. (comp.) **Fronteras, naciones e identidades** Buenos Aires, CICCUS-La Crujía.

HOBSBAWM, Eric (1992) **Naciones y nacionalismo desde 1780**. Barcelona, Crítica.

KARASIK, Gabriela (1999) «Ellos no son de La Quiaca». Discutiendo lo nacional en la frontera argentino-boliviana». Po-

nencia presentada en el Seminario Internacional «Fronteras, naciones e identidades», Buenos Aires, mayo.

LASK, Tomke (2000) «Construcción de la identidad nacional: sistemogénesis de la frontera franco-alemana», en Grimson, A. (comp.): **Fronteras, naciones e identidades**. Buenos Aires, CICCUS-La Crujía, op. cit.

OVIEDO, Alejandro y GORTARI, Javier (1997) «Misiones en el intercambio económico regional y en el contexto del MERCOSUR». **Estudios regionales**, n° 10, FHYCS-UNaM, abril.

SAHLINS, Peter (1989) **Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees**, Berkeley, University of California Press.

SAHLINS, Peter (2000) «Repensando Boundaries». Grimson, A. (comp.): **Fronteras, naciones e identidades**. Buenos Aires, CICCUS-La Crujía, op. cit.

VIDAL, Hernán (1998) «La frontera después del ajuste». Buenos Aires, **Cuadernos para el Debate**, n° 1, IDES.

VILA, Pablo (1999) «Constructing social identities in transnational contexts: the case of the Mexico-US border». **International Social Science Journal**, n° 159, March.

VILA, Pablo (2000) «La teoría de frontera versión norteamericana: una crítica desde la etnografía». Grimson, A. (comp.): **Fronteras, naciones e identidades**. Buenos Aires, CICCUS-La Crujía.

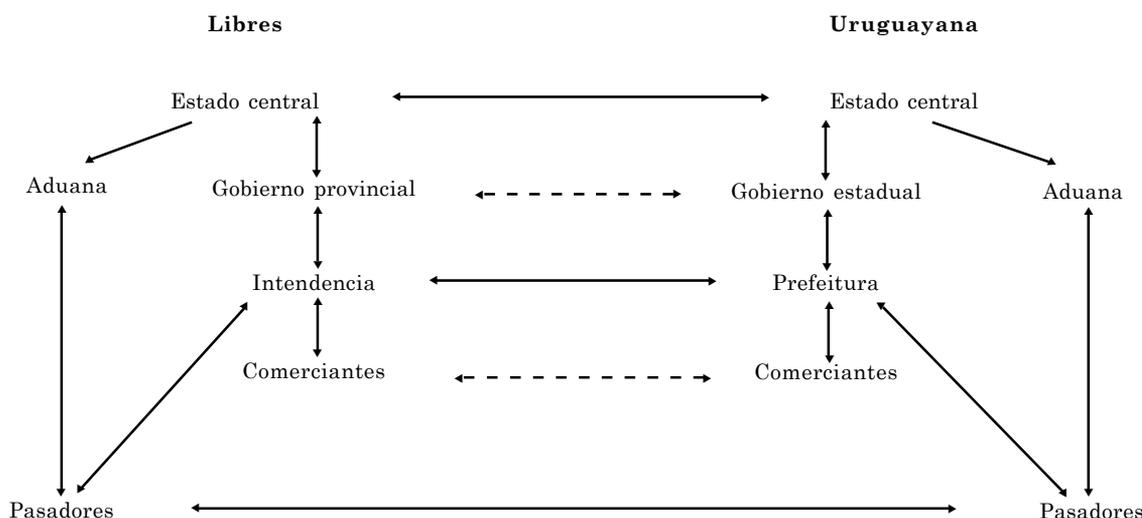
WILSON, Thomas y DONNAN, Hasting (eds.) (1998) **Border Identities**. Cambridge, Cambridge University Press.

WILSON, Thomas (1998) «Nation, state and identity at international borders». Wilson, T. y Donnan, H.:1-30, op. cit.

ZANOTTI DE MEDRANO, Lilia Inés (1993) «Rio Grande do Sul». **Todo es historia**, n° 307, Buenos Aires, febrero: 60-72.

Anexo I

Un esquema (no interpretativo, sino meramente expositivo) de actores y relaciones (que analizamos en el trabajo) puede presentarse así:



La recuperación de la frontera perdida. La dimensión mítica en los derechos argentinos a las Islas Malvinas

Rosana Guber*

En este artículo examino un aspecto de la vigencia del relato histórico que fundamenta los derechos argentinos sobre las Islas Malvinas, ocupadas por Gran Bretaña desde 1833. El análisis de la dimensión mítica de dicho relato, del cual se exponen los principales lineamientos de consenso y disenso, muestra dos cosas: primero, la yuxtaposición de una frontera externa con Gran Bretaña, y otra interna entre sectores políticos; segundo, una temporalidad cíclica de resolución inminente. Estos dos aspectos pueden contribuir a iluminar por qué Malvinas fue la única causa nacional que contó con el apoyo popular para llevar a la Argentina a su única guerra internacional en el siglo XX, aunque ello ocurriera bajo el régimen más represivo de su moderna historia, el Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983).

Palabras claves: historia, mito, Malvinas, nación.

Según los libros de texto corrientes en el sistema escolar argentino, la Argentina limita al este con el océano Atlántico. Junto a la frontera occidental, bastante más extensa, con la república de Chile, el borde atlántico ha sido particularmente controversial: por él la Argentina fue en 1982 a la única guerra internacional en la que participó en el siglo XX. El diferendo argentino-británico por la soberanía sobre las Islas Malvinas o Falklands, que data según algunas versiones de 1833 y según otras de 1774, continúa pendiente. Como sostiene la mayoría de los pobladores de este suelo, y como se sostenía también entre abril y junio de 1982, las Malvinas e Islas del Atlántico Sur son argentinas aunque se hallen bajo ocupación británica desde 1833.

En estas páginas examinaré en el relato histórico que funda los derechos argentinos a las Malvinas, un aspecto de su vigencia. Intentaré mostrar que la imagen de la difusa frontera sudoriental argentina resulta de la dimensión mítica de una historia donde se yuxtaponen una frontera externa y una frontera interna, en una temporalidad cíclica que permite revivir la urgencia de la demanda territorial. Este análisis puede contribuir a esclarecer parte del

sentido que los comandantes de la tercera junta militar del Proceso de Reorganización Nacional (1976-1983) y los argentinos pretendieron concretar con la recuperación del archipiélago irredento en 1982.

I. El relato de los hechos

Los derechos argentinos a las Islas Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur, han reunido a geógrafos e historiadores, legistas y diplomáticos, políticos y académicos, en numerosas obras de distinto carácter, como opúsculos y libelos de tono militante, tratados jurídicos, geográficos e históricos. De este vasto conjunto he elegido las obras de tipo historiográfico por ser la historia el campo preferido en el cual se esgrimen los argumentos de soberanía y por constituir el género de ensayo histórico la forma más usual para expresar esos argumentos. La síntesis que presento fue elaborada con las obras de aquéllos que la historiografía oficial argentina califica como expertos en la materia (1).

Las Malvinas fueron “avistadas”, “descubiertas” y “exploradas” dentro del mismo proyecto que

* Investigadora del CONICET-IDES, Directora del Centro de Antropología Social del IDES. E.mail: guber@clacso.edu.ar

impulsó a Cristóbal Colón. Para descubrir una vía occidental a las Indias Orientales, los marinos surcaban los mares australes buscando puertos naturales de reparación y abastecimiento. Esta carrera no fue menguada ni por la bula de Alejandro VI (1493) que asignaba a España las tierras descubiertas y vacantes más allá del meridiano de las islas Azores o de Cabo Verde, ni por el Tratado de Tordesillas de 1494 que asignaba a Portugal las tierras descubiertas a “370 leguas al oeste del archipiélago de Cabo Verde” (Taiana 1985:144-155). Los reinos de Inglaterra, Francia y Holanda no aceptaron la autoridad del Vaticano para dirimir cuestiones territoriales, por lo que los jefes de estado establecieron como base del derecho internacional la precedencia de descubrimiento y de ocupación efectiva o colonización.

Las versiones sobre el descubrimiento de las Islas difieren en la persona y en la “nacionalidad” del monarca en nombre del cual se hacía el descubrimiento: Américo Vespucio (1501-2) por Portugal; Estéban Gómez, desertor de la expedición de Hernando de Magallanes (1520) o la nave “incógnita” del Obispo de Plasencia (1540) por España; Sebald de Weert (1600) por los Países Bajos (Groussac); y John Davis (1592) o Richard Hawkins (1594) por la corona inglesa. Un segundo período de descubrimientos se atribuye con mayor unanimidad a los navegantes procedentes del puerto francés de Saint-Malo, quienes desde 1698 realizaron un centenar de viajes (Dahlgren en Del Carril 1986:14) a la región magallánica e identificaron a las dos islas mayores como “las nuevas islas descubiertas” y luego como “Malouines” (Frézier en Groussac 1982:108).

Con respecto a la ocupación efectiva de territorios “deshabitados” (por europeos), los autores coinciden en que Louis Antoine de Bougainville, matemático, militar y navegante, fue el primero en asentar una colonia. Autorizado por el Rey Luis XV llevó 27 personas, principalmente a soldados y marinos, y dos familias acadias que dejaron Canadá tras la derrota de Inglaterra sobre Francia. El fuerte y puerto de San Luis se fundó el 5 de abril de 1764 en la Bahía Francesa (“de la Anunciación” para España, “Berkeley Sound” para Inglaterra) al nordeste de la isla oriental.

Al año siguiente, Bougainville regresó a la nascente colonia con herramientas, madera, plantas y animales, y volvió a zarpar hacia el Estrecho de Magallanes por más madera, elemento ausente en las islas. Allí encontró las naves del comodoro John Byron que se dirigían al Mar del Sur (Océano

Pacífico), y que también procedían del archipiélago. En la Isla Saunders, Byron acababa de fundar “Port Egmont” (en honor al Primer Lord del Almirantazgo y Segundo Conde de Egmont) el 15 de enero de 1765; tras izar la bandera inglesa, tomó posesión formal “de todas las islas vecinas bajo el nombre de ‘Falkland Islands’ para el Rey Jorge III de Inglaterra” (Destéfani 1982:53).

Cuando Bougainville regresó nuevamente a Francia su rey se disponía a entregar Puerto San Luis a España, que reclamaba sus dominios insulares en América del Sur; las Malvinas, se argumentaba, eran dependencias de los “dominios continentales en idéntica condición a la Tierra de los Estados, las islas de Juan Fernández” y la costa patagónica (Groussac 1982:152). España compensó monetariamente a Bougainville ni bien se retiraron los efectivos franceses, y tomó posesión en la persona de su nuevo gobernador, el Capitán de Navío D. Felipe Ruiz Puente, quedando las islas bajo jurisdicción de la Capitanía de Buenos Aires, y tiempo después, del gobierno de “Puerto Deseado y Malvinas” (Ibid.:155). Entre 1767 y 1811 se sucedieron 19 gobernadores españoles —17 de ellos oficiales de la Real Armada Española— cuyas 32 gestiones no excedieron el año (Destéfani 1982:133-135). Puerto San Luis fue rebautizado el 2 de abril de 1767 como “Puerto de Nuestra Señora de la Soledad”, bajo la advocación de la Virgen María.

A fines de 1769 (Ibid:55) ocupantes de Puerto Soledad y de Port Egmont se encontraron por azar, tomando ingleses y españoles conocimiento mutuo de su coexistencia en las islas. En respuesta, el gobernador de Buenos Aires Francisco Bucarelli y Uruzúa —dependiente del Virreynato del Perú— envió por propia decisión al Capitán de Navío Juan Ignacio Madariaga el 26 de marzo de 1770 a localizar y expulsar a los ingleses. El 10 de junio 1400 hombres y 140 cañones desalojaron a los británicos bajo la jefatura de un tal A. Hunt, de la Isla Saunders, poniendo a España e Inglaterra al borde de un conflicto armado. Inglaterra exigió la devolución de Port Egmont para compensar la deshonra al pabellón inglés. España aceptó aunque su embajador dejó asentado que la devolución de la posesión de Port Egmont “no puede ni debe en manera alguna afectar la cuestión del derecho previo de soberanía sobre las islas Malvinas, denominadas también Falkland” (Ibid:55). Por su parte, Inglaterra se comprometía, sin asentarlo por escrito, a abandonar Puerto Egmont en un lapso breve pero indeterminado. Antes de concretar su retiro el 22 de mayo de 1774, el comandante inglés dejó una placa que decía:

“Sepan todas las naciones, que las islas Falklands, con su puerto, los almacenes, desembarcaderos, puertos naturales, bahías y caletas a ellas pertenecientes, son de exclusivo derecho y propiedad de su más sagrada Majestad Jorge III, Rey de Gran Bretaña. En testimonio de lo cual, es colocada esta placa y los colores de Su Majestad Británica dejados flameando como signo de posesión por S.W. Clayton Oficial Comandante de las Islas Falklands. A.D.1774” (Ibid:59).

En 1775 un piloto español en viaje de reconocimiento halló la plancha y la llevó a Buenos Aires, donde fue depositada en el Archivo oficial. Cuando los ingleses tomaron esta ciudad en la incursión militar de 1806, el capitán británico la llevó consigo; una duplicación permaneció en la Biblioteca Nacional de Buenos Aires (Ibid:137).

Desde el retiro inglés de 1774 los gobernadores hispanos debían visitar la zona de Port Egmont para evitar su reocupación, así como controlar un nuevo presidio y a la población insular integrada por un par de capellanes, tropa, marinería, presidiarios, y la familia del gobernador, además de pescadores, balleneros y cazadores furtivos de fauna marina. El ganado vacuno traído por Bougainville y por los españoles crecía doméstico y cimarrón; alcanzando las 3460 cabezas en 1791 (Ibid:68).

Con la revolución del 25 de mayo de 1810 en Buenos Aires, la junta española en Montevideo resolvió evacuar Puerto Soledad y dejar una placa de plomo en el campanario de la Real Capilla de Malvinas, donde decía:

“Esta isla con sus Puertos, Edificios, Dependencias y quanto contiene pertenece a la Soberanía del Sr. D.Fernando VII Rey de España y sus Indias, Soledad de Malvinas 7 de febrero de 1811 siendo gobernador Pablo Guillén” (Ibid:71).

Entre 1811 y 1820 merodeaban las islas los cazadores de pingüinos, lobos marinos y focas, y los balleneros, por lo general norteamericanos. El 6 de noviembre de 1820 otro estadounidense pero que prestaba servicios a la Marina de las Provincias Unidas del Río de la Plata, David Jewitt (o Jewett) tomó posesión de las Malvinas y comunicó la novedad a los pescadores y cazadores furtivos (Figueira 1985). Lo sucedieron dos militares de Ejército (Teniente Coronel Guillermo Mason y el Capitán de Milicias Pablo Areguati) hasta que Luis Vernet, comerciante

y comisionista hamburgués de ascendencia francesa retomó el proyecto de Bougainville. El 10 de junio de 1829 Vernet fue investido por el gobernador de Buenos Aires, General Martín Rodríguez, como primer Comandante Político y Militar de las Malvinas, las islas adyacentes al Cabo de Hornos —incluyendo la Isla de los Estados— y Tierra del Fuego (los anteriores gobernadores habían sido sólo comandantes militares). Su gobernación duró tres años pero su nombramiento generó la primera protesta formal del embajador inglés en Buenos Aires, Woodbine Parish, por ser una decisión tomada sobre territorios que consideraba bajo su jurisdicción. Vernet ocupó Puerto Soledad, que rebautizó Puerto Luis, asentando colonos, peones, servidumbre y personal militar y exportando carne salada, grasa, pescado en salmuera, cueros de vacunos y lobos marinos (Destéfani 1982:87).

El conflicto decisivo se inició a fines de 1831 cuando Vernet apresó tres buques loberos estadounidenses y les entregó una circular de “la República de Buenos Aires” (Ibid:87). El cónsul norteamericano en Buenos Aires, George Slacum, “individuo carente en absoluto de experiencia diplomática y tan falto de tacto como de buen juicio” (Goebel en Destéfani 1982:88), inició la protesta que derivó al Ministerio de Guerra y Marina. Un mes después del incidente la corbeta de guerra estadounidense Lexington ancló en Puerto Luis y desembarcó su tropa, que destruyó edificios, inutilizó pólvora y cañones, saqueó las viviendas de los particulares, apresó a siete colonos y se retiró del lugar. El gobierno argentino exigió reparación pero EE.UU. ignoró el reclamo. Vernet permaneció en Buenos Aires. En su lugar el mayor Esteban F. Mestivier ocupó la comandancia, pero sólo por un mes pues fue asesinado. Lo sucedió el Tcnl. de Marina José M. Pinedo.

El 2 de enero de 1833 la corbeta inglesa Clío comandada por el Capitán Onslow arribó a Puerto Luis e intimó a sus ocupantes a desalojar la isla. El 3, los ingleses arriaron la bandera argentina, que entregaron a Pinedo. La autoridad de la nueva posesión inglesa recayó en un escocés traído por Vernet, William Dickson, a quien se le encomendó izar la bandera británica todos los domingos y ante el arribo de cada embarcación. En 1843 la capital de las islas, sede de la gobernación sucesiva de tres oficiales navales y 49 civiles británicos (entre 1833 y 1882), se trasladó a Puerto Williams. El nuevo asentamiento fue rebautizado en honor al Ministro de Colonias de entonces, como “Port Stanley”.

Desde 1833 la Argentina reclama su soberanía sobre las Malvinas, logrando que las Naciones Unidas incluyera al archipiélago en la Resolución 1514 como territorio colonial pendiente de descolonización (Del Carril: 1986).

II. Las dimensiones de una historia

Este relato, la versión más extendida sobre los derechos argentinos, reaparece en cada nueva publicación sobre el tema, incluso en los análisis del conflicto de 1982, pues

“todo cuanto se haga en este sentido servirá para demostrar la solidez de los títulos argentinos y para evidenciar, al mismo tiempo, cómo la República no olvida que existe un trozo de su territorio sobre el cual no ondea el pabellón nacional...” (Caillet-Bois 1948:15).

En una primera aproximación, el sentido de la reiteración obedece a la necesidad jurídica de impedir que prescriba la demanda argentina. Sin embargo, la articulación de este relato con el sentido de su reiteración intenta comprometer tanto a los foros internacionales como a los mismos argentinos. Así, el relato se arraiga y retroalimenta en los modos en que los argentinos imaginan su argentinidad; en el relato de Malvinas los argentinos no sólo recuerdan sus derechos sino que argentinizan a las islas malvinizando su argentinidad. La argumentación jurídica deja entonces de apoyarse en una normativa jurídica aplicada a “los hechos”, y cobra un valor subjetivo, aunque igualmente social, que logra el mayor compromiso de la población. En este proceso en que la cuestión diplomática se convierte en causa nacional, interviene la dimensión mítica de este relato.

Los episodios que desembocaron en esta disputa territorial suelen debatirse en torno a evidencias históricas, pues se afirma que tanto la ocupación actual de las islas como los derechos de los reclamantes se fundan en hechos del pasado. Esta “historia (narración) histórica” recorre una secuencia aparentemente lineal: los viajes de descubrimiento, la ocupación francesa, la española y la argentina, la crisis de la Lexington y el arribo de la Clío, la corbeta cuyo nombre es precisamente la musa inspiradora de la historia. Pero este encadenamiento de hechos no presenta una secuencia desnuda de hechos sino que funda una verdad histórica la cual está constituida por el “sentido” que exhibe su composición. Esta afirmación implica que toda producción histórica admite narraciones alternativas

(Barthes 1991, Trouillot 1995). Ello se debe a la naturaleza de la ocurrencia histórica y a la posición de la ocurrencia en el discurso histórico global; esto es, las diversas versiones no surgen sólo de casos controvertibles, del tipo de fuentes o del acceso más o menos directo a los “hechos”: “la historia podía haberse narrado de otro modo porque lo que se dice que ha ocurrido es, en sí, parte de un nuevo campo de significación” (Trouillot 1995:3-4, mi traducción). Por eso, la narración del pasado no captura el hecho tal cual fue, sino como un fenómeno discursivo ubicado en un nuevo campo de significación cuyo sentido pertenece al presente del narrador.

Según los autores ejemplificados aquí por Caillet-Bois, el sentido general actual del relato es afirmar los títulos argentinos en el ámbito internacional y en el nacional a través de la memoria. Pero ¿qué es lo que haría que valga la pena recordar y repetir? Su dimensión mítica. Es cierto que los argentinos no concederían llamar “mito” a la “historia” de sus derechos sobre Malvinas, pues mito se asocia a ficción, cuento fantástico o mera falsedad (2). La de Malvinas no es una historia de dioses ni héroes, sino de poderes imperiales, de agentes de Estados nacionales monárquicos y republicanos, y de empresarios privados. Sin embargo, la historia de Malvinas es mítica porque es una historia de la Nación Argentina que, como otras historias nacionales, suspende el tiempo.

Las historias nacionales son teleológicas pues sus episodios son narrados de forma que conduzcan a un objetivo emancipatorio, o refieren a algún hecho dramático que se considere aleccionador sobre la constitución de la nacionalidad. Anthony Smith llama *mythomoteurs* a los relatos que confieren un sentido de comunidad. Esos *mythomoteurs* actualizan en las naciones modernas el argumento de la soberanía, permitiendo establecer y controlar las diferencias con respecto a otras sociedades con otros nombres, lenguas, geografías y símbolos, y construir a los sujetos nacionales dándoles objetivos e ideales, un sentido de frontera, inclusión y exclusión (Smith 1986:58). La historia es un signo diacrítico con que se edifica la primordialidad de la nación, no tanto porque “reconstruye el pasado tal cual fue” sino porque marca los términos nacionales de su constante plausibilidad.

Al equiparar el pensamiento mítico a la ideología política —“Tal vez ésta reemplazó a aquél en nuestras sociedades contemporáneas”—, Claude Lévi-Strauss advertía que el historiador se refiere a la Revolución Francesa como “una sucesión de acontecimientos pasados, cuyas lejanas

consecuencias se hacen sentir todavía a través de una serie no reversible de acontecimientos intermediarios” (1968:189). En vez

“para el hombre político ... la Revolución Francesa es una realidad de otro orden: secuencia de acontecimientos pasados, pero también esquema dotado de una eficacia permanente, que permite interpretar la estructura social de la Francia actual y los antagonismos que allí se manifiestan y entrever los lineamientos de la evolución futura” (Ibid.).

En este sentido, afirma, los mitos son “aparatos supresores del tiempo” (Ibid:190);

“el valor intrínseco atribuido al mito proviene de que estos acontecimientos, que se suponen ocurridos en un momento del tiempo, forman también una estructura permanente. Ella se refiere simultáneamente al pasado, al presente y al futuro” (Ibid:189).

La temporalidad mítica es entonces reversible, cíclica y repetitiva. Por eso, los mitos suelen ubicarse en la liminalidad, en un ‘más allá’ del alcance humano.

El estado de “liminalidad” (Van Gennep 1960), de estar ni aquí ni allá, ha sido la imagen preferida para expresar los grandes misterios y angustias de la vida humana. Sin embargo, la suspensión o inversión de todo orden es sólo pensable porque el orden será reestablecido próximamente (Turner 1969). Así, las historias etno-nacionales están hechas de momentos originarios, héroes civilizadores, campos morales y símbolos (Smith 1986:15), en cuyos episodios las fuerzas del mal, enemigas, extranjeras, se baten contra las del bien, patrióticas, liberadoras, justicieras. No se trata de dilucidar la veracidad histórica del mito sino de identificar “la presencia” del concepto, su sentido a la vez verdadero e irreal (Barthes 1991:221-2); se trata de analizar las mitologías como reveladoras de paradojas y contradicciones de la vida social y cultural (Neiburg 1998).

III. La frontera externa

El relato que funda los derechos argentinos a las Malvinas puede analizarse como un mito de la nacionalidad argentina. La razón más evidente es que aparece como el relato de una nación soberana ante una demanda territorial para lograr su completud. Más que un conjunto de fundamentos

jurídicos que afirman la nacionalidad de las islas, la secuencia y el sentido de su reiteración muestran que el de Malvinas es, más bien, el relato de la pérdida y suspensión o inconclusión de la nación. El misterio de este mito reside en las razones de esta pérdida y la plausibilidad de su recuperación. En una primera aproximación esas razones se remiten a un plano externo pero después penetran al interior de las fronteras nacionales yuxtaponiéndolas, operando como causas recíprocas de una causa pendiente de conclusión.

En cuanto a su aspecto externo, el relato de Malvinas es el de la perplejidad argentina ante un mundo de naciones supuestamente iguales pero desenmascarado como desigual. La pérdida de las islas responde al acto arbitrario de una potencia imperial contra una joven nación en vías de consolidación. Este abuso es condenado por Paul Groussac quien afirmaba que se puede tener la fuerza de un gigante pero que es atroz usar la fuerza como un gigante (1982). Radicaría aquí la inmoralidad de un mundo que habiendo dejado atrás el colonialismo, preserva de él importantes marcas.

El uso de la fuerza, hilo conductor de esta historia, se atribuye siempre al lado anglosajón. Al recurrir a la fuerza Gran Bretaña incurre en un acto inmoral e ilegal que es ratificado por la presencia de balleneros y pescadores de origen norteamericano en las costas malvinenses. Esta presencia se reitera durante la última etapa del dominio español, en el intervalo de la primera década de vida independiente argentina en que las Islas están deshabitadas, y bajo el gobierno de Vernet (1831) quien sanciona a los cazadores generando la réplica de la Lexington. En el encadenamiento de los hechos los balleneros son una figura intermedia entre el aventurero solitario y sin patria, y el representante de un estado nacional. Su sanción es seguida por el arribo de la Clío británica.

¿Por qué el relato argentino no se limita a la etapa independiente? Porque la etapa pre-nacional de los viajes de descubrimiento y del período colonial español sirven como antecedentes para dar mayor profundidad temporal a los reclamos de una joven nación, mostrando en esa experiencia pre-nacional que el sentido último de la pérdida es su eventual recuperación. La Argentina sólo puede devenir en una nación joven con viejas raíces en alianza con Francia y España, dos viejos imperios, equiparándose así a la vieja Inglaterra, pues para ésta el argumento de la antigüedad es central para justificar su acción de 1833. El 27 de abril de ese año, el Vizconde Palmerston a cargo del Ministerio

de Relaciones Exteriores británico respondía a un reclamo del embajador Moreno afirmando que la Clío fue enviada “para ejercer allí el derecho *antiguo* e indudable de Su Majestad de soberanía ...” (Ferrer Vieyra 1992:166) (3). En respuesta, el gobierno argentino destacó la cesión francesa de 1766 a España, incorporando el lapso Bougainvilliano al dominio hispano y haciendo de Bougainville un caballero en cuestiones de soberanía (Del Carril 1986). Asimismo, para integrar el período español, Groussac refiere a Jacinto Altolaquirre, un gobernador del período colonial, como “nuestro joven oficial porteño”, primer gobernador criollo, fundador de los “vínculos de sangre argentina que, enlazados con los hechos políticos, hacen una sóla y unida historia argentina, la que comprende un período hispánico de civilización y un período independiente y soberano” (1982:63).

Esta mayor profundidad temporal, no limitada al tramo independiente, hace de Malvinas una historia de recurrencias expresada en una temporalidad cíclica y más próxima al mito, donde a un episodio de arrebato o usurpación sigue otro de devolución. Se suceden así arribo (1764) y salida (1766) de Bougainville; instalación (1771) y abandono (1774) de Port Egmont; y las dos recuperaciones, 1774 y 1820. Hasta 1833 las Malvinas son siempre y finalmente recuperadas, primero a España de Francia e Inglaterra, luego por las Provincias Unidas a los balleneros. El sentido de la historia es ahora evidente: ¿cuándo se completará el ciclo iniciado por la dupla Lexington-Clío?

El período abierto el 2 de enero de 1833 es en términos nacionales una etapa liminal y de incomplitud, una transición entre dos posesiones efectivas y legítimas, la inaugurada por Jewett en 1820 y otra por venir. Veamos algunas manifestaciones de este pasaje a la completud de la nación y recuperación de las islas, que se expresa en la afirmación de continuidad del reclamo y en la afirmación de la inminente recuperación.

En 1869, el poeta gauchesco y periodista José Hernández publicaba en su periódico *El Río de la Plata* que “deber es muy sagrado de la Nación Argentina, velar por la honra de su nombre, por la integridad de su territorio y por los intereses de los argentinos. Esos derechos no se prescriben jamás” (1952:25). Según Groussac “Para Inglaterra en efecto, el lado grave, el verdadero fracaso de la ocupación, consiste en ésto: cumplido tres cuartos de siglo, el despojado no se ha conformado aún con el despojo” (1982:15). Si bien al finalizar su estudio,

el autor sugiere que “La República Argentina /.../ pide que su litigio sea juzgado por jueces, rehusándose a tener por tales a los oficiales y funcionarios ingleses que le han impuesto la ley brutal del más fuerte” (Ibid:166), también da por descontado “el derecho primitivo y sin igual que exhibe la República Argentina a la prioridad de las Malvinas: la comprobación inmediata y tangible de que el territorio disputado participa de su propio organismo geográfico” (Ibid:164). Cuando en 1934 el socialista Alfredo Palacios presentó ante el Senado un proyecto de ley para traducir y difundir a las bibliotecas populares y escolares argentinas, una versión compendiada de la obra de Groussac (Ley 11904/34) (4), inició su alegato afirmando que la Argentina ha observado una “orientación solidarista” según “normas de carácter universalista”, que el reclamo “no ha sido interrumpid(o) jamás por ningún gobierno”, y que decía esto “no como hombre de partido, sino como argentino” (Palacios 1934:35). En suma, para estos intelectuales y políticos la inminencia de la recuperación radicaba en la continuidad de la decisión de los argentinos, pueblo y estado, de completar la nación.

En su estudio, el historiador Ricardo Caillet-Bois culminaba su advertencia señalando que “la República no olvida que existe un trozo de su territorio sobre el cual no ondea el pabellón nacional”, y que pueblo y gobierno abrigan la “esperanza de que ha de llegar la justiciera hora en la cual el país recuperará las Islas que sin ningún derecho le fueron arrebatados por la fuerza...”. En 1966, Caillet-Bois titulaba un artículo “La usurpación de las Malvinas y la respuesta nacional al atentado de 1833. Anhelos de recuperación en 1966” (1966:23-30). Ese año, también Juan R. Aguirre Lanari, vicepresidente segundo de la Cámara de Senadores y jurista internacionalista, tiempo después ministro de Relaciones Exteriores durante el Proceso de Reorganización Nacional, pronosticaba que “día llegará en que en esas tierras nuestras, sin mengua para nadie, bajo el pacífico impulso de sentimientos de justicia y respeto a valores superiores, flameará otra vez nuestra enseña centenaria” (1966:17). “... Inglaterra, algún día, tarde o temprano, probará su amistad a la Argentina devolviendo lo que usurpa”, señalaba el historiador Enrique De Gandía en ese mismo año (1966:225). Hipólito Solari Yrigoyen —abogado de presos políticos, militante de la izquierda Radical de los 1970s y pariente de Hipólito Yrigoyen— recordaba a Ricardo Rojas porque “Siempre me acompañarán también los sentimientos y las

enseñanzas que de él (de Rojas) he recibido desde mi infancia, entre las que se encuentra el triunfo final de la razón y de la justicia que terminarán reintegrando las islas Malvinas al seno de la organización nacional” (1966:26). Estas y otras expresiones tienen la certeza de la inminente recuperación en mérito a la continuidad del reclamo, la memoria de los gobiernos y de la población argentina, pues que las Malvinas sean argentinas se debe a que “desde 1833 en que fuimos agredidos, nunca hemos renunciado a ellas, ni jamás lo haremos” (Destéfani 1982:5).

Por su parte, la literatura muestra continuidad, memoria y recuperación inminente en la poesía de autores de las más diversas procedencias ideológicas. Veamos algunos extractos. En “Las Malvinas” el poeta santafecino y socialista José Pedroni escribía:

“El pingüino la vela, la Gaviota le trae
cartas de libertad.
Ella tiene los ojos en sus canales fríos.
Ella está triste de esperar. /.../
Hasta que el brazo patrio no ancle entre sus alas,
ella se llama soledad”
(Pedroni en Figueira 1978:68-9).

La Junta de Recuperación de las Malvinas, creada en 1939, convocó a un concurso a la mejor composición sobre el tema. En 1941 se dio a conocer la ganadora, la Marcha de las Malvinas, con letra de Carlos Obligado y música de José Tieri.

Tras su manto de neblinas
no las hemos de olvidar!
“Las Malvinas Argentinas!”
clama el viento y rugen el mar.
Ni de aquellos horizontes
nuestra enseña han de arrancar,
pues su blanco está en los montes
y en su azul se tiñe el mar. /.../
¿Quién nos habla aquí de olvido,
de renuncia, de perdón?
¡Ningún suelo más querido
de la Patria en la extensión!
(Obligado en Figueira 1978:92)

El compositor, autor e intérprete de folklore, largamente afiliado al Partido Comunista argentino y más conocido como “Atahualpa Yupanqui”, escribió en París en 1971 con el sugestivo título de “La Hermanita Perdida”:

De la mañana a la noche
De la noche a la mañana.
En grandes olas azules
y encajes de espumas blancas,
te va llegando el saludo
permanente de la patria.
Ay, hermanita perdida,
hermanita: vuelve a casa. /.../

Malvinas tierra cautiva
de un rubio tiempo pirata.
Patagonia te suspira.
Toda la pampa te llama.
Seguirán las mil banderas
del mar, azules y blancas.
Pero queremos ver una
Sobre tus piedras clavada.
Para llenarte de criollos.
Para curtirte la cara
hasta que logres el gesto
tradicional de la patria.
Ay, hermanita perdida!
Hermanita: vuelve a casa”
(Yupanqui en Figueira 1978:121).

En el estribillo de “Malvinera Cautiva”, el capitán F. Eduardo Mittelbach dice:

“Malvinera, Malvinera,
zambita de los varones
por no verte prisionera
montarán los escuadrones.

Alegra, que viene el día
en que juntas, Malvinera
tu mano y la mano mía
izarán nuestra bandera.

Apronta, niña adorable,
ponte prendas de domingo
que tu coraje y mi sable
sobran para echar a un gringo”
(Mittelbach en Figueira 1978:114).

Pese a su variada estirpe ideológica, estos artistas comparten la inminencia de la recuperación basada en que las Malvinas son prenda de unidad para pueblo y gobierno.

IV. La Frontera Interna

La apelación de los argentinos a la continuidad del reclamo por Malvinas no sería tan llamativa si

no fuera por su contraste con la discontinuidad política argentina. Aunque vistas más de cerca las versiones contienen las divergencias políticas de sus autores. Dos son los principales puntos de controversia: las razones de la pérdida territorial y el episodio del Gaucho Rivero. Con respecto al primero, Groussac reprochaba en 1910:

“Se ha dicho, y todo el mundo lo repite, que los pueblos tienen los gobiernos que merecen. Esto no es más que una triste y vana palabra, una paradoja peligrosa, como la mayor parte de estos dichos ingeniosos en que la forma prevalece sobre el fondo. Sería más verídico decir que el pueblo que se ha rebelado bajo los buenos gobiernos, se prepara por eso mismo a inclinar la nuca bajo los malos. Los bonaerenses no merecían, por cierto, a Rosas -ni siquiera al Rosas ése, todavía embozalado, del tiempo que nos ocupa-; pero era necesario que fuesen castigados por haber desconocido a Rivadavia quien ... significaba la civilización que intenta detener a la barbarie. El castigo, sobre todo para los veteranos de la Independencia, que aún existían pero ya no mandaban, fue contemplar la patria abatida hasta tornarse un objeto de desprecio y acaso una presa ofrecida al extranjero. He aquí la razón de los desembarcos autoritarios, como en tiempo de los Drake y de los Cavendish; de las explicaciones apenas coloreadas de un pretexto; con un largo silencio, apenas interrumpido por dos o tres semi-explicaciones más desdeñosas que el silencio mismo, por toda respuesta a las justas reclamaciones de los expoliados!” (Groussac 1934/82:47).

Veinticuatro años después, Palacios afirmaba en su discurso senatorial que

“La arrogancia, la violencia, la destrucción se reservaban para emplearlos contra un país débil que se debatía en luchas intestinas realizando esfuerzos heroicos para constituirse, pero que se movía a impulsos de un noble sentimiento patriótico, cada vez más vigoroso, que no le permitió, nunca, olvidar las ofensas a la dignidad nacional” (1934:70).

Sobre la colonización de Malvinas, Destéfani destacaba la iniciativa de Vernet, advirtiendo que “Lamentablemente los gobiernos y los argentinos se hallaban muy ocupados en guerras civiles, donde se destruían mutuamente” (1982:80). Tal es la

concepción que, a diferencia de la versión consensuada, funda la pérdida territorial en un conflicto interior. Como adelantamos en la segunda sección, el fundamento de dichas perspectivas corresponden a la época de la pérdida de las Islas y a la de los analistas.

Entre 1820 y 1833 las Provincias que ocupaban el otrora Virreinato español del Río de la Plata, fueron el escenario de “luchas intestinas” que enfrentaron a Buenos Aires con las provincias del Litoral —Entre Ríos, Santa Fe, la Banda Oriental del Uruguay y Corrientes— y del interior —en el noroeste y en la región de Cuyo, sobre el límite con Chile. Durante su breve ocupación, Malvinas se mantuvo ajena a los enfrentamientos entre el poder centralista (llamado “unitario”) del Puerto de Buenos Aires, que concentraba los dividendos de la Aduana, controlaba la navegación de los ríos del nordeste, y las exportaciones e importaciones de “los frutos del país”, por un lado, y los “caudillos” provinciales que bregaban por una organización federal y por el control del poder portuario y aduanero, por el otro. Que Jewett hubiera reocupado las islas por instrucción del gobierno de Buenos Aires, precisamente en el año que los historiadores argentinos califican como “la anarquía”, 1820, remite Malvinas a la unidad pese a la fragmentación. Entre 1820 y 1833 transcurrieron no menos de diez gobernadores, la guerra contra el Brasil (1825-1828), sucesivos tratados interprovinciales y el contrato de la primera deuda externa. En suma, lejos de presentar unidad y continuidad, la situación bullía de enfrentamientos y persecución (Halperín Donghi 1972).

Los autores afirmaban que Malvinas difícilmente permanecería dentro de una Nación que apenas se sustentaba a sí misma, y también que su soberanía sólo podía resguardarla cierto proyecto político que, para Groussac y Palacios era el liberalismo y para los Irazusta y otros revisionistas era el proteccionismo de “gobiernos fuertes”. Siguiendo la genealogía política argentina expresada según un patrón dualista (Shumway 1992), esta oposición refleja la contienda entre una Argentina democrática, europea y liberal, y una Argentina populista, hispana y criolla.

Esta oposición emerge también en Malvinas con la discutida sublevación del 26 de agosto de 1833 en Puerto Luis, protagonizada por el gaucho Antonio Rivero, otros dos gauchos y cinco indígenas charrúas llevados por Vernet para cumplir faenas de campo. En un acto repentino, atribuido a que la nueva administración insular sólo aceptaba en los almacenes moneda británica y no los vales de la ante-

rior gestión, los gauchos dieron muerte a tres blancos llevados por Vernet y que ahora integraban el nuevo gobierno. Los demás pobladores se refugiaron en un islote vecino mientras una milicia inglesa comenzó la persecución de los rebeldes hasta que apresó a Rivero y lo deportó a Gran Bretaña. Rivero fue devuelto a Montevideo donde fue puesto en libertad (Academia Nacional de la Historia 1967, Destéfani 1982).

La rebelión de Rivero es interpretada por los historiadores “revisionistas” y “populistas” como un clamor patriótico contra el invasor y sus lugartenientes (Almeida 1966, Campos 1966, Moya 1966). La historiografía liberal, en cambio, la interpreta como un acto de simples foragidos (Academia Nacional de la Historia 1967). El caso no sólo muestra lo ya señalado acerca de los sentidos diversos que puede cobrar una misma secuencia de hechos; también suministra datos del presente del autor, ya que Rivero cobró especial relieve cuando los partidos políticos mayoritarios, peronista y radical, y organizaciones políticas juveniles intentaban el regreso de un gobierno popular bajo el régimen autoritario del General J.C. Onganía.

Malvinas empezó a alcanzar mayores audiencias desde 1934 cuando gobernaba la Argentina un régimen militar que propiciaba un intercambio comercial desigual con Gran Bretaña (Irazusta e Irazusta 1934). El Tratado Roca-Runciman garantizaba jugosas ventajas para Inglaterra a cambio de asegurar la continuidad de compra de la carne argentina. El Tratado se firmó en 1933, cuando el Reino Unido celebraba el centenario de su presencia en las Falklands (Ciria 1969, Ciria et.al. 1972). Desde el otro polo del espectro ideológico, el Senador Palacios también condenaba la política de “entrega” económica del gobierno del General Justo, pero desde una óptica liberal y democrática.

El segundo momento de auge de las versiones de la contra-historia malvinera fueron los 1960s, cuando la figura de Rivero vino a inspirar desde aquel territorio irredento a los defensores de la revolución antiimperialista latinoamericana. Rivero, una réplica isleña del Che Guevara o Martín Fierro, tenía sus propios expertos y promotores (Tesler 1966), particularmente cuando en 1966 un grupo de jóvenes peronistas y nacionalistas desvió un avión de línea hacia Port Stanley y rebautizó a la capital isleña como “Puerto Rivero”. En este episodio, conocido como “Operación Cóndor”, se vertían sucesivas proclamas que anunciaban la inminencia de dos regresos, el

argentino desde 1833 a las islas y el de Perón de su exilio desde 1955 (Así 1966, García 1993).

En suma, la historia de Malvinas fue interpretada en sentido hermenéutico y dramático, como la épica de la división argentina, fronteras adentro de la Patria. Unidad y fragmentación intentarían ser resueltas en un Teatro, el de 1982.

V. Los hechos del relato

En su **Islas de historia**, Marshall Sahlins muestra que los nativos de Hawaii realizaron con la muerte de John Cook el relato mítico de su dios. La fuerza del mito en la historia, sin embargo, no se limita a los pueblos aborígenes sino también a las sociedades modernas. En nuestro caso, fue el Proceso de Reorganización Nacional el que puso en práctica y, en este sentido, realmente “interpretó” la temporalidad cíclica e inminente de la zaga malvinera. La misión territorial reveló su doble sentido como nunca antes, y es que unir lo dividido era una y la misma cosa que definir, de una vez, los confines de la Patria. Primero se procedió a la siquiera imaginaria unidad de pensamiento y para ello se cometió la mayor sangría del siglo XX, la llamada “Guerra Sucia” cuyo objetivo era limpiar de enemigos internos a la Argentina. Luego siguió el ensayo bélico de 1978 con Chile por las Islas Picton, Nueva y Lennox del Canal de Beagle, interrumpido por la mediación papal. Finalmente, en 1982 el Estado y sus “varones armados”, como decía Mittelbach, acometieron la tan anunciada “gesta”. El gran relato de Malvinas, sin embargo, retomaba los episodios anteriores tanto de su propia historia como del pasado reciente. Y esto no sólo porque “Operación Cóndor” fue el nombre del grupo comando nacional-peronista de 1966 y de las operaciones militares coordinadas por las dictaduras del Cono Sur entre 1974 y 1980; y no sólo porque el gobernador británico deportado el 2 de abril de 1982 se llamaba “Hunt”, igual que el jefe inglés expulsado por Bucarelli en 1770 (Busser 1987). La re-actuación del pasado se planteaba como la definitiva conclusión de un ciclo pendiente.

La “recuperación”, como se llamó a los episodios de 1982, fue apoyada por la vastísima mayoría de los argentinos dentro y fuera del territorio nacional. Desde la rendición argentina del 14 de junio de ese año se suele afirmar que el objeto de dicho respaldo era el régimen, ignorando así que “la recuperación” interpretaba y actuaba la causa que el relato de Malvinas había fundamentado durante tanto tiempo en boca y pluma de las más diversas orientaciones

políticas. Quizás porque los argentinos necesitaban destacar la unidad sobre la fragmentación y dejar de ser los enemigos de su propio estado, necesitaron

también ellos, definir su frontera externa. En este sentido, sólo un mito podía reunirlos, aunque más no fuera, temporariamente.

Notas

(1) Para realizar esta síntesis he consultado, en primer lugar, dos estudios de extranjeros prestigiosos en el medio diplomático e historiográfico argentino, cuyo mérito ha sido -según ese medio- obtener una vasta evidencia y presentar una interpretación objetiva. Las conclusiones de estos autores son invalorable para la fundamentación nacional e internacional, no sólo porque ratifican los derechos argentinos sino porque siendo extranjeros a las naciones en conflicto, se vuelven insospechables de toda subjetividad nacionalista y, por lo tanto, investigadores moralmente intachables. Las obras del estadounidense Julius Goebel *The Struggle for the Falkland Islands* (1927) y del francés Paul Groussac (1982) *Las Islas Malvinas*, son consideradas por los 'malvinólogos' referentes obligados de toda argumentación pública nacional e internacional sobre el tema. La primera, publicada por dos editoras de prestigio académico -la Universidad de Yale, y la de Oxford-, fue traducida al castellano y publicada en 1950, bajo el título *La Pugna por las Islas Malvinas. Un estudio de la Historia Legal y Diplomática*, por el Servicio de Informaciones Navales perteneciente al entonces Ministerio de Marina. La segunda obra es una traducción argentina de *Les Iles Malouines. Nouvel expose d'un vieux litige avec une carte de l'archipel* de Paul Groussac, director entre 1885 y 1929 de la Biblioteca Nacional, en cuyos anales se guarda la obra original escrita en francés.

Para construir este relato consulté también las obras de diplomáticos, historiadores, marinos militares, geoestrategas y educadores. De ellas, los trabajos centrales de mi referencia fueron *La cuestión de las Malvinas* (1986) del Canciller y jefe de la delegación argentina ante Naciones Unidas en 1965, Bonifacio del Carril; los tres volúmenes de la *Historia completa de las Islas Malvinas* (1966) del embajador José Luis Muñoz Azpiri; *Una Tierra Argentina. Las Islas Malvinas* (1948) del historiador y director del Instituto de Investigaciones Históricas de la Universidad de Buenos Aires en los años '60, Ricardo Caillet-Bois; *Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur ante el conflicto con Gran Bretaña* (1982) del Contraalmirante (RS) Laurio H. Destéfani, volumen producido por la Marina, con la adhesión de las direcciones de estudios históricos del Ejército y de la Fuerza Aérea Argentina, que fue publicado en castellano, portugués, inglés, alemán, italiano y francés "frente a la necesidad de una difusión masiva y esclarecedora de la verdad argentina"; *Malvinas, la guerra inconclusa* (1987) del comandante del desembarco argentino de 1982 -la "Operación Rosario"-, el

contraalmirante de Infantería de Marina Carlos Busser; *El peón de la reina* (1985) de la geoestratega argentina Virginia Gamba, y *La gran aventura del Atlántico Sur* (1985) del educador y ministro de Educación en 1973, Jorge Taiana, quien escribió el volumen estando en prisión durante los primeros años del PRN. Otros trabajos fueron consultados por atender y esclarecer puntos específicos, y se citarán oportunamente.

(2) Trouillot 1994. Buena parte del debate historiográfico entre "positivistas" y "constructivistas" gira en torno a estas observaciones, las cuales para algunos llegan a negar al conocimiento histórico su peculiar articulación con el mundo social. Si, como sostienen los constructivistas, la narrativa histórica importara sólo como narración persuasiva, y no por su pretensión de verdad, lo mismo valdrían la Historia que la novela, el ensayo que la ficción. Sin embargo, la fuerza de la Historia radica en una legitimidad fundada en la apelación al uso de "evidencias" que se suponen independientes del sentido que desee imprimirle el historiador, y que asignan "autenticidad" al argumento general.

(3) Tras la primera protesta del embajador Moreno del 17 de junio, Philip G. Gore, encargado británico de negocios en el Río de la Plata, señalaba que "Los derechos de S.M. a las Islas Falkland son de una larga data, no habiendo sido nunca renunciados, sino al contrario, **recientemente** comunicados al Gobierno de Buenos Aires ..." (Ibid:169. Mi énfasis). Y en 1842, Lord Aberdeen respondía a la tercera protesta de Buenos Aires que "El gobierno británico no puede reconocer a las Provincias Unidas el derecho de alterar **un acuerdo concluido, cuarenta años antes de la emancipación** (sic) de estas, entre la Gran Bretaña y España" (Ibid: 175; mi énfasis), refiriéndose al episodio de la restitución española de Puerto Egmont. El argumento inglés pretende fundarse en la devolución del establecimiento británico de 1771, que Gran Bretaña interpreta como restitución de su soberanía sobre la totalidad del archipiélago (y que España interpreta como compensación al honor mancillado del pabellón inglés y restitución de la soberanía sobre Port Egmont, en la Isla Saunders).

(4) El alegato y un estudio preliminar de Jorge Cabral Texo, se publicaron en *Las Islas Malvinas - Archipiélago Argentino*, en 1934/84, por Editorial Claridad.

Bibliografía

ACADEMIA NACIONAL DE LA HISTORIA (1967) *El episodio ocurrido en Puerto de la Soledad de Malvinas el 26 de agosto de 1833. Testimonios documentales*. Buenos Aires, Serie documental tomo III.

AGUIRRE LANARI, Juan Ramón (1966) "La conmemoración del 10 de junio" en MUÑOZ AZPIRI, *Op.cit.* vol.3:9-17.

ALMEIDA, Juan Lucio (1966) "Antonio Rivero, el gaucho de las Malvinas". *Todo es Historia* n.20, pp. 8-37.

ASÍ. (1966-1967) Buenos Aires, semanario.

BARTHES, Roland (1991) *Mitologías*. Buenos Aires, Siglo XXI editores.

- BUSSER, Carlos (1987) **Malvinas, la guerra inconclusa**. Buenos Aires, Ediciones Fernandez Reguera.
- CAILLET-BOIS Ricardo R. (1966) "La usurpación de las Malvinas y la respuesta nacional al atentado de 1833. Anhelos de recuperación en 1966" en MUÑOZ AZPIRI, **Op.cit.** vol.3:31-45.
- CAMPOS, Ernesto M. (1966) "La rebelión del gaucho Antonio Rivero". MUÑOZ AZPIRI (comp.) **Op.cit.** vol.3:47-51.
- CANTON, Darío; José L. MORENO y Alberto CIRIA (1972) **Argentina. La Democracia Constitucional y su Crisis**. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- CIRIA, Alberto et.al. (1969) **La década infame** Buenos Aires, Carlos Pérez editor.
- CIRIA, Alberto (1972) "Crisis económica y restauración política. (1930-1943)." CANTON et.al. **Argentina. La Democracia Constitucional y su Crisis**. Buenos Aires, Editorial Paidós:121-217.
- DEL CARRIL, Bonifacio (1986) **La cuestión de las Malvinas**. Buenos Aires, Hyspamérica Ediciones Argentina.
- DE GANDÍA, Enrique (1966) "Las Islas Argentinas de San Antonio" en MUÑOZ AZPIRI, José L. (comp.) **Historia completa de las Islas Malvinas**. Buenos Aires, Ediciones Oriente, vol.3:223-238.
- DESTEFANI, Laurio H. (1982) **Malvinas, Georgias y Sandwich del Sur ante el conflicto con Gran Bretaña**. Buenos Aires, Edipress.
- FERRER VIEYRA, Enrique (1992) **Segunda cronología legal anotada sobre las Islas Malvinas (Falkland Islands)**. Buenos Aires, Lerner.
- FIGUEIRA, José Antonio da Fonseca (1978) **Cómo los poetas les cantaron a las Malvinas**. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.
- FIGUEIRA, José Antonio da Fonseca (1985) **David Jewett; una biografía para la historia de las Malvinas**. Buenos Aires, Sudamericana-Planeta.
- GAMBA, Virginia (1984) **El Peón de la Reina**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- GARCÍA, Héctor R. (1993) **Más de cien veces me quisieron matar**. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.
- GOEBEL, Julius (jr.) (1950) **La pugna por las Islas Malvinas. Un estudio de la Historia legal y diplomática**. Buenos Aires, Ministerio de Marina, Servicio de Informaciones Navales.
- GROUSSAC, Paul ([1934]1982) **Las Islas Malvinas**. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- HALPERIN DONGHI, Tulio (1972) **Revolución y Guerra. Formación de una élite dirigente en la Argentina criolla**. Buenos Aires, Siglo XXI editores.
- HERNÁNDEZ, José (1952) **Las Islas Malvinas**. Buenos Aires, Joaquín Gil editor.
- IRAZUSTA, Julio y Rodolfo IRAZUSTA (1934) **La Argentina y el Imperialismo Británico**. Buenos Aires, Ediciones Argentinas Córdor.
- LEVI-STRAUSS, Claude (1968) **Antropología Estructural**. Buenos Aires, EUDEBA.
- MOYA, Ismael (1966) "Cantata al Héroe Gaucho de las Malvinas." MUÑOZ AZPIRI, José L. (comp.) **Op.cit.**, vol.3. Pp. 361-365.
- MUÑOZ AZPIRI, José Luis (1966) **Historia completa de las Malvinas**. 3 vols. Buenos Aires, Ediciones Oriente.
- NEIBURG, Federico G. (1998) **Los intelectuales y la invención del peronismo**. Buenos Aires, Alianza Editorial.
- PALACIOS, Alfredo L. (1934/1984) **Las Islas Malvinas. Archipiélago Argentino**. Buenos Aires, Editorial Claridad.
- SAHLINS, Marshall (1985) **Islands of History**. Chicago, University of Chicago Press.
- SHUMWAY, Nicolas (1991) **The Invention of Argentina**. Berkeley, The University of California Press.
- SMITH, Anthony (1986) **The Ethnic Origins of Nations**. New York, Basil Blackwell.
- SOLARI YRIGOYEN, Hipólito (1966) "Las Islas Malvinas". MUÑOZ AZPIRI **Op.cit.**
- TAIANA, Jorge A. (1985) **La gran aventura del Atlántico Sur**. Buenos Aires, El Ateneo.
- TESLER, Mario (1966) "La historia del Gaucho Rivero". Así 11 de octubre:2-5.
- TORRES REVELLO, José (1953) **Bibliografía de las Islas Malvinas. Obras, Mapas y Documentos**. Buenos Aires, Imprenta de la Universidad.
- TROUILLOT, Michel-Rolph (1995) **Silencing the Past: Power and the Production of History**. Boston, Beacon Press.
- TURNER, Victor (1969) **The Ritual Process**. Ithaca, Cornell University Press.
- VAN GENNEP, Arnold (1960) **The Rites de Passage**. Chicago, The University of Chicago Press.

Estados, naciones y culturas. Identidades y nacionalismo

Mirtha Lischetti *

Nos propusimos hacer una revisión crítica de los modelos explicativos más habituales que circulan para dar cuenta de las conflictivas socio-políticas entre grupos y/o sociedades diferentes en este período de cambio de siglo. Nos pareció pertinente hacerlo, ya que las categorías utilizadas, provienen, en la mayor parte de los casos, de las construcciones conceptuales que nuestra disciplina formuló a lo largo de sus historia: cultura/relativismo cultural/identidad cultural/nacional/subnacional o protonacional. Enfocamos nuestra revisión en el esfuerzo de distinguir entre aquellas conceptualizaciones que utilizan a la categoría de Identidad como variable independiente de las que la utilizan como variable dependiente y/o interviniente. Sin dejar de destacar el hecho de que por tratarse de una problemática compleja, no valen las simplificaciones, sino que al contrario, debe tenderse a obtener diferentes imbricaciones de niveles de análisis para poder arribar a explicaciones plausibles.

Palabras claves: Estado, nación, identidades, nacionalismo.

En las últimas dos décadas, la Antropología ha sido dadora a las otras ciencias sociales de categorías analíticas y de procedimientos construídos a lo largo de su quehacer disciplinario. Nos referimos a la metodología social cualitativa y al reconocimiento del Otro, junto con la *obsesión por la identidad*, entendiendo que la identidad y la alteridad son inseparables en su tratamiento y conceptualización. Unido a una concepción de cultura y de relativismo cultural que remonta al historicismo alemán (1). Nos proponemos reseñar algunas perspectivas de lo acontecido en torno a la *Alteridad-Identidad*, utilizando la imbricación de análisis históricos, políticos y culturales (2).

Los procesos históricos de las dos últimas décadas, como todos sabemos pero no podemos dejar de mencionarlo brevemente, se contextualizan en el marco del crecimiento de la economía capitalista transnacional, una de cuyas consecuencias es, no la desaparición, pero sí el debilitamiento de los estados-nacionales, los que pierden, entre otras

cosas, la capacidad de redistribuir la renta entre sus poblaciones, mediante las transferencias a los servicios educativos, de salud y de bienestar, quedando las mismas, en gran medida, excluidas de los beneficios y de los logros de la sociedad y de la cultura.

Al mismo tiempo que se produce esta situación surgen movimientos autonomistas o separatistas en el interior de los Estados territoriales. Al comienzo, en los 70-80, estos movimientos son sólo un fenómeno occidental (Gran Bretaña, España, Canadá); luego la crisis del bloque comunista dará paso a los estados post-comunistas (URSS, Yugoslavia, Checoslovaquia) y finalmente se va a generalizar el fenómeno y se va a extender incluso a países postcoloniales, (Somalia, Ruanda, etc.), entre otros.

Este *nacionalismo separatista*, obedece, para Hobsbawn (1995:423) a la combinación de tres factores: a) en primer lugar, los Estados-Nación existentes se *resisten* a su degradación, buscando

mantener su autonomía frente al avance económico y cultural de las potencias hegemónicas. Para defenderse hacen uso del proteccionismo económico (3), b) Hobsbawn denomina *egoísmo colectivo de la riqueza* al hecho de no tolerar asociaciones con continentes, regiones, países o sectores sociales no equivalentes en su nivel de riqueza. Es decir, por ejemplo, los países que hasta hoy forman parte de la Unión Europea son equivalentes en cuanto a la riqueza. Portugal, el más pobre de esta organización supranacional, registra un tercio del PBI del promedio de los países de la Unión.

En cambio no se encuentra esa misma relación entre los integrantes del NAFTA, ya que México consigna un octavo del PBI promedio de EEUU y Canadá. En este último caso se evidenciaría un posible problema, en razón de la inequidad, ya que se constata, *que los ricos no quieren pagar por los pobres*. Esto constituye un fenómeno generalizado: en Los Angeles, las comunas de Santa Mónica y Malibú, que son las más ricas de la ciudad, se separan. Lo mismo sucede con Staten Island en Nueva York.

Estos mismos argumentos se escuchaban en los años inmediatamente anteriores a la disolución de la URSS, que contaba con una división interregional del trabajo y con redes de dependencia mutua (4). Y en los casos de Eslovenia-Croacia/Cataluña-País Vasco/República Checa/ Estado de Rio Grande do Sul, el más rico de Brasil/ la Liga Lombarda del norte de Italia, c) el tercer fenómeno a tener en cuenta es *la revolución cultural de la segunda mitad del Siglo XX*, revolución por la cual cambian normas y valores que hasta ese momento habían sostenido la vida de las sociedades, durante un largo período.

En EEUU se produce a fines de los años 60 un auge de los *grupos de identidad*: agrupaciones a las cuales una persona podía pertenecer de manera inequívoca más allá de cualquier incertidumbre. Para los negros o italianos de Nueva York la secesión no tenía sentido ni formaba parte de su política étnica. El objetivo de estos grupos era competir con grupos similares por una mayor participación en los recursos del Estado no étnico, empleando para ello la influencia política de la lealtad de grupo.

Por lo tanto estos casos iniciales de expresión de la identidad y su juego en la arena política no tienen una conexión intrínseca con la autodeterminación nacional. Lo que las políticas de identidad comparten con el nacionalismo "subnacional" es la exclusividad de pertenencia a un grupo. Un

movimiento identitario y diferencialista es lo que decanta después de la crisis de los movimientos cívicos de los años 60, pasados por una fase revolucionaria antiimperialista -el poder negro- llegando a un multiculturalismo radical donde se combinan el relativismo cultural, el esencialismo de las culturas, la exaltación de los orígenes y de los grupos primordiales y de lo *auténtico*.

Por otro lado, los Estados Nacionales actuales no cuentan con mecanismos ni con instituciones capaces de enfrentarse a estos problemas de confrontación y eventual separatismo. La necesidad de coordinación global multiplicó el número de las organizaciones internacionales (5). Aunque la acción internacional está asegurada fundamentalmente a partir de la abdicación voluntaria del poder nacional (Estado-Nación) a favor de los organismos financieros internacionales constituidos tras la Segunda Guerra Mundial: el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. Cuenta también con la posibilidad de hacer uso de la fuerza militar cuando se considere que la ocasión lo amerita, como la intervención de OTAN en ex Yugoslavia. Usando el argumento legitimador de identificar a Milosevic con Hitler, Europa liderada por EEUU decidió defenderse de esa amenaza.

Con fecha 20/4/99 el Frente Zapatista de Liberación Nacional (Chiapas-México) analiza en un pronunciamiento la situación y propone otras explicaciones sobre esos hechos:

"La idea expresada por el cinismo disfrazado de humanismo, según la cual: algunas veces hay que hacer la guerra para detener la guerra, se ha evidenciado como realmente falsa en los Balcanes.

En el fondo es necesario hacer la guerra porque ésta es un gran negocio, simplemente hay que ver las reacciones más recientes de las diversas bolsas de valores. El sufrimiento del pueblo de Kosovo bien vale unos puntos más en los índices especulativos" "... Milosevic es un dictador. Podemos y debemos oponernos, tanto a los bombardeos como a la política opresiva y tiránica de Milosevic" (¡Alto a la agresión de la OTAN con el pueblo de Serbia y Kosovo! Cuadernos del Sur, N° 28- Mayo 99).

Entonces, la resistencia de los Estado-Nación a su degradación, el no querer pagar por los más pobres y la organización de grupos en torno a la identidad exclusiva constituirían para Hobsbawn

el conjunto de fenómenos que caracterizaría la conflictiva cultural- nacionalista de fines del S.XX.

La guerra entre culturas

Estos hechos históricos también están siendo entendidos de otras maneras en los ámbitos académicos y en las sociedades hacia las cuales éstos transfieren su conocimiento. Entre las distintas perspectivas de enfoque del problema, nos interesa reseñar críticamente la que atribuye a la identidad cultural/nacional (en el sentido de subnacional) la responsabilidad de los conflictos más o menos graves que se producen entre distintos pueblos. Dentro de la misma, la posición más extrema es la de S. Huntington (6), quien tiene como objetivo la detección de *hipótesis de conflicto* que puedan aparecer en la posguerra fría.

“En el mundo de posguerra fría, los múltiples conflictos han reemplazado al conflicto único de superpotencias” (Huntington 1997:326).

La causa eficiente de la producción de conflictos en un mundo liderado económica y militarmente por los Estados Unidos, sin que nada merme ni menoscabe ese liderazgo, la va a encontrar Huntington en la necesidad y búsqueda de identidad nacional de los grupos subnacionales o culturales. Entendiendo que esa necesidad de identidad es algo a lo que estos grupos no pueden escapar, no pueden eludir y viendo que esa cultura, esa nacionalidad, o esa línea civilizatoria a la que pertenecen es *irreductible*, no pueden dejar de pertenecer a esas entidades, y, a su vez, esas entidades, difícilmente se puedan relacionar en buenos términos entre ellas.

En ese sentido, piensa, que los sujetos/grupos pueden cambiar de nacionalidad (de un Estado-Nación multiétnico), pueden cambiar de clase social, pueden cambiar de ideología política, pero lo que no pueden cambiar es su pertenencia a un grupo subnacional/cultural (7). La hipótesis de conflicto la encuentra en la *diferencia civilizatoria*, a la que a su vez, entiende como un frente que se constituye en torno a una *diferencia local*, diferencia que va a revivir y refundar identidades preestatales cuya fuerza se irá incrementando a medida que se incrementa la guerra entre identidades en pugna, hasta llegar al extremo de “demonizar” a las “otras identidades”, a las otras sociedades, con el objetivo más o menos explícito de legitimar su eliminación.

Si tomamos el caso de la ex Yugoslavia, siguiendo su razonamiento, tendríamos que en

torno a los bosnios se colocan en su sostén y ayuda, todas las naciones que integran la *civilización musulmana*, en torno a los serbios, dada su confesión ortodoxa, toda la *civilización rusa*, ahora que ha recuperado su expresión religiosa después de la disolución de la Unión Soviética. Y en torno a los croatas, toda la *civilización cristiana*, hasta incluir al Vaticano y a los Estados Unidos.

“El conflicto asumiría cada vez más, las características de una lucha religiosa, definida por tres grandes credos europeos -catolicismo, ortodoxia oriental e islam- el detrito confesional de los imperios cuyas fronteras colisionaban en Bosnia.” (Huntington 1997:324-325).

La identidad religiosa es considerada por este autor como la que “psicológicamente” proporciona la mayor fuerza en la lucha contra las otras religiones o contra sectores ateos. En una primera reflexión, podríamos señalar que la historia ilustra con muchos ejemplos los cambios de religión de grupos e individuos (y no pensamos en los cambios producidos bajo el poder de sometimiento, sino los elegidos por grupos o individuos en pos de una mayor “eficacia simbólica”) con lo que se cuestionaría la irreductibilidad de este tipo de identidad que el autor homologa con la identidad civilizatoria: “colectividad religiosa o de civilización”. Siguiendo esta línea, destacamos que le atribuye a las sociedades de religión musulmana el mayor reforzamiento de las identidades de civilización, al mismo tiempo que resultan las más demonizadas (8).

Estas afirmaciones generalizadoras y simplificadoras (9) de situaciones históricas, políticas y culturales complejas, son endebles y falaces. En su afán por colocar a la cultura como variable que sobredetermina por sobre la dimensión política y económica y el considerarse exento de todo condicionamiento ideológico hacen arribar a conclusiones cuestionables.

“Con el derrumbamiento del comunismo, la cultura reemplazó a la ideología como polo magnético de atracción y repulsión, y Yugoslavia y la Unión Soviética se fragmentaron y dividieron en nuevas entidades agrupadas siguiendo criterios de civilización” (Huntington 1997:163).

“Cuando los rusos dejaron de actuar como marxistas y comenzaron a actuar como rusos, el distanciamiento entre Rusia y Occidente aumentó. El conflicto entre democracia liberal y

marxismo-leninismo era entre ideologías que, pese a sus importantes diferencias, eran modernas y laicas, y compartían de forma manifiesta las metas últimas de libertad, igualdad y bienestar material. Un demócrata occidental podría mantener un debate intelectual con un marxista soviético. Le sería imposible hacerlo con un nacionalista ortodoxo ruso” (Huntington 1997:168).

Esto se puede enmarcar en la caracterización que se hace de los movimientos liberales y socialistas como universales y en la del movimiento nacionalista como particular. Lo que no puede justificarse es la condición de irreductible de este último ante el cual sólo quedaría el enfrentamiento. Como así tampoco el reservar para los Estados Unidos la calidad de único nacionalismo justificable, en razón de su mejor cultura, como veremos enseguida.

También es cuestionable cuando explica la no inclusión de Japón en acuerdos económicos comerciales dentro de la región asiática a la que pertenece, por sus diferencias culturales con el resto de países vecinos.

“Dada su condición de sociedad y civilización única en sí misma, Japón afronta dificultades a la hora de desarrollar sus vínculos económico con Asia Oriental y al tratar sus diferencias económicas con los Estados Unidos y Europa” (Huntington 1997:158).

“Si, como parece ser el caso, la integración económica depende de la coincidencia cultural, Japón como país culturalmente aislado podría tener un futuro económicamente solitario” (Huntington 1997:159).

“Las raíces de la cooperación económica están en la coincidencia cultural” (Huntington 1997:159).

No necesitamos comprobar que se expresa una orientación ideológica. Ni que expresa también un maniqueísmo que se había superado dentro de la teoría cultural, el que distinguía entre sociedades modernas y sociedades tradicionales, el sustancializar a las civilizaciones, en el sentido de que cada civilización o cada cultura constituirían un todo, cerrado, sin posibilidad de comunicación intercultural o intercivilizacional.

Occidente estaría resguardado, para este autor, de la conflictiva multicultural. Ante ésto no se puede

menos que evocar la heterogeneidad occidental y pensar en la ahistoricidad de sus planteos. Presenta un cuadro de la situación mundial en el que el conflicto es ubicuo porque es humano odiar, la gente necesita enemigos, competir y oponerse a la cultura de los otros, que es irreductible, que no se negocia, que es presentada como la causa eficiente de los nuevos enfrentamientos: “la guerra entre culturas”, “el choque entre civilizaciones”, “guerras de memoria”, “deudas de sangre”, “sed de venganza”.

Por su parte, Occidente, “la civilización occidental”, tiene que llevar adelante su propio juego en una interrelación de civilizaciones entendida de esa manera. Huntington explica el por qué y el cómo. Desde 1500 la civilización occidental ocupó el planeta y transfirió su cultura, sus valores, su tecnología, modernizó el mundo, dejando profundas huellas por todos los rincones. En los últimos años del Siglo XX, Occidente presenta una decadencia. (Por la que Huntington entiende conductas antisociales: crímenes, drogas, decadencia familiar: mayor cantidad de divorcios, ilegitimidad en las uniones, embarazos adolescentes, familias monoparentales, debilitamiento de la ética del trabajo, interés cada vez menor por el estudio, entre otros). Esa decadencia le es cuestionada desde Asia y desde el Islam. Ante la decadencia se impone un renacimiento apoyado en las fuentes civilizatorias (“fundamentalismo occidental”).

Lo curioso es que dentro de los fundamentos de la Nación norteamericana figura el mantenimiento de la unidad del Estado-Nación a partir de la voluntad política de hacerlo:

“Los padres fundadores veían a la diversidad como una realidad y como un problema: de ahí el lema nacional, e pluribus unum, escogido por un comité del Congreso Continental formado por B. Franklin, Thomas Jefferson y John Adams. Los líderes políticos posteriores también temían los peligros de la diversidad racial, regional, étnica, económica y cultural, reaccionaron a la llamada de ‘unámonos’ e hicieron de la promoción de la unidad nacional su responsabilidad fundamental. ‘El único modo absolutamente seguro de llevar esta nación a la ruina, de impedirle toda posibilidad de continuar como nación-advertía Theodore Roosevelt- sería permitir que se convirtiera en una maraña de nacionalidades enfrentadas” (Huntington 1997:366)

Por lo tanto, dentro de los fundamentos de la civilización occidental se encuentra el de ser **única**:

“una fuente de las ideas de libertad individual, democracia política, del imperio de la ley, los derechos humanos y la libertad cultural... Estas son ideas europeas, no asiáticas, ni africanas, ni de Oriente próximo u Oriente medio, salvo por adopción.” (Huntington 1997:373).

“La civilización occidental es valiosa porque es única. Por consiguiente, la principal responsabilidad de los líderes occidentales no es intentar remodelar otras civilizaciones a imagen de Occidente, cosa que escapa a su poder en decadencia, sino preservar, proteger y renovar las cualidades únicas de la civilización occidental. Puesto que los Estados Unidos de América son el más poderoso país occidental, sobre él recae mayormente esa responsabilidad” (Huntington 1997:373).

Estas tareas las va a emprender Occidente, valiéndose de “la principal institución occidental”, la OTAN. Alemania, Gran Bretaña y Francia acuerdan con Estados Unidos en el emprendimiento de estos cometidos: en noviembre de 1994, el entonces ministro de Defensa británico, Malcolm Rifkind afirmaba la necesidad de la Comunidad Atlántica, apoyada en cuatro pilares: defensa y seguridad apoyada en la OTAN; fe compartida en el imperio de la ley y en la democracia parlamentaria; capitalismo liberal y libre comercio; y la común herencia cultural europea.

Si bien la postura de Huntington no expresa la opinión de la población norteamericana en su conjunto ni la de toda su clase política ni intelectual, sí representa el ideario de la derecha norteamericana y la de los principales países occidentales, la que por períodos tiene acceso al establecimiento de políticas concretas. De todos modos, el área de influencia de estas ideas trasciende los ámbitos exclusivamente políticos y territoriales.

Una postura no tan extrema, pero con indefiniciones importantes la encontramos en autores franceses (10): Le Bot (1996) también parte de la necesidad de explicar la conflictiva contemporánea de la posguerra fría. El lugar desde donde observa e indaga remite a aspectos de “contextos de descubrimiento” diferentes: en el caso de Huntington, los centros de inteligencia política y militar radicados en el centro de poder del mundo: los Estados Unidos. Le Bot observa y analiza desde

los centros intelectuales de las Ciencias Sociales de una capital europea (París), transformada en *carrefour* de grupos provenientes de ex colonias propias y ajenas que adquieren visibilidad a partir de sus comportamientos, costumbres, vestidos y rasgos físicos.

En este contexto no se consideran todos los conflictos entre sociedades como ocasionados por una misma causa, sino que se los analiza en sus particularidades. Se distinguen por lo menos tres tipos de procesos diferentes: a) aquellos que son producidos por los efectos contradictorios y ambivalentes de la “modernización”, entendiéndose por tal al crecimiento económico de los años 60, las tentativas de apertura de estructuras económicas y políticas y las esperanzas de consumo occidental que involucró a las poblaciones de estas sociedades con la consiguiente decepción posterior; b) los que tienen lugar en las repúblicas que constituían la ex Unión Soviética y el resto del bloque soviético y que dan lugar a reivindicaciones protonacionales; c) los procesos que conducen en Asia a la emergencia de un diferencialismo acompañado de una reivindicación de centralidad (Japón/ Singapur).

El interrogante principal que se plantea este autor es el por qué se relaciona la cultura con la violencia en este cambio de siglo. Las violencias colectivas *aparecen* como originadas por cuestiones culturales/étnicas/religiosas, no articuladas con temas de clase o de dominación política. Se sostiene que la *exclusión social* es vivida por los sujetos como rechazo y negación de su identidad y de su no reconocimiento antes que como explotación económica y/o dominación política. Ante esta representación de la exclusión que manifiestan los sujetos, expresan sus reivindicaciones sociales y/o nacionales en términos comunitarios o nacionales y su representación revive categorías identitarias que ya habían sido debatidas en otras épocas. Esto muestra que la relación entre violencia e identidad, entre violencia y fenómenos comunitarios no es clara, ni puede explicarse de una sola manera.

Por eso al autor le parece conveniente arribar a una explicación plausible que permita deshacer el vínculo entre alteridad y violencia. Para ello historiza a partir del descubrimiento de América el tratamiento de la alteridad y entiende que en este proceso se logra una afirmación de la exterioridad del Otro, que va a la par con su reconocimiento como sujeto, lo que a su vez expresa similitud y diferencia. La capacidad de comunicarse, de salir de sí, y de reconocer al Otro como sujeto diferente ha sido una de las adquisiciones de la expansión occidental. El resultado de este proceso fue la asimilación.

En términos de Gramsci (cit. por Riutrot Serra, op.cit. en referencia a "Cuadernos de la Cárcel", Tomos I, II y IV de la edición Era, México, 1986), esto es entendido en el sentido de cómo la hegemonía concibió al Estado como una entidad cuya función fue la de crear **la unidad en la diversidad**, 1) La Europa occidental del primer momento de expansión formó entre las clases altas (la aristocracia terrateniente y el clero como grupo intelectual) la cultura cosmopolita europea-cristiana-feudal mientras que entre las clases bajas, las lenguas vernáculas, el localismo, el origen étnico, la religión y el folklore daban como resultado histórico la diferenciación entre unos pueblos (protonacionales) y otros, 2) La Europa "moderna" constituyó Estados-Nacionales que hacia el exterior buscaron el reconocimiento de otros Estados y hacia el interior, donde se creó un nuevo ámbito para la lucha de clases, usó su hegemonía para integrar a los distintos sectores. La base protonacional se va a convertir, por estos procesos, en voluntad política colectiva.

La burguesía, como clase internacional para mantener su hegemonía, tiene que suprimir las diversidades y "nacionalizarse". Se establece un vínculo ético-político entre gobernantes y gobernados, creando una forma de legitimidad política basada en una nueva identidad colectiva que se establece en relación a la nación y/o a la patria.

Gramsci señala que estos procesos fueron compartidos por distintas naciones europeas. Las que no lo hicieron y optaron por otras trayectorias, fueron Alemania e Italia, en las que la unificación se obtiene más por procesos de dominación que de hegemonía, más por coerción que por consenso. Prusia y Piamonte se extienden y dominan al resto de los estados preexistentes. Para Gramsci "una cosa es ser particulares y otra es predicar el particularismo". Distingue nacional de nacionalista.

En este pasaje de siglo, en cambio, estas situaciones aparecen como "un juego desigual entre culturas, en un mundo unificado, pero heterogéneo, que segrega diversidad" (Le Bot 1997:178). Las lealtades identitarias son reinterpretadas, reactivadas en los conflictos recientes. El pasado aclara al presente, pero no alcanza para explicarlo. Los argumentos protonacionales refieren a una historia reciente o lejana, real o imaginaria. Esas identidades no son un dato histórico inmutable, ni una esencia ahistórica. Operan en la conflictiva actual, porque aunque sean inventadas, también

son reales. Y en este punto, Le Bot no define ni decide, ya que les atribuye a las identidades capacidad causal y al mismo tiempo ser receptoras de los efectos de los conflictos. Las piensa tanto como variables independientes como dependientes. Continúa caracterizando a los que llevan adelante estos procesos como portadores de sentimientos y actitudes ambivalentes. Opta por explicaciones de tipo funcionalistas o psicológicas: así dice, por ejemplo, que la guerra *recrea* a la comunidad ya que por ella encuentran una solidaridad, una confianza en ellos mismos, un reconocimiento de los otros, un lugar en la sociedad. Aunque a veces esta violencia retorne contra el mismo grupo. Las guerras se hacen cargo de las nostalgias y frustraciones que conllevan, pero satisfacen la necesidad de otorgarles un reconocimiento como grupo (funcionalismo). Le Bot deja de lado como argumentos explicativos de la fragmentación y violencia entre fragmentos a los procesos socio-económicos. Los nombra, dice que existen pero no los incluye en el análisis, no los imbrica. Opta por explicaciones funcionalistas y psicológicas. Opta por construir teorías, o más bien, adhiere a explicaciones que se basan en la apariencia de los hechos.

Otras alternativas de análisis

Los autores que vamos a tratar a continuación consideran los temas de la Identidad, las Naciones y el Nacionalismo desde otras perspectivas, desde marcos teóricos que nos parecen más conducentes a la hora de dar razones sobre la complejidad de estas problemáticas.

Schlesinger (1989) y Breuille (1990) analizan estos fenómenos desde la historia política, dando una visión dinámica de la Identidad y categorías conexas. Si bien encontramos en estas propuestas, razones más explicativas de los fenómenos en debate, pensamos que el análisis exclusivamente político también es insuficiente para dar cuenta de la complejidad de esta problemática.

Aunque hay diferencias en el análisis que realiza cada uno de ellos, los consideramos en conjunto por la orientación de sus planteos. El interrogante principal del que parten: qué es el nacionalismo, cómo se origina, qué alcances tiene, qué caracterización de todas las que existe, eligen desde su especial perspectiva como la más adecuada. Piensan que el concepto de *identidad* implica la teorización de las dimensiones subjetivas de la pertenencia a un grupo en relación con los factores objetivos que condicionan la pertenencia a él.

Señalan la paradoja que la constituye, en el sentido de que los grupos cambian y sin embargo insisten en que han permanecido y por otro lado los contenidos identitarios también cambian en la representación de sus propios portadores y en la de “los otros” (11). Otra manera de expresarlo, se trata de “estabilidades transitorias”.

Esta concepción *dinámica* de la identidad y de la cultura (12) de una sociedad nos coloca frente a “culturas nacionales” en continuo movimiento en medio del cual los contornos de la identidad nacional son permanentemente re-trazados (Schlesinger 1989:80), en un proceso de elaboración constante de identidad nacional.

Ambos autores señalan que a la identidad nacional y al nacionalismo se los nombra y se los usa en demasía pero no se los explica adecuadamente. Comienzan sus planteos con afirmaciones fuertes. El nacionalismo (que en el análisis de los ejemplos que nos vienen ocupando puede extenderse a “culturalismo”, dado el uso polisémico de que es objeto) no surge de una identidad o de una búsqueda de ella. En estos planteos la identidad deja de ser considerada como variable independiente, como causa eficiente. Piensan que enfocar la atención sobre la cultura, la identidad, la clase social o la modernización es descuidar el hecho fundamental: el nacionalismo trata de política y la política se ocupa del poder. El poder controla al Estado. Es una forma de política que surge en contra del Estado Moderno. Son medios de hacer avanzar los intereses de las élites, los grupos sociales y los gobiernos extranjeros en contra de un Estado constiuído.No surge de un sentido cultural de la identidad nacional, sino que, al contrario, es un medio de crear un sentido de identidad para movilizar el apoyo cultural. (Identidad considerada como variable dependiente) (13).

Un argumento nacionalista es una doctrina política construída sobre tres afirmaciones básicas:

- a) La existencia de una nación (protonación, subnación) con un carácter explícito y peculiar,
- b) Para los miembros de esa nación, los intereses y valores de la misma tienen prioridad sobre todos los demás intereses y valores,
- c) La nación tiene que ser tan independiente como sea posible.

El nacionalismo entendido de esta manera es un fenómeno que en Occidente aparece en la Modernidad (14). A partir de ese momento se pueden distinguir distintos tipos de nacionalismo (los que por unificación, constituyen los Estados

Modernos europeos, los independentistas del siglo XIX, los anticoloniales del siglo XX, los protonacionales en la actualidad). El nacionalismo siempre surge como oposición al Estado existente, bajo tres formas posibles: separación, reforma, unificación.

Los temas culturales van a adquirir en los movimientos separatistas del siglo XX una importancia que no tuvieron en los movimientos del Siglo XIX. Estos movimientos van a ser entendidos como movimientos de oposición que intentan ejercer o conseguir el poder del Estado y que justifican *sus objetivos* en términos de doctrina nacionalista.

Schlesinger y Breuilly reseñan críticamente las explicaciones más habituales: Schlesinger lo hace considerando autor por autor: (Anderson, Gellner, Barth, Giddens y Luckman, Deutsch, Smith, Geertz, Kedourie, Melucci, Bollati, entre otros); Breuilly lo sintetiza por tipos de explicaciones distinguiendo críticamente cuatro posibles.

Vamos a reseñar sintéticamente los argumentos de este último: a) “Teorías nacionalistas”, b) Teorías que destacan la “comunicación” en el interior de las naciones, c) Teorías “marxistas”, d) Teorías “funcionalistas” y “psicológicas”.

a) Llama aproximación “nacionalista” a la que cae en el razonamiento tautológico de manifestar que el nacionalismo expresa un sentido de identidad nacional entre los nacionalistas. Considera que esta situación no se puede demostrar ya que no se puede explicar el éxito del nacionalismo como un atractivo superior para los miembros de la nación en comparación con identidades alternativas entre las que podrían haber elegido. A pesar de que estas afirmaciones no llegan a tener rango de teorías, han dejado una impronta en la corriente de ideas que circula sobre estos temas.

b) Considera que las teorías que se proponen entender a la Nación como una comunidad comunicativa (Deutsch 1953, Mac Kenzie 1978, Anderson 1983) por la que se crearía una representación de identidad común, soslayan el problema, y no contienen elementos que puedan explicar el conflicto político. Pueden limitarse tan sólo a señalar las condiciones bajo las que se puedan difundir los puntos de vista nacionalistas entre una población o cómo un movimiento nacionalista puede movilizar para la acción a distintos grupos dentro de la misma.

c) Los trabajos de autores marxistas que se ocuparon de entender al nacionalismo son analizados críticamente por Breuilly (Bauer,

Worsley, Nairn, Balibar y Wallerstein, entre otros). El problema de estos enfoques reside en el énfasis puesto sobre la categoría de clase social que al imbricarse con la cuestión nacional expone la contradicción que existe entre la ideología y la organización de clase y la ideología y la práctica nacionalista.

Breuilly sostiene que el marxismo tendría que optar por hacer un análisis distinto de la política moderna ya que en ésta, el nacionalismo aparece y se sostiene con apoyo multclasista. En cambio, los marxistas prefieren abocarse a la defensa del nacionalismo Colonial, considerándolo como una resistencia genuina contra el Imperialismo, pero no alcanzan a explicar de una manera adecuada, el origen del nacionalismo, ya que éste surge en Europa antes del Imperio moderno.

El análisis histórico particularizado que realiza este autor de distintas manifestaciones iniciales de nacionalismo (v.g. el nacionalismo magyar dentro del Imperio austrohúngaro, el alemán que condujo a su unificación como nación) no le permite aceptar que se reduzca al nacionalismo, dada su variedad y su complejidad, a la ideología y a la política de una clase.

Breuilly vincula el origen del *nacionalismo* con la existencia histórica del Estado moderno y como oposición al mismo. Ve como condición de su surgimiento “el desplazamiento del conflicto político lejos del núcleo de la comunidad política del Estado y hacia sectores de la sociedad excluidos hasta ese momento de la vida política” (Breuilly 1990:379).

Las oposiciones políticas se mueven más allá de las justificaciones políticas y pasan a utilizar argumentos que apelan a la identidad cultural cuando el Estado tiene límites diferentes a los de la Nación, por eso se trata de movimientos de separación o de unificación (v.g. nacionalismo vasco). Y cuanto más fuerte es la oposición política, tanto menor es la necesidad de apelar a la identidad cultural. En esos casos se apela a derechos políticos universales o históricos (v.g. la Revolución de Mayo). Donde la oposición política es más débil se opta por ir más allá de los criterios universales y políticos y se recurre a buscar el apoyo en la identidad cultural de grupos excluidos hasta entonces de la vida política, y este proceso toma la forma de un movimiento nacionalista.

d) Las explicaciones psicológicas y funcionalistas (Gellner, Apter) encuentran que el nacionalismo es apropiado para entender los desplazamientos de la identidad inducidos por el cambio rápido. Si el crecimiento rápido aleja a la gente de los roles y

posiciones ocupados con anterioridad, las personas se muestran incapaces de identificarse a sí mismas en término de lo que hacen y de sus relaciones sociales. Ante esta situación tenderán a apoyarse en aquellos atributos que llevan consigo (lengua, religión, rasgos físicos). Estos atributos se convertirán en una nueva identidad (articulada de otra manera, esta explicación la encontramos en Huntington). También el pensar a la realidad social como configurada por comunidades y sociedades/tradición y modernidad, atribuyéndole a la “comunidad” la capacidad de generar relaciones sociales solidarias y a la “sociedad” relaciones impersonales, abstractas, basadas en el cálculo, encuentra en la ideología del nacionalismo una forma de superar esos contrastes. Ya que la sociedad a gran escala sería el espacio más adecuado para modelos como el Socialismo, el Liberalismo, la Democracia radical, que comparten su preocupación por temas nuevos y universales, mientras que el nacionalismo ante un mundo caótico y cambiante proporciona marcaciones simples y concretas con las que caracteriza a los amigos y a los enemigos. O sea, para estas teorías, el nacionalismo sería funcional en la transición de la tradición a la modernidad, de la comunidad a la sociedad. Breuilly sostiene que el problema con este tipo de explicaciones es poder comprobarlas.

Es evidente que los grupos humanos sufren daños profundos bajo los impactos, por ejemplo, tanto del colonialismo como de la globalización/exclusión. Pero sólo una minoría de personas se convierten en nacionalistas o apoyan a estos movimientos. El nacionalismo como movimiento político no recibe su mayor apoyo de los grupos más sufrientes: los pobres urbanos. En cuanto a sus líderes, no resulta fácil relacionar estos problemas psicológicos con sus personalidades (Nehru, Gandhi, Nkhuruma, Nyerere, Kenyatta).

La comprobación específica de estas afirmaciones acerca del origen del nacionalismo (o “investigación histórica comparativa de la política nacionalista”, como la nombra Breuilly) da cuenta de la gran variedad de fenómenos: no es lo mismo el nacionalismo de *unificación* de los siglos XVIII y XIX, en Europa, que los de *separación* a comienzos del XIX y a mediados del XX, ni el *nacionalismo* de la primera mitad del Siglo XX, ni los protonacionalismos que se manifiestan en las últimas décadas del XX. No es lo mismo el nacionalismo vasco, o irlandés, que el croata o el ruso, el que provoca una guerra entre Ecuador y Perú o manifestaciones xenófobas entre chilenos y

argentinos. Y hay que diferenciar de estas manifestaciones (lo señalamos porque algunos los consideran en conjunto -Le Bot. op. cit.-) a los movimientos como “los sin tierra” en Brasil o los zapatistas mexicanos, ya que en estos casos la oposición al Estado se hace en nombre fundamentalmente de derechos sociales sin buscar ni pretender una *separación*.

Breuilly concluye que si bien es evidente que el nacionalismo se construye sobre un cierto sentido de identidad cultural que él mismo crea, lo fundamental es su conexión con nuevas formas de participación de masas en política. En estas teorías, se entenderían las conflictivas que nos ocupan, como parte de una estrategia política, desde la hegemonía, para apoyar el debilitamiento de los estados nacionales.

Notas

(1) El romanticismo alemán confronta con el Iluminismo al proponer a la *diversidad humana* como el hecho fundamental en la composición de las sociedades y en la conciencia de los sujetos.

Para Herder (1744-1803), el hombre, lejos de pertenecer a todos los tiempos y a todos los países, pertenece a cada período histórico y a cada nación de la Tierra. Se encuentran franceses, italianos o rusos. No se encuentran hombres. “La cultura es mi cultura” y se exhorta a la nación a adorarse a sí misma y a enfrentarse con las demás, en su lengua, en su arte, en su filosofía, en su civilización. Para los románticos alemanes y para los conservadores europeos que los sucedieron, es más importante la nación que el “individuo”.

Solo existen las mentalidades o culturas nacionales y piensan que los prejuicios que cada nación construye con respecto a las otras naciones son buenos, son el tesoro cultural de cada pueblo. Goethe (1749-1832) escapa al pensamiento hegemónico de su época y con respecto al tema, en “Escritos sobre el arte”, expresa: “Como hombre, como ciudadano, el poeta amará a su patria, pero la patria de su fuerza y de su acción poéticas son la Bondad, la Nobleza, la Belleza, que no están ligadas a ninguna provincia especial, a ningún país especial, que él toma y forma allí donde las encuentra”. (en: Finkielkraut, S.: “La derrota del pensamiento”. Anagrama. Barcelona 1987).

En este último párrafo encontramos una de las posibles resoluciones en torno a la tensión entre la universalidad humana y la particularidad histórica.

(2) A los Estudios Culturales (que constituyen uno de los análisis culturales de estos fenómenos), se les adjudica -según Delfino (1998)- un carácter de proyecto homogéneo y uniforme que no tienen. Si historizamos la trayectoria de los mismos, tenemos que iniciarla en los años 60 en la Universidad de Birmingham, donde se nuclearon intelectuales marxistas en el Centro de Estudios Culturales Contemporáneos, para seguir luego con las redefiniciones de los Estudios en Estados Unidos, Australia y Canadá. Los intelectuales que se hicieron cargo de estas investigaciones provenían de distintos campos

No en Schlesinger, pero sí en Breuilly encontramos una debilidad en sus planteos: el énfasis exclusivo en lo político, en el sentido de que al hacerlo concede poco espacio a los aspectos socioeconómicos, simplemente señala su existencia pero no los articula en su análisis y, por otro lado, su concepción de sujeto que supone un sujeto solamente conciente, descuidando los aspectos inconcientes de la dimensión subjetiva. Nos parece que la consideración de la dimensión subjetiva es imprescindible para completar la inteligencia de estos fenómenos y nos sentimos en deuda con este trabajo, ya que habíamos tenido en un comienzo la intención de tratarla también aquí, pero la extensión que esto supone excede los límites propuestos.

disciplinares: Sociología, Antropología, Literatura, Comunicación y Arte.

La problemática que convocó a los intelectuales en los primeros momentos: clase, cultura popular y comunicación, difiere de la que sustentan los Estudios Culturales en los ámbitos de las universidades norteamericanas, en tiempos más recientes, las que, según Jameson (cit. por Delfino 1998), tratarían a la *diversidad* como parte de las oportunidades a las que los individuos tienen derecho, mientras que por otro lado se fortalece la exclusión internacional de poblaciones. Esta postura constituiría un apoyo político a la nueva derecha. Delfino critica esta postura sosteniendo, en cambio, que el análisis en los estudios culturales, debiera tratar de “focalizar la crítica histórica a la democracia como articulación entre *desigualdad* de clase y *diferencia* o *distinción* cultural... tratando tanto de comprender la especificidad de las luchas culturales como de comprender la especificidad de las condiciones en que lo cultural entra en relación con lo político y con lo económico”.

(3) En los momentos de la formación de la organización supranacional europea, los franceses y los alemanes trataron de proteger a los sectores agrícolas porque los necesitaban como electores y por no modificar el paisaje rural histórico de sus respectivos países.

(4) Conferencia “Estudios Etnicos en la Unión Soviética”, a cargo del etnólogo ruso Sergei Chesko -INA-DINAF- Buenos Aires 1989. Y posterior publicación de un artículo del mismo autor, “Problemas etnopolíticos en la ex URSS” en: Hidalgo, C. y Tamagno, L., Etnicidad e Identidad. Buenos Aires, Ceal, 1992.

(5) A mediados de los 80 existían 365 organizaciones intergubernamentales y alrededor de 4615 organizaciones no gubernamentales (ONG), más del doble de las que existían a principio de los 70 (Held, David: Models of Democracy, Cambridge, Polity Press, 1987. cit. en Hobsbawn, E.: 1995: 429)

(6) Huntington, S.: "El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial". Paidós. Buenos Aires 1997. Huntington es profesor de Ciencias Políticas y Director del Instituto John M. Olin de Estudios Estratégicos de la Universidad de Harvard. Entre los años 77 y la actualidad ha ocupado distintos cargos. Formó parte del Consejo de Seguridad Nacional de la Casa Blanca; de la Fuerza Presidencial Para el Desarrollo Internacional; de la Comisión Sobre Estrategia de Integración a Largo Plazo. Fue Presidente del Grupo de Estudio Sobre Defensa y Control de Armas.

(7) En estas afirmaciones queda implícito el interés/necesidad cultural de los sujetos como más inclusivo que su interés/necesidad social. Los movimientos migratorios de todos los tiempos, desmienten esta afirmación. Las complejas relaciones entre lo cultural y lo social en la dimensión subjetiva ha sido desarrollada recientemente en la obra de Salman Rushdie y sobre todo en la obra de Edward Said. Hay autores que ejercen la crítica sobre estas propuestas cuando consideran los resultados de los Estudios Culturales en la versión que estos asumen en la universidades norteamericanas (Jameson, Lash, Egleton, Grüner). Proponen, a su vez, restituir las relaciones entre los fragmentos (culturales/sociales/textuales/de género/de identidad) y la totalidad para lograr la inteligencia política de la sociedad actual. Sostienen que hay cuestiones de **límites**: en la simultaneidad de lo que articula y lo que separa, la línea entre territorios materiales y simbólicos (nacionales/ étnicos/ lingüísticos/subculturales/raciales). Y sostienen también que no se entiende por qué en el contexto de formaciones sociales en las que **existe**, y cada vez más, la diferencia básica entre propiedad y no propiedad de los medios de producción no puede pensarse una articulación de esas identidades con el proceso de la lucha de clases que sobredetermina la construcción/deconstrucción de las identidades. La no consideración de la categoría *lucha de clases* y la acentuación de las Identidades particulares simplifica el análisis (Grüner 1999).

(8) En cuanto a que todas las sociedades musulmanas apoyan a cualquiera de ellas, por hipótesis de civilización común, recordamos que en la Guerra del Golfo, Arabia Saudita se alineó con Estados Unidos en contra de Irak.

Bibliografía

BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Immanuel (1991) **Raza, Nación y Clase. Las identidades ambiguas**. Madrid, IEPALA.

BREUILLY, John (1990) **Nacionalismo y Estado**. Barcelona, Pomares-Corredor.

DELFINO, Silvia (1998) "Desigualdad y Diferencia: retóricas de la identidad en la crítica de la Cultura". **Doxa**. Año IX. N° 18. Buenos Aires.

FRENTE ZAPATISTA DE LIBERACION (1999) "¡Alto a la agresión de la OTAN contra el pueblo de Serbia y Kosovo!" **Cuadernos del Sur**. N° 28. Buenos Aires, Ed. Tierra del Fuego.

GOMEZ GARCIA, Pedro (2000) **La identidad, una idea confusa**. Universidad de Granada, Internet.

GRÜNER, Eduardo (1997) "El retorno de la teoría crítica de la cultura: una introducción alegórica a Jameson y Zizek". **Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo**. Buenos Aires, Paidós.

HOBBSAWN, Eric (1992) **Naciones y Nacionalismos**. Barcelona, Crítica.

(9) "Sin embargo, si queremos reflexionar seriamente sobre el mundo, y actuar eficazmente en él, necesitamos una especie de mapa simplificado de la realidad, una teoría, concepto, modelo y paradigma. Sin tales elaboraciones intelectuales sólo hay, como dijo William James, una 'florecente confusión de zumbidos'...Las cosmovisiones y las teorías **causales** son guías indispensables para la política internacional. Necesitamos un mapa que represente la realidad y al mismo tiempo la simplifique de la forma que mejor se ajuste a nuestros propósitos" (Huntington 1997:30-31;32) (el énfasis es nuestro). Vemos cómo justifica la elección de la Identidad Subnacional como variable independiente en la explicación de la conflictiva mundial en la posguerra fría. En su afán simplificador confunde niveles de análisis: el análisis de las Políticas de Seguridad con el análisis de las categorías de fronteras identitarias de los pueblos.

(10) En 1981, Alain Touraine funda el CADIS (Centro de Análisis y de Intervención Sociológica) que dirige Michel Wieviorka. Se trata de un laboratorio en Ciencias Sociales que depende del CNRS y que se ocupa de hacer análisis permanentes sobre la conflictiva social actual.

(11) Rodinson, M. op.cit. señala por ejemplo al referirse a las marcas identitarias de los ingleses, que antes de llegar al puritanismo victoriano eran considerados como joviales libertinos.

(12) Escapa a nuestra intención historizar las categorías que se utilizan en las formulaciones que estamos considerando. Nuestro interés se centra en el uso actual que se está haciendo de ellas. Pero en el caso de la consideración de identidad como categoría dinámica ambos autores refieren, por supuesto, a Barth.

(13) Nos queda pendiente el tratar el por qué la Identidad moviliza a los grupos sociales.

(14) Tratamos la historia del Estado-Nación en: Lischetti, Mirtha: "Populaciones de Estado nacao e regionalizacao da economia". En: Lugar común. Revista de la Universidad Federal de Río de Janeiro. N° 4.1998.

HOBBSAWN, Eric (1995) **Historia del Siglo XX**. Barcelona, Crítica.

HUNTINGTON, Samuel (1997) **El choque de las civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial**. Buenos Aires, Paidós.

JAFFRELOT, Christophe (1993) "Los modelos explicativos del origen de las naciones y del nacionalismo. Revisión crítica". Delannoi, Gil y Taguieff, Pierre-André: **Teorías del Nacionalismo**. Barcelona, Paidós.

LE BOT, Yvon (1997) "Le Temps des Guerres Communautaires". Wieviorka, Michel: **Une société fragmentée?** París, La Découverte.

RIUTROT SERRA, Bernat (1993) "La formación de las identidades nacionales en Europa Occidental". **Estudios Sociales. Revista Universitaria**. Año 3, n° 4.-1° semestre, Santa Fe.

RODINSON, Maxime (1975) **Sobre la Cuestión Nacional**. Barcelona, Anagrama.

SCHLESINGER, Philip (1989) "Identidad Nacional: Una crítica de lo que se entiende y malentiende sobre este concepto". **Estudios sobre las Culturas Contemporáneas**. Vol. 6 México. Universidad de Colina.

La leyenda de San Sebastián en Las Ovejas como percepción nativa del control fronterizo argentino-chileno en el Alto Neuquén

Rolando Silla*

El texto analiza las leyendas que giran en torno al cómo y por qué una imagen de San Sebastián debió importarse de Chile para ser localizada en una capilla del norte neuquino. Este hecho nos permitirá apreciar una de las formas como la conformación del Estado-nación argentino y la implantación de sus fronteras internacionales fue percibida, significada y vivenciada por los habitantes fronterizos. En particular, el fenómeno de invisibilidad que la geografía e historiografía oficial hicieron de las relaciones intercordilleranas, y de cómo esto derivó en un conflicto entre el Estado, la Iglesia Católica y la población local. Así el culto a San Sebastián permite distinguir a través de la leyenda, la concepción del Estado -bajo la forma institucional de Gendarmería- para el cual la Cordillera es el límite, de la concepción de los nativos, para quienes fue el centro de relaciones económicas y culturales.

Palabras claves: Estado, frontera, santos populares, contrabando.

I

Según la tradición católica Sebastián fue un mártir nacido en Narbona en el 256 dc, Galia meridional. Soldado del ejército romano, el emperador Dioclesiano le confió el mando de la primera corte de sus guardias. Denunciado como cristiano, fue condenado a morir asaeteado. Se lo supuso muerto, pero otros cristianos lo rescataron y sanaron. Una vez recuperado se enfrentó al emperador recriminándole el castigo. Dioclesiano finalmente ordenó que se le matase a palos el 20 de enero del 288, fecha que se considera su fiesta patronal. La iconografía católica lo representa como un joven semidesnudo atado a un árbol, perforado por flechas y en algunas ocasiones con un casco romano a sus pies (Azcarate1950:1030; Butler1965).

En América aparece con los conquistadores españoles, sus devotos en las costas del Pacífico Sur. Actualmente la devoción y fiesta patronal se realiza en varias localidades a lo largo de la Cordillera de los Andes, en Chile (Plath1966:59). En nuestro

caso nos interesa el centro de devoción en la localidad chilena de Yumbel. Desde 1663 en el altar de su templo existe una imagen de madera de cedro policromada de 75 centímetros representando al santo. Traída posiblemente en 1580 desde España para ser instalada en la iglesia de la recién fundada San Bartolomé de Chillán. Pero este fortín fue destruido por una sublevación araucana en 1655 y la imagen ocultada por los sobrevivientes europeos. No está claro cómo en 1663 los españoles que construyeron el fuerte de Yumbel la recuperaron. Tiempo después hubo una disputa entre las localidades de Chillán y Yumbel por su propiedad. Pero se cuenta que cuando los habitantes de Chillán la quisieron llevar, los bueyes de la carreta no se querían mover, hasta que un niño tomó la imagen y la volvió a colocar en la capilla de Yumbel, terminando así con la contienda. "El mismo santo decidió" donde quedarse, y los pedidos que se le formulaban debían pagarse allí (Plath1966; Jaramillo 1995:37).

* *Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) - Instituto de Desarrollo Económico y Social (IDES) / Programa de Posgrado en Antropología Social de la Universidad Nacional de Misiones (PPSA-UNaM). E-mail: silla@arnet.com.ar*

La imagen que está en Las Ovejas proviene de Yumbel; según los pobladores traída por ellos en 1946. En este artículo analizaremos las leyendas que giran en torno a cómo y por qué la imagen debió traerse del vecino país. Esta opción nos permitirá apreciar una de las formas en que la conformación del Estado-nación argentino y la implantación de sus fronteras internacionales fue percibida, significada y vivenciada por los habitantes fronterizos. En particular, señalar el fenómeno de invisibilidad que la geografía e historiografía oficial hicieron de las relaciones intercordilleranas, y de cómo esto derivó en un conflicto entre el Estado y la población local.

La instalación de los Estados modernos ha requerido ingentes cuotas de violencia, relacionada a discursos y prácticas de orden social. Su conformación necesitó, para legitimarse, de la invención de la nación. Una de las diferencias que presentan los Estados-nación respecto a las formas de opresión anteriores (monarquías, sociedades segmentarias, etc.) es por la forma en que penetran en la vida diaria de las personas. Por ello, para analizar cómo el poder es adquirido y transmitido en la sociedad como un todo necesitamos salir de la esfera del Estado y su aparato formal (Gledhill 1994:22). Abordar el aspecto folclórico de la creencia religiosa será nuestra opción.

Consideramos que el Estado es una incógnita X (por determinar) que reivindica con éxito el monopolio del empleo legítimo de la violencia física y simbólica en un territorio determinado y sobre el conjunto de una población correspondiente (Bourdieu 1994:98). Veremos entonces como en el discurso nativo el Estado no es una entidad monolítica sino que se percibe en distintas instancias y valoraciones. Por un lado está el empleo legítimo de la fuerza que en el relato aparece en el accionar de Gendarmería, representante del Estado nacional a partir de la década del '40. Pero la propia práctica de esta institución fue ambivalente. Impidió el libre comercio y las fiestas transcordilleranas; pero trajo seguridad a la región, al proteger a la población de los bandoleros que azotaban a ambos lados de la Cordillera (Norabuena Carrasco 1997:88). Al mismo tiempo el Estado aparece, bajo la forma provincial, como protector y brindando ayuda a la población. Por ello si en algunos puntos hacemos hincapié en la violencia ejercida es sólo porque las leyendas aquí estudiadas así lo señalan, no porque en la región no existan otros procesos que indiquen que el Estado es al mismo tiempo "otras X por determinar".

Denominamos los relatos sobre el cómo y por qué se importó la imagen "leyendas históricas" pues: a) se cree son verdad (aunque no necesariamente por toda la población); b) el narrador las presencié de manera directa o al menos garantiza la memoria de alguno; o c) cuentos de oídas o sucesos antiguos de tiempos que caen fuera del presente (Malinowski 1985[1926]:119). Le adosaremos ciertos comentaristas (folclorólogos e historiadores locales) que desarrollan su versión de los hechos, y que son leídos y discutidos por los propios nativos. Se convierten así en parte de la leyenda.

De esta manera la historia es, además de reconstrucción científica exhaustiva, práctica, recuerdo, valor e interpretación. Su realidad no estará exclusivamente sujeta a la fidelidad con que refiere un acontecimiento comprobable, sino que el punto en cuestión estará en nuestra capacidad para relacionar los contenidos que se expresan con la posición de quienes la cuentan. Incluso las contradicciones que entre ellos se planteen, en vez de tomarse como indicadores de irrealidad, podrán verse como expresiones de la conflictividad del proceso. La meta no es entonces establecer la fidelidad de los acontecimientos relatados sino su valoración.

II

Ángel Cerruti y Cecilia Pita (1998) analizaron la religiosidad de los migrantes chilenos de origen rural que entre 1884 y 1930 se trasladaron al entonces Territorio Nacional de Neuquén. Pero el trabajo presenta deficiencias en cuanto a fuentes utilizadas. Los autores toman las recopilaciones de dos folclorólogos: Gregorio Alvarez y Oreste Plath. El primero visitó la región y presencié la fiesta en 1961; hace una descripción sincrónica de ésta sin escrutar demasiado en sus orígenes. El segundo también publica sus estudios en la década del '60, pero no visitó el área en cuestión, ya que su investigación sólo concierne a la fiesta en Chile. Cerruti y Pita citan como casi única fuente relatos recopilados por estos dos investigadores, que no conciernen ni a la época ni a la zona que los autores dicen abordar.

Concluyen que la fiesta en Neuquén ayudaba a reforzar la identidad chilena, "frente a una 'argentinidad ilustrada' y prejuiciosa, que caracteriza a estos campesinos como 'bastante religiosos' (pero) (...) en los *rotos* la religión presenta algunos contactos con la superstición, debido a su gran ignorancia" (1998:246). Esto es posible, pero

el trabajo no presenta una masa de datos sólida que lo evidencie.

Sólo citan una obra que compete, como fuente, al problema en cuestión: la del viajero salesiano Lino del Valle Carbajal ([1906]1985). Visitó la región (1) entre 1903 y 1904; pero en lo referente a religión sólo atribuye a los inmigrantes chilenos ser demasiado “supersticiosos”, sin ahondar en lo que esto significa. Únicamente analiza creencias nativas relativas al monte Domuyo y no hace comentario alguno sobre los santos.

En el relato de los pobladores, San Sebastián no era un santo de importancia en el lado oriental de la cordillera hasta que la imagen se introdujo; sus devotos acostumbraban viajar a Yumbel (2). Como dice Tino, de 60 años y nacido en la región:

“San Sebastián llega también, más o menos por lo que yo recuerdo más o menos, en el ’48 llega acá, ’46 más o menos y bueno no se lo tomó como algo muy especial porque, bueno, los santos se festejaban todos. Existían los que existen ahora pero quiero decir que eran todos festejos, eran una manera de decir festejar pero cada casa tenía si no tenía a San Ramón tenía a San Antonio o tenía la Difunta Correa. Cada casa festejaba digamos los santos, y entonces llegó San Sebastián que era más conocido por los límites de nosotros con Chillan.”

Cuando Tino dice que “los santos se festejaban todos”, se refiere a los “onomásticos”. En vez del cumpleaños, que celebra el día de nacimiento de una persona, se conmemoraba el día que el nombre del individuo se corresponde con el santoral de la iglesia Católica. Los más importantes eran la fiesta de San Juan (24 de junio) y la Virgen del Carmen (16 de julio); celebrados en hogares donde hubiera alguien con alguno de estos nombres, situación muy común hacia mediados de este siglo.

Estas fiestas tenían diferentes momentos y actividades: se comía y bebía, se realizaban juegos o “prendas”, se bailaba y se cantaba, primero con versos relativos al santo festejado, luego con canciones diversas.

La de San Juan era el festejo mas famoso. Una de las razones sea tal vez porque su fecha corresponde al *winoy xipantu* (año nuevo mapuche) y los misioneros salesianos superpusieron el festejo del santo a la celebración indígena. Duraba tres días: San Juan, San Juanito y Sanjuanazo, 24, 25 y 26 de junio respectivamente. La noche del 24 se empezaba en donde viviera alguien llamado Juan o

Juana. Era un festejo semipúblico, ya que en principio podía asistir cualquier vecino. El auspiciante ofrecía a los concurrentes comida, además de la asistencia de cantores, bailes y “pruebas”, que concernían en la averiguación del futuro, como la de “las papas”: debajo de la cama se ponían tres papas, pelada, media pelada y sin pelar. A la mañana siguiente, antes de aclarar, sin mirar sacaban una de las papas. Si era la que tenía cáscara, el año iba a ser muy bueno y rico, si era la de medio pelar, el año era regular y si tomaban la pelada iba a ser muy pobre. Nótese que estaban prediciendo el nuevo año en junio y no en enero.

III

No es claro por qué la imagen de San Sebastián, se trajo desde Yumbel. Una de las versiones dice que el Padre Pío Gardin, misionero salesiano y párroco que operó desde Chos Malal entre 1937 y 1970, quería que cada población tuviera su capilla con el correspondiente santo patrono. Se le atribuye fomentar la construcción de 16 en la zona. La imagen de San Sebastián en Las Ovejas estaría dentro de esta lógica, como la de Los Menucos, dedicada a San Juan, o la Virgen de Andacollo para la ciudad homónima. En base al diario y demás notas que Gardin escribía, Oscar Barreto (1985:92) alega que el misionero fue personalmente a Chile a buscar la estatua.

La falta y necesidad de un templo está en la memoria de los pobladores. Luisa, al relatar los tiempos en que la región pertenecía en competencia de la Iglesia Católica al obispado de Mendoza, dice que:

“Venía muy a lo lejos un cura porque no había curas en Neuquén para mandar y a lo lejos venía de Mendoza, no sé de dónde, venía para acá, no todos los años, de vez en cuando. Cuando venía ese cura, no había dónde, no había un lugar donde diera misa, en cualquier casa familiar, en cualquier casita, un ranchito, cuando la población acá empezó, pero esto era antes de que hubiera pueblo, cuando estaban las casas dispersas todavía.”

Todos concuerdan que cuando se construyó la capilla y se trajo el santo no había pueblo, “solo casas dispersas”. Implica que toda la población era rural. También recuerdan haber organizado una comisión para juntar dinero y realizar “una capillita

de paja y barro”. Se atribuye la organización de ésta a la familia Solis. Según Luisa, ellos organizaron la construcción de la capilla así como decidieron traer el santo:

“Ese señor le fue a pagar una promesa a Yumbel y compró un santo para traer. Y pidió que se lo traigan en vehículo hasta San Fabián; desde allí le pagó a otro señor que tenía mula, que se llamaba Juan Méndez, y Ruben Rodríguez, se fueron a Chile porque de acá toda la gente se iba a Chile a buscar su mercadería para el invierno. Ese señor lo trajo a lomo de mula al santito San Sebastián, en una mula mansita lo pusieron en un cajón, lo guardaron bien y lo trajeron. Así llegó por intermedio de la familia Solis, Don Alfonso Solis fue el que trajo el santo, y lo colocó en esa capilla que se había hecho *ad honorem* con toda la gente porque antes nadie daba nada para acá, nadie daba una ayuda.”

Nótese que a diferencia de Barreto, Luisa sitúa como sujeto principal de la proeza a propios pobladores. Además, su relato diferencia a esa época, “antes de que hubiera pueblo” cuando “nadie daba nada para acá”. Se refiere a cuando Neuquén era Territorio Nacional (1880-1955). Luego fue proclamada provincia, y la política llevada a cabo por el Movimiento Popular Neuquino (partido en el poder desde 1961 hasta la fecha, salvo intervenciones militares) fue adquiriendo un rumbo más federalista y tecnoburocrático, objetivado en políticas públicas más orientadas a la reproducción colectiva (salud, educación y vivienda) que productivas, y fomentando un pronunciado clientelismo político. Por último, Luisa refiere a un aspecto económicamente muy importante al decir que “de acá toda la gente se iba a Chile a buscar su mercadería para el invierno”. Pero esto lo desarrollaremos más adelante.

Una vez importada la imagen su celebración dejó de ser una actividad privada de cada hogar festejando los onomásticos para convertirse en pública. Así, en la crónica de fecha 23 de enero de 1956, llevada por la misión salesiana de Chos Malal se lee:

“A las 15,05 regresa el R.P. Pedro Rotter de su fructífera misión por el paraje Las Ovejas (...) El 9 de enero partió a caballo para Las Ovejas – casi 7 leguas. Allí misionó el rezo la novena de preparación a la fiesta de San Sebastián, titular de la capilla local. El triduo fue numeroso con

fervor en crescendo. El 20 de enero, día del santo, unas 1500 personas asistieron a la misa, que hubo que celebrar al aire libre. Distribuyó unas 400 comuniones. Por la tarde, a la procesión y clausura de la misión de la misma cantidad de fieles participaron en los actos realizados.”

Lo mismo dice Alvarez (1968:81), que en 1961 calculó unas 5.000 personas asistentes, cuando la localidad sólo contaba con 500 habitantes. Apunta, además, que la concurrencia provenía tanto de Neuquén como de Chile.

Esta primer época se recuerda con la existencia de hechos de violencia marcados, en general peleas entre familias o con grupos ajenos al pueblo, como los mapuches de Los Michis, devotos del santo. También se la considera la más próspera en términos económicos; y es uno de los motivos de enojo por parte de los pobladores con la Iglesia, ya que el dinero que de allí se recaudaba no se utilizó para el propio beneficio de la capilla ni del pueblo, sino para construir otras iglesias en la zona. Al mismo tiempo coincide en el recuerdo de los pobladores a la celebración de las fiestas patrias, estimuladas por Gendarmería y la escuela pública, presente en la localidad desde 1907.

IV

En este período la fiesta tenía una serie de correlaciones con la esfera política y económica que le otorgaban, por lo menos en algunos aspectos, un sentido diferente al de hoy. Desde el siglo XVII poblaciones del Pacífico sur comenzaron un proceso diaspórico hacia el este. Una vez ocurrido esto, el espacio geográfico ocupado y recorrido por el pueblo Pehuenche conectó desde tiempos coloniales los principales centros urbanos y comerciales del Río de la Plata y el Reino de Chile.

Para el siglo XIX existían asentamientos de relativa estabilidad que aparecían como comunes a la totalidad de grupos indígenas de ese espacio geográfico. Por lo menos de esta época proviene la trashumancia, una forma productiva particular caracterizada por el movimiento recurrente y pendular entre las tierras bajas áridas y semiáridas (invernadas) y las altas de la cordillera de los Andes (veranadas) (GESA 1993:XXV). En especial la zona noroeste, que ya contaba con contingentes importantes en la etapa indígena, ofrecía una importancia estratégica en la confluencia de los ríos Neuquén y Curileuvú, pues era el pasaje obligado

de las indiadas provenientes del Pacífico hacia las pampas del Este (Fernández 1965:9). Eso fue una de las causas para decidir organizar ese territorio sobre la base del Fuerte IV División. Posteriormente capital de Neuquén desde 1887 hasta 1904, cuando de Chos Malal se trasladó al actual departamento de Confluencia, en el Centro-Este de la provincia.

La región fue ocupada por tres tipos de población criolla (además de la propiamente indígena): mendocina, bonaerense y chilena, esta última la más importante. Entre 1883 y 1890 en las actuales provincias chilenas de Cautín y Malleco, IX región, se radicaron 6.940 inmigrantes europeos contratados por el gobierno, expulsando al mismo tiempo población nativa hacia el otro lado de la Cordillera (Norabuena Carrasco 1997:81). Migración rural-rural que pudo realizarse debido a la existencia de tierras libres en Neuquén, con enormes extensiones fiscales o en manos de dueños absentistas. En 1920 para un total de 2.078 explotaciones censadas en Neuquén, 1.152 correspondían a chilenos en diferentes situaciones de tenencia (Frapiccini, Rafart y Lvovich 1995:335; Mases y Rafart 1997:100).

En este mismo período tres factores intensificaron el comercio con Chile, adonde se vendía el ganado engordado en veranada: a) los grandes productores chilenos desahogaban sus campos de animales y los utilizaban en la agricultura; b) Mendoza, tradicional proveedora de ganado a Chile, incrementó la producción vitivinícola; c) la cordillera neuquina se convirtió en área marginal, debido a la gran distancia con la metrópolis (Bandieri 1993) y los puertos del Atlántico.

El Alto Neuquén tuvo en la primera mitad del siglo XX un auge en la búsqueda de oro en las minas de Andacollo; pero además eran de importancia económica para la zona la caza y la ganadería. Según un hijo de un importante comerciante de la región durante este período:

“... el comercio era importante porque todo valía, tanto las pieles como los cueros como la lana, todo tenía su valor, digamos se vendía al buen mercado. Encima teníamos el oro y ni hablar en la época de verano, los mal llamado contrabando que se llevaban los animales de acá para Chile y de allá traían en trueque entre otras cosas, poroto, azúcar, digamos que acá no había. Porque acá había que ir muy lejos a buscar azúcar, el poroto acá no se daba por la montaña porque es muy helado, la papa, entonces todas

esas cosas que acá no se cosechaba. Acá lo único que se cosechaba era el trigo y los animales.”

Desde el punto de vista de una criancera, Luisa señala lo mismo:

“Los animales se vendían, después se iba a comprar y se llevaba de acá charqui, por ejemplo se carneaba un chivo se charqueaba se secaba y se llevaba el charqui. El charqui se vendía y con esa plata comprábamos las telas y todo y se llevaban lo chicharrones y grasa, con el chicharrón, eso se cambiaba, se le cambiaba a la gente del campo y se llevaba a Chile, la gente del campo y ahí se le cambiaba por porotos o por cebollas o por lo que sea se le daba chicharrón y ellos le daban miel, chicha aguardiente, los orejones y demás frutas secas.”

Las fuentes históricas y el relato de los pobladores evidencian que existía un equilibrio comercial entre ambos lados de la cordillera. De Argentina se exportaba ganado a los mercados de Osorno, Valdivia, Cautín, Malleco, Bío-Bío, Chillán y Linares. De Chile se traía harina, azúcar, frijoles, vinos, velas, jabón, madera de construcción, herramientas, cal, etc. (Norabuena Carrasco 1997:92). Las transacciones no siempre eran en dinero y parte se trocaba.

Demuestran que si entre finales del siglo XIX y principios del XX los gobiernos argentino y chileno delimitaron los territorios nacionales a través de leyes fronterizas, no es sino hasta la década del '40 que se efectiviza el control estatal sobre ésta. Pues hacia esta fecha el proceso de industrialización argentino profundizó las barreras comerciales con Chile (Bandieri 1993). Es por ello el momento en que los pobladores recuerdan la aparición de Gendarmería Nacional, afectando la esfera económica y cultural de la región. A partir de entonces actividades cotidianas se convertirán en ilegales; generando un conflicto de valores entre la población, la legislación estatal y la moral de la Iglesia Católica. Pero ante todo produciendo la bancarrota de la economía regional. Así lo diagnostica Jorge Fernández, arqueólogo que trabajó en la zona a mediados del '60:

“Era en el contrabando a Chile donde los excedentes encontraban mercado fácil o por lo menos factible; y, en verdad, resulta doloroso denominar contrabando, comercio ilegal, a lo que en definitiva no era más que un comercio

perfectamente armónico entre dos comarcas que, aunque separadas por la línea artificial del límite, tan bien complementaban sus necesidades económicas (...) No por ambición de ganar, sino por una necesidad natural, casi ineludible, el poblador del Alto Neuquén se ha visto obligado a exportar por su cuenta y riesgo el ganado que le sobra, aún cuando esa especialísima exportación fuera considerada tráfico ilegal. No hacer tal contrabando, significaba poblar excesivamente sus campos de invernada, incapaces de soportar un pastoreo excesivo; significaba, finalmente, necesidades incontables para él y su familia (...) El contrabando, ese tráfico ilegal, ha sido eliminado mediante persecución (...) Los resultados son fáciles de observar: familias enteras de crianceros han perdido sus bienes, trabajosa y honradamente ganados, a causa de no poder vender, a causa de superpoblar los escasos campos naturales de pastoreo (...) Han caído durante los últimos años nevazones extraordinarias, ocasionando una mortandad de casi el 70% de los pequeños y medianos piños, pérdidas que hubieran sido enormemente disminuidas con sólo poder habido vender a tiempo (1965:33).”

Algunas leyendas sobre San Sebastián testimonian este proceso, pues relacionan la importación de la imagen al cierre de la frontera.

V

En Europa el concepto de frontera natural fue un elemento clave en la compleja retórica que en el siglo XIX se elaboraba para justificar la necesidad de expansión de los Estados. Esto se reutilizó por elites políticas de otras geografías para la propia colonización interna de territorios de nacientes estados nacionales cuya construcción orientaban.

El sentido común histórico y geográfico argentino y chileno consideró la Cordillera de los Andes como un límite natural. En la etapa principal de la demarcación fronteriza, en el acuerdo de 1881 y el arbitraje británico de 1900, ambos países aceptaron la idea de la muralla andina. Por encima de los intereses contrapuestos y las disputas restringidas a ciertos tramos de la demarcación, se constituyó fuera de toda duda que la cordillera constituía el asiento natural para ubicar el límite político de ambos Estados (Escolar 1997a). Pero la cordillera

no ha supuesto necesariamente tal barrera para las poblaciones aledañas, que a menudo las tuvieron como área central de producción e intercambio (3).

Sin negar las anteriores versiones sobre cómo y por qué se importó la imagen, otras acentúan la cuestión del cierre de la frontera hacia los años '40, la dificultad de cruzar la cordillera y realizar libre comercio con Chile. Así ponen el acento en el saldo negativo que la fiesta en Yumbel reportaba a los intereses argentinos.

En la concepción de los actores, los santos ante todo tienen la capacidad de interceder ante Dios y producir milagros: acciones extraordinarias que van más allá de lo que un hombre considera puede realizar en su accionar cotidiano. Un santo también protege de poderes que la población siente que son superiores a los que puede manipular con medios convencionales. Pero para conseguir estos favores es necesario establecer una relación de reciprocidad con la deidad en cuestión, y los milagros deben pagarse en dinero o sacrificios de algún tipo; de no ser así se corre el riesgo de sufrir algún castigo por parte del santo. Por ello la costumbre de la *manda*: dejar dinero en la capilla en que estuviera la imagen de San Sebastián, en agradecimiento por los favores realizados. Bajo esta forma de intercambio, una importante suma de dinero quedaba en el país vecino. Esta sería la razón por que se decidió importar la imagen. Como dice Abraham, oriundo de Andacollo, hoy residente en Buenos Aires:

“Y bueno, la gente en aquella época, yo me acuerdo que se iba a Chile, la gente del lugar, se iba a Chile a pagar la manda del santo, y se iba mucha plata para Chile, y se iba mucha gente para San Sebastián. Pero no era tanto que se fueran a Chile sino que lo que les llamaba la atención es que se llevaban toda la plata, entonces dijeron: que pasa acá la guita se la llevan para otro lado, entonces vamos a tratar de traer, de hacer una capilla. Bueno se hizo la capilla de San Sebastián pero, había que traer el santo, así que se lo fueron a buscar a Chile.”

Lo mismo alega Alvarez:

“Las ‘mandas’ o pedidos que se formulaban al santo antes de la construcción de la actual capilla en Las Ovejas, debían ‘pagarse’ personalmente en Yumbel, que era donde se consideraba que tenía su sede, pero desde 1960, ya se ‘pagan’ en la misma localidad de Las

Ovejas, que se ha erigido en sede neuquina” (1968:84).

Si bien el autor no acierta en la datación de importación de la imagen, está sustentando la misma idea: el dinero de las *mandas* debe quedar en Argentina.

Aunque la gran mayoría lo niega (tal vez porque hoy las condiciones cambiaron y el comercio con Chile no es rentable), unos pocos pobladores aportan otro aspecto: la necesidad de haber ingresado la imagen de contrabando. Cuando se instaló Gendarmería en la región prohibió cruzar la cordillera; entonces los pobladores pidieron al padre Gardín que tramitara traer una estatua. Así lo relata (nuevamente acentuando la agencia del sacerdote y no de la población) Isidro Belver, ex-sacerdote e historiador local, para quien la imagen fue traída como una necesidad del cierre de la frontera:

“En Chile, el lugar privilegiado de su culto es en el pueblo de Yumbel, a donde acudían todos los 20 de enero crianceros del norte neuquino a ‘pagar la manda’ y agradecerle las gracias concedidas. Por el año ’45, cerradas la frontera y con la vigilancia estricta de Gendarmería, lo que antes era un comercio habitual y un tránsito fluido se convirtió en contrabando. El padre Gardín, con buen tino, comenzó a levantar una humilde capilla en Las Ovejas que pronto se convirtió en el centro de las peregrinaciones de la zona norte. Pero se necesitaba una imagen del santo, ‘de bulto tenía que ser’. El lugar más apropiado era traerlo de Chile, pero los gendarmes no dejaban pasar a nadie. El misionero encargó a un poblador que hiciera lo imposible para traerse una estatua del santo. Con gran riesgo, lo consiguieron de contrabando, pero para disimular lo llevaron a Chos Malal y de allí lo trajo el misionero como que se lo habían mandado de Bahía Blanca. Nadie se creyó ese viaje y menos los gendarmes que pusieron una denuncia de contrabando en contra del misionero y querían incautar al santo. Y aunque todos sabían que San Sebastián había sido traído de Chile —sólo se le rompió un dedo— nadie pudo comprobar el contrabando y dicen que desde entonces el santo adquirió fama de ayudar muy especialmente a los contrabandistas.”

Si bien no es el caso de Belver, que solo lo considera “un cuento”, quienes afirman que ésta versión

es verdadera, dicen que antes que Gendarmería se instalara no había argentinos ni chilenos, sino que los pobladores simplemente andaban de un lado a otro de la cordillera. Por ende, tampoco existía la palabra “contrabando” sino que existía un “tráfico comercial” o “trueque”. Según Abraham:

“En aquella época no era contrabando sino que la gente vendía sus productos a Chile, era un comercio nada más que estaba prohibido, pero no estaba en el Mercosur como ahora. Y bue, la gente en momentos de desesperación llevando sus carguitas de grasa o de, o de jabón, que sé yo, o aceite que se llevaba para Chile, en fin, por ahí aparecían los gendarmes los tipos se escondían y en ese momento de desesperación, lo primero que hacían, se acordaban del santo y le hacían una manda, bue, una promesa, y bue, áquel que le iba bien iba después y le pagaba al santo. Y se ve que le iba bien porque mucha gente iba, juntaba mucha plata el 20 de enero, o llevaba sus animales que se yo, todo lo que sea, llevaba para Chile, pero era de todas formas toda pequeña porque realmente no, no existían los contrabandos los que existen acá en el norte del país en Formosa, en Corrientes.”

Gendarmería no pudo evitar esta práctica. Cuando perseguía a los que cruzaban (ahora ilegalmente) la Cordillera y éstos consideraban que era probable que los capturaran se encomendaban al santo. De allí se dice que protegía a los contrabandistas. Esto ponía en problemas a la Iglesia, pues se dice que los contrabandistas eran los que en mejor posición económica estaban en esa época. Actividad moralmente en contra de los postulados de este culto, aunque de todos los que asistían a la fiesta, los que mayores *mandas* pagaban eran los contrabandistas.

VI

El comentario de algunos pobladores acerca de que con anterioridad a la instalación de Gendarmería no había ni argentinos ni chilenos, y las prácticas económicas, religiosas y culturales que había en la región, reafirman la teoría que en Latinoamérica los Estados-nación están contruidos de una forma práctico-formal. Las naciones, como comunidad cultural de personas que creen poseer una herencia y destino en común, se construyeron de arriba hacia abajo y unidades admi-

nistrativas fueron concebidas como patrias. Los neologismos creados por los criollos ilustres de los actuales países latinoamericanos definían las poblaciones como compatriotas chilenos, argentinos o bolivianos antes que fueran constituidos como tales, encubriendo esas denominaciones diferencias entre pueblos que en ocasiones ni siquiera hablaban una lengua común. En el futuro, por sus respectivas constituciones, los habitantes de meras unidades administrativas serían todos chilenos, argentinos o bolivianos (4).

Pero las naciones no son construidas de una vez y para siempre, sino que el contenido de lo que significa pertenecer a una nación está en constante resignificación. Por ello, y aunque sostenemos que hacia principios del siglo XX en esta región la frontera internacional era un límite artificial para la percepción de los pobladores, también reconocemos que hoy los procesos de nacionalización han conformado subjetividades que surtieron efectos concretos sobre la población en estudio (Grimson 1999).

Si como afirman Cerruti y Pita, la celebración cuando Neuquén fue Territorio Nacional intentó ser una forma de reforzar la identidad chilena (algo que en realidad habría que comprobar), una vez importada la imagen, un sector de la población comprometido con el comercio transcorderano lo resignificó, en contra de la moral impuesta por el Estado Argentino y la Iglesia Católica, en un santo protector de los contrabandistas.

La acción de Gendarmería fue muy dura y al cortarse el flujo comercial la región quedó literalmente aislada. El paso a Chile estaba cerrado y hasta finales de la década del '60 no existían puentes que unieran a esta región con las ciudades importantes de la provincia. A las familias que no arriesgaron al contrabando sólo les quedó una alternativa: la migración.

Esta fue una expectativa favorable, pues conjuntamente al cierre de la frontera se iniciaron en Neuquén grandes obras de riego y viales, y creció la demanda de mano de obra por aumento de la actividad petrolera y frutihortícola. Todo esto estimuló migraciones hacia el departamento de Confluencia (Briones y Díaz 1997).

Por ello hoy la fiesta es, entre otras cosas, una forma pública de expresar la identidad del Alto Neuquén en oposición al departamento de Confluencia. Se ha nacionalizado, regionalizado y convertido en una forma de manifestar desigualdades de desarrollo económico, social y simbólico al interior de la provincia.

En esta nacionalización de la fiesta jugaron un rol importante los sacerdotes, que transformaron muchos de los cantos que referían demasiado a Chile, algo que a Gendarmería le molestaba. Esto se refleja en el Himno a San Sebastián que actualmente se canta en Las Ovejas y en Yumbel respectivamente:

Salve, salve glorioso patrono
Protector de *Neuquén*, Sebastián
Que a los hijos que al pie de tu trono
Tu favor implorando hoy están.

Nuestro pueblo *argentino* te aclama
Pues colmado de gloria te ve
Y con gozo creciente te llama
Su Patrono y su Padre en la fe.

El humilde y el rico te invocan
Con sincera y filial devoción
Y tu nombre glorioso colocan
En su noble y gentil corazón

Protector de esta iglesia *norteña*
Abogado del bien, Sebastián
De tu fama esta tierra está llena
Y a tus plantas se vienen a postrar.

Salve, salve glorioso patrono
Protector de *Yumbel*, Sebastián
Que a los hijos que al pie de tu trono
Tu favor implorando hoy están.

Nuestro pueblo *chileno* te aclama
Pues colmado de gloria te ve
Y con gozo creciente te llama
Su Patrono y su Padre en la fe.

El humilde y el rico te invocan
Con sincera y filial devoción
Y tu nombre glorioso colocan
En su noble y gentil corazón

Protector de esta iglesia *chilena*
Abogado del bien, Sebastián
De tu fama esta tierra está llena
Y a tus plantas se vienen a postrar.

Es exactamente el mismo; sólo han cambiado los componentes que refieren a las regiones y a la nación.

VII

Desarrollamos las tres versiones de la leyenda que habla sobre los motivos de la importación de la imagen de San Sebastián a la localidad de Las Ovejas: la que dice fue para poder fundar una iglesia y un poblado con su santo patrono, la que afirma que la fiesta en Yumbel daba un saldo negativo para la economía argentina, y la que manifiesta un problema político en relación al cierre de la frontera y de allí su asociación con el contrabando. Ninguna se contradice, sólo que alguna refleja el conflicto entre la población y el Estado más claramente que otra. Todas, de una u otra forma ponen en evidencia las relaciones entre religión, economía y política. De hecho, es interesante observar cómo la relación que los pobladores tienen con el Estado es simétrica a la que llevan con el santo. Si el Estado nacional castiga a través de Gendarmería, el Estado provincial “ayuda”, como

decía Luisa, en infraestructura. De la misma manera el santo otorga si se le pide, pero castiga si no se le devuelve en forma de manda el favor concedido.

El culto a San Sebastián en Las Ovejas distingue, a través de la leyenda, la concepción del Estado -bajo la forma institucional de Gendarmería- para el cuál la Cordillera es el límite, de la concepción de los nativos, para quienes fue el centro de relaciones económicas y culturales. Pero además de señalar este conflicto con el Estado, los relatos hacen manifiesta la disputa sobre el sujeto histórico de la hazaña: tanto la iglesia como los pobladores se adjudican ser los gestores.

Los santos son seres humanos como el mismo pueblo. Han tenido una vida cristiana o una muerte violenta y dolorosa, y por ello son intercesores ante Dios para conseguir alivio y protección ante las necesidades y la incertidumbre (Chertudi y Newbery 1978). La devoción a un santo particular, San Sebastián, fue la forma por la cuál los crianceros trashumantes del Alto Neuquén, convertidos por Gendarmería en contrabandistas (y argentinos), se apoyaron para poder afrontar el peligro de cruzar la nueva frontera.

Notas

Una versión preliminar fue presentada en la III Reunión de Antropólogos del Mercosur, 1999, Posadas. Quisiera agradecer los comentarios de Claudia Briones, Alejandro Grimson, Diego Escolar y Brigida Renoldi; también por el interés y apoyo recibido por el Programa de investigaciones socioculturales en el Mercosur coordinado por Elizabeth Jelin.

(1) Esta es la zona norte o Alto Neuquén; separada del río Agrio por un cordón de cerros lomosos volcánicos que corren de Este a Oeste, extendiéndose hasta una precordillera transversal (del Viento), que arrancando del Domuyo se dirige a la cordillera andina para separar las vertientes del río Colorado del Neuquén (Carbajal1985:20). Concretamente nos referimos a los actuales departamentos de Chos Malal y Minas. Las Ovejas está situada en los valles intermontanos, entre la Cordillera de los Andes y la del Viento.

(2) Las influencias culturales no eran unidireccionales y la población del Pacífico también participaba de costumbres provenientes del lado oriental. Un ejemplo se encuentra en una nota del periódico *Neuquén* de Chos Malal en torno a la Navidad de 1894: “La afluencia de población de la vecina República de Chile superará a la de años anteriores, dado el in-

terés que han despertado las fiestas y teniendo en cuenta que todos los años se ha congregado media provincia de Bío-Bío, formando un enorme campamento de gente que se divierte” (Frapiccini, Rafart y Lvovich,1995:344).

(3) Para un análisis sobre cómo los Andes son el centro y no el límite de una comunidad trashumante de la provincia de San Juan, y cómo esto se manifiesta a través de clasificaciones de parentesco, ver Escolar 1997b.

(4) En este contexto se podría realizar una “propuesta etnográfica” (Ruben1995:80): buscar las tradiciones (plurales y polifónicas) construidas por las luchas de diferentes actores en la constitución de la nación y la región. Pero además preocupándose por encontrar una normatividad que intente garantizar la ciudadanía de los pobladores al mismo tiempo que se ocupe de consolidar y construir una tradición democrática evitando las escencias. Que no necesite ser necesariamente idéntico para poder dialogar. Sería una nueva modalidad dentro de las “antropologías de las nuevas naciones”, en donde la disciplina, interesada prioritariamente en su propio territorio, se empeña en la construcción de la nación (Cardoso de Oliveira 1998:110).

Bibliografía

ALVAREZ, Gregorio (1968) **El tronco de oro**. Buenos Aires, Editorial Pehuén.

AZCARATE, Andrés (1950) **Misal diario para América**. (12° edición) Buenos Aires, Editorial Litúrgica Argentina.

- BANDIERI, Susana (1993) "Actividades económicas y modalidades de asentamiento". **Historia de Neuquén**. Bandieri, Favaro y Morinelli comp. Buenos Aires, Plus Ultra.
- BARRETO, Oscar (1985) **En las trincheras de Dios**. Bahía Blanca, Editorial del Sur.
- BELVER, Isidro (s/f) **Malal Meulen**. Huingan-Co, Museo del árbol y la madera.
- BRIONES, Claudia y Raúl DIAZ (1997) "La nacionalización/provincialización del "desierto". Procesos de fijación de fronteras y de constitución de otros internos en Neuquén". **V Congreso Argentino de Antropología Social**, Universidad Nacional de La Plata.
- BOURDIEU, Pierre (1994) **Razones prácticas**. Barcelona, Editorial Anagrama.
- BUTLER, Alban (1965) **Vida de los Santos**. México, C.I. John W. Cutle S.A.
- CARBAJAL, Lino (1985 [1906]) **Por el Alto Neuquén**. Neuquén, Siringa Libros.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1998) **O trabalho do antropólogo**. Sao Paulo, Editora UNESP.
- CERRUTI, Angel y Cecilia PITA (1998) "El calendario religioso del migrante chileno en el Territorio del Neuquén". **Anthropologica**, año XVI, n°16, Pontificia Universidad Católica del Perú.
- CHERTUDI, Susana y Sara J. NEWBERY (1978) **La difunta Correa**. Buenos Aires, Editorial Huemul SA.
- Crónicas** (1/9/48 – 3/6/68) Archivo de la Iglesia de Chos Malal (manuscrito).
- ESCOLAR, Diego (1997a) "El sueño de la razón y los monstruos de la nación: la naturalización de la frontera andina en el proceso de articulación nacional argentino chileno". **V Congreso Argentino de Antropología Social**. Universidad Nacional de La Plata.
- ESCOLAR, Diego (1997b) "Comunidades proscritas: imaginarios de parentesco y fronteras a contraluz en los Andes sanjuaninos"; en **Revista de Investigaciones Folklóricas** vol. 12: 95-102.
- FERNANDEZ, Jorge (1965) "Contribución al conocimiento geográfico de la región del Alto Neuquén". **IDIA**, n°207, Buenos Aires.
- FRAPICCINI, Alina; Gabriel RAFAR y Daniel LVOVICH (1995) "Migración y fluctuaciones del mercado de trabajo: los trabajadores chilenos de Neuquén, 1884-1930". **Estudios migratorios latinoamericanos**, año 10, n°30.
- GESA (Grupo de Estudios Sociales Agrarios) (1993) **Campesinado y ganadería trashumante en Neuquén**. Buenos Aires, Editorial La Colmena-Universidad Nacional del Comahue.
- GLEDHILL, John (1994) **Power and its disguises. Anthropological perspectives on politics**. London, Pluto Press.
- GRIMSON, Alejandro (1999) "El puente que separó dos orillas". **Seminario internacional: fronteras, naciones e identidades**. Buenos Aires, IDES.
- JARAMILLO, Salvador (1995) "Yumbel: del fuerte al santuario". **Cuadernos del Bio Bio**, Universidad de Concepción. Chile
- MALINOWSKI, Bronislaw (1985 [1926]) "El mito en la psicología primitiva". **Magia, ciencia y religión**. Buenos Aires, Planeta-Agostini.
- MASES, Enrique y Gabriel RAFART (1997) "Los trabajadores chilenos en el mercado laboral argentino: el caso Neuquén, 1890-1920". **¿Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930)**; Carmen Norabuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.
- NORABUENA CARRASCO, Carmen (1997) "La opinión pública frente a la emigración de los chilenos a Neuquén. 1895-1930". **Faltan o sobran brazos? Migraciones internas y fronterizas (1850-1930)**; Carmen Norabuena Carrasco (ed.). Editorial Universitaria de Santiago de Chile.
- PLATH, Oreste (1966) **Folklore religioso chileno**. Santiago de Chile, Editorial Pla Tur.
- RUBEN, Guilherme (1995) "Empresários e Globalização". **Revista de Ciências Sociais**, Vol.28



La cultura folklórica más allá de las fronteras. Un contrapunto argentino-chileno

Manuel Dannemann*

Este artículo es una contribución al estudio de las relaciones culturales folklóricas entre Argentina y Chile en el campo de la poesía folklórica, con énfasis sobre la existencia de una cultura folklórica específica libre de condiciones nacionalistas.

En este caso, nos hemos centrado, principalmente, en una controversia versificada de fines de siglo XVIII entre dos legendarios payadores, Javier de la Rosa y el mulato Taguada.

Palabras claves: poesía folklórica, contrapunto, frontera argentino-chilena.

Esta colaboración que se publica en la *Revista de Investigaciones Folclóricas* constituye un muy sentido reconocimiento a la obra ejemplar del infatigable investigador en el trabajo de campo y en el de gabinete, el argentino Juan Alfonso Carrizo, el cual naciera en la ciudad de Catamarca hace ciento cinco años (1). Nadie como él, hasta ahora, ha efectuado con más amplitud y prolijidad la búsqueda y acopio de fuentes hispánicas medievales y renacentistas de textos poéticos folklóricos y populares latinoamericanos y, por lo tanto, demostrado la existencia de esta clase de poesía en el siglo XX con mayor rigor comparativo, principalmente en su país, como se aprecia con el máximo de reciedumbre en el más erudito de sus libros, *Antecedentes hispano-medioevales de la poesía tradicional argentina*, cuyo afán heurístico se extendió a otras culturas, como la persa, la griega, la árabe y a épocas aún más pretéritas que las antes aludidas, en su obra *La poesía tradicional argentina. Introducción a su estudio*. Y fue en uno de sus cinco monumentales *Cancioneros*, en el de La Rioja, obsequiado por mis inolvidables amigos y colegas argentinos Susana Chertudi y Ricardo Nardi, en cuyo tomo II en-

contré hace veintitrés años los primeros estímulos e indicios concernientes a la temática general y al tema específico de este artículo, cuyos contenidos y vigencia confirmé y complementé en algunas provechosas incursiones a través de la tradición folklórica poética oral en la ciudad de La Rioja y el pueblo de Chilecito, durante los años 1992 y 1993.

La mencionada temática general responde al título básico de esta colaboración, "La cultura folklórica más allá de las fronteras", y su campo es el del llamado en Chile *canto a lo pueta* - diptongación oe- "género poético-musical de índole juglaresca, de amplísima y orgánica temática e interpretación universal del hombre" (p. 350) expresado por medio de *versos*, esto es composiciones "cuya estructura completa consta de cuatro décimas, que por lo general glosan una cuarteta, más una quinta, de despedida (Dannemann1998:370). Este campo para Carrizo estaba formado por *canciones*, de ahí sus *Cancioneros*, aunque él no las haya registrado con sus textos musicales, que, sin duda los tuvieron en los tiempos de sus salidas a terreno; sea por haber carecido de los recursos de grabación, o/y por falta de técnica de notación, en

* Universidad de Chile. E-mail: csalas@abello.dic.uchile.cl

circunstancias de que resulta muy improbable que no le hubiese dado importancia al canto y al acompañamiento instrumental respectivos.

El tema específico, que incumbe al subtítulo de este trabajo, “Un contrapunto argentino-chileno”, también pertenece al área de la *poesía tradicional*, como la denominara Carrizo, o, en sentido estricto, al de la *poesía folklórica*, como prefiero nombrarla ciñéndome a sus peculiaridades que he venido recalando desde hace quince años (Dannemann 1984:18) Este tema específico se desprende de la versión de la *payada* que con el título de “Mi don Javier de la Rosa” se encuentra en la página 296, con el número 502, del *Cancionero popular de La Rioja*.

Si se retoma la temática general, circunscrita en lo que a la Argentina se refiere al indicado tomo II de este *Cancionero*, la cultura folklórica poética argentino-chilena de ancestro hispánico se refleja profusamente desde las “historias fabulosas y caballerescas” (p. 91) hasta las “canciones payadorescas” (p. 295) según la nomenclatura utilizada por Carrizo, quien con su meticulosidad y honestidad habituales se ocupara, hasta donde le fuese posible, de dejar constancia de la procedencia chilena de poesías que se habían incorporado a

la tradición oral de diferentes localidades riojanas. Así, en su nota a la composición amatoria, “A la cárcel de tu pecho”, una cuarteta glosada en quintillas, página 111, N° 134, manifiesta que “Esta glosa me fue dictada en Chilecito por don Salvador Salazar, en 1939. El señor Salazar, que es un hombre de setenta y tantos años, aprendió este cantar allá por 1880, a un minero chileno residente en Chilecito”.

Muchas otras son las referencias de Carrizo al tránsito de textos con la clásica estructura de la cuarteta glosada en décimas, desde Chile a lugares riojanos, cuyas ejemplificaciones conducen, en la mayoría de los casos, al origen español de sus correspondientes cuartetos y con mucho menos frecuencia al mismo origen de las glosas.

Entre las cuartetos verdaderamente folklóricas argentino-chilenas, obtenidas y publicadas por Carrizo, vigentes en Chile pero ignoro si en la Argentina, reproduciré algunas muy comunes en la actualidad en el primero de éstos países, con una mención de los temas de sus glosas, dejando constancia cuando los mismos textos de éstas anotados por Carrizo se cantan en Chile, y señalando en cuáles páginas aparecen y con qué numeraciones en el tomo II del *Cancionero popular de La Rioja*.

Una mora me enamora
una turca me da pena,
una cristiana me tiene
entre grillos y cadenas.

Por la historia de Carlomagno.
p. 93, N° 114

Ni los clavos ni el madero
me tienen crucificado,
sólo ha sido tu pecado
y lo mucho que te quiero.

Por la muerte de Cristo.
Su glosa se canta en Chile
p.107, N° 129

Yo haré por ti una fineza,
lo que tú por mí no harás:
quererte sin que me quieras,
¿qué más quieres, quieres más?

Por el amor.
p. 172, N° 295

El gallo en su gallinero
abre las alas y canta,
el que duerme en casa ajena
a las cuatro se levanta.

Por el nacimiento de Cristo.
Su glosa se canta en Chile
p. 98, N° 116

Desde que te ví, te amé;
desde que te amé, me muero
y muriéndome por ti
dichoso me considero.

Por el amor.
p. 118, N° 152

Un jardinero de amor
pone una planta y se va;
otro la riega y la goza,
¿de cuál de los dos será?

Por el amor.
Su glosa se canta en Chile.
p. 225, N° 414

¡Ay, ay, ay! dijo una fea
¿por qué a mí no me querrán?
¡cómo si yo no tuviera
lo que tienen las demás!

Por queja.
Su glosa se canta en Chile.
p. 260, N° 448

El diablo murió atorado
con un hueso en el hocico,
quedaron los diablos chicos
hechos unos condenados.

Por diversión y muerte de los demonios.
Su glosa se canta en Chile.
p. 266, N° 457

Cuando salí de mi casa
dos cosas no más sentía:
la *callana** en que tostaba
y la piedra en que molía.

Por herencia.
Su glosa se canta en Chile.
p.261, N° 452

* Voz quechua que denomina a una vasija semiesférica de greda usada para tostar principalmente maíz o trigo.

Hubo un *bochinche*** en el cielo
a horas de la comida,
quebraron toda la loza
San Ciriaco y San Matías

Por entretención de los santos.
Su glosa se canta en Chile.
p. 275, N° 468
** Gresca, pendencia.

Tu padre sería brujo,
como *chonchón** se volvía
y le hacía *tué, tué, tué*** ,

Por transformaciones brujeriles.
Su glosa se canta en Chile.
p. 287, N° 488

* Ave mítica de la cultura mapuche,
semejante en su forma al chuncho,
Glaucidium nanum.

** Grito onomatopéyico del *chonchón*.

Con respecto de las glosas que se hallan en este *Cancionero*, como ya en parte quedara dicho, de no pocas de ellas Carrizo dio a conocer su “origen chileno”; pienso que todas las veces que tuvo las fuentes de información para ello. Y en el capítulo en el cual se reúne la mayor cantidad de glosas de este origen es en el de las jocosas, festivas y picarescas - pp.247-292- como se verifica en los números 452, 462, 468, 471, 481 y 487, con sus pertinentes influjos en el habla riojana, que permitirían realizar interesantes estudios filológicos, lingüísticos y literarios.

Además de ellas y con la misma legítima condición folklórica argentino-chilena hay otras acerca de las cuales, a mi entender, Carrizo no poseyó los datos apropiados para comprobarla.

No obstante, mis investigaciones sobre el proceso de creación, re-creación, dispersión y folklorización de esta clase de poesía, que conjugan una copiosa bibliografía con comunicaciones

orales de *puetas* (2) y *cantores*, me llevan a plantear fundamentalmente que las composiciones cuya procedencia chilena había o no sido descubierta por Carrizo, llegaron en su mayor cantidad a las tierras riojanas en los últimos quince o diez años del siglo XIX y primer cuarto del XX, mediante hojas y cuadernillos impresos que se imprimían y vendían en gran número en Chile y que también atravesaban la frontera con Argentina, la cual para esos fines no oponía ninguna resistencia; al contrario daba vía libre a estos frágiles materiales de papel barato y contenido entretenedor y muchas veces también didáctico (3).

De estas glosas transcribiré la denominada por Carrizo *Le dijo la lora al loro*, en primer lugar en su versión riojana, a la cual le faltan seis líneas de la segunda décima (pp. 277-278, N° 471) y después en una versión chilena, obtenida por mí de la tradición oral de La Orilla de Pencahue, localidad de la VI Región de Chile, el año 1954, la más cerca-

na en el tiempo a la hallada por el estudioso argentino, quien expresara en su ya varias veces citado *Cancionero* (p. 277) que dicha versión riojana le fue “dictada por don Pascual Lindor Pérez, de 47 años, en Banda Florida”, agregando que “Esta glosa es también de indudable origen chileno. Don A. Acevedo Hernández, en su libro *Los cantores populares chilenos*, la trae completa en la pág. 76...” Y al concluir la transcripción del texto publicado por Acevedo hace presente al pie de la misma página indicada que este investigador “atribuye esta glosa al poeta del pueblo Bernardino Guajardo”, lo cual más que presunción sería cierto de acuerdo con lo afirmado por otro estudioso chileno, Zorobabel Rodríguez, en la página 763 de un artículo publica-

do en la revista *La Estrella de Chile*, el año 1873, en cuya página 764 se encuentra esta poesía con el título de *Celos de la lora al loro*, junto con el nombre de su autor, el ya mencionado Guajardo. Rodríguez fue un buen conocedor de la vida y obra de dicho poeta, quizás el más destacado de los populares de este país, nacido hacia 1812 y muerto probablemente el año 1887, aunque curiosamente en el título de esta colaboración comete el error de reemplazar el apellido Guajardo por otro parecido, por lo que se lee “Dos poetas de poncho: Bernardino Gallardo y Juan Morales”, equivocación que a mi juicio recae en la imprenta.

Esta es la versión riojana de la glosa en referencia con su respectiva cuarteta.

Le dijo la lora al loro:
lorito, dame la pata.
El lorito le decía:
no te la doy lora ingrata.

1

Loro viejo desplumado,
¿por qué no vas a tu casa?
ya verás lo que te pasa
el día menos pensado.
Te *remueles** sin cuidado
mientras yo piedad imploro,
y con tus hijitos lloro
pidiendo auxilio al cielo.
Mira que es justo mi celo,
le dijo la lora al loro.

2

.....
.....
.....
.....
.....
.....
que cuando te vea sin plata,
tratará de disuadirte;
te engañará con decirte:
lorito, dame la pata.

3

Quitate de mi presencia,
contestó con voz gangosa;
deja lora fastidiosa
de atormentar la paciencia.
Ya ves que la subsistencia
te la doy día por día.
Aunque esté en las serranías,
desde allí te vengo a ver:
es prueba que sé querer,
el lorito le decía.

4

Ojalá nunca te viera
en mi casa, loro indigno;
deseo que en tu camino
un cazador te saliera
y mil pedazos te hiciera
a vos con esa mulata.
Vete con ella, pirata,
y dame a mi una mesada.
Por justicia ni por nada
no te lo doy, lora ingrata.

Finida

Al fin, se hubo de ausentar.
Entonces la lora fue
a demandarlo por qué
dejara de tunantiar.
El juez lo mandó llamar
y le *raspó bien el cacho***
Esto te pasa por *lacho*,***
sale diciendo la lora;
a ver si vuelves ahora
a odiarme, loro borracho.

* Voz chilena, verbo del sustantivo *remolienda*. El doctor Segovia la define como fiesta popular rayana en la orgía.

** Reprender.

*** Galán, amante del pueblo bajo.

He aquí la versión chilena de La Orilla de sa, y la denominación que le diera Guajardo de *Ce-
Pencahue, con la misma cuarteta y la misma glo- los de la lora al loro.*

Le dijo la lora al loro:
lorito dame la pata,
y el lorito le decía:
no te la doy, lora ingrata.

1

Loro viejo desplumado
Por no asistir a tu casa
Verás tu lo que te pasa
El día menos pensado.
Tu *remueles*^{*} sin cuidado
Y yo con tus hijos lloro
De necesidad e imploro
El gran auxilio del cielo.
Mira que es justo mi celo
Le dijo la lora al loro.

2

Ya no te acuerdas que tienes
Hijos a quien mantener,
Donde tu pobre mujer
Una vez al año vienes.
Hasta cuando te entretienes
Con esa lorita ñata:
Lo que te vea sin plata
Tratará de despedirte
Y hoy te engasta con decirte:
Lorito, dame la pata

^{*} Te entretienes con mujeres y
bebidas alcohólicas.

3

Quítate de mi presencia,
contestó el loro *con prosa*,^{**}
deja, lora fastidiosa,
de buscarme la paciencia.
No ves que la subsistencia
te la doy día por día,
y aunque en una serranía
esté, de allá vengo a verte,
es prueba que sé quererte
el lorito le decía.

4

Ojalá nunca te viera
en mi casa loro *indino*,^{***}
deseo que en el camino
un cazador te saliera
y mil pedazos te hiciera
a ti con esa mulata;
vete con ella, pirata
y dame a mi una mesada.
Por justicia ni por nada
no te la doy, lora ingrata

^{**} Con arrogancia, con insolencia.
^{***} Indigno

Despedida

Por fin se hubo de ausentar
el loro, y la lora fue
a demandarlo por qué
dejara de tunantear.
El juez lo mandó a llamar
y le *raspó bien el cacho*^{*}
¡Esto te pasa por *lacho*!^{**}
salió diciendo la lora,
ya veré si vas ahora
a odiarme loro borracho.

^{*} Amonestó fuertemente.

^{**} Enamorado con intención de
lograr relaciones sexuales.

Además transcribiré otra glosa en su versión riojana y en su versión chilena, con dos diferencias respecto de la anterior *de la lora y el loro*, obviamente, aparte de su contenido. Una de ellas es que Carrizo careció de la información para percatarse que era de origen chileno, ya que también la había compuesto, con su cuarteta, Bernardino Guajardo, publicándola en el tomo III de sus *Poesías Populares*, el año 1881, pp. 46-52; con el nombre de *El roto más enamorado que Cupido*. La otra diferencia consiste en que en este caso aparece un procedimiento métrico-poético aplicado tanto a la versión argentina como a la chilena, el denominado *contrarresto*, acerca del cual llama la atención Carrizo

a pie de página 279, al decir que la glosa anotada con el N° 473, en las páginas 278 y 279 de su *Cancionero*, se enfrenta a otra glosa (N° 474, pp.279-280): “En las libretas de don Julio Soria figura esta glosa a continuación de la anterior, con el nombre de *Contrarresto*, esto es, réplica, retruque. Pero en el oficio juglaresco argentino-chileno no se trata de cualquier réplica o de, un simple retruque, por lo cual ejemplificaré este juego de habilidad versificadora con las dos primeras décimas de las dos glosas *contrarrestadas* riojanas, sobre la base de la misma cuarteta que ambas desarrollan; proporcionando después una descripción de esta modalidad.

Le dijo un *despilfarrado**
a una señora de manto:
Mi vida, mi luz, mi encanto,
¿quiere llevar un criado?

A

VIO EL *ROTO*** AQUELLA PRINCESA
más preciosa que una estrella,
y como un galán tras ella
marchaba con ligereza,
mirando tanta belleza
que aquel pilluelo elevado
habiéndosele acercado,
con voz dulce y halagüeña:
¿Quieres hacerte mi dueña?
LE DIJO UN *DESPILFARRADO*

B

LE DIJO UN *DESPILFARRADO*
Mira, querida, yo vivo
de tu hermosura cautivo,
y el corazón me has robado.
Si de ti soy despreciado,
me entregaré a la aspereza
y gemiré de tristeza
como el Griego por Helena.
Más linda que una azucena
VIO EL *ROTO* AQUELLA PRINCESA

*Osado, desfachatado.

** En su acepción de persona de baja y vulgar calidad socioeconómica.

En términos de la estructura de versificación de este fragmento, la que se mantiene igual en las tres décimas restantes de cada glosa, *contrarresto* o *contraverso* es el procedimiento de oponer a un *verso*** dado -A- correlativamente otro *verso* -B- de modo que el texto del primer *vocablo***** de cada

*pie****** de A pasa a ser el último de cada *pie* de B, y el último *vocablo* de cada *pie* de A, el primero de cada respectivo *pie* de B. Las *despedidas****** de ambos *versos* no están sujetas obligadamente a este procedimiento.

*** Composición de cuatro décimas que glosan o no una cuarteta, con o sin despedida.

**** Línea estrófica

***** Décima

***** Décima complementaria y conclusiva.

Para completar la versión riojana se copian las otras tres décimas del N° 473, en circunstancias de que la primera ya fue transcrita para ilustrar el procedimiento del *contrarresto*, prescindiéndose de la inclusión de la segunda glosa a la misma cuarte-

ta, numerada como la 474. Seguidamente aparece una versión chilena obtenida por el autor de este artículo en San Pedro de Melipilla, Región Metropolitana, el año 1990, cuya cuarteta se omite por ser igual a la riojana.

2

La hermosa dama al momento
lo manda a la policía,
y un cruel castigo pedía
por su gran atrevimiento.
Probó que era un desatento,
Insolente por lo tanto
el juez con furor y espanto,
le preguntó de esta suerte:
Hombre, ¿qué te hizo atreverte
a una señora de manto?

3

El pobre *roto*, afligido,
contestó con verdad pura:
señor, la mucha hermosura
me hizo perder el sentido.
Y así como prevalido
incurrí en aquel quebranto,
castígueme todo cuanto
hizo mi torpe capricho.
Yo, por bonita, le he dicho:
mi vida, mi luz, mi encanto.

4

El *roto* fue al calabozo,
el juez dijo a la señora:
retírese, que yo ahora
castigo al facineroso,
pasó un día delicioso
allí entre tanto malvado.
Salió muy aconsejado,
que buen cuidado tuviera,
y que a otra no le dijera:
¿quiere llevar un criado?

Despedida

Al fin, al día después
volvió el *roto* a caer preso,
y por el mismo suceso
lo presentaron al juez,
en esta segunda vez
el pilluelo dejó fama:
en discurso o en programa
Dijo: ninguno se asombre
que yo me atreva como hombre
a la más hermosa dama

Versión chilena de San Pedro de Melipilla

1

Vio el *roto* aquella princesa
más linda que una azucena,
como un galán detrás de ella
marchaba con ligereza,
y de ver tanta belleza
quedó el *pillilo** elevado;
habiéndosele acercado
con voz dulce y halagüeña,
querís (sic) hacerte mi dueña
le dijo un *despilfarrado*.

3

El pobre *roto* afligido
contestó la verdad pura:
Señor, la mucha hermosura
me hizo perder el sentido.
Ahí como un desvalido
confesó en aquel quebranto:
castíguese todo cuanto
hizo mi torpe capricho,
porque es bonita le he dicho
mi vida, mi luz, mi encanto

* Desastrado

La hermosa dama al momento
lo mandó a la policía
y un cruel castigo pedía
por tan grande atrevimiento.
Probó que era un desatento,
insolente y por lo tanto,
el juez con furor y espanto
le preguntó de esta suerte:
¿Hombre, que te hizo atreverte
a una señora de manto?

El *roto* fue al calabozo
y el juez dijo a la señora:
Retírese que yo ahora
castigo al facineroso.
Pasó un día deleitoso
ahí entre tantos malvados;
salió bien aconsejado
que buen cuidado tuviera
y que otra vez no dijera
querís (sic) llevar un criado

Despedida

Por fin el día después
volvió el *roto* a caer preso
y por el mismo suceso
se lo presentan al juez.
El probó con su honradez
que no es pecado el amor
y lo soltaron mejor
pa (sic) que anduviera tranquilo,
contento quedó el *pililo*
de ver tan grande favor

Muchos otros tesoros poéticos folklóricos argentino-chilenos encierra este tomo II del *Cancionero Popular de la Rioja*, los cuales, junto a otros que distinguen a toda la obra de Carrizo, sobresalen por su cantidad, su significado cultural, su extensa trayectoria temporal, su propagación espacial y su poder anímico. Algunos trascienden el marco binacional indicado y muestran una estirpe actual latinoamericana, con procesos de evolución y selección propios de la cultura folklórica. A manera de ejemplificación de este segundo y admirable nivel, consideraré brevemente tres composiciones encontradas por el mencionado investigador.

En la sexta cuarteta de un "cantar del velorio de los *angelitos*"... "dictado por la señora Vitalia B. de Llanos, en la ciudad de La Rioja, en 1938" (p. 229 N° 415) se halla una breve y hermosa síntesis de una forma de vinculación madre-hijo:

Adiós, madre de mi vida,
tronco de todas las ramas,
ya se va su hijo querido
nacido de sus entrañas.

Con este mismo texto o con otro en el cual se cambian los adjetivos posesivos su, sus, por tu, tus, y con la misma función, se canta la glosa de esta cuarteta en Chile, cuarteta nacida en España, según mis averiguaciones en bibliotecas de Barcelona y de Madrid, a fines del siglo XV o a comienzos del XVI, y cuyo contenido en ese país, corroborado por su glosa en décimas, expresa el dolor de la despedida de los soldados que marchaban a la guerra, en particular de los pertenecientes a los regimientos de infantería llamados tercios. Ignoro cuál sea el grado de vigencia oral de esta estrofa en esa nación europea.

Hermenegildo Rodríguez, el año 1939 en la localidad de Banda Florida, le dio a conocer a Carrizo una versión del *Corrido* o *Romance de negros*, el cual publicara, como era acostumbrado en él, con el nombre de su primera línea estrófica: *Atiendan señores míos* (pp. 253-254, N° 442). Y el comentario que hiciera en la página 253 dice que "Este cantar, como el que lleva el número 867 de Tucumán, parece recuerdo lejano del titulado *Bodas de negros*, de don Francisco de Quevedo y Villegas (1580-1645) la versión tucumana tiene versos iguales a los del gran poeta español; esta riojana no los tiene, pero no obstante ello el sentido de uno y otro cantar es el de la *Boda*."

* Niño por lo común de no más de tres años de edad al cual se le hace un ceremonial mortuorio, denominado así por estar libre de pecados (acepción del autor de este artículo)

Resulta excesiva la calificación de “recuerdo lejano” que Carrizo le da a la versión riojana, la cual, filológicamente, es un testimonio de la simplificación de un texto adaptado a una cultura local, en este caso de un lugar de La Rioja, que quedara hasta ahora con sus elementos primordiales de su identidad y para su comprensión, algunos distintivos de esa cultura local, como las fórmulas léxicas de *mu- dan en caballos negros* (línea 10), *ya ponen el tacho al fuego* (11), *negro cebador de mate* (13), *un domingo de mañana se calentaron los negros* (19-20), *negros trompones se dieron* (22), *un negro de los chiquitos* (26).

El muy difundido canto lúdico *El piojo y la pulga*, de indudable procedencia hispánica, corre aún vigorosamente por América Latina. Juan Alfonso Carrizo transcribe una versión que le fuera dada “en Chusquis por la niñita María Luisa Allende, de 12 años, en 1938” (pp. 267-269, N° 458). A ella añade otras versiones de distintos países latinoamericanos, citando en cada caso a los investigadores que las obtuvieron: cuatro de España, una de Perú, una de Chile, sin incluir el texto de ninguna de las cinco mexicanas a las cuales alude.

Por la personificación de los numerosos animales que intervienen en el contenido de este canto versificado y por su moraleja sentenciosa-moral del padrino-ratón devorado por un gato, estamos frente a una fábula de la tradición clásica latino-europea, de la cual es posible hallar múltiples versiones en cancioneros hispánicos renacentistas, si bien su incorporación en la cultura latinoamericana se produjera muy mayoritariamente a través de la tradición oral. Al respecto, en la copiosa colección de *tonadas* como formas musicales cantadas y con acompañamiento instrumental principalmente de guitarra, que hizo el Dr. Rodolfo Lenz, profesor de la Universidad de Chile, desde fines del siglo XIX hasta el primer cuarto del siglo XX se encuentra la versión chilena más completa de esta fábula con el nombre de *Casamiento del piojo y la pulga*, que sigue divirtiendo hasta hoy a los niños del respectivo país con su secuencia de micro episodios animalísticos y su abrupto y jocoso desenlace, versión en la que se ha introducido el “elemento reiterativo nexual *pichique*, el que puede ser una voz onomatopéyica o quizás un recurso de inserción del texto en un ambiente infantil, determinado por el significado de *pichi*: pequeño en lengua mapuche” (Dannemann, 1989-1990, p. 89)

La pulga y el piojo *-pichique-* se quieren casar, no se hacen las bodas *-pichique-* por falta de pan...

Hasta aquí la temática general de este artículo, incuestionablemente incentivadora de una investigación sobre la *poesía juglaresca* que vaya más allá de la frontera argentino-chilena en el cruce de los siglos XX y XXI. Y si ella azuza el deseo de configurar orgánicamente un muy complejo sistema que comprenda la tradición poética-folklórica hispanoamericana, el tema específico de este trabajo que se publica en la *Revista de Investigaciones Folclóricas*, intensifica la sensibilidad de sus estudiosos y trae a un primer plano un diálogo intercultural del siglo XIX con sus consiguientes repercusiones sociales.

Como ya se dijera este tema específico es el de un “contrapunto argentino-chileno”, cuyo enunciado podría despertar suspicacias, pero se trata de una aproximación comparativa a la controversia que para mi sorpresa de muchos años atrás presentara Carrizo en el capítulo de las *Canciones payadorescas* de su *Cancionero Popular de La Rioja*, páginas 296 a 299, con el N° 502, indicando que “Esta payada me fue dictada por don Agustín Narváez, en Pagancillo, en julio de 1939.” (p. 296) y si he dicho para mi sorpresa es porque hace más de veinte años atrás no habría pensado que un contrapunto chileno cuya matriz oral correspondería a fines del siglo XVIII, hubiese adquirido raigambre riojana para ventura de su potencia cultural mediante su folklorización en Argentina.

Transcribiré a continuación esta *payada* -denominación argentina de la chilena *paya-* en la versión recogida por Carrizo y titulada *Mi don Javier de la Rosa*, que consta de dieciséis cuartetos, las que pueden ser diferenciadas en dos clases: la constituida por estrofas ya existentes en una o más versiones chilenas que llegaron a Pagancillo, pero todas las cuales, con mayor o menor notoriedad, evidencian las marcas del habla local como tributo a su incorporación a la cultura de esta habla, y la que consiste en cuartetos distintas a las de todas las versiones chilenas, hayan éstas o no traspuesto los límites fronterizos; en otras palabras, nuevas cuartetos de creación riojana, sea compuestas intencionalmente para proporcionárselas de un modo complementario a versiones chilenas, sea que provengan de otras payadas argentinas anteriores o coetáneas a dichas versiones chilenas, en este caso, acogidas en Pagancillo.

1

Mi don Javier de la Rosa,
mucho lo anduve buscando
por mares y cordilleras.
Si quiere, vamos cantando.

2

Aquí en este Curicó
debajo de una *ramada**,
se ha atrevido a desafiarme
el mulatillo Taguada.

3

Mi don Javier de la Rosa,
cogollito de *cipré*, (sic)
yo traigo doscientos pesos
para cantar con usted.

4

Habías de saber, Taguada,
clavelito colorado,
si tienes doscientos pesos,
porque *sos* (sic) habilitado

5

Mi don Javier de la Rosa,
una pregunta le haré:
un durazno, estando seco,
¿cómo puede florecer?

6

A esa pregunta que me haces,
va la respuesta precisa:
échelo al durazno al fuego:
florecerá la ceniza.

7

Dando una fácil respuesta
una pregunta le haré:
¿cuántas piedras deja el río
cuando acaba de crecer?

8

A la pregunta que me hace,
yo la voy a contestar
sáquelas todas afuera,
las iremos a contar.

9

Mi don Javier de la Rosa,
usted que entiende de fragua,
ahora me va a decir
con qué intención corre el agua.

10

A esa pregunta, Taguada,
contestaré sin tardanza:
entra en la intención del agua
correr hasta donde alcanza.

11

Mi don Javier de la Rosa,
contestación me ha de dar:
¿cuántas libras, cuántas onzas
pesa el agua de la mar?

12

A la pregunta del agua,
yo le voy a contestar:
que no es azúcar ni yerba
para poderla pesar.

13

Mi don Javier de la Rosa,
mucho ya le pregunté.
Ahora le toca su turno,
aquí estoy a su merced.

14

Como ya le contesté,
contésteme de igual modo:
¿en qué año se descubrió
la plata, el cobre, el oro?

15

Mi don Javier de la Rosa,
cogollito de alelí,
adonde quiera que cante
se ha de recordar de mí.

16

Habrás de saber, Taguada,
cogollito de alelí:
una sogá para ahorcarte
de mí debes recibir.

* Rústica construcción de ramas en cuyo interior se consumen bebidas y comidas.

A todas las cuartetas de la versión riojana haré las acotaciones que corresponden a su condición argentina o chilena, transcribiendo los textos más comunes de la segunda condición que hoy se cantan o se dicen en Chile, obtenidos por el autor de este artículo, para lo cual seguiré el orden numérico de las estrofas de la payada argentina.

1. De origen chileno. Es también en Chile la primera o una de las primeras cuartetas de esta paya.

Mi don Javier de la Rosa,
tiempo que lo ando buscando,
al cabo lo vine a hallar
en esta villa cantando.

2. De origen chileno. Casi infaltable en las versiones del respectivo país.

En la villa de Curicó,
debajo de una *ramada*
me ha venido a desafiar
el mulatillo Taguada.

3. De origen chileno. En ella se introduce la variante argentina *cogollito de ciprés* (sic)

Mi don Javier de la Rosa,
observe, le estoy hablando,
aquí traigo unos cien pesos,
si gusta, vamos payando.

4. De origen argentino. No aparece en las versiones chilenas. El contenido y la forma de la última línea estrófica son argentino-riojanos.

5. De origen chileno. Cambia el objeto por florecer.

Mi don Javier de la Rosa,
dígame en su parecer:
una vara estando seca
¿cómo podrá florecer?

6. De origen chileno. Hay un cambio digno de ser observado de la voz *precisa* de la cuarteta argentina a la expresión *de prisa* de la chilena.

Habís (sic) de saber, Taguada,
la respuesta va de prisa,
echando la vara al fuego
la florece la ceniza.

7. De origen chileno. Hay una fuerte modificación en la cuarteta argentina.

Mi don Javier de la Rosa,
viniendo del Bío-Bío*,
ahora me ha de decir
cuántas piedras trae el río.

* Uno de los ríos más importantes de Chile.

8. De origen chileno. Se observa semejanza en la respuesta evasiva de la cuarteta argentina y de la chilena.

Mira, mulato Taguada,
la respuesta te daré:
pónemelas (sic) en hilera
que yo te las contaré.

9. De origen argentino. No está en las versiones chilenas.

10. De origen argentino. No se halla en las versiones chilenas. Las dos últimas líneas tienen un léxico y una versificación de tendencia literaria, no propiamente popular y menos aún folklórica.

11. De origen chileno. Más escueta y simple que la argentina.

Mi don Javier de la Rosa,
yo le voy a preguntar,
ahora me ha de decir
cuántas onzas pesa el mar.

12. De construcción argentina. Esta solución a la pregunta de la cuarteta N° 11, más evasiva aún que la respuesta chilena y más poética que ésta, ofrece una transformación de contenido tan poderosa que sin calificar esta estrofa como de origen argentino debe reconocerse la validez de su construcción léxica riojana. La cuarteta chilena es la siguiente:

Mira mulato Taguada,
yo te voy a contestar,
trae luego la romana
y quien la vaya a pesar.

13. De origen chileno. Es más altanera que la riojana.

Mi don Javier de la Rosa,
una cosa he reparado,
que yo no más le pregunto
y usted no me ha preguntado.

14. De origen argentino. No está en las versiones chilenas.

15. De origen argentino. Moderadamente agresiva, no aparece en las versiones chilenas.

16. De origen argentino. Carecen de ella las versiones chilenas.

Aunque esta versión riojana de Pagancillo posee, como ya se dijese, dieciséis cuartetas, en tanto que hay chilenas las cuales quintuplican ese número de estrofas y algunas, excepcionalmente, en su forma cuantitativa más alta llegan cerca de las noventa, ella es una elogiada y austera muestra de las cualidades de selección, simplificación y síntesis de la cultura folklórica, ya antes señaladas. Y no obstante su relativa brevedad tiene una secuencia argumental de cinco partes bien determinadas: una inicial, de desafío -cuartetas 1 a 4- una de controversia multitemática de ataque de Taguada y defensa de Javier de la Rosa -5 a 12- una de una sola estrofa, de manifestación de cambio de Taguada para ser él quien reciba las preguntas de su contrincante -13- una de interrogación de don Javier de la Rosa, que queda sin respuesta -14- y una final con una moderada admonición de Taguada y una réplica violenta y amenazante de su contendor -15-16-.

Resulta extraño que tratándose de un contrapunto, su versión riojana no concluya con un vencedor y un derrotado, lo que sucede, asimismo, muy excepcionalmente en versiones chilenas en exceso incompletas, siendo que este desenlace es obligatorio en una contienda de esta naturaleza. Se tendría, entonces, que procurar la obtención de otras versiones que hubiesen circulado o circularan aún en esa provincia argentina para alcanzar hipótesis bien fundamentadas sobre este hecho, lo que todavía creo que podría ser factible, sesenta años después del descubrimiento de esta payada efectuado por Carrizo, que no es un tiempo tan largo para la continuidad de un texto poético folklórico de comunicación y transmisión orales.

También llama la atención en ella la ausencia de cuartetas muy paradigmáticamente representativas de esta paya en Chile, entre las que están la que pregunta sobre la cantidad de pelos que tiene un perro y la que contesta, con técnica evasiva, que tendrá los que Dios le puso.

Según las investigaciones hechas desde comienzos del siglo XX en Chile sobre el contrapunto de Taguada con don Javier de la Rosa, él se habría

realizado hacia 1790, como ya se aludiera, en la ciudad de Curicó y sus protagonistas tuvieron existencia en no poca medida comprobable, mucho más documentada en el caso del mulato, cuya partida de bautismo encontrara el autor de este artículo en la iglesia matriz de la mencionada ciudad, en la que aparece con el nombre de José Tahuada, hijo de un soldado español, cuyo nombre de pila fuera Sebastián y de una mujer indígena innominada, debiéndose recalcar que en muy contadas versiones chilenas figura este soldado español como el padre de Taguada y hechor de un robo de bueyes.

Puede suponerse parcialmente cuál fue el texto originario de este contrapunto, por razones históricas, sociológicas, filológicas y lingüísticas, y, en cierto modo, seguir desde ese entonces hasta el presente su complejísimo proceso de cambios a través de su expansión en todo el país. Un hito sobresaliente en este proceso fue el de la publicación de una hoja suelta el año 1886, con el título de *Contra-Punto de Tahuada con don Javier de la Rosa en palla de cuatro líneas de preguntas con respuestas. Recogido una parte y compuesto lo demás por el que suscribe, venciendo don Javier de la Rosa.*

El suscrito fue el gran poeta popular chileno Nicasio García, nacido en la ciudad de Rengo, VI Región, el año 1829 y muerto a fines del siglo XIX. Su versión posee setenta y siete cuartetas y queda por delante un estudio para verificar cuáles de ellas eran en ese entonces de la tradición oral y cuáles de la autoría de dicho poeta popular, lo que de alguna manera he realizado sin que aquí sea oportuno ocuparse con esa pesquisa (4).

Lo que debe ponerse de relieve es que el texto publicado por García y seguramente otros que propagaron fragmentos del que fue el originario, conocidos o no por este poeta, se multiplicaron en una extensa red de multitextualidad, y una de las secciones de ella es la versión riojana que encontrara Carrizo, acogida por la admiración que causara y conservada en la memoria comunitaria en constante re-creación, con la emotividad que le dejara la controversia misma en cuanto a vivencia cultural y social de otrora. Así, pese al transcurso del tiempo, en esta versión riojana y en todas las argentinas y chilenas que existen, permaneció un sello admirativo por sus peculiaridades didácticas, entretenedoras, de habilidad e ingenio. Esta situación que por una parte, a lo que una vez fue un evento de pagar, y que, por otra llega hasta el presente gracias a un sentido de atracción, ha sido planteada de una manera precisa por Ercilia Moreno Cha respecto del ejercicio de la paya hoy, al

expresar que “Existe un compromiso con el arte de pagar, que tiene relación con la lógica adhesión a la práctica de un oficio que pocos poseen y muchos admiran.” (p. 108).

¿Cómo llegó el contrapunto de Taguada con don Javier de la Rosa a Pagancillo y tal vez a otros lugares de La Rioja de Argentina, a esta provincia que está al frente de Coquimbo y de La Serena, Chile?

Cabe considerar que fue de la misma manera como también lo hicieron otras composiciones poéticas chilenas trasladadas a esos territorios, entre las que se hallan las dos glosas ya transcritas, de acuerdo con las fuentes de investigación que pueden manejarse hoy para ese efecto, las que nos remontan a dos hechos de extraordinaria relevancia. Uno es la notable afluencia de peregrinos de localidades argentinas a la festividad de La Virgen del Rosario del pueblo de Andacollo, IV Región, desde fines del siglo XVI, mayoritariamente de lugares de San Juan y en menor número de La Rioja, como puede comprobarse a través de testimonios orales y de la bibliografía pertinente. Otro fue el de la concurrencia de trabajadores argentinos al opulento mineral de Tamaya, también en la IV Región de Chile, principalmente de cobre y en cantidad secundaria de plata, cuyo gran apogeo se produjo desde al año 1855 hasta el 1888. A la vuelta a sus pagos no sólo llevaron dinero o frustraciones, sino que varios de ellos, además, en su memoria y en textos manuscritos de precarias imprentas, poesías en décimas glosadoras de cuartetos o sólo en cuartetos, que luego se folklorizaron o desaparecieron.

Tanto a Andacollo, durante la celebración de su magna festividad, hoy en plena vigencia, como a Tamaya, en la recordada época de su auge, que nunca más retornó, acudían vendedores de grandes cantidades de hojas sueltas y cuadernillos impresos, como ya se señalara en relación con la nota 3 de este artículo, a través de los cuales los poetas populares difundían su producción y lograban las utilidades para su subsistencia. Por lo tanto, el tránsito a tierras riojanas y a otras de la Argentina de los textos de cuartetos glosados compuestos en Chile era expedito y tenía cauces eficientes de dispersión en los lugares hasta donde alcanzaba por la acción de los aficionados a este género, produciéndose así sucesivas etapas de incorporación y

de folklorización de esas piezas poéticas. De ahí que, como lo he manifestado anteriormente, sería de gran interés indagar sobre la existencia actual de esta clase de poesía folklórica, después del trabajo de campo realizado por Carrizo antes de la mitad del siglo XX, tarea que podría revelar una presunta migración de chilenos a La Rioja a fines del siglo XIX y en el primer cuarto del XX, portadores de composiciones poéticas populares.

La investigación de la cultura folklórica más allá de las fronteras con métodos comparativos en la órbita latinoamericana, cualquiera que sea la noción de esa clase de cultura, no ha superado todavía como disciplina a su necesaria sustentación empírica. Tampoco he pretendido esta vez abrir ostensiblemente este límite, reduciéndome a poner sobre la mesa de trabajo a algunos bienes culturales con sus respectivas descripciones y contadas observaciones acerca de su vida social. Vendrán tiempos cuando los estudios comparados de la cultura folklórica en esta parte del mundo, con un apoyo multidisciplinario, alcancen sistematizaciones que contribuirán a la Historia de la cultura de América Latina.

En este artículo, gradualmente, desde la propuesta inicial del folklore más allá de las fronteras, se llegó a uno interfronterizo, para avanzar a otro argentino-chileno a-fronterizo, sin connotaciones nacionalistas ni rencores geopolíticos, ni obligaciones de vigilar la pureza e inexpugnabilidad de las barreras fronterizas, vale decir, por lo tanto, propiamente ni argentino ni chileno para sus cultores, en el cual no rigen las diferencias entre uno y otro país sino que la concordancia de una especificidad comunitaria de los grupos que comparten una cultura folklórica que han hecho suya, por encima de autores, de épocas, de proveniencias geográficas, de particularidades étnicas, de disputas ideológicas. La cultura, de uno u otro modo atraviesa las fronteras y parece que la folklórica y la popular en trance de ser folklórica son las que lograrían insertarse, re-crearse y adaptarse con mayor flexibilidad y facilidad en los microsistemas a los que llegan inesperada o premeditadamente.

Pero esta hipótesis habrá que ponerla a prueba en investigaciones que apremian, a lo menos, para comenzar, en Argentina y Chile.

Notas

(1) Excelente biografía de Carrizo es la de Bruno Jacovella, publicada el año 1963, que además de proporcionar una proli-

ja información sobre la vida y obra de ese gran estudioso lo presenta en un contexto de la historia argentina del siglo XX,

con esclarecedores antecedentes del XIX, destacando el significado del Instituto Nacional de la Tradición, del cual Carrizo fuera el fundador y primer director en 1943, organismo con el cual se fortalecieron los caminos de la investigación de la cultura folklórica en Argentina. Cabe añadir que la sensibilidad de Jacovella y la amistad que lo unió a Carrizo, entregan en este libro notas afectivas que permiten entender en considerable medida la dedicación que dio a la poesía tradicional este benemérito catamarqueño.

(2) En sentido estricto, los *puetas* en el oficio juglaresco de Chile son los autores, compositores, de las glosas de las cuartetas y a veces de éstas también, que se cantan en ceremoniales y eventos festivos; herederos de quienes hacían la poesía popular en el siglo XIX en ese país, como continuadores de los poetas hispánicos de la llamada *literatura de cordel* de ese siglo y del XVIII.

(3) La fuerza de difusión de esta poesía popular impresa era incisiva y de largo aliento, por lo que penetraba en gran parte del territorio chileno, y desde algunas localidades de éste seguían rumbo a lugares argentinos, como lo comprobaba en Chilecito, La Rioja. Así, en la colección de estudios inéditos del filólogo alemán Rodolfo Lenz, que me obsequiara

su nieta Helga Brügggen Lenz, se lee que “Entre hojas sueltas y folletos se imprimen anualmente más de ochenta mil ejemplares”... los que son llevados “a provincia con el objeto de agotar las ediciones que no han alcanzado a expender en Santiago y Valparaíso.”...”hasta los pueblos de la frontera por el sur y por el norte las salitreras de la provincia de Tarapacá”. Esta dispersión era una de las incentivaciones del proceso de folklorización de esta clase de poesía popular, proceso que he investigado y dado a conocer en el capítulo I de mi libro *Tipos humanos en la poesía folclórica chilena*.

(4) Mis búsquedas de versiones de la paya de don Javier de la Rosa con el mulato Taguada me han proporcionado 43 textos orales y 13 manuscritos en cuadernos del tipo escolar que se usa en Chile. Quizás con ellas pudiese plantearse una protoversión, en circunstancias de que todas las aludidas están vigentes, aunque algunas de pocas estrofas, no más de diez, viven como formas proverbiales ejemplares en la lengua coloquial, a las cuales se recurre en situaciones por lo común sorprendidas de la existencia cotidiana. Al respecto, no tengo dudas de que en Argentina, no sólo en La Rioja, hay en la actualidad varias versiones de esta payada, algunas pequeñas con la misma función proverbial indicada.

Bibliografía citada

ACEVEDO HERNANDEZ, Antonio (1933) **Los cantores populares chilenos**. Santiago, Editorial Nascimento.

CARRIZO, Juan Alfonso (1942) **Cancionero popular de La Rioja**, tomo II, Buenos Aires, A. Baiocco y Cía. Editores.

CARRIZO, Juan Alfonso (1945) **Antecedentes hispano-medioevales de la poesía tradicional argentina**. Buenos Aires, Publicaciones de Estudios Hispánicos, Imprenta Patagonia.

CARRIZO, Juan Alfonso (1951) **La poesía tradicional argentina. Introducción a su estudio**. La Plata, Anales del Ministerio de Educación de la Provincia de Buenos Aires.

DANNEMANN, Manuel (1984) “Formulaciones teóricas sobre folklore y la concepción de folklore de Augusto Raúl Cortazar”. Universidad Nacional de Salta, **Actas del Encuentro de Investigadores de Folklore** 5-19.

DANNEMANN, Manuel (1989-1990) “Rodolfo Lenz, etnólogo y estudioso del folklore” **Revista Chilena de Antropología** 8: 77-92.

DANNEMANN, Manuel (1995) **Tipos humanos en la poesía folclórica chilena. Ensayo filológico, antropológico y sociológico**. Santiago, Editorial Universitaria.

DANNEMANN, Manuel (1998) **Enciclopedia del Folclore de Chile**. Santiago, Editorial Universitaria.

GUAJARDO, Bernardino (1881) **Poesías populares**, tomo III. Santiago, Imprenta de Pedro J. Ramírez.

JACOVELLA, Bruno (1963) **Juan Alfonso Carrizo**. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas.

MORENO CHA, Ercilia (1997) “Por los caminos del payador profesional actual”. **Revista de Investigaciones Folclóricas** 12: 103-111.

RODRIGUEZ, Zorobabel (1873). “Dos poetas de poncho: Bernardino Gallardo y Juan Morales.” **La Estrella de Chile**, año VI, 304: 763-766.

Información bibliográfica

Félix Coluccio y Marta I. Coluccio. **El diablo en la tradición oral de Iberoamérica**. Buenos Aires, Ediciones Corregidor, 2000, 315 pp.

En este trabajo se presenta el resultado de un amplio estudio realizado por los autores acerca de la figura del diablo en la tradición oral iberoamericana. La investigación, que incluyó entrevistas con informantes y un exhaustivo rastreo bibliográfico, da cuenta de la importante presencia que tiene este ser en el folklore del continente, sin plantear cuestiones filosóficas o existenciales.

El libro muestra las heterogéneas características que adquiere el diablo en las tradiciones de las diferentes regiones. Así, aparecen recopilados los diversos nombres que le son atribuidos, las variadas descripciones sobre su imagen y su aspecto, las diferentes maneras y circunstancias en las que se producen sus apariciones. Asimismo, la obra aborda las representaciones de los súbditos del diablo, los seres diabólicos o demoníacos, y de los brujos y brujas. Hay una sección especial sobre la salamanca: la cueva donde se le rinde culto al diablo.

El estudio además indaga sobre expresiones populares en las que el diablo adquiere un papel fundamental. Reúne vocabulario, dichos, refranes, cuentos, leyendas, creencias y supersticiones que se refieren a este personaje, así como también poesía tradicional y la literatura de cordel. Otros aspectos que se encuentran reseñados son su protagonismo en numerosas ceremonias tradicionales, su evocación en la toponimia y su manifestación en el arte.

Es destacable el gran valor documental de esta investigación sobre el diablo y el folklore, que informa exhaustivamente sobre el tema de estudio, reuniendo de esta manera una gran cantidad de material que se hallaba muy disperso.

Manuel Dannemann. **Enciclopedia del Folclore de Chile**. Edición a cargo de Eduardo Castro Le Fort. Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 1998, 393 pp. Ilus.

En una época en la que el mundo académico se halla en controversias acerca de las explicaciones de la totalidad y de la noción misma, el Dr. Manuel Dannemann, toma a su cargo el riesgoso desafío de presentar una visión exhaustiva de la cultura folklórica chilena. Como si la tarea no fuera suficientemente compleja, en la elaboración de la enciclopedia él ha tenido en cuenta una multiplicidad de lectores posibles; desde el investigador interesado en conocer la especificidad del folklore chileno, el docente que procura aquellos contenidos de la curricula escolar hasta el profesional al que le atraen las expresiones folclóricas por alguna de sus dimensiones estéticas, históricas, sociales, etc.

El itinerario delineado por Dannemann contempla un primer momento, reservado a cuestiones epistemológicas y un segundo, que se abre a las áreas temáticas. En el primero desarrolla la ambigüedad que el término folclore, como expresión del sentido común distinta de aquella que construye la ciencia, ha tenido desde la fundación de la disciplina. Especifica los diferentes usos sociales del término; en la enseñanza, la proyección, la aplicación, la intervención, de conservación y preservación, además, de la investigación. Dentro de esta etapa incluye una historia de la constitución de los estudios folclóricos en Chile en la que señala seis períodos, caracterizados según las líneas predominantes de las actividades. El primero, de quienes intuitivamente se aproximaron a las expresiones folclóricas en los siglos 18 y 19, el segundo de institucionalización del quehacer de la disciplina con la fundación de la Sociedad de Folklore Chileno luego convertida en Sección Folklore de la Sociedad Chilena de Historia y Geografía, el tercero de divulgación a través de monografías temáticas de las

Cecilia M. Benedetti

regiones, el cuarto de apogeo de la investigación, la docencia y los programas de proyección en los ámbitos universitarios, el quinto de consolidación del desarrollo científico anterior y de vinculación internacional y el sexto en el que analiza la problemática actual por la que atraviesa tanto la disciplina como sus diferentes utilidades.

Cierra este primer recorrido presentando frente a la visión clásica del Folclore de W. Thoms, la conceptualización que Manuel Dannemann ha ido elaborando a través de una ardua labor de investigación que ha venido desarrollando en Chile y ha expuesto a los colegas en los más jerarquizados foros internacionales.

En un segundo momento nos introduce en el complejo panorama del folclore chileno utilizando primero como criterio orientador el componente étnico predominante de cada una de las nueve regiones, y excepcionalmente el territorial, consignando sus características folclóricas dominantes. A continuación reordena los comportamientos y los bienes culturales folclóricos de acuerdo a su función (ordenadora, organizadora, amenizadora, interpretativa, comunicadora, alimentadora, indumentadora y utilitario).

Tomando en cuenta esta nueva distribución presenta ceremonias tales como el cauzúl, el talátur, y festividades relacionadas con la Virgen de Las Peñas, la Tirana, La Virgen de Andacollo, La Virgen de Palo Colorado, el Nazareno de Caguach y Cuasimodo. En el capítulo de teatro desarrolla cuidadosamente la Comedia de Moros y Cristianos.

No faltan en la enciclopedia los diversos tipos de cuentos: chascarros, adivinanzas, de animales, de consejos, de fórmulas, maravilloso, picaresco, y religiosos; los cantos, danzas, y los instrumentos musicales agrupados por regiones, los que han sido tratados con significativas referencias históricas, minuciosas descripciones de sus características, y mención de su vigencia actual y localización geográfica.

A lo largo del itinerario propuesto se abordan los deportes y los juegos, el refrán, las creencias, el apodo y el sobrenombre, las comidas y las bebidas, la plástica y finalmente, la vivienda.

La obra se complementa con una bibliografía ampliatoria, además, de la específica que se incluye en cada capítulo, un glosario de voces y expresiones de la cultura folclórica, un índice onomástico y otro toponímico, y un listado de las 261 fotografías que se incluyen en la obra.

Luego de recorrer atentamente el texto se concluye que el desafío ha sido sobradamente superado por el autor, quien con rigurosidad y amenidad

introduce al lector al mundo del folclore-vida chileno, a sus usos en otros contextos y con otras finalidades, además, de explicitar las complejidades que la noción misma de folclore conlleva.

Asimismo, la Editorial Universitaria acorde con la jerarquía de esta obra sobre la cultura folclórica de Chile ha concretado una edición no sólo muy cuidadosa sino con una especial atención al material visual.

Ana María Dupey

Alberto Kurapel. **Margot Loyola. La escena infinita del Folklore.** Santiago, Chile. FONDART, 1997, 230 pp. Ilus.

En este libro, Alberto Kurapel, actor y cantautor chileno, realiza un análisis del arte de la actuación aplicado a la proyección folclórica tomando como eje la figura de Margot Loyola, intérprete de canto y danzas tradicionales de Chile así como investigadora, docente y difusora de la cultura tradicional chilena. En ella, enfatiza el autor, se advierte con claridad y fuerza el poder de transmisión de una «teatralidad de la expresión folclórica» que no ha sido común hallar en ningún otro artista chileno.

Su labor de propagadora de los diversos patrimonios regionales, ha hecho que se la identifique como una «cultora-itinerante» y se la describa como «sujeto folklórico migratorio».

En cuanto al planteo y exposición de la temática, es importante destacar en esta obra, la manera en que Kurapel lleva a cabo su análisis entrelazando el trayecto de la vida profesional y artística de Margot Loyola con la historia cultural de su país.

Mirta Bialogorski

Reimund Kvideland y Henning K. Sehmsdorf, Editors. **All the World's Reward. Folktales Told by Five Scandinavian Storytellers.** Seattle and London, University of Washington Press, 1999, 325 pp.

Este libro surge de un proyecto originalmente planeado como una compilación de relatos de acuerdo al índice de tipos de Aarne-Thompson, el cual luego de arduas discusiones entre los folcloristas participantes tornó en una publicación de una serie de repertorios individuales de narradores de cuentos, representativos de las 5 principales áreas tradi-

cionales de Escandinavia: Noruega, Dinamarca, Suecia, la región Finés parlante de Suecia e Islandia.

La elaboración de éste trabajo significó la colaboración de un número de importantes investigadores quienes se abocaron a cada una de las áreas a relevar: los editores, Reimund Kvideland y Henning K. Sehmsdorf, tuvieron a su cargo la redacción de la introducción general del libro así como la selección del repertorio noruego, y su introducción y comentarios. Asimismo, los mismos folcloristas editaron el repertorio danés, luego de la desaparición de Bengt Holbek, quién había tenido a su cargo su selección, introducción y comentarios. La sección dedicada al repertorio sueco fue realizada por Bengt af Klintberg y la dedicada a la sección finés hablante de Suecia fue encarada por Gun Herranen, con la colaboración de Henning K. Sehmsdorf para la introducción. El repertorio islandés fue seleccionado por Hallfredur Örn Eiríkson con la colaboración de Henning K. Sehmsdorf en la escritura de la introducción y el comentario.

Los compiladores pusieron especial énfasis en recuperar información acerca de las vidas de los narradores y de sus comunidades, como así también en respetar su estilo personal, permitiendo una comprensión bastante acabada del contexto cultural en el cual las narrativas seleccionadas, la mayoría de ellas recopiladas hace más de un siglo, se relataban.

Esta edición, que se complementa con ilustraciones, está dirigida tanto a especialistas como a público en general por lo que puede ser apreciado por quienes tienen conocimientos específicos y por quienes comienzan a acercarse al tema.

Fernando Fischman

Hugo H. Chumbita. **Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina.** Buenos Aires, Ediciones B Argentina S. A., 2000, 303 pp. Ilus.

No es sorprendente que *Jinetes rebeldes* haya sido galardonado con el Primer Premio de Ensayo «Eduardo Mallea» por la Secretaría de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires en 1999. En esta interesantísima recorrida por la historia del bandolerismo desde la época de la colonia hasta mediados del siglo XX, Hugo Chumbita juega incesantemente con el contraste entre dos mundos: la civilización y la barbarie. Subyacente a esta inquietante recorrida está el planteo que José

Hernández hiciera respecto de la dicotomía sarmientina, ¿qué clase de civilización es ésta que se hace anunciar con el terror de las matanzas?

El autor parte de la concepción de «bandolerismo social», una noción que Erik Hobsbawm había formulado para las antiguas culturas campesinas de la Europa Mediterránea, entendida como una «forma primitiva de protesta», de carácter «prepolítico», que se desarrolla en sociedades agrícola-campesinas muy tradicionales y de estructura precapitalista. Si bien Chumbita reconoce que el contexto sudamericano está constituido por sociedades más híbridas y menos estructuradas, esta noción puede ser—y de hecho es—satisfactoriamente aplicada en este contexto, en función de objetivos comunes: la coincidencia entre los distintos sectores nativos de sentirse relegados y su deseo de resistir ante el avance de la civilización capitalista y el Estado moderno. Lejos de ser un personaje local, el bandolero, a quien distingue del mero bandido por carecer éste del carácter político distintivo de aquél, aparece en muchas de las sagas históricas de diferentes países, asociado a una visión justiciera, venerado por el pueblo y temido por los poderosos.

En el contexto hispanoamericano, el bandolero social surge como una forma de defensa de los grupos autóctonos. Más allá de los límites de la sociedad colonial, en el espacio físico de la «barbarie», deambulaban gauchos, indios, mestizos, mulatos y todo «hombre sin rey, ni ley». Aprovechaban del ganado vacuno y yeguarizo que se había reproducido en abundancia desde la llegada de los primeros conquistadores. Estas prolíficas manadas eran consideradas patrimonio común tanto por la tradición indígena, como por los mismos gauchos. Pero con el establecimiento de las licencias reales para las vaquerías, la marcación de los animales y la incipiente delimitación de las estancias, la matanza y/o captura de ganado se convirtió en un delito contra la propiedad privada. Al mismo tiempo, el tráfico de cueros y ganado, sin el consiguiente pago de tributos, pasó a ser considerado contrabando.

Es dentro de este contexto donde Chumbita nos ubica al arquetipo del bandolero social, identificado con la figura de José Gervasio Artigas. Desde muy joven, Artigas había abandonado la casa paterna y se había unido a las partidas de contrabando en las cercanías con la frontera portuguesa. Famoso por sus buenos entendimientos con los Charrúas de la zona, en poco tiempo, Artigas se convirtió en un hombre querido y admirado por los habitantes de la campaña. Esta condición le valió el

ser elegido por la Junta con el fin de organizar un ejército, compuesto por gauchos, desertores y delincuentes para sublevarse contra las fuerzas realistas que dominaban Montevideo. Así fueron organizándose las primeras montoneras. Pero el éxito de Artigas, su gran influencia y su proyecto de confederación no tardaron en hacer reaccionar a la elite porteña. De eficiente colaborador pasó a convertirse, al decir de Mitre, en el «caudillo del vandalaje». Basado en numerosas fuentes históricas, Chumbita muestra cómo el accionar de Artigas inspira a otros artífices del federalismo, tales como Quiroga, Peñaloza, Rosas y Güemes.

Chumbita matiza los trazos tan varoniles de nuestra historia con la figura de Martina Chapanay, una huarpe de la laguna de Guanacache, bandolera y montonera, que se había incorporado a las filas del ejército federal. Se cuenta de Martina que desafió a duelo a Pedro Irrazábal, ejecutor de Peñaloza, y que al increparlo tratándolo de cobarde por la forma en que lo había matado, Irrazábal abandonó la escena del duelo con un «ataque de nervios».

En su rico relato, el autor nos muestra también otra cara, la de aquellos idealistas que ambicionaban una tierra de paz, ya no a través del exterminio del «otro», sino a través de establecer una relación fraterna con el «otro». Fue el caso, por ejemplo, de Francisco Ramos Mejía, que se había instalado entre los Pampas y proyectaba un plan de poblamiento de la región sur sobre la base de la búsqueda de la seguridad recíproca.

Chumbita dedica uno de los capítulos de *Jinetes rebeldes* a figuras como las de Juan Cuello, Juan Moreira y otros matreros del litoral y del sur que fueron inmortalizados en nuestra literatura gauchesca. El autor destaca la relevancia que muchos de los bandoleros sociales tuvieron en el imaginario social, a tal punto de convertirse en personajes del culto popular, en virtud de su actitud justiciera de robar al rico para darle al pobre y por haber muerto, de manera trágica, a manos de la autoridad. Es el caso de José Dolores Córdoba en San Juan, de Segundo David Peralta, más conocido en el Chaco por Mate Cosido, así apodado por una cicatriz en la cabeza, de Isidro Velázquez y del famoso Vairoletto.

Chumbita concluye que el surgimiento del bandolerismo social es una forma de respuesta a la «ley de la conquista» y a la manera en que se organizó y se ejerció el poder: avasallando y destruyendo lo que encontraba a su paso. Lejos de circunscribir el fenómeno al pasado, Chumbita entiende que las estructuras coloniales no han sido aún trascendidas,

sino que más bien siguen perpetuándose las grietas entre el orden formal y la cultura popular disidente.

Además de la abundante documentación bibliográfica que acompaña a *Jinetes rebeldes*, el autor ha seleccionado valioso material fotográfico extraído del Archivo General de la Nación y del de la Provincia de Buenos Aires. Asimismo, el trabajo se ve enriquecido con la referencia a coplas tradicionales de cada región, develando así algunos secretos escondidos de nuestra historia.

Silvia Balzano

Juan José García Miranda, Lía Edith Figueroa Urbina, Luis Alberto Eyzaguirre García y Walter Mendieta Callirgos. **Ayacucho canta y baila**. Presentación de Jorge Wong Gutiérrez y prólogo de Raúl García Zárate. Instituto Nacional de Cultura. Club Departamental Ayacucho, Comisión XLVII Jornadas Ayacuchanas. Lima, Perú, 1999, 114 pp. Ilus.

Cuatro distinguidos estudiosos del Folklore peruano han unido su inquietud para darle vida a este libro que contribuye de manera muy importante a la bibliografía peruana, editado cuando el siglo XX concluía.

El área estudiada referida al canto y al baile folklórico está vinculada a la santa tierra de Ayacucho (Huamanga), tan cálida por el reservorio folklórico que almacena, como por ser la tierra nativa de Efraín Morote Best, quien hizo tal vez los mejores y más entrañables estudios sobre el folklore peruano, tan rico en hechos trascendentes de la vida cultural tradicional de esta provincia, habiendo sido rector de la muy nombrada Universidad de Huamanga, y en cuyo frontispicio (de la obra) queda una concepción serena de la voz folklore y un pensamiento de José María Arguedas sobre el indio y su vida, con sus dolores y frustraciones que no cesarán en este problemático año 2000, pero que haya consuelo en el estilo de vida de sus antepasados y en una esperanza que alimenta con su culto a la Pacha Mama, madre sagrada del universo andino.

El objetivo de esta tarea, está expresado en la presentación de Jorge Wong Gutiérrez cuando dice que esta obra procura mostrar un aspecto de la cultura ayacuchana hacia el mundo a través de las festividades cívicas y religiosas, comprendiendo oraciones, música, cantos, procesiones o reuniones, con entonación de huaynos y danzas que hasta llenan

la plaza de toros de Ayacucho, tornando el entusiasmo en fervor multitudinario en el que conviven lo pagano y lo religioso.

Sin duda los autores, cada uno desde su punto de vista, aportan su caudal cultural para salvar ese capital que los identifica, por haber tenido Ayacucho algunos problemas políticos que generaron en su momento migraciones hacia otros lugares del país, menos conflictivos. Pero como dice García Miranda el estudio se ha hecho, en lo que a música se refiere, para demostrar que *la música de Ayacucho no solamente es nostálgica, fatalista y triste como la catalogan muchos, sino que es también productiva, alegre y jocosa.*

El capítulo I está referido al proceso de Ayacucho, se ocupa de la música y las canciones como memoria colectiva e histórica cultural que abarca no menos de veintidos mil años antes de Cristo, lo que permitió en ese largo período acumular en la memoria colectiva infinitas creaciones y recreaciones, así como la desaparición definitiva de no pocas de ellas y que ha dado origen a contribuciones de estudiosos, como *Las aldeas sumergidas* de Efraín Morote Best, (premiada en el concurso que a mi iniciativa hizo el Fondo Nacional de las Artes en 1998), verdadera joya de la investigación folklórica.

El estudio de la música tradicional de Ayacucho permite afirmar a los estudiosos, que ella es un símbolo de la identidad regional, sea mestiza, campesina o señorial, musicalmente presente en los sonos del arpa india.

Mención especial merece el capítulo IV dedicado a las celebraciones festivas tanto sociales como devocionales y aún las serenatas, tan entrañablemente insertadas en el alma popular, así como el carnaval con canciones, incluso profanas y atrevidas.

Es sin duda una obra meritoria y trascendente que ha de ser recibida entusiastamente, por estudiosos y profanos de toda América, que igualmente tienen comunes canales de comunicación, sencillos pero vibrantes.

Félix Coluccio

Baronesa Esther Sant'Anna de Almeida Karwinsky. **Contos da ABRASTI: narrativas folclóricas e pessoais.** Associação de Folclore e Artesanato de Guarujá, AFAG, 1999. Guarujá, SP, Brasil, 150 pp., en portugués.

En **Contos da Abrasti** la autora, a partir de una idea que surge del Congreso Internacional sobre Narrativa Folklórica realizado en Budapest en 1989, organiza sesiones narrativas dentro de la programación del Festival de Folclore y Artesanato de Guarujá de donde surge la mayor parte del material de la obra. En ésta se podrá encontrar una breve presentación de treinta narradores, y a continuación historias, casos, adivinanzas y cantos considerados tradicionales, con la referencia a la clasificación de Aarne-Thompson correspondiente.

El capítulo final lo constituye un texto sobre narrativa folclórica de Martha Blache, donde se fundamenta el desplazamiento del cuento por parte de esos tipos de relatos por «ajustarse más al modo de vida actual». Desde esta última perspectiva, la obra podría generar nuevas investigaciones, dado que la selección y reinterpretación constante de los relatos expuestos permitiría descubrir otros aspectos de la «continuidad inalterada».

Noemí Elena Hourquebie

María Inés Poduje. **El Folklore en La Pampa.** Serie Folklore No.5. Santa Rosa, Gobierno de la Provincia de La Pampa, Ministerio de Cultura y Educación, Subsecretaría de Cultura, 1999, 20 pp. Ilus.

Este trabajo como un juego de cajas chinas se refiere a una memoria, a la historia de los estudios folklóricos en La Pampa, que se desencadenó en otra memoria que fue la conmemoración del Día de Folklore, y el festejo de los 10 años de la aparición de la Revista de Investigaciones Folklóricas, fundada por su actual directora, la Dra. Martha Blache. De este modo, en el desarrollo del trabajo se va tejendo una trama histórica que vincula lo internacional, la creación en Inglaterra del término Folklore por W. Thoms en el siglo 19 con lo nacional la Encuesta de Folklore en el año 1921, y lo local. En este último ámbito la memoria se encarna en investigadores, escritores y docentes (E. Stieben, E. Tello, Juan R. Nervi, W. Cazenave, A. Acosta, J. B. Ortiz, E. Morisoli, M. Catrón, R.D. Hepper e Irma Zanardi entre otros) y en sus publicaciones (las que mayormente han recibido el apoyo para su edición por parte del estado provincial) también son destacados otros protagonistas como es el caso del Grupo de Teatro Andar y Aldo Umazano y de artistas plásticos pampeanos.

Los años 70 son señalados como un importante hito en la constitución de los estudios folklóricos de la provincia, a través de la actuación del Dr. Augusto R. Cortazar perteneciente al Fondo Nacional de las Artes, de la Lic. Mabel Ladaga, Lic. María Teresa Melfi y Lic. Ercilia Moreno Chá, esta última del Instituto Nacional de Antropología. Es, también en ese momento, que se destaca el inicio de un nuevo modo de documentar el folklore, el audiovisual de la mano de Jorge Prelorán al que recientemente se suman Luis Cuelle y Juan Carlos Gerardo.

El presente al que arriba esta remembranza se concreta en la producción de obras como *Folklore y Música Popular en La Pampa*. Cantores, guitarreros y músicos populares de Rubén Evangelista, la incorporación de investigadores con perspectivas renovadoras como es el caso de la Dra. Martha Blache, y por iniciativa suya junto al equipo técnico del Departamento de Investigaciones Culturales la realización de las Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica. A los que se suman el Encuentro de Artesanos y Cantores Populares, los Encuentros de Payadores y la edición de publicaciones periódicas: *Caldén* y *Revista de la Cooperativa Popular de Electricidad* entre otras.

Quien actualiza esta memoria es a la vez autora y protagonista, dado que en muchas de las acciones del presente (publicaciones, jornadas, encuentros) es una participante activa, y en esta circunstancia ha rescatado del olvido un importante ámbito de la vida cultural de La Pampa.

Ana María Dupey

Jorge Cáceres Valencia. **La Universidad de Chile y su aporte a la cultura tradicional chilena 1933-1953**. La Florida, Chile. FONDART, 1998, 271 pp.

En esta obra, Jorge Cáceres Valencia, da cuenta de la intensa actividad de investigación, docencia y proyección folclórica llevada a cabo por la Universidad de Chile en los veinte años comprendidos entre 1933 y 1953. Período sumamente fecundo en producción, ha sentado las bases, según el autor, para la posterior labor de estudio y difusión artística de la cultura tradicional chilena.

Se trata de un trabajo historiográfico de recopilación, ordenamiento y análisis de la documentación en el cual se presenta una cronología de los hechos señalándose su importancia e impacto en el conocimiento de las manifestaciones de la cultura

tradicional de Chile, especialmente de la música folclórica y de la artesanía popular.

En los distintos capítulos, Cáceres Valencia refiere a la Universidad de Chile en relación con el proceso histórico y cultural atravesado por su país en ese lapso, presentando asimismo lo que denomina *Los hechos fundacionales* en alusión a las actividades de Extensión cultural (las Escuelas de Temporada y la Comisión Chilena de Cooperación Intelectual) y a las actividades efectuadas por los Institutos de Investigaciones, el Museo de Arte Popular Americano y los conciertos de música popular y música folclórica presentados por primera vez en esa institución.

Precisamente, en el capítulo dedicado al *Repertorio fundacional*, incluye material entregado en los distintos Conciertos aludidos y en grabaciones, producto de los trabajos de terreno realizados por académicos del Instituto de Investigaciones del Folklore Musical.

Además de señalar el aporte de la Universidad de Chile al «desarrollo social, económico y espiritual» de su país, el autor incluye apuntes biográficos de los protagonistas y un Anexo que contiene una cronología del trabajo en terreno efectuado en ese período, otra que vincula los acontecimientos políticos del país con la universidad y la cultura y finalmente, un listado de las Publicaciones universitarias y de la Bibliografía aparecida en Publicaciones periódicas, catálogos y Programas de la Universidad de Chile.

Con notable rigurosidad esta obra se constituye en una fuente de referencia indispensable para todos aquellos que estén interesados en adentrarse en el desarrollo de los estudios sistemáticos de la cultura tradicional chilena.

Mirta Bialogorski

Hugo Nario. **Los picapedreros**. Tandil, Historia Abierta 2. Tandil, Ediciones del Manantial, 1997, 285 pp.

Interesante libro en el que el autor, con un estilo entre periodístico y novelesco, logra recrear un aspecto poco conocido del sindicalismo argentino. Muy destacadas son las historias sobre los quebrachales del Chaco, los ingenios azucareros y las minas del Noroeste. Han generado, en todos los campos (historia, narrativa, cinematografía, entre otros) extraordinarios documentos a los que se suma, con gran nivel, la obra de Hugo Nario. En principio, es

un ensayo histórico que describe el trabajo denodado y casi suicida de los trabajadores de las canteras de Tandil, desde su origen, en 1883, hasta fines del peronismo. Todo cabe en la mira del autor que no desdeña desde los datos de la vida cotidiana y doméstica, como vestimentas, comidas, viviendas hasta los más complejos, como los conflictos obreros surgidos de las crisis y de las injusticias sufridas.

La investigación con las fuentes es seria y rigurosa, empleando documentos escritos y, muy especialmente, testimonios orales obtenidos por entrevistas con descendientes de los obreros. La prolija documentación se complementa con un gran archivo fotográfico en el que no faltan los aspectos curiosos, como los afiches contra los obreros rompedores de huelgas, con sus caricaturas, o las impactantes fotos del trabajo siempre riesgoso y violento de los hombres en el filo de las canteras. Es muy importante destacar el respeto del escritor hacia el contenido de las entrevistas que se reproducen fielmente, con los que logra un efecto de cercanía entre los lectores y el contenido de la charla.

Este ensayo acrecienta la literatura del folclore laboral, con un texto informativo y, a la vez, ameno y, hasta podría decirse, dramático, por la fuerza del anecdotario de una historia local que puede adquirir, de este modo, relevancia nacional. En conjunto, un muy buen ejemplo de la crónica histórica de grupos laborales que forjaron signos de progreso en el país, como el empedrado de las calles, injustamente olvidados.

Patricia Coto de Attilio

Hugo Nario. **Mesías y bandoleros pampeanos**. Editorial Galerna, 1993, 143 pp.

Este libro presenta una condecoración relevante: Premio del Fondo Nacional de las Artes, dentro del Régimen de Fomento a la Producción Literaria Nacional y Estímulo a la Industria Editorial. Con el estilo periodístico que caracteriza a Hugo Nario, se despliega ante el lector, una interesante estampa de los gauchos perseguidos por la justicia que, con diversas motivaciones y características, marcaron una etapa de la formación de la identidad bonaerense. Sin embargo, el estilo periodístico de crónica de investigación no impide el desarrollo de un interesante estudio del contexto histórico, las implicancias sicosociológicas del mesianismo y del bandolerismo y hasta de su repercusión en variedades textuales como el circo criollo.

Un libro ameno, como la crónica policial folletinesca, pero con una gran rigurosidad en el empleo de diversas fuentes, históricas, periodísticas, literarias, que se destacan en su bibliografía. El ensayista parte de un enfoque muy general, que permite reconstruir el panorama de una Argentina en crisis, a fines del siglo XIX, para luego realizar una detallada biografía de los personajes más reconocidos, como Bailoretto o Mate Cosido. De este modo, es un texto ideal para la docencia ya que es muy claro en el desarrollo de conceptos muy básicos como «cultura folk» o sobre la evolución del gaucho. Muchas ideas posiblemente sirvan para contribuir al debate sobre la identidad de una provincia que sufrió, a lo largo del tiempo, cambios esenciales y que, seguramente, dejó a muchas individualidades y grupos, en la marginación.

Patricia Coto de Attilio

Mário Souto Maior. **Diccionario de folcloristas brasileiros**. Pernambuco, Brasil. Comunicação e Editora, 1999, 195 pp., en portugués.

El profesor Mário Souto Mayor, un perseverante y minucioso estudioso del folclore brasileño, tal como lo evidencian los cuarenta y siete libros que ha publicado hasta hoy abordando los más diversos aspectos de la cultura y el saber popular de su país, nos ha hecho llegar su *Diccionario de folcloristas brasileiros*.

En esta obra, el autor incluye la biografía y las publicaciones de un conjunto de investigadores que han desarrollado sus tareas en el ámbito del Folclore. Pero, consciente de las limitaciones de su trabajo producto de las dificultades que debió afrontar para la obtención de datos, el Prof. Souto Mayor convoca a los lectores a enviar nuevos nombres y de este modo, ampliar la información consignada, reconociendo en este campo disciplinar un factor dinámico de producción y de formación constante de especialistas.

Mirta Bialogorski

8º Congresso Brasileiro de Folclore. Anais. Salvador, Bahía, Comissão Nacional de Folclore/IBECC/UNESCO, 12 a 16 de dezembro de 1995. Editado por Tempo Brasileiro, 247 pp.

Las actas de los congresos suelen ser una representación un poco distante de la realidad de las jorna-

das vividas. Esta publicación es sumamente interesante porque revela un congreso de carácter deliberativo que, como es obvio, tuvo riquísimos procesos de discusión y de toma de decisiones de gran importancia para el desarrollo de la ciencia y la política del folclore. El libro presenta, en principio, las exposiciones en homenaje al investigador Renato Almeida, llenas de aprecio por su vida y su obra, que, sin duda, iluminaron las reflexiones de los asistentes. Luego, se transcribe las ponencias que abarcaron los temas más amplios y sugerentes, como el vínculo entre el folclore y la educación o el folclore y el turismo. Finalmente, y ésta es la parte más destacable, se reproduce la Carta do Folclore Brasileiro, que demuestra el nivel de reflexión y de debate de las ideas, en el país hermano.

Sus participantes, entre quienes figura nuestro Félix Coluccio, son intelectuales de distintas regiones brasileñas que revelan el nivel de discusión de un tema tan delicado y conflictivo como la conceptualización del folclore, para poder, luego, instrumentar una política cultural acorde. Las ponencias demuestran, con su interesante juego dialéctico, que la posibilidad de llegar a un punto de convergencia debe haber sido muy difícil. Sin embargo, el Documento Final es sumamente explícito ya que abarca desde el concepto básico, esencial para iniciar una revisión de los actuales procesos culturales, hasta sus implicancias en la investigación y sus complejas relaciones con la educación, los grupos parafolclóricos, como los conjuntos de danzas, los medios masivos de comunicación social y el turismo.

Así, a casi medio siglo de la Carta do Folclore Brasileiro, publicada en 1951, el Congreso de 1995 y sus Actas son signos del modo cómo podría trabajarse mancomunadamente un tema tan político, en el sentido más profundo de la palabra que, en Argentina, necesita aún más ámbitos de debate y de toma de decisiones, que respeten desde las visiones más tradicionales de la cuestión hasta los enfoques y posturas críticas más renovadoras.

Patricia Coto de Attilio

Estelita de Aguiar Branco. **Maçambique. Coroação de reis em Osório.** Colaboradoras: Rose Marie Reis García y Lilian Argentina B. Marques. Porto Alegre, Brasil, Comissao Gaúcha de Folclore. 1999, 87 pp., en portugués.

Esta obra plantea, a través del análisis de las congadas de Osorio, la integración cultural sufrida en Brasil, reflejada en el intercambio de elementos

de la religión oficial europea con las devociones populares, supervivencias de la matriz afro. Presenta una detallada descripción de los elementos intervinientes: personajes (Rainha Jinga, Rei do Congo, Reis Festeiros, pajeris dos Reis, capitao-dabandeira-, etc.), grupos (tripulação, dançantes, tamboreiros) indumentaria, accesorios, instrumentos musicales maçaquaia, tambor), canto, danza, y los analiza desde la perspectiva de una actuación ritual, fundamental en la construcción de un imaginario social que recupera el pasado histórico y explica su renovada existencia.

Las congadas de Osorio constituyen una manifestación folclórica que ofrece innumerables posibilidades de análisis, por lo que la autora invita a investigadores, también de otras áreas, para que «lo elijan como foco de sus estudios».

Cabe destacar que se desarrollan en la primera semana de octubre en el marco de la Fiesta de Nuestra Señora del Rosario, gozando también de prestigio turístico.

Noemí Elena Hourquebie

Manuel J. Baquerizo. **La conciencia de la identidad en la literatura de costumbres de la sierra central.** Huancayo, Centro Cultural «José María Arguedas», 1998, 80 pp.

Este libro reseña la producción de literatura de costumbres en la región del valle del Mantaro, en Perú, desde finales del siglo XIX hasta la última década del siglo XX. El autor define a este género literario como «la breve descripción (y a veces, narración) de personajes, sucesos, costumbres y ambientes» y rescata su valor como expresión de las prácticas culturales de pueblos y ciudades.

Baquerizo centra su análisis en la literatura costumbrista publicada entre la década del '30 y el '40 en las ciudades de Jauja y Huancayo. Los escritores de este género pertenecían a un grupo intelectual que comenzó a gestarse en esta zona durante la década del '20. No constituían un movimiento homogéneo, más bien se destaca la gran heterogeneidad entre ellos, tanto en cuanto a lo estético como a lo ideológico. Algunos autores, como Espinosa Bravo, preferían la presentación de imágenes escuetas. Otros, en cambio, asumieron un compromiso político en sus descripciones; Augusto Mateu Cueva es uno de los representantes más importantes de esta corriente.

Las obras están marcadas por la búsqueda de la identidad nacional y regional. En ellas, es más rele-

vante el contenido social e ideológico que el valor estético. Paisajes, ciudades, personajes, tradiciones, festividades son evocados junto a la reflexión sobre las consecuencias del progreso y el valor de la tradición en una época marcada por profundas transformaciones económicas, políticas, sociales y culturales.

En síntesis, esta obra constituye un interesante recorrido por la historia de la literatura costumbrista en la sierra central, que articula el desarrollo del género con el contexto social y cultural en el que se enmarcó.

Cecilia M. Benedetti

Hermann Eberhard Löhnis. **Die Tücken des Maultiers. Eine lange Reise durch Südamerika 1850-1852** (*La perfidia de las mulas. Un largo viaje por Sudamérica 1850-1852*). Zürich, Limmat Verlag, 2000, 367 pp., en alemán.

Con esta primera publicación del manuscrito que años atrás encontrara uno de los editores en un remate en Lausana dentro de una caja de bananas llena de vajilla, se alarga la lista de las crónicas de viajes a Sudamérica en el siglo XIX. En este caso, el viaje que realiza el alemán Hermann Löhnis, experto en comercio exterior, es el viaje utilitario al estilo del que realizaron por esa misma época a nuestro país los ingleses Mackinnon y Mac Cann (la contrapartida, según David Viñas, del viaje de Alberdi al Nuevo Continente). Löhnis pertenece a la clase que a mediados del S. XIX se ha lanzado al dominio del mundo desde los países centrales: la del burgués conquistador. En plena etapa de industrialización y auge del liberalismo, se amplía enormemente la visión que tiene Europa del mundo. Se expanden la política y el comercio y se envían agentes y expertos a otros continentes para explorar nuevos horizontes.

Durante cuatro años recorre este viajero entusiasta Sudamérica, en un periplo que tendrá como primer puerto la Buenos Aires de Rosas en 1850 («una ciudad de lujo y despilfarro» a la que augura un futuro que será mítico: «Buenos Aires como la futura París de Sudamérica») y luego proseguirá de manera aventurera pasando por el Cabo de Hornos y recorriendo, en su mayor parte a lomo de mula, los países andinos hasta llegar a Panamá. Valparaíso, esa «metrópolis del comercio en el Pacífico que compite con San Francisco», una Santiago y un Chile con fuerte presencia alemana, Lima,

Guayaquil, Quito, Santa Fe de Bogotá son etapas de su viaje. Traducido a términos actuales, lo que hace el comerciante alemán es un estudio de mercado. Los aspectos más personales del diario de viaje se reducen, entonces, y la crónica adopta básicamente la modalidad del informe que Löhnis remitirá a las firmas comisionantes. Su prosa es ágil y atractiva pese a lo eminentemente enumerativo, ya que el eje está puesto en el relevamiento de datos. Los aspectos que abarca son amplios: geografía, política, historia, población, sociedad, costumbres. Todo medido con la vara de un pensamiento mercantilista, que evalúa las posibilidades de «progreso» de estas repúblicas emergentes desde una perspectiva eurocéntrica y en función de posibilidades comerciales y de inmigración. Löhnis dedica extensos párrafos, por ejemplo, a hacer advertencias y aconsejar a los potenciales inmigrantes alemanes. Lúcido observador, no obstante los insalvables prejuicios de los que hace gala, pero que no son más que la expresión del pensamiento de una época, estas crónicas ofrecen al investigador interesante material sobre la vida en estas regiones en aquella época (en el Río de la Plata dedica extensas referencias, por ejemplo, a la tiranía de Rosas) y también la posibilidad de reflexionar sobre cuestiones que al día de hoy no han perdido actualidad. Como el mito de la tierra plena de riquezas naturales a la que sólo la eficiencia europea puede sacar de su atraso y letargo.

Si bien resume párrafos considerados no de interés para el lector actual y a su vez deja de lado textos incluidos en español en el original (el que se puede consultar en el *Institut für Volkskunde* -Instituto de Folclore- de la ciudad de Basel, Suiza), esta primera edición del manuscrito de Löhnis emprendida por Kurt Graf y Paul Hugger, ambos profesores de la Universidad de Zurich, respectivamente en los campos de la geografía y el folclore, constituye, sin duda, el rescate de un documento valioso para investigadores de la historia de nuestro continente.

Claudia Baricco

Martha Blache (comp.). **Folklore urbano. Vigencia de la leyenda y los relatos tradicionales**. Buenos Aires, Ediciones Colihue, 1999, 172 pp.

La compiladora propone un itinerario, a través, de distintos textos para analizar la vigencia y el significado de relatos orales, en el marco de las sociedades contemporáneas. Una detallada introducción

de los estudios de la narrativa oral desde la perspectiva del Folklore, sustenta los criterios de la inclusión de los textos seleccionados. De los seis trabajos, cinco se refieren a la leyenda. El trabajo «¿Qué es la leyenda después de todo?» de Linda Dégh, como lo indica su título, se concentra en cuestiones teóricas referidas a la naturaleza polémica de la leyenda y los nuevos canales de su circulación, como es el caso de los massmedia. Aspectos que retoma M. Blache en su artículo «Una leyenda contemporánea a través de la comunicación oral y massmediática»; referida al tema del robo de niños para extraerles órganos destinados a trasplantes. En dicho artículo, debate sobre las limitaciones de aproximaciones realizadas hasta el momento sobre la temática, tanto de aquellos que aplican la teoría de la conspiración basada en el estudio de materiales de medios masivos de comunicación, como de los investigadores que efectúan un estudio temático de los relatos orales de los Sacaojos, que asocian con explicaciones macrosociales económica y políticas no inferibles de los aspectos temáticos. Blache señala la importancia de incluir en el análisis de la problemática el aporte de la Folklorística, que toma en consideración en el estudio del significado del relato el contexto de realización inmediata y el contexto de interpretación mediato, en términos del modo o estilo particular que identifica a un grupo ya sea en el acto de narrar o en lo narrado, que lo diferencia al mismo tiempo de otros grupos con los que interactúa.

Mirta Bialogorski en su trabajo «¿Vos sabés que comen gatos?: Una leyenda vinculada a la comunidad coreana de Buenos Aires» se concentra en el análisis del juego de imágenes propios y de los otros, que son constitutivas de la relaciones entre los miembros de un grupo étnico minoritario como es el caso de los coreanos y la sociedad nacional. A través del análisis de relatos que circulan sobre las pautas de alimentación coreanas, encuentra un paralelo en cómo los miembros de la sociedad mayor representan e interpretan otra actividad a partir de la cual se relacionan, como es la laboral.

Rodolfo Florio en «El encuentro de la joven muerta». Un estudio de leyenda urbana entre adolescentes», aborda la circulación, la estructura dramática y funcional del relato, así como también los comentarios -metainterpretativos- con los que los informantes complementan sus historias.

El artículo de Gabriel Galliano «La leyenda tradicional en las creencias pentecostales» focaliza la articulación y la mutua interrelación entre los relatos tradicionales referidos al diablo y lo demoníaco, y las creencias en entidades malignas que son cons-

titutivas de la doctrina pentecostés; poniendo de manifiesto cómo la leyenda tradicional se integra a las creencias pentecostales porque permite resaltar la malignidad del mundo y el combate que debe dar el creyente.

El último artículo, en cambio, se refiere al piropro. M. Suarez Orozco y Alan Dundes abordan una explicación psicocultural acerca de la práctica de piropear presente en la cultura mediterránea y de Latinoamérica. En este contexto, el piropro es interpretado como un medio por el cual el hombre afirma su propia identidad masculina mediante una forma de representar la femineidad, que apela desde demandas idealizadas de la virginidad hasta una visión asociada con la prostitución cuando las mujeres acceden a urgencias sexuales masculinas.

El itinerario propuesto, por la compiladora, resulta doblemente interesante por la heterogeneidad de contextos sociales contemporáneos en los que se pone en evidencia la vigencia del relato oral, específicamente de la leyenda; y por otro la diversidad de significados que cobran los relatos en términos de las relaciones entre distintos grupos que constituyen la sociedad.

Finalmente, merece destacarse el meritorio esfuerzo que concreta la colección Signos y Cultura de Ediciones Colihue dirigida por Eduardo Romano, por constituirse en un espacio que comunica con abordajes de alta calidad aquellas manifestaciones características de la cultura local.

Ana María Dupey

García Canclini, Néstor. **La globalización imaginada**. Buenos Aires, México, Editorial Paidós, SAICF, 1999, reimpresión 2000, 238 pp. Ilus.

El libro indaga qué pueden hacer quienes se ocupan de la cultura ante el futuro paradójico -promisorio a la vez que clausurado- que les plantea un mundo globalizado. Asociada por una parte a expectativas de potencialidad económica por la expansión de los mercados, la globalización conlleva al mismo tiempo un vaciamiento simbólico y material de los proyectos nacionales. Cómo hacer arte, producir cultura y comunicación en este nuevo contexto. García Canclini nos sumerge en la complejidad que supone para científicos y tecnólogos, humanistas y artistas conocer, transformar y crear en una era en la que ya no deben negociar sólo con mecenas, políticos e instituciones dentro de un horizonte nacional, sino con un poder diseminado que actúa a través de ins-

tituciones y mercados difíciles de identificar y controlar. Según muestra García Canclini, en este contexto las incertidumbres del presente no son privativas de quienes pierden su trabajo o deben migrar. También los empresarios, políticos y administradores expresan el desconcierto de quien no entiende cómo se está reestructurando su trabajo cuando los aparatos nacionales controlan menos espacios de la economía y de la sociedad. Las perspectivas y discursos de los distintos agentes sobre la globalización varían, pero son siempre tangenciales o parcializadas, compiten entre sí y su amplitud o estrechez es indicativa de las desigualdades de acceso a la economía y la cultura globales. A su turno, esta competencia inequitativa entre imaginarios muestra lo que la globalización promete y no es.

El texto está concebido de manera unitaria y se propone como una totalización argumentativa que, a diferencia de una colección de artículos y ponencias, despliega toda una estrategia metodológica y una teoría cultural sobre la globalización. Incluye para ello los criterios de selección del material tomado en cuenta, sugiere formas de contrastación de sus tesis y abre nuevos problemas e interrogantes para una agenda de investigación que siga aventurándose en la temática.

En una atrayente introducción, el autor presenta el plan de su obra y nos muestra una vez más su dominio y diálogo con la más variada y fascinante producción acerca del tema, sobre todo latinoamericana. Paradójico a su vez, en nuestro medio y dentro de un mercado editorial globalizado resulta más fácil estar al tanto de la bibliografía europea y estadounidense que constituir un corpus medianamente completo y actualizado con autores de la región. García Canclini ha creado para sí un lugar en el que puede reunir y dar dinamismo a ese flujo de ideas e información. Nos propone una antropología que se atreve a tratar los problemas del mundo contemporáneo. Nos habla del presente, de nuestra propia sociedad, habla de nosotros.

La obra se divide en dos partes principales unidas por un intermedio semificcional. En la primera denominada *Narrativas, metáforas y teorías* el autor nos muestra caminos para salir de la opción «globalización o defensa de la identidad», explora las consecuencias de que la globalización sea un «objeto cultural no identificado» (que se aclara distinguiendo entre internacional, transnacional y global) y reflexiona sobre la globalización posible en Occidente en el marco de la intensificación de las interacciones entre Europa, América Latina y Estados Unidos. El enfoque de García Canclini plan-

tea a la Antropología y los estudios transdisciplinarios el desafío de pasar de la confrontación entre identidades al examen de los procesos culturales que vinculan o alejan a los sujetos, sean individuales o colectivos. El autor insiste en el reconocimiento de la fecundidad de una perspectiva en la que lo micro y lo macro, lo cuali- y lo cuanti- se articulan para permitirnos comprender y explicar fenómenos y situaciones novedosas, que resultarían insatisfactoriamente abarcados por las teorías «preglobales». En este punto García Canclini toma distancia de las posiciones más escépticas, «posmodernas» si se quiere, acerca del valor de un enfoque sistemático y controlado en las investigaciones sociales.

Conocer, interpretar, formular teorías explicativas vuelve a figurar como meta de la indagación social. Meta que necesariamente nos alejará de las comodidades promovidas por los clichés más extendidos en nuestra disciplina acerca de las identidades en conflicto, las narrativas del desarraigo y la inconmensurabilidad de las culturas. García Canclini muestra que existe un desfase entre una ideología que enfatiza identidades en apariencia incompatibles y prácticas que dan testimonio de intercambios mediáticos crecientes. Tal desfase es analizado primero desde las políticas de ciudadanía que trabajan sobre los imaginarios de lo semejante y lo diferente en Europa, Estados Unidos y tres países latinoamericanos (Argentina, Brasil y México) para adentrarse luego en las posibilidades de construir una esfera pública transnacional.

El Intermedio constituye un recurso narrativo semificcional que ilustra la vida cotidiana de investigadores que viajan y tienen acceso a experiencias transnacionales y flujos deslocalizados de información.

La segunda parte se dedica a las *Políticas de la interculturalidad*. A partir de una comparación de lo que le ocurre a las artes y las industrias culturales, se analizan diferentes maneras de globalizarse y en particular se tematiza el paso de la hegemonía europea a la estadounidense. García Canclini muestra cómo la aplicación de formatos industriales y criterios transnacionales de competencia a las artes visuales y la literatura está modificando su producción y valoración, aunque la mayor parte de las obras siga expresando tradiciones nacionales y circule sólo dentro del propio país. Los desafíos de la transnacionalización se consideran tomando siempre en cuenta las tensiones que generan las relaciones asimétricas existentes entre países y regiones.

Atención especial merecen las ciudades desde las que se imagina lo global. García Canclini nos pone

ante las paradojas de la vida en las grandes urbes donde el cosmopolitismo cultural en el consumo va unido a la pérdida de empleos, al aumento de la inseguridad y la degradación ambiental. Por fin, nuestro autor propone una agenda polémica de lo que podrían ser las políticas culturales en los tiempos globalizados. Nos muestra cómo la voluntad de construir una ciudadanía supranacional, comunicar bienes y mensajes a audiencias diseminadas en muchos países, lleva a una reflexión renovada acerca de la potencialidad de las culturas nacionales y de las instituciones regionales.

Como ya se ha señalado, a lo largo de todo el libro García Canclini defiende la articulación de datos duros macrosociales -que nos informan sobre los movimientos socioeconómicos «objetivos» que rigen con nuevas reglas los mercados científicos y artísticos y nuestra inestable vida cotidiana- con las narraciones y metáforas, los relatos e imágenes con que los sujetos dan cuenta de un objeto tan evasivo e inmanejable como es la globalización.

Preguntarán por qué el calificativo *imaginada* en el título. García Canclini presenta a la globalización como un horizonte imaginado por sujetos colectivos e individuales (gobiernos, empresas de los países dependientes, realizadores de cine y televisión, artistas e intelectuales). Sujetos que, aun plenos de incertidumbre, intentan reinsertar sus productos en mercados más amplios. En efecto, según nuestro autor las políticas globalizadoras logran consenso porque excitan la imaginación de millones de personas. García Canclini intentará distinguir en varios procesos culturales qué hay de real y qué de imaginario en esa ampliación del horizonte local y nacional, cuáles son las nuevas fronteras de la desigualdad. Y la globalización es imaginada no sólo porque la integración abarca a algunos países más que a otros sino porque beneficia a sectores minoritarios de esos países y para la mayoría queda como una fantasía.

Pero imaginario no significa falso. Las construcciones imaginarias contribuyen a la arquitectura de la globalización así como han sido condición de

posibilidad de la existencia de las sociedades locales y nacionales. Las sociedades se abren para la importación y exportación de materiales que van de un país a otro, para que circulen mensajes coproducidos desde varios países, expresando en lo simbólico procesos de cooperación e intercambio. Muchos bienes culturales quedan liberados de adscripciones nacionales rígidas. Globalización es, para García Canclini, la época en la que además de relacionarnos efectivamente con muchas sociedades podemos situar nuestra fantasía en múltiples escenarios a la vez, y desplegar «vidas imaginadas», según la expresión de Arjun Appadurai. Incorporamos a nuestro horizonte culturas que hace décadas sentíamos ajenas, nos expandimos hacia territorios antes ignorados y conmovemos nuestros estereotipos ordinarios acerca de las regiones vecinas al intensificar los intercambios con ellas.

Ante la escisión entre las narrativas épicas de los que ensalzan los logros de la globalización y las narrativas melodramáticas de los que destacan los desgarramientos y conflictos de la migración, la transculturación y otras experiencias interculturales, a García Canclini le interesa entender qué ocurre cuando ambos movimientos, globalización e interculturalidad, coexisten. Canclini nos insta a mantener la sorpresa y admitir la multiplicidad de narraciones pero también a producir explicaciones e interpretaciones de lo que construimos como real, preguntándonos por su compatibilidad y articulando las estructuras más o menos objetivas y los niveles de significación más o menos subjetivos. El texto nos desafía a que aprovechemos la oportunidad y abordemos estas tensiones culturales, demos cuenta de estas fusiones que son a la vez desgarramientos, construyamos nuevos sujetos colectivos y creemos nuevas políticas, abiertas y democráticas. Como *Culturas híbridas*, este libro marca un nuevo hito, ineludible para la investigación antropológica del mundo contemporáneo.

Cecilia Hidalgo

Noticias

V Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y IX Jornadas Nacionales de Folklore

Del 9 al 12 de noviembre de 1999 tuvo lugar en Villa Carlos Paz, provincia de Córdoba, el *V Congreso Latinoamericano de Folklore del Mercosur y IX Jornadas Nacionales de Folklore*. Organizado por el Instituto Nacional Superior del Profesorado de Folklore, dependiente del Instituto Universitario Nacional del Arte, sesionó conforme con los siguientes ejes temáticos propuestos por la Comisión Organizadora del congreso.

1. Folklore: teoría y metodología
2. Teoría y práctica del Folklore en la Educación Formal y no Formal (experiencias y propuestas)
3. Folklore, arte e identidad
4. Folklore: religiosidad y sistemas de creencias
5. Folklore y Medios de Comunicación
6. Folklore Aplicado
7. Folklore y Narrativa
8. Estado actual de las investigaciones sobre las danzas folklóricas americanas
9. Artesanías: significado, uso, función y circulación.

Ciclo «Patrimonio Cultural y Comunicación»

Entre el 20 y el 24 de marzo de 2000 tuvo lugar en Buenos Aires el ciclo de conferencias y talleres denominado «Patrimonio Cultural y Comunicación». Especialmente invitados para la oportunidad, visitaron el país los Profs. Richard Bauman y Beverly Stoeltje, especialistas en Folclore de la Universidad de Indiana.

El ciclo fue organizado por la Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico-Cultural de la ciudad de Buenos Aires, el Museo de Motivos Argentinos «José Hernández» (SC-GCBA), y el Grupo

AEFyC (antropólogos especializados en Folclore y Comunicación).

La actividad fue declarada de interés por la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, y contó con el auspicio de OEA, UNESCO, la Dirección Nacional de Patrimonio Cultural y el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti.

El Prof. Bauman dictó dos conferencias. La primera de ellas, denominada «Las palabras de los 'otros' en la construcción simbólica de la modernidad», se llevó a cabo en el Salón San Martín de la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires. La segunda, «Actuación mediacional, tradicionalización y la 'autoría' del discurso» tuvo lugar en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires.

La Prof. Stoeltje dictó su conferencia, «El cowboy como emblema del nacionalismo: la construcción de una tradición selectiva», en la sede del Museo de Motivos Argentinos José Hernández.

El ciclo de conferencias contó con una gran afluencia de público. Una buena parte de los asistentes ya conocía la bibliografía de estos especialistas a través de las traducciones de la Serie de Folclore de la Universidad de Buenos Aires y de la Revista de Investigaciones Folclóricas, y otra parte pudo tomar contacto por primera vez con el trabajo de estos importantes especialistas en esta ocasión.

Asimismo, el Prof. Bauman ofreció un taller sobre «Etnografía del Habla y Actuación» en la sede del Museo Hernández. En la oportunidad, los participantes tuvieron la posibilidad de interactuar personalmente con el profesor visitante, trabajando sobre conceptos teóricos y discutiendo acerca de cuestiones específicas atinentes a sus propias investigaciones.

El ciclo también permitió a los Profs. Bauman y Stoeltje establecer relación con investigadores locales y conocer las problemáticas a las cuales estos se dedican.

Próximamente saldrán editadas las conferencias, las que podrán retirarse en el Museo de Motivos Argentinos José Hernandez:
museohernandez@ciudad.com.ar

Fernando Fischman

Cuarto Congreso Anual sobre Fiestas, Rituales, Festivales, Celebraciones y Manifestaciones Públicas (Alcalá de Henares, 8-10 de junio de 2000)

El profesor Jack Santino (editor del *Journal of American Folklore* y autor de varios libros sobre fiestas y celebraciones) ha venido celebrando desde 1997 un congreso anual sobre fiestas, rituales, festivales, celebraciones y *public display*. Los tres primeros años, los encuentros se realizaron en Bowling Green, Ohio, ya que el profesor Santino es profesor del departamento de Cultura Popular de la Universidad Estatal de Bowling Green. Este año, aprovechando que se encontraba como profesor visitante en el Centro de Estudios Norteamericanos de la Universidad de Alcalá (España), el congreso ha tenido lugar bajo los auspicios de dicho centro.

Alcalá de Henares, pequeña ciudad Patrimonio de la Humanidad situada a 30 km de Madrid, acogió del 8 al 10 de junio de 2000 a numerosos especialistas sobre el tema, contando para la conferencia inaugural con la presencia de la Dra. Mary Hufford del American Folklife Center (Washington DC) que habló sobre los mineros de los Apalaches bajo la óptica de las *performances* motivadas por las crisis ecológicas.

El primer día (8 de junio) hubo tres grupos de ponencias tituladas respectivamente: el ritual adaptado, el ritual en conflicto y los festivales. El día siguiente se dedicó una sección a las teorías sobre los rituales y otra a los rituales imaginados e inventados. Por último, el sábado se presentaron trabajos sobre los rituales y actos públicos. También, se estrenó un documental sobre la presencia africana en Cuba («El latido del Níger en Cuba», dirigido por José Ángel Montiel y Damián Muñoz París) y se cerró el congreso con una conferencia del profesor Jack Santino titulada «Re-inventing Ritual (as Public Display)» que sirvió como marcó teórico a los conceptos sobre los que se había hablado en los días anteriores. La presentación del profesor Santino sobresalió por su claridad y rigor teórico, proponiendo el estudio interdisciplinar de los rituales y definiendo cada uno de los términos que apare-

cen en el nombre del congreso: *holiday, ritual, festival, celebration y public display*.

Las ponencias fueron en su mayoría en inglés, pero una sección se desarrolló en castellano, donde destacó la presentación de la antropóloga Carmen Ortiz, sobre las fiestas españolas que giran en torno a la comida. Los conferenciantes vinieron en su mayoría de Estado Unidos (diez de un total de 21), cuatro de España, tres de Canadá, tres de México y la Dra. Ana Cara de Argentina (si bien trabaja en una universidad de Estados Unidos). La profesora Cara hizo una brillante presentación sobre el Carnaval de Buenos Aires y las maneras en que las razas son representadas.

A continuación incluimos una lista de las presentaciones: Lidia Benavides y Pilar Pérez (Univesidad Autónoma de Madrid, España) «Inauguraciones en exposiciones de arte: Un ritual contemporáneo»; Stanley Brandes (University of California, EUA) «Spirituality, Space, and Ceremony: Alcoholics Anonymous and Popular Religion in Mexico City»; Brenda Bustos (Colegio de la Frontera Norte, México) «La fiesta de la boda en el noroeste de México: la transformación de una tradición»; Ana Cara (Oberlin College Ohio, EUA) «Parading Race in the Buenos Aires Carnival»; Judith Cohen (University of Toronto, Canada) «Sephardic Music in Imagined Jewish Festivals in Spain»; Rachel Delgado-Simmons (George Mason University, EUA) «Transcending Ritual and Sacred Space: Image and a Maya Demigod in Exhibit, Design, and Cyberspace»; Mike Dubose (Bowling Green State University, EUA) «Performances of Nationalism: The Cold War and Mediated Constructions of Nationalism in the Boycotted Olympics of the 1980's»; Mary Hufford (The American Folklife Center, Washington, EUA) «Keynote Address»; Nazan Haydari (Ohio University, EUA) «Earthquake as a Rite of Passage: The Formation of the State and Civil Society Dichotomy in Turkey»; Jorge Ignacio Ibarra Ibarra (Instituto Técnico Santa Catalina, México) «El deseo en acción: Vestuario, ornamento y sociabilidad en la celebración tradicional»; Marion Jacobson (New York University, EUA) «Passover in Public»; Lucy Long (Bowling Green State University, USA) «Dynamics of Meaning in an American Apple Butter Festival»; Lucas Marchante (University of Pennsylvania, EUA) «Evolution of the Image of Kinship in Spanish Royal Festivals»; Michael Murry (University of Pennsylvania, EUA). «Join Proud Irishmen and Limerick Men: Rituals of Ethnicity and Protest in the Burn(bash)ing of

Angela's Ashes»; Vesna Vucinic Neskovic (University of Belgrade, Yugoslavia) «Public Burnings of Yule Logs in the Bay of Kotor, Montenegro»; Carmen Ortiz (Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, España) «Gastronomía, turismo y revitalización de fiestas en España»; Marcia Ostashevska (York University, Canada) «Reclaiming Spaces, Contested Places: A Ukrainian Cultural Festival in Poland»; Paul Rich (Universidad de las Américas, México) y Guillermo de los Reyes (University of Pennsylvania, EUA) «The Ancient Arabic Order Nobles of the Mystic Shrine: Fraternal Folklore and Fakelore»; Nathan Richardson (Bowling Green State University, EUA). «The Mark of the Beast and Other Ritual Spaces in Contemporary Spain»; Jack Santino (Bowling Green State University, USA) Keynote Address «Re-inventing Ritual (as Public Display)»; Wanda Sissnroy (Norwich University, EUA) «What's for Lunch: Ritual and Ethnicity at the Office Potluck»; Cory W. Thorne (University of Pennsylvania, EUA). «On the Edge of the World: Revival/Re-Creation of Community and Tradition at the Brimstone and Burin Folk Festivals in Newfoundland, Canada».

De forma paralela también tuvo lugar un seminario sobre cultura popular y medios de comunicación de masas organizado por la doctora Carmen Flys, del Centro de Estudios Norteamericanos (Universidad de Alcalá).

Actualmente el profesor Santino está trabajando en la edición de un libro en el que se incluirán algunas ponencias del congreso y esperamos que pronto quede terminado porque va a aportar interesantes perspectivas sobre el estudio de las fiestas y los rituales en la sociedad contemporánea.

Para cualquier información sobre futuros congresos pueden dirigirse a Jack Santino (jsantin@bgsu.edu).

Cristina Sánchez Carretero

*Consejo Superior de Investigaciones Científicas-CENUA,
Universidad de Alcalá*

V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica

Santa Rosa albergó nuevamente a investigadores que se interesan y estudian la narrativa folklórica. No es una formalidad decir que las expectativas se cumplieron, que desde mucho tiempo antes los organizadores tomaron contacto con los posibles participantes, en fin, que todo resultó según se dice

habitualmente como «estaba previsto». No son estas simples palabras de forma ya que como integrantes de la Subsecretaría de Cultura de La Pampa, que a través del Departamento de Investigaciones Culturales tuvo la responsabilidad de la concreción de las Jornadas, podemos decir con la satisfacción que da lograr un hecho muy esperado, que en las V Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica se reafirmaron, por lo menos, dos aspectos:

- a) La validez de la continuidad a la hora de sumar resultados.
- b) La institucionalización de las Jornadas como foro de discusión y de nuevas propuestas, que nos hacen tomar conciencia del vertiginoso dinamismo de los cambios en el campo del conocimiento.

Para ubicarnos un poco más, agregaremos que se realizaron entre el 3 y 5 de agosto, y se unieron para su organización a la Subsecretaría de Cultura del Gobierno de La Pampa, el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de La Pampa.

Las Jornadas convocaron a investigadores de Chile, Venezuela, Uruguay, Brasil, Estados Unidos y Dinamarca. De nuestro país participaron estudiosos de Universidades Nacionales y Centros de Investigación de La Pampa, Tucumán, Neuquén, Buenos Aires, Córdoba, Río Negro, San Luis, Santa Fe y ciudad de Buenos Aires.

La metodología de trabajo respetó la forma de las anteriores Jornadas, es decir por un lado funcionaron las Comisiones con Conferencias que abordaron temas afines y por el otro una *Mesa de Comunicaciones e Informes*, coordinada por el Prof. Raúl Aranda.

Los temas que enfocaron las cuatro Comisiones fueron:

1. *Tendencias teóricas y estrategias metodológicas para el estudio de la narrativa folklórica*, coordinada por la Dra. Martha Blache y la Dra. Ana Fernández Garay.
2. *Narrativa Folklórica y construcción de identidades sociales en contextos regionales y globales*, coordinada por la Dra. Claudia Briones.
3. *La narrativa folklórica en la vida cotidiana y en los medios masivos de comunicación*, coor-

dinada por la Dra. Martha Blache y la Dra. Ana Fernández Garay.

4. *Narrativa folklórica, memoria social e historia*, ejerció la coordinación la Lic. Mirta Bialogorski y la Dra. María Inés Palleiro.

A partir de la lectura de las Conclusiones elaboradas por los coordinadores, podemos inferir que los diferentes abordajes del estudio de la narrativa folclórica, ya sea desde *la semiótica, la lingüística, o el análisis del discurso*, fueron ejes que atravesaron los trabajos presentados. Además, se enfatizó la importancia de trabajar lo folclórico en las narrativas a partir de *la forma o acto de contar* y no sólo desde el contenido de lo relatado. Interesante fue el debate que propuso el problema de *la memoria social, los procesos de tradicionalización y retraditionalización, la historia y sus registros* en el estudio de la narrativa folklórica, enriquecido por la permanente intervención de los participantes. En cuanto al tema de las *identidades sociales* se resaltó que la mayor parte de las ponencias *«vincularon explícitamente la ejecución, circulación e incluso publicación de relatos y creencias con procesos de construcción y/o disputa de identidades diferenciales»*. No estuvo ausente el tema de los *medios masivos de comunicación* y su vinculación con las narrativas, observándose novedosas propuestas de estudiantes e investigadores jóvenes.

Fue destacada por los asistentes la forma de organizar las Jornadas que vinculó temáticamente las conferencias con las comisiones. En este sentido el aporte de los conferencistas -investigadores todos de trascendencia en sus respectivas especialidades- se dio a nivel del conocimiento y también por la posibilidad de completar algunas de las cuestiones que quedaban pendientes en las comisiones.

Las conferencias estuvieron a cargo de especialistas invitados para ello y fueron las siguientes:

«Las narrativas en los tiempos de cólera: la circulación transnacional de imágenes estigmatizantes de una epidemia contemporánea», por el Dr. Charles Briggs, profesor de University of California at San Diego, EUA.

«La investigación de la narrativa folklórica hoy en Chile», a cargo del Dr. Manuel Dannemann profesor de la Universidad de Chile.

«Los cuentos daneses de Svend Grundtvig. Narrativa folklórica danesa y la realidad de una

identidad cultural en la Dinamarca del siglo XIX. Folklore y Realidad», por la Dra. Marisa Rey-Hennigsen, investigadora en el Danish Folklore Archives.

«La Décima en el Rio Grande do Sul, Brasil. Temática, música y función», preparada por la Dra. Rose Marie Reis García, Profesora de la Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Brasil.

«Narrando y construyendo nuestro pasado: la historia y los héroes según la conciencia colectiva», a cargo de la Dra. Yolanda Salas Lecuna, docente de la Universidad Simón Bolívar de Venezuela.

«La narrativa tradicional en la murga uruguaya: recursos literarios relacionados con la construcción de la identidad social», expuesta por los licenciados Antonio Díaz Rodríguez y Marita Fornaro Bordolli, ambos de la Universidad de la República del Uruguay.

Como integrantes de la Comisión Organizadora queremos expresar que la designación de Santa Rosa como sede permanente de las Jornadas no fue casual, ya que había siembra previa y nosotros se la atribuimos a la Dra. Martha Blache. Fue ella quien nos motivó a través de su entregada docencia, a involucrarnos en el estudio de las nuevas corrientes del Folclore. Además de haberse hecho público el reconocimiento en el Acto de clausura nosotros lo hacemos expresamente aquí.

La calidez fue el marco, una vez más, en el que se desarrollaron los diálogos, la diferenciación de posturas, las observaciones, las sugerencias de nuevas vías de estudio, en síntesis un espacio que sostiene la interacción como estrategia de crecimiento científico.

A todos los que colaboraron una vez más, nuestro agradecimiento.

Nélida Giovannoni y María Inés Poduje
Departamento de Investigaciones Culturales
Mitre 85 (6300) Santa Rosa, La Pampa
TE (02954) 428848
sc_investig@lapampa.rffdc.edu.ar

XI Encuentro de Estudiosos del Folklore, Artesanías e Indigenismo de la Patagonia

El 27 y 28 de octubre de 1999 se realizó en la localidad de Allen, Río Negro, el *XI Encuentro de Es-*

tudiosos del Folklore, Artesanías e Indigenismo de la Patagonia. Como eje central de este encuentro se propuso el tema: *Identidad Cultural contribución del folklore desde distintas perspectivas».*

IX Congresso Brasileiro de Folclore

En la gaúcha ciudad de Porto Alegre (Río Grande do Sul, Brasil) se llevó a cabo entre el 20 y 23 de setiembre el IX Congreso Brasileiro de Folclore, bajo la Presidencia de la Dra. Rose Marie Reis García (Comissão Gaúcha de Foclore) y la Vicepresidencia del Dr. Braulio do Nascimento (Comissão Nacional de Folclore). En el mismo participaron investigadores y docentes de diferentes regiones de Brasil para debatir el replanteo de la relación del Folclore y la educación, en el contexto de las recientes políticas educativas. A este eje temático se sumaron: el Folclore en una sociedad tecnológica, los procesos pedagógicos en las manifestaciones folclóricas, las políticas educacionales interactivas con la cultura popular y el Folclore y los abordajes interdisciplinarios. Asimismo, diversos géneros del Folclore: literatura oral, arte popular, danzas, autos populares, juegos y música, entre otros, fueron analizados en un su particular interrelación con el proceso educativo. Cada uno de los temas fue expuesto por significativos investigadores de Brasil, a los que se sumaron, por la generosa invitación de los organizadores del congreso, académicos de Chile (Dr. Manuel Dannemann), Uruguay (Lic. Antonio Díaz, Lic. Marita Fornaro), y de Argentina (Dra. Martha Blache y Lic. Ana María Dupey), que contribuyeron a configurar un marco regional más amplio para la reflexión de la problemática. El congreso se complementó con un curso de Folclore destinado a los docentes de enseñanza fundamental y de escuelas infantiles, coordinado por Prof. Reginaldo Gil Braga y Prof. Edegar Pereira Barbosa.

Importantes grupos artísticos desplegaron significativas expresiones folclóricas de las diversas regiones de Brasil, desde artesanos con sus trabajos en cerámica, chala de maíz, tejido, instrumentos musicales, hasta grupos musicales y coreográficos pusieron de manifiesto la variedad y riqueza de la diversidad de la cultura tradicional del Brasil.

Este evento contó con la participación de prestigiosas instituciones en el campo del Folclore como son las comisiones estatales de Folclore, el orga-

nismo nacional con competencia en el tema como el Centro Nacional de Folclore e Cultura Popular del Ministerio da Cultura, de organizaciones no gubernamentales que se dedican a la promoción y difusión del folclore y de investigadores de universidades de los diversos estados. Asimismo, dichas entidades a través de las publicaciones y videos realizados pusieron de manifiesto la relevancia de los recursos que se destinan a la promoción, divulgación y estudio de las identidades locales, a través del aporte disciplinario del Folclore.

Los trabajos presentados en el Congreso se podrán consultar en el próximo número de los Anais.

Ana María Dupey

XII Congreso Nacional de Folklore «Folklore en el Nuevo Milenio»

- El Centro de Investigadores de Folklore (C.I.F.),
- La cátedra de Movimientos Estéticos y Cultura Argentina de la Escuela de Ciencias de la Información (E.C.I.) de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba,
- La Cátedra de Comunicación y Promoción Social de la Escuela de Trabajo Social de la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Córdoba,
- El Instituto de Culturas Aborígenes (adscripto a la Provincia de Córdoba,
- El Centro de Estudios e Investigación en Comunicación social (C.E.I.C.O.S.).

Invitan a usted/s a participar en el XII Congreso Nacional de Folklore, que tendrá lugar los días 15,16 y 17 de junio de 2001 en el Centro Cultural «General Paz» sito en Pringles esquina Catamarca, Barrio General Paz, ciudad de Córdoba.

Temario: «Folklore en el nuevo milenio»

1. Identidades regionales
 - a) Globalización y particularismo
 - b) Interculturalidad e hibridación.
2. Folklore: investigación y acción en el nuevo milenio
 - a) Desarrollo tecnológico y folklore
 - b) El profesional del folklore. Análisis de la reconversión de las carreras de arte y otras orientaciones formativas.

3. Comunicación y folklore
 - a) Industria cultural
 - b) Medios e Identidad
 - c) Lo popular y lo masivo.

Presentación de trabajos:

Deberán ser inéditos y encuadrarse en la temática considerada (análisis y/o formulación de un marco teórico).

Extensión máxima: 200 líneas (6 carillas). Dos copias acompañadas de un diskette 3 1/2.

Resumen del trabajo: 10 líneas, dos copias.

Cierre de recepción de los trabajos: 30 de abril de 2001

Categoría de participantes:

Expositor
Asistente

Aranceles: \$ 25.-
Estudiantes: \$ 15.-

Informes:

Centro de Investigadores de Folklore
La Plata 496, Barrio Juniors, 5000 Córdoba.
T.E. (0351) 4234145 de 10 a 12 hs.

Conferencia de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica

La International Society for Folk Narrative Research -ISFNR- una de las más prestigiosas instituciones del mundo dedicadas a la interrelación de investigadores de la cultura folklórica y a la mutua comunicación actualizada de trabajos de ellos, efectuó su Conferencia del año 2000 desde el 17 hasta el 22 de julio, en la Universidad de Kenya, ciudad de Nairobi, con el Departamento de Literatura de esa Casa de Estudios Superiores como anfitrión académico.

Esta reunión tuvo como tema central el de *La Autoridad de la Memoria en la Narrativa*, que se dividió, para los efectos operativos de la presentación de ponencias, en ocho subtemas, a saber: a) la narración en sus perspectivas transétnicas, b) la narración y la construcción de la identidad colectiva, c) aspectos cognitivos de la narrativa folklórica, d) el arte de la memoria democrática, e) la memo-

ria y el género, f) turismo y la mutua construcción de la memoria, g) historia: oral y escrita, h) memoria autobiográfica e historia.

Para dar a conocer y discutir sus estudios correspondientes a esta amplia gama temática, participaron aproximadamente 120 personas oriundas de todos los continentes, la mayoría de países africanos, en circunstancias de que fueron dos los investigadores y profesores de América Latina que concurren y leyeron sus trabajos: Martha Blache, de Argentina, y Manuel Dannemann, de Chile.

El día 19 de julio se realizó una sesión de los miembros del Comité Ejecutivo de la ISFNR, presidida por Galit Hasan-Rockem, profesora de la Universidad Hebrea de Jerusalen, a su vez Presidenta de la ISFNR, ocasión en la cual se aprobó el cambio de nomenclatura de Sudamérica por Latinoamérica, solicitado por el autor de esta reseña respecto de una de las grandes áreas territoriales de la Sociedad en referencial; sesión en la que él mismo, en su calidad de vicepresidente para dicha área, hizo una síntesis de la investigación de la narrativa folklórica en ella e instó a sus colegas del Comité para interesarse también por su existencia, abundante y muy vigente en esas latitudes.

Merece gratitud la Comisión Organizadora de la Conferencia, que aquí se expresa en las personas de su Presidente Nyambura Mpesha, de su Asistente Arbogast Akidiva y del Secretario Ezekiel Alembi, todos profesores de la Universidad de Kenya.

Los resultados de esta reunión permiten comprobar el cumplimiento de lo dicho en su convocatoria: «una buena oportunidad para promover un intercambio cultural y académico entre Africa y el resto del mundo».

Manuel Dannemann

XIII Congreso de la Sociedad Internacional para la Investigación de la Narrativa Folklórica (ISFNR)

El próximo congreso de esta sociedad tendrá lugar del 16 al 20 de julio de 2001 en la ciudad de Melbourne, Australia, y se llevará a cabo en la Universidad de Melbourne. El tema central del congreso girará en torno a «Las tradiciones y transiciones de la narrativa folklórica en el mundo contemporáneo», incluyendo el temario los siguientes puntos:

1. historias redescubiertas

memoria; historia oral; [re]creación y [re]interpretación de la historia y de las narrativas folklóricas en los medios de comunicación, instituciones, archivos, etc.

2. los colonizados y los colonizadores

interpretación; mitos nacionales; colonización cultural/imperialismo; tradición/transición; ideologías y narrativa; memoria colectiva/memoria individual; narrativa, educación e historia; globalización de la cultura.

3. dislocación y pertenencia

migración; diáspora; marginalidad; identidad privada y pública; identidad comunitaria y globalizada; localización; internos/externos.

4. narraciones, narradores y textualización

textualización; análisis estructural; trabajo de campo; antropología lingüística/nuevos estudios del folklore; temas asociados teórica y críticamente.

5. generación y regeneración: narrativas folklóricas por y acerca de los niños

La tradición enseñada y captada; uso y abuso del cuento folklórico; la narrativa folklórica como recurso multicultural; el saber de los niños y la sensibilidad adulta.

6. lo fantástico y lo convertido en mito

mitos urbanos; héroes y villanos; cuentos de

embusteros; leyendas contemporáneas; el saber de la calle; lo sobrenatural; estereotipos.

7. medio ambientes fértiles: una evaluación crítica

colecciones; archivos; regulaciones y políticas; diversidad cultural e hibridación; internet; turismo; artes comunitarios.

La Sociedad Internacional para el Estudio de la Narrativa Folklórica, ISFNR, invita a sus miembros (quienes no lo son aún pueden asociarse a ella) a presentar ponencias. El plazo para la inscripción al congreso, como así también para presentar el título y el resumen de la ponencia venció el 1º de noviembre de 2000. Pero a quienes puedan estar interesados, sugerimos consultar con los organizadores sobre si ha habido una extensión de dicho plazo.

El precio de la inscripción es de \$ 440.- dólares australianos y de \$ 275.- dólares australianos para estudiantes y acompañantes.

Para mayor información acerca del congreso o sobre posibilidades de alojamiento, dirigir la correspondencia a:

Traditions and Transitions
Victorian Folklife Association
po box 1765 Collingwood
VIC 3066 Australia
Fax: 61 3 9417 4684

Correo electrónico: folklife@connexus.net.au
www.vicnet.net.au/~folklife/

