

*“El espacio cultural de los
mitos, ritos, leyendas,
celebraciones y devociones”*



Temas de Patrimonio Cultural 7



SECRETARIA DE CULTURA

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires

Jefe de Gobierno

Dr. Anibal Ibarra

Vicejefe de Gobierno

Lic. Jorge Telerman

Secretario de Cultura

Dr. Gustavo López

Subsecretaria de Patrimonio Cultural

Arq. Silvia Fajre

Subsecretaria de Industrias Culturales

Lic. Stella Puente

*Comisión para la Preservación del Patrimonio
Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires*

Lic. Leticia Maronese

Temas de Patrimonio Cultural 7

*“El espacio cultural de los
mitos, ritos, leyendas,
celebraciones y devociones”*



Comisión para la
**PRESERVACION
DEL PATRIMONIO
HISTORICO
CULTURAL**
de la Ciudad
de Buenos Aires

Coordinación Académica III Jornadas de Patrimonio Intangible:

Lic. Leticia Maronese, Lic. Liliana Mazzetelle, Lic. Marcelo Alvarez, Dra. Mónica Lacarrieu.

Coordinación de Edición:

Dra. Mónica Lacarrieu, Lic. Marcelo Alvarez

Revisión Técnica:

Valeria Kovacs

Diseño:

Débora Kapustiansky

Impresión:

Melenzane S.A.

Impreso en Argentina

REEDICION 2005 EN FORMATO DIGITAL

© Copyright 2003 by Comisión para la Preservación del Patrimonio
Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires

Todos los derechos reservados

ISBN N° 987-1037-08-2

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723

Este libro no puede reproducirse, total o parcialmente, por ningún método gráfico, electrónico, mecánico u oralmente, incluyendo los sistemas fotocopia, registro magnetofónico o de alimentación de datos, sin expreso consentimiento del autor.



***Comisión para la Preservación del Patrimonio
Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires***

Secretaria General

Lic. Leticia Maronese

Secretaria de Investigaciones Históricas

Lic. Liliana Barela

Secretaria de Investigaciones Museológicas

Lic. Ana María Cousillas

Secretario de Preservación y Conservación

Arq. José María Peña

Secretario de Relaciones Institucionales

Prof. Cesar Fioravanti

Funcionaria Coordinadora

Lic. María Rosa Jurado

Vocales

Arq. Néstor Zakim

Prof. Julián Kopecek

Lic. Lidia Mirta Dos Reis

Lic. Liliana Mazettelle

Arq. Jorge Mallo

Cons. Alberto Orsetti

Mus. María Teresa Dondo

Índice

Prólogo I (Arquitecta Silvia Fajre, Subsecretaria de Patrimonio Cultural) / 9

Prólogo II (Lic. Leticia Maronese, Secretaria General C.P.P.H.C.) / 11

CAPITULO I:

El patrimonio intangible: oportunidades para repensar su conceptualización / 15

CAPITULO II:

El patrimonio intangible en los nuevos soportes técnicos / 33

CAPITULO III:

Los usos políticos del mito y el ritual / 89

CAPITULO IV:

Mitografías Locales y Nacionales / 165

CAPITULO V:

Los mitos y las identidades / 235

CAPITULO VI:

El espacio cultural de festividades, ritos y rituales / 255

CAPITULO VII:

La perspectiva social de los cultos, creencias y devociones populares / 295

CAPITULO VIII:

Actuaciones de la renovación religiosa / 365

CAPITULO IX:

Procesos de Tradicionalización y Retradicionalización: Fiestas, celebraciones y conmemoraciones globales y locales / 393

CAPITULO X:

Reflexiones finales: La intangibilidad en las políticas patrimoniales / 473

Los autores / 513

Prólogo I

Nuestro país, la ciudad, nuestros barrios no sólo contienen una riqueza edilicia, sino que abarcan procesos de construcción simbólica que adquieren valor en la cotidianeidad de la vida social. El patrimonio cultural, en ese sentido, se constituye como el espacio para pensar las identidades sociales y para establecer un diálogo entre las mismas. Tras el velo de sitios, personajes, objetos y costumbres significativos del país, la ciudad, los barrios, nuestra mirada puede encontrar el valor simbólico que los actores sociales les instituyen. Entre el testimonio que dan nuestras raíces y el trazado de un futuro posible habita una identidad. Y el desafío es reconocerla, definirla hasta llegar a apropiarla.

Este libro revela la importancia que adquiere no sólo el rescate del patrimonio material sino el relevamiento, registro y gestión de formas de expresión cultural, que se encuentran, con certeza, en riesgo en el marco de una sociedad agudamente globalizada. Son los mitos, leyendas, rituales, festividades, conmemoraciones, cultos populares, los que permiten recuperar y fortalecer la diversidad. Pero también son estas expresiones las que contribuyen, como señala Loreto López, al diálogo entre y/o sobre las identidades sociales.

Son figuras emblemáticas como Carlos Gardel, expresión musical representativa de Buenos Aires, así como Evita o el Che, parte de la memoria política de un “nosotros” argentino, los que suman a la tarea de reconstruir una identidad nacional. El conocimiento de rituales y celebraciones, la devoción a San Cayetano, al San La Muerte, entre otros, allí donde las personas depositan necesidades y solicitudes, son parte del entramado de nuestras vidas cotidianas. Festejar y celebrar con danzas, música, mázca-

ras, tambores, es una forma de recuperar y revitalizar nuestra memoria en el presente, compartiendo alegrías y afectividad, abriendo nuevos espacios de diversidad cultural.

Invitamos a emprender una lectura inquieta y curiosa de este libro, que sin duda contribuirá a recuperar nuestras raíces, diversidad, identidades, la suma del patrimonio cultural del cual todos somos partícipes y constructores.

Arquitecta Silvia Fajre
Subsecretaria de Patrimonio Cultural

Prólogo II

Desde hace algunos años, la UNESCO se ha venido pronunciando en pos de la relevancia que adquiere para las sociedades contemporáneas, el patrimonio cultural que se ha dado en llamar “intangible”. Su trascendencia, sin embargo, no sólo se deriva de la declaración realizada anualmente por dicho organismo respecto de ciertas obras de la humanidad, sino y en lo fundamental, del reconocimiento de la existencia de sujetos, de relaciones y prácticas sociales que, sin duda, intervienen en los procesos de producción de expresiones materiales y simbólicas que poseen un potencial valor patrimonial. Son los contadores de cuentos de la plaza de Marruecos, los encuentros memorables que se producen y entrelazan diversas trayectorias vitales, convertidas en mitos o leyendas por los sujetos de la vida cotidiana—como señala Carozzi para este libro-, los individuos y grupos sociales que celebran las festividades que los identifican; los que más allá de la “tangibilidad” de los soportes que utilizan (desde las máscaras por ejemplo de la Diablada, hasta los cuerpos de los mismos participantes), recrean valores y expresiones de naturaleza simbólica.

Los artículos aquí publicados son el resultado de las III Jornadas de Patrimonio Intangible, denominadas “El espacio cultural de los mitos, ritos, leyendas, celebraciones y devociones”, que se desarrollaron los días 26 y 27 de agosto del 2002 y fueron organizadas por la *Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires*. Dichas Jornadas surgen como continuidad de sus antecedentes directos: las I Jornadas a través de las cuales se procuró colocar la problemática en la escena pública de la ciudad de Buenos Aires, generando un espacio de debate y reflexión sobre una temática aún novedosa para el contexto local y las II Jornadas, que tuvieron por finalidad dar cuenta de investigaciones y experiencias de gestión locales, mediante

las cuales se buscó contribuir a la discusión con premisas e instrumentos para la formulación e implementación de políticas y planes dentro del campo del patrimonio intangible.

Como se observa en este libro, las III Jornadas han tendido a la profundización del debate iniciado hacia fines del año 2000, focalizando esta vez, en investigaciones, experiencias políticas y de gestión del ámbito local y regional (Uruguay y Chile) que contribuyen a la constitución de “espacios culturales” y formas de expresión cultural que toman cuerpo y recrean creencias, rituales, celebraciones y actos colectivos en las sociedades contemporáneas. No obstante, enfatizando en las creaciones y prácticas que la “gente común” recrea y pone en escena “desde abajo”, las que desde el campo de las políticas y las acciones son pasibles de ser seleccionadas, organizadas y convertidas en “patrimonios memorables”.

En este sentido, tal como se desprende de los diferentes artículos, tanto las jornadas como el libro, han procurado dar cuenta del conocimiento, descripción y análisis de las expresiones culturales en relación a su potencial afectivo, su poder simbólico y su fuerza política en contextos sociales, espacios locales y culturales específicos.

Mitos locales y globalizados, mitos que trascienden fronteras, diferentes regiones, ciudades y clases sociales, como el Che o Gardel, forman parte de la trama de nuestra memoria individual y social entrelazándose con cultos a mitos locales y populares, como el San La Muerte y el Gauchito Gil, los que aunque no reconocidos mundialmente, forman parte del imaginario colectivo, solidarios y desafiantes en el seno de relaciones e intercambios cotidianos. Mitos producidos y reproducidos en la extensión de la memoria social, como Evita y Maradona, pero también mitos originados en el culto de las sociedades del presente, como Rodrigo y Gilda, se constituyen en hitos significativos de nuestras experiencias de todos los días. Las celebraciones, conmemoraciones, festividades y rituales dan sentido a la vida cotidiana de pueblos, ciudades, espacios locales en general. Son estas formas de expresión cultural, algunas ya encuadradas en el “trabajo de la memoria” que los vuelve patrimonializables, las que contribuyen a dar forma a los procesos de producción de nuestra(s) identidad(es).

Las ponencias expuestas en las Jornadas, así como su posterior edición en este libro, recrean el espacio de reconocimiento de mitos, rituales, celebraciones, festividades, toda vez que reflejan el valor y el sentido adquirido, permanentemente reactualizado

en el seno de encuentros, relaciones e intercambios locales, cotidianos, personales y sociales. Sin embargo, ha sido interés de la *Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires*, no sólo iluminar ese conocimiento y reconocimiento –un aspecto central para repensar las prácticas en torno del patrimonio intangible–, sino también contribuir al establecimiento de parámetros e indicadores de sistematización, selección y constitución de dichas expresiones en patrimonios culturales, tendientes a consolidar principios e instrumentos para su registro en el presente y formular e implementar políticas de identificación, valorización y continuidad.

La lectura de este volumen puede seguir diferentes recorridos, todos ellos, sin duda, de gran interés. En uno de esos itinerarios, el lector encontrará el espacio de reflexión sobre temáticas como el lugar y la conceptualización del patrimonio intangible en las sociedades contemporáneas, el rol de este tipo de patrimonios en el campo de las industrias culturales (como el cine) y tecnológicas (como el Internet), la relevancia de mitos, rituales, celebraciones significativas para nuestra identidad, su conversión en recursos para el turismo y políticas públicas específicas, los procesos de tradicionalización y retraditionalización de fiestas y conmemoraciones globales y locales, la intangibilidad en las políticas del patrimonio cultural. Pero también, en otra forma de recorrerlo, hallará la posibilidad de imaginarse y sentirse parte de festividades locales, reencontrarse en el culto a los vivos y los muertos, recorriendo el itinerario de procesiones, pidiendo milagritos a los santos populares, quemando muñecos y celebrando entre máscaras, tambores y murgas, disputando el sentido y el valor de figuras populares emblemáticas o sagradas como la Pachamama.

En cierta forma, este libro, es un homenaje a quienes han contribuido en vida y aún más allá de sus trayectorias vitales, en la muerte también, a dar sentido a nuestra cultura. A Gardel que continúa musicalizando nuestros días, a Evita, emblema de pobres, descamisados y muchos otros, a Maradona que obnubiló a millones de personas con su juego y aún reivindicó el orgullo nacional gracias a una “mano de Dios”, y a todos aquellos que, aunque aparentemente anónimos, día a día son convertidos en mitos populares u objeto de culto. También es un homenaje a todos los participantes de fiestas y celebraciones, algunos comprometidos en la organización y puesta en acción de cada una de esas *performances*, y otros participando activamente en el desarrollo de las mismas; como a los ciudadanos, que logran convertir los momentos de mayor crisis (como “cacerolazos” y protestas) en rituales políticos de fuerte condensación simbólica.

Es en la necesidad del relevamiento, reconocimiento y registro de estas formas de expresión cultural, que este libro ha sido pensado y forjado. Pero ante todo en la búsqueda de un reencuentro de los ciudadanos de Buenos Aires con sus mitos, rituales, leyendas, fiestas, en suma con su memoria y la memoria de la ciudad.

Por último, no me queda más que agradecer a todos los participantes, a los conferencistas, a todos los que colaboraron con su trabajo, a Marcelo Alvarez, Liliana Mazettelle y Mónica Lacarrieu, eficaz compiladora de este volumen.

*Lic. Leticia Maronese
Secretaria General C.P.P.H.C.*

CAPITULO I:

*El patrimonio intangible:
oportunidades para repensar su
conceptualización.*

Símbolos y cultura: Sobre la materialidad del patrimonio intangible

Pablo Wright

Es posible ver, como lo afirman los psicoanalistas y lingüistas, toda obra de la cultura como el producto de una pérdida original que da nacimiento al orden de los símbolos. Los símbolos son aquellas entidades que reparan esa pérdida en forma indirecta, y esa indirectidad si pudiéramos aceptar esa palabra, es lo que nos pasa a todos los humanos a lo largo de la vida: la búsqueda de la unión o del secreto o del significado, y siempre queda la sensación de que todo esta siempre más allá, lejos o cerca, pero inalcanzable a nuestras capacidades. La pérdida es lo que nos define como sujetos y como hablantes y, también, como creadores de esta segunda naturaleza que es la cultura. La cultura es todo lo que hacemos y también lo que somos; también lo que soñamos o lo que nos es dicho en alguna parte de nuestras almas.

Aquí nos reunimos para tratar de recuperar parte de lo que hemos perdido como comunidad, o, dicho de otro modo, de averiguar cuáles son los regímenes de existencia de nosotros mismos como comunidad, cuál es la materia de nuestras obras, de nuestras palabras, de nuestros cuerpos. De que estamos hechos, tanto por dentro como por fuera. Cómo nos decimos a nosotros mismos que lo que hacemos es importante.

Cuando pienso en patrimonio me imagino que es algo así como el matrimonio entre los objetos de la cultura (en sentido amplio) y una cierta clase de mirada, de categoría, de memoria. Acá la memoria implica una toma de conciencia de la importancia de algo como acervo a ser valorado. Es abrir el sello del tiempo y del espacio y descubrir que la precaria permanencia de algo afecta el bien común. El reconocimiento de su necesidad conduce a veces a formas de acción de protección de lo que está en peligro que en algunas oportunidades puede tener un efecto contrario al buscado. La cultura es así, es eso, va y viene, aunque esto no implica que no podamos comprender la importancia de la misma, como la forma en que por acá estamos instalados en el mundo, con nuestras categorías, con nuestras angustias y sueños.

Que algo sea patrimonio supone una relación social y política donde un objeto o evento es incluido en una categoría dada, a la que se asocia una determinada forma de política de estado.

Igualmente, la noción de patrimonio parece estar asociada más con la burocracia estatal que trata temas de la cultura que con una serie de lenguajes arcanos que parecen decir lo mismo pero con una gravedad añadida, oficial. Es la jerga de los saberes occidentales que tienen sus propios criterios de orden y legitimidad. Pero como antropólogo me preguntaría en la informalidad de un pasillo o de una coca a medio tomar en un bar, ¿patrimonio no es lo mismo que esa otra entidad extraña que llamamos cultura?

Patrimonio intangible, una frase realmente paradójica que remite a varios niveles de lo material, aparece como una frase con un término que tiene solidez y otro que carece de ella, estamos ubicados aquí en medio de esa tensión física que también supone una epistemología bastante rígida acerca de la naturaleza de la materia. ¿Tenemos que seguir utilizándola o se podrían proponer otras que nos permitan recuperar la visión amplia de lo que es la cultura, y dentro de ella, los rituales, las creencias y los mitos?

¿Cómo podemos tocar lo intangible? ¿acaso los sueños, las palabras o los silencios también sean intangibles y patrimoniales? Se trata, creo, de recuperar una visión más amplia donde la distinción referida se esfume, dejando lugar a un espacio más dinámico y menos dualista. ¿Acaso el lenguaje, aunque no lo veamos, es menos material que un monumento o un acto político?

Creo que tenemos que lograr un punto de vista unificado, andrógino, uniendo las diferentes formas de materialidad de la cultura, y así seríamos capaces de percibir en este rango ampliado de lo existente, lo tangible de lo tangible, porque podemos hacer que todo sea tangible. Estas jornadas apuntan a eso, a pesar de la terminología y su peso específico en nuestros imaginarios. O sea, la materialidad de la poesía, de la danza, de un mito marginal urbano, de nuestras reglas implícitas, de nuestras utopías todavía tímidas. Debemos tratarlas porque, de algún modo, todos somos parte de ellas.

El patrimonio de las cosas dichas y por decir; el de las no dichas o silenciadas; el movimiento de los cuerpos y sus lenguajes; el latir de las emociones no domesticadas por nuestra lengua, o generadas a partir de una domesticación que aún permanece invisible, transgresora.

Los mitos, las creencias, los rituales son obras codificadas de la cultura donde no sólo los universales humanos se manifiestan, sino sus concreciones particulares en un tiempo y espacio que llamamos Argentina. Ellos nos muestran facetas muchas veces inimaginadas de nuestra contextura histórica, de cómo late acá el tiempo, pero que están ahí para que las veamos. Estas facetas están y debemos reconocerlas.

¿Qué orden de la discontinuidad de lo material plantea lo intangible? ¿O será que tenemos que modificar este punto de vista, el cual una vez ampliado, carecerá de estas

distinciones?

¿La mera noción de patrimonio intangible de la UNESCO introduce una imposición de un modo de juridicidad a la cultura que le introduce divisiones o un dualismo que no posee de ningún modo?

Pensar el patrimonio es ya colocarnos en una etapa del proceso de objetivación de la cultura, en una categoría de almacenaje. Pero no sería ésta la única forma de pensar el problema. Pensar el patrimonio como lo que somos y tenemos, en sus variadas dimensiones de solidez, puede ayudarnos a sacar del almacén que protege del devenir aquello que sea puesto allí. Y una vez afuera, su energía puede llegar a deslumbrarnos, hasta por el mínimo detalle de un santo popular, de una peregrinación al músico trágicamente desaparecido, o al estigma de la comida anómala preparada por inmigrantes también anómalos.

¿Qué es lo que nos dicen estas producciones de la cultura?, bien, de todo un poco, lo bueno, lo malo, lo feo, lo deseado, lo indeseado, lo gótico, lo deslumbrante, el tiempo y el espacio calificados, lo regulado y lo prohibido, el poder y la necesidad de resistirlo, entre otras tantas cosas, y cada una a su modo, son a la vez prácticas y modelos que hablan de cómo vivimos en estos lugares. Son la materia tangible de la vida en toda su extensión y contradicción. Posee el cúmulo de la temporalidad en que nos constituimos como sujetos. Muchas de las ponencias presentadas aquí vienen de allí, de ese espacio de la cultura; muchos también quieren ir, o nos cuentan qué ecos llegaron de un primer acercamiento, otros son diálogos con fenómenos casi inclasificables, al menos por ahora.

Las políticas sobre patrimonio pueden llegar a ser tan paradójicas como el título de esta reunión, pero en su impacto sobre las prácticas sociales existe una responsabilidad del ejercicio del poder que no podemos ignorar. Porque el mismo no sólo está inmerso en rituales, creencias y mitos, sino también, en su misma práctica, los reelabora a cada paso, y allí, en el momento de la re-producción de la política o del modelo hacia el patrimonio, es donde tanto investigadores como ciudadanos interesados son agentes y testigos de que las cosas pueden verdaderamente llegar a ser de otro modo. Esto puede generar prácticas distintas en la administración cultural, como por ejemplo, introduciendo diferencias allí donde había percepciones planas, colocando el respeto y el diálogo como premisa en la comunicación con los interlocutores con quienes se hable, imaginando espacios de comunicación donde podamos decirnos cómo nos parece que somos, cómo soñamos ser, y qué haríamos para lograrlo; fortalecer la escucha de la forma y del contenido de estas especies extrañas que son los mitos y las creencias, los rituales y las

fiestas, que introducen palabras, cuerpos y colores que no podríamos quizás haber imaginado de antemano, donde categorías hondas y profundas de la cultura se hacen acto en múltiples dimensiones. Debemos contribuir a poder captar todo esto, y a saber qué es lo que nos pasa como gente.

El drama de la vida humana no es muy diferente a lo largo del planeta; el tema que nos convoca saca un pedacito de esta trama y lo mira con una lupa, por eso quizás sería bueno que pudiéramos ver cómo es el entramado en el cual tejemos también nuestras vidas, y cómo allí afuera, aparentemente, están en las producciones patrimoniales que nos interpelan constantemente, apareciendo a veces preguntas, a veces respuestas a las cuales debemos hallar su contraparte necesaria. Es ese proceso de búsqueda, o de completar el círculo de la cultura, vista como muchas respuestas a preguntas que no nos son aparentes, lo que debemos seguir haciendo en estos viajes míticos por la ciudad y la gente, por el adentro y el afuera, por la fuerza de lo numinoso, o por la pasión de los cuerpos en movimiento cuyos lenguajes encierran misterios que nos conectan con las dimensiones más hondas de lo humano.

Como apuntaba al principio, las obras de la cultura parten básicamente de una pérdida originaria cuyo afán de recuperación aparece con el lenguaje, el orden simbólico y todo lo que hacemos desde los contextos más cotidianos hasta los más acartonados y formales. Ya las obras mismas son una instancia de recuperación de la pérdida; ahora, en este momento, es posible continuar la segunda etapa de recuperación que es el del reconocimiento de nosotros mismos en lo creado, en las obras, en la cultura, con sus distintos niveles de densidad material. Esto no sólo es importante sino también necesario para continuar hilando la trama de nuestra sociedad en tiempos en que la economía y la política producen fisuras y rompimientos muy dolorosos en nuestro cuerpo colectivo. De algún modo, las especies que subtitulan este encuentro nos hablan del estado de la trama y sería bueno estar atentos a esos diagnósticos que no por ser laterales, indirectos, y laberínticos sean menos certeros y plenos de una sabiduría a ser tenida en cuenta.

BIBLIOGRAFÍA

Homans, Meter (ed.)

1995 Symbolic Loss. The Ambiguity of Mourning and Memory at Century's End. The University of Chicago Press. Chigaco.

Ricoeur, Paul

1983 [1965] Freud: una interpretación de la cultura. Siglo XXI Editores. México.

El Patrimonio Cultural: Reflexiones epistemológicas

Mónica Mercuri

Lo tangible e intangible como opuestos complementarios

Tomamos las palabras de Ramón Folch y anunciamos que esta ponencia pretende estimular el pensamiento en un campo dominado por los apañes de la emergencia. Tiene más de ensayo que de informe, más preguntas que respuestas: recoge muchas dudas, algunos interrogantes, bastantes reflexiones inconclusas. Atiende a una actitud inquieta, incómoda con el dogma y... la paradoja... Intenta generar complicidades inquisitivas, extender tanto el gusto por la suspicacia benigna como la aversión hacia el fanatismo vociferante. Aspira a ver crecer el número de los intransigentes tolerantes, estrictos analizando pero prudentes enjuiciando...

I- Un diagnóstico y una primera reflexión posible:

Uno podría preguntarse, porqué si la Filosofía Latinoamericana se está re-plan-teando la definición de Cultura, no se la podría inducir a que se formule una conceptualización del Patrimonio Cultural ya que ésta, forma parte de la tan mentada emergencia de conceptos, de la que habla Gerardo Torres Salcido, propios para América Latina. Aclaramos que no sólo llamamos a la Filosofía sino a la Antropología, la Historia, la Psicología Social y la Sociología, entre otras, para que converjan y se hagan cargo de una re-visión epistémica sobre este tema.

Para pensar en una epistemología (1) abierta, es necesario considerar que no se intentará, desde ésta, un control absoluto del conocimiento ni el monopolio de la “verdad”. Por el contrario, se piensa en una epistemología de la inclusión, donde haya un inter-diálogo entre las disciplinas convocadas, como el comienzo de un camino sinuoso e incierto donde...el nombre (onóma), la definición (lógos), la imagen (eidólon) y finalmente la ciencia (episteme) sólo sean cuatro maneras de aprehender un mismo objeto y de representarlo...(C, Enaudeau), pero no las únicas.

Esta solicitud, se registra en el reconocimiento de este período como un momento de inflexión, casi mutacional, donde se conjugan crisis cosmológicas, crisis de las instituciones que supimos conocer y crisis en el aparato de conocimiento, por lo que es lógico re-pensar conceptos, definiciones, doctrinas, teorías y diseñar nuevas “herr-

mientas” que nos permitan, en general, el análisis de “realidades” complejas.

Derm Barret (2) sostiene, acertadamente, que este momento puede ser denominado “hipercambio”, en tanto perturbador y dislocante, porque rompe los modelos y estructuras establecidas, disuelve las misiones y roles de las instituciones que reforma y reorganiza, que reemplaza y trasmuta todo el orden de las cosas, que rasga y vuelve a coser con nuevas formas, todo el tejido de la sociedad, de la economía y de la vida humana. A lo que podríamos agregar, sin temor a equivocarnos, un momento que nos impide hilvanar nuestro propio relato, “...inmerso éste, en la catástrofe de valores de una cultura que se diezmó ...de manera despiadada” (Casullo, Nicolás; 1998).

En este marco, es en donde planteamos que el Patrimonio Cultural ha perdido su rumbo como construcción social, a causa de haber sido analizado desde el esquema propuesto por el pensamiento cartesiano: paradigma que signó a la Modernidad, empobreciendo y privando de profundidad nuestra visión totalizadora del mundo, siendo una de sus clásicas premisas: “ *el todo es igual a la suma de las partes*”. Fue esta formulación, la que exilió a las relaciones que se establecieron entre ellas. Relaciones que son y han sido las que encerraron el discurso, hoy anónimo, de gran parte de la humanidad. Y el Patrimonio Cultural no fue ajeno a esta mecánica de análisis, ya que ha sido desguazado tipológicamente por diferentes disciplinas que lo erigieron e investigaron por el valor de referencia que tuvo para cada una de ellas, “...como si fuera un producto “mágico”, nacido de la nada más absoluta y cuya existencia no trajera aparejada consecuencias posteriores...” (Mercuri, Mónica; 1999).

La mecánica antes enunciada, hizo y hace que hoy tengamos patrimonio, pero patrimonio arqueológico, etnográfico, artístico, tangible, intangible, entre otras clasificaciones, sin estar seguros de que todo ello es el Patrimonio Cultural como lo entendiera G. Bonfil Batalla, quien sostenía que el valor Patrimonio Cultural de cualquier elemento, se debía establecer por su relevancia en la escala de valores que se le impartía como Cultura y en ese marco, es en donde debían filtrarse y jerarquizarse los bienes del patrimonio heredado, otorgándole o no, la calidad de Patrimonio Cultural, en función de la importancia que le asignara cada Cultura.

Lamentablemente la descripción del proceso de patrimonialización que plantea Bonfil, no condice con la “realidad”. “Realidad” donde operan libremente valoraciones de inventario por sobre cualquier otra valoración. Hoy pesan más: la tipología, la antigüedad de un bien, su rareza, su condición estilística o biográfica, que el valor instituido por los colectivos, quienes ni siquiera hemos sido consultados sobre la validez de estas categorías, que lo describen o seudo-interpretan.

Compartimos los considerandos de J.F. Lyotard (más allá de lo que podemos opinar respecto a sus planteos en relación a la tensión modernidad y post- modernidad), que en lugar de hacer que la “obra” se inquiete por aquéllo que hace de ella, por ejemplo, una obra de arte, y por conseguir que alguien se aficiona a ella (proceso de patrimonialización), el academicismo vulgariza e impone criterios a priori, que seleccionan de una vez y para siempre, cuáles han de ser las obras y cuál el público.

II- Praxis sin teoría

En esta vorágine del actuar, hemos olvidado meditar que el Patrimonio Cultural forma parte de un sistema de representación y que la comprensión de un sistema, se encuentra más allá de la simple descripción o explicación de sus componentes y las interacciones entre ellos, “...está en la asimilación de los ritmos inherentes a cada componente y los que resultan de las interacciones entre ellos, está en el conocimiento de cómo se comportan y relacionan y en la comprensión de cómo su comportamiento construye el tiempo que lo envuelve y caracteriza...” (Pereira Corona, Alberto; 1998).

Como también hemos olvidado, que no basta examinar los fenómenos desde su expresión puramente morfológica. Hay que superar esta barrera, que se ha instalado de mano de las normas y los discursos hegemónicos que la sustentan. Subvertir esta dicotomía entre una praxis coyuntural y una teoría ausente, requiere producir teoría, conocimiento situado, discurso y conciencia profesional.

Lejos de proponer una actitud nihilista, todo lo expresado anteriormente, nos anima a señalar, que el re-conocimiento del Patrimonio Cultural debería dar un giro de 180° para comenzar a ser estudiado desde los procesos de construcción simbólica, más allá de la tipología de los bienes que lo componen, alejándonos definitivamente de las posiciones antes enunciadas que han ganado dramáticamente terreno, ya que de seguir por este camino, el discurso social no tendrá posibilidades de salir a la luz y quedar registrado, como tampoco se podrá dar respuesta a un presente en permanente ruptura.

Para colaborar en este proceso de rescate de lo que consideramos Discurso Social, hace falta pensarnos en el rol de “*conservador de los significados*”, ya que hasta ahora todo el esfuerzo ha sido puesto, desde nuestra formación académica, en prepararnos para ser preservadores de “*fetiches*”. Aclaremos que utilizamos este término, lejos de su condición peyorativa, sino desde su referencia al objeto como objeto de culto.

Si hasta hoy hemos hablado de los objetos instalados por los ritos académico-políticos, queda pendiente relevar lo que dicen –opinan, sienten, callan, omiten, silencian– los que profesaron hasta la actualidad, el rol de espectadores, de cara a este

“producto” que se vende como acabado. En este caso, nuestra tarea sobre este proceso no tiene razón de ser si no fuera, como dice Marc Augé respecto del trabajo etnológico, ante todo, estudio del sentido, es decir estudio, por un lado, del sentido construido, elaborado en el interior de conjuntos socioculturales dados y por el otro, estudio del sentido que pueda revestir para quienes tratan de aprehenderlo desde el exterior a estos sistemas.

Este comienzo de siglo nos ha puesto frente a desafíos insospechados: el cambio de un orden mundial. Y en este cambio tiene que tener su lugar una nueva concepción del Patrimonio Cultural, porque éste debe pasar a formar parte de un nuevo Contrato Social.

Parte de estos desafíos provienen de sucesos por todos conocidos: la mutación de monumento a emblema (3) que sufrieran las Torres Gemelas de Nueva York, luego de los atentados del 11 de septiembre. Este hecho, es un caso paradigmático que ejemplifica lo que señaláramos anteriormente. Lejos de ser lo que ya no son, las más altas del mundo junto con las Petronas de Kuala-Lumpur, han mutado a consecuencia de su apreciación simbólica. Hoy son el símbolo de un poder neo-liberal que permanecerá más allá de los elementos materiales que le daban soporte, a través de los actuales sentidos instituyentes. De no haber presenciado este suceso, posiblemente hoy, sólo las tendríamos registradas como patrimonio arquitectónico y analizadas en sus condiciones estilísticas, morfológicas y su categoría excepcional (las más altas del mundo), entre otras caracterizaciones.

Los sucesos hicieron aquí, que “torres y sentidos”, operasen como *symbolaios* = contrato, dación de sentido de uno a otro.

El origen griego de la palabra símbolo, denota *sin* = *al lado, junto, conjunto y bolos* = *arrojado o sea, lo que viene junto con lo otro*. Acordar que trabajamos en este terreno de “lo simbólico”, nos permitirá cerrar el contrato profesional definitivo, que nos obligue a rescatar al objeto con sus significaciones asociadas.

Este puede ser entonces, un momento histórico, si tomamos conciencia que el ...”patrimonio monumental y grandilocuente, más propio de los dioses que de lo humano, tiene que dejar espacio al patrimonio de lo cotidiano, el que expresa los valores simbólicos, instituidos por el ser terrenal...”(Mercuri, Mónica; 1999), llegando en consecuencia al acuerdo que “*la cosa*” (objeto/documento/narrativa), es solamente la morada donde reside el espíritu. Y esta metáfora, vale para señalar, el verdadero objeto del objeto, hoy hiper-valorado desde perspectivas de “estetización generalizada” como dijera Remo Guidieri. Y además, re-pensar que, como sostiene Graciela Montaldo desde su retrospectiva histórica sobre las ficciones culturales y de identidad en América Latina, hasta hoy y desde los comienzos de la Modernidad, sólo han existido dos ámbitos de legitimación:

el académico y la autoridad universal de la belleza, ámbitos que son los que han construido parte del discurso hegemónico que sustenta actualmente al Patrimonio, y hablamos sólo de discurso, para resaltar la ausencia de una teoría.

III- El Patrimonio Cultural como Discurso Social:

Comprender las verdaderas dimensiones de este discurso, significa calificarlo primero como discurso social y resignarnos académicamente a la incertidumbre que éste encierra y que se caracteriza como la falta de regularidad que se manifiesta en sus prácticas discontinuas, que se entrecruzan, yuxtaponen, ignoran o excluyen.

Ni siquiera la transversalidad del tema, Patrimonio Cultural, desde donde se ha instalado en determinados ámbitos, ha logrado calificarlo como un “lugar” de inclusión donde la gente se reconozca en su rol de constructora, en vez de espectadora de este producto. Así lo demuestran las academias y las citas sobre este tema, que provienen no solamente de América Latina y que han perdido de vista al sujeto y su discurso.

El Patrimonio Cultural, pasa así su existencia, “...oscilando entre la feria de las vanidades y el mercado de las pulgas...”, sin retomar definitivamente su estatus de construcción social y colectiva. Valen las palabras descontextualizadas de Jacques Hassoun para ilustrar la situación: “...*construcción social que está transitando su estadio de pulsión invocante, su camino a la enunciación...*”.

No queremos conformarnos con estudios de casos, ni meros diagnósticos, estamos llamando a las distintas disciplinas antes mencionadas, a encarar la cimentación de una teoría que nos permita construir el “todo Patrimonio Cultural”. Una teoría que pueda ponerlo en valor en todas sus dimensiones. Teoría, que no caiga en las re-manidas parcelas disciplinarias, y que por su condición de latente y virgen, nos permita hacer un verdadero ejercicio de transdisciplinariedad (4).

IV- Una valoración fundamental:

Si el Patrimonio Cultural, es definitivamente valorado como una creación colectiva, servirá a los procesos de identificación y en consecuencia, estimulará el sentido de pertenencia. Sentido que es hoy una de las grandes crisis de la latinoamericanidad, siendo este “pertenecer”, una condición básica e indispensable para la formación y sostenimiento de una sociedad.

Por ser una síntesis de las experiencias que el sujeto ha logrado formular en el marco de su entorno vital, amplio, pasado y presente, debería ser llevado definitivamente al terreno explícito ya que si bien, ha sido, como ya lo señaláramos tácitamente, trabajado

transversalmente a diferentes áreas disciplinares, no lo ha sido entendiéndolo desde los procesos de construcción simbólica sino desde los objetos que éste comprendería, excluyendo en consecuencia, a los colectivos, de su poder de configuración. De esta manera hay que desandar el camino andado, para retomar el rumbo perdido y reconocer que la condición de Patrimonio Cultural sólo puede ser otorgada por la Comunidad a través de un proceso de convalidación colectiva. Proceso que encierra discursos que todavía no han sido relevados por la comunidad académica.

Hasta ahora, el Patrimonio Cultural, como discurso hegemónico, ha estado claramente afectado por los principios que los circunscriben: clasificación, ordenación, distribución y un “sujeto generador” que quedó expuesto a los designios del “sujeto autor de los discursos” y a los principios de restricción que lo califican como la “autoridad en la materia”. Dejar de lado esta postura de “autoridad en la materia”, puede significar reconocernos como los “ironistas” de Richard Rorty, como los que piensan que la tarea consiste en aumentar nuestra capacidad para reconocer y describir los diferentes tipos de pequeñas cosas, en torno de las cuales, centran sus fantasías y sus vidas, los individuos o las comunidades (Žižek, Slavoj; 1991).

Recapitulando diremos, que en este contexto es necesario dejar de lado las posiciones de inventario, e impulsar cambios radicales para el tratamiento de este constructo, no sólo desde las políticas que lo administran, sino también, desde quienes tienen el derecho y el deber de configurarlo; para lo cual es necesario hacer un crítico re-planteo de nuestra perspectiva como investigadores y comenzar defendiendo la capacidad de “alfabetizar” desde el Patrimonio Cultural, porque alfabetizar es construir y el Patrimonio construye y se construye a la vez, en forma permanente en un verdadero principio recursivo. Al igual que el lenguaje, permite construir aprendizajes.

Desde estas conceptualizaciones seis premisas son básicas para el abordaje analítico de este constructo:

- El Patrimonio Cultural no es un alegato a la recuperación de la memoria desde la nostalgia. Nostalgia, como el infinito distanciarse de ese instante de la memoria cierta, al decir de Lukács.

- El Patrimonio Cultural no son objetos, sino procesos que se objetivizan. Es aquí, donde la tensión entre lo tangible e intangible, se muestra en toda su magnitud y donde el hombre – productor podría mostrarse en su total plenitud.

- El Patrimonio Cultural debe pasar a ser “recurso no renovable” por el valor que le instituya el conjunto de los actores sociales.

- El Patrimonio Cultural no se construye desde lo puramente racional-cognitivo sino también, desde los sentidos y los valores. Desde esta premisa podremos plantearnos el lugar del investigador en el proceso de valoración y el lugar de los colectivos en la construcción.

- El Patrimonio Cultural no significa un eterno retorno, sino un punto de partida. Sin re-construcción, como sostiene Muñiz Sodré, la memoria es tan sólo un almacenamiento muerto de eventos pasados, en forma de libros, obras de arte, monumentos, archivos.

- El Patrimonio Cultural se manifiesta, también, desde la cotidianeidad. Lugar privilegiado para estudiar, según la expresión de Sartre, lo que el hombre hace, con lo que han hecho de él.

En síntesis, hay que pensar al Patrimonio Cultural desde el sentido heideggeriano (5) de ontología, ya que conceptualizado desde allí, puede generar la conciencia del hombre y de su proyecto, como protagonista de la historia, entendida como campos de sentidos y de experiencia. Historia donde éste, sea fundamentalmente considerado productor de ideas y forjador de mundos (Zemelman, Hugo;1998).

V- Un deber impostergable

Aceptar el desafío, tímidamente esbozado en estas líneas, supone crear el andamiaje necesario para construir este “objeto de estudio” desde nuevas perspectivas y crear una matriz que permita pensar, al unísono y en conjunción, cuatro ingredientes básicos: el paradigma al que adherimos, ya que esta filiación nos dará el marco conceptual en donde movernos, el lugar del hombre-actor de los discursos, su proyección simbólica y el lugar del investigador en el proceso de análisis.

Nos cabe dar el ejemplo y comenzar el camino de la problematización sobre la cuestión Patrimonio Cultural, y este proceso fundamental, puede hacerse interrogando e interrogándonos, sobre este “territorio conceptual”.

Este camino, el de la introspección, camino previo al abordaje o definición de cualquier teoría y que señalamos como indispensable para inaugurar esta problemática desde los procesos de construcción de sentidos, es el camino que hicimos como organización no gubernamental dedicada al rescate y puesta en valor del Discurso Social como espacio conceptual de participación, que pretende, desde el desarrollo de programas y proyectos, instalar desde éste ángulo de análisis, al Patrimonio, dentro de las políticas educativas de nuestro país, Argentina. Intentando por este medio, generar una demanda

conceptual en la base del sistema: las escuelas. Previendo así, que los alumnos, formados desde y por una pedagogía crítica, a la luz de esta reconceptualización, sean a futuro, los que instalados en los diferentes ámbitos académicos, reclamen y promuevan una nueva forma de pensarlo y de explicarlo, haciéndose cargo también, de este desafío epistemológico.

Para comenzar este camino de búsqueda, sería importante pensar y en consecuencia reflexionar, sobre los siguientes aspectos que permitirán su problematización.

- ¿Qué es Patrimonio Cultural?
- ¿Quién lo define como tal?
- ¿A qué paradigma adherimos cuando conceptualizamos al Patrimonio Cultural?
- ¿Qué diferencia hay entre patrimonio arquitectónico, etnográfico, artístico, etc. y el Patrimonio Cultural?
- ¿El manejo del Patrimonio Cultural, encierra ideologías?
- ¿Este constructo, encierra uno o varios discursos o es un discurso en sí mismo?
- ¿El Patrimonio Cultural puede ser una expresión de poder o del poder?
- ¿Hay diferencia entre hablar desde el Patrimonio Cultural o hablar sobre el Patrimonio Cultural?
- ¿Es válido hablar de subjetividad - objetividad cuando hablamos de Patrimonio Cultural o deberíamos pensarlo, abordando el tema, desde los términos que nos provee el constructivismo?
- ¿Somos conscientes de que al catalogarlo, inventariarlo, valorarlo, estamos trazando mapas conceptuales?
- ¿El Patrimonio Cultural, son objetos o procesos que se objetivizan?
- ¿Trabajamos sobre el objeto-documento solamente o éste es simplemente el vehículo para llegar al hombre-productor?
- ¿El Patrimonio, como conglomerado social y discursivo, merece una revisión epistemológica?
- ¿Cuáles son los múltiples abordajes disciplinares que nos exige el tratamiento del Patrimonio Cultural?
- ¿Tan asentado está este territorio conceptual para que hablemos desde principios explicativos o debemos construir un lenguaje compartido? ¿Cuándo hablamos de cultura, identidad, museo, historia, por ejemplo, tan seguros estamos de que todos hablamos de lo mismo?
- ¿Será, de seguir por este camino, el que nos signó el paradigma cartesiano, el camino de la segmentación, el encasillamiento y la ingenua suposición de una correspon-

dencia biunívoca entre significante y significado, necesario que surja a futuro un revisionismo del Patrimonio Cultural, como surgió en la historia del último siglo?

- ¿El Patrimonio Cultural es un facilitador para la construcción de identidades, o lo definimos como Patrimonio Cultural, desde nuestra identidad?

- ¿Al Patrimonio Cultural se accede sólo desde lo puramente cognitivo o en su comprensión se ponen en juego otro tipo de saberes ?

- ¿Cuál es el valor de los contextos en el tratamiento de esta problemática?

Y las siguientes preguntas nos permiten abordar el tema desde los museos:

- ¿El museo es una Institución y de serlo, es un Patrimonio Cultural, en sí mismo?

- ¿El museo es un continente?

- ¿El museo es su contenido?

- ¿El museo legitima?

- ¿De tener el Patrimonio Cultural varios discursos implícitos, será obligación del museo, reconciliarlos?

- ¿Puede hacerse cargo el museo de los múltiples discursos del patrimonio cultural o sólo puede hacerse cargo unívocamente de éste?

- En un artículo publicado en la década del '80, en la Revista Museum, la Directora de Patrimonio Cultural de Cuba, sostenía que si se quería contribuir a la salvaguarda de los valores culturales de nuestras naciones por medio de los museos, era necesario comenzar por salvar la verdad histórica... Preguntamos en consecuencia, ¿estamos seguros de que hay una y sólo una verdad histórica?

- ¿Pensar en nuevas modalidades expositivas, en nuevos soportes museográficos, quiere decir tomar conciencia?

Sin olvidar conceptualizar también temas que desde nosotros y siempre desde nosotros, son transversales y a la vez inseparables al tratamiento de la problemática en cuestión:

- Marco conceptual

- Historia-Memoria- Perspectiva histórica-contexto

- Poder-Legitimación

- Discurso

- Subjetividad-objetividad-intersubjetividad

- Universo-multiverso

- Interdisciplinariedad-transdisciplinariedad

- Verdad
- Conocimiento-experiencia-versión
- Sentidos-percepción

Este recorrido nos permitió comenzar a trabajar una hipótesis tentativa que suplantara a las clásicas enunciaciones conocidas y que inevitablemente, recurren a los objetos que lo comprenden para poder definir qué es “Patrimonio Cultural”, clausurando en una definición lo que debería ser una espacio de construcción social, esta hipótesis es:

- en un primer nivel de análisis, Patrimonio Cultural es todo aquello sobre lo que se deposita el capital simbólico de una generación
- en un segundo nivel, es todo aquello sobre lo que se deposita el capital simbólico de una generación y la trasciende
- y en un tercer nivel, es todo aquello sobre lo que se deposita el capital simbólico de una generación, la trasciende y soporta la negociación de significados.

Para terminar entonces, nos parece apropiado sintetizar los conceptos centrales de esta propuesta y que intentaremos reducir a tres consideraciones básicas:

- 1º- Hay que problematizar la cuestión Patrimonio Cultural,
- 2º- Tiene que comenzar a transitar el camino de la transdisciplinariedad, camino previo al nacimiento de una nueva disciplina y
- 3º- Invitamos, como ya lo señaláramos, a todos, a pensar en la posibilidad de hacer un análisis de factibilidad epistemológico para que ésto suceda.

VI. La reflexión final

La historia de las ideas va construyendo fundamentos que se complementan, se oponen o se niegan entre sí, pero a lo largo del camino siempre dejan sedimentos, la frase que hemos elegido para concluir este documento, a modo de epílogo, lo demuestra cabalmente.

Estamos convencidos de lo que sostiene Francisco Piñón, que hoy, más que nunca, necesitamos una nueva epistemología para nuestra América, fenomenológicamente integral en el sentido de Husserl, con hambre de realidad, de volver a las cosas mismas, a esa historia, hegelianamente entendida, que integra arte, religión y filosofía, en una dialéctica sujeto-objeto, que no deja aislados a los sujetos creadores, ni a la sola razón como única morada de la verdad, pero también, al mismo tiempo, que no caiga en un

empirismo craso en donde el hombre se convierta en un mero espectador de las fuerzas del mundo o en el hermeneuta, que solamente “interpreta” su mundo, pero no se decide, ni siquiera por una sola vez, a maldecirlo.

La Plata, 15 de agosto, de 2002

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1996. “Dios como objeto”. Gedisa- Barcelona.

Baudes de Moresco, Mercedes

1995. “Real, simbólico, imaginario”. Ed. Lugares. Argentina.

Bloor, David

1998. “Conocimiento e imaginario social”. Gedisa - Barcelona.

Bonfil Batalla, Guillermo

1997. “Pensar nuestra cultura” Alianza Editorial. México.

Bourdieu, Pierre

1999, 2000. “Intelectuales, política y poder”. Eudeba. Buenos Aires.

Bruner, Jerome

1995. “Actos de significado”. Más allá de la revolución cognitiva. Alianza. Madrid.

Castoriadis, Cornelius

2000. “Ciudadanos sin brújula”. Ed. Coyoacán. México.

Casullo, Nicolás

1996. “Modernidad y cultura crítica”. Paidós. Argentina.

Changuex, Jean Pierre y Ricouer, Paul

1998. “Lo que nos hace pensar”. La Naturaleza y la regla. Ed. Península. Barcelona.

Díaz, Esther y Heler Mario

1999. “El conocimiento científico: Hacia una visión crítica de la ciencia”. Eudeba. Buenos Aires.

Guidieri, Remo

1997. “El museo y sus fetiches” Crónica de lo neutro y de la aureola. Tecnos. Madrid.

Hassoun, Jacques

1996. “Los contrabandistas de la memoria”. Ediciones de la Flor. Buenos Aires.

Lyotard, Jean-Francoise

1986. "La posmodernidad". Gedisa. Barcelona .

Maerk, Johannes y Cabrolí, Magali (coord.)

1999. "¿Existe una epistemología latinoamericana? Construcción del conocimiento en América Latina y el Caribe. Plaza Valdéz. México.

Maffesoli, Michel

1993. "El conocimiento ordinario". Compendio de sociología. Fondo de Cultura Económica. México.

Mercuri, Mónica; Sessa, Susana; Menghi, Mirta

2000. "El Patrimonio Cultural: reflexiones epistemológicas". Publicación Reunión Internacional sobre Patrimonio Cultural. Sindicato de Académicos del INAH. México.

Merleau-Ponty, Maurice

1953. "La estructura del comportamiento". Biblioteca Hachette de filosofía. Buenos Aires.

Pino Pertierra, Carmen y Arnau Tornos, Alfonso

1995. "Vivir: un juego de insumición". Hacia una cultura intersubjetiva de la igualdad. Siglo XXI. España.

Ricoeur, Paul

1981. "El discurso de la acción". Cátedra. Colección teorema. París.

Sodré, Muñiz

1998. "Reinventando la cultura". Gedisa. Barcelona.

Zizek, Slavoj

1991. "Mirando al sesgo". Una introducción a Jacques Lacan a través de la cultura popular. Paidós. Buenos Aires.

REFERENCIAS

- (1) Epistemología: como la construcción de conocimiento
- (2) "Las culturas empresarias en el Tercer Milenio. Rev. Ideas-Bs.As.Julio/87.
- (3) Monumento: objeto, documento de utilidad pública. Emblema: cualquier cosa que es representación simbólica de otra.
- (4) Transdisciplinariedad: un intento de este ejercicio es la Ecología, donde antropología, geología, zoología y botánica fundamentalmente, construyeron y conciliaron, aportando sus metodologías, a la construcción de un nuevo "objeto" de estudio.
- (5) Para Heidegger, la ontología es en realidad, única y exclusivamente, aquella indagación que se ocupa del ser en cuanto ser, no como mera entidad formal sino como aquello que hace posible la existencia.

CAPITULO II:
El patrimonio intangible en los nuevos
soportes técnicos

La resignificación mediática del patrimonio cultural en Montevideo ⁽¹⁾

Rosario Radakovich

En los últimos años se ha concitado gran interés en los estudios sobre el patrimonio intangible, entendido como las obras colectivas que emanan de una cultura y se basan en la tradición. Estas “obras colectivas”, constituyen un conjunto de expresiones socio-culturales, tales como tradiciones, memorias y formas de vida populares que aparecen como “representantes” de la cultura de diversos grupos que conviven en una sociedad (Lacarrieu, Pallini; 2001). Su legitimación y reproducción social es garantizada a través de diversas políticas culturales y comunicacionales. A modo de ejemplo, las tradiciones consideradas como parte del patrimonio intangible son objeto de políticas de preservación, restauración y difusión, desarrolladas más bien en espacios reservados especialmente para su exposición como museos, galerías, edificios históricos y teatros, entre otros.

La presencia de los medios televisivos por lo general sólo se limita a “cubrir el evento”, cuando se conmemora una fecha histórica, cuando se instala una muestra de un artista reconocido, o se realiza un espectáculo o fiesta que convoque al patrimonio. Esta cobertura no es más que una pequeña parte del tiempo dedicado diariamente a la cartelera cultural local, sin embargo en pocas oportunidades esta temática se constituye en parte de la programación estable de los canales. Esta desvinculación de los medios televisivos con los contenidos locales relacionados a las tradiciones y la representación de las culturas, se ha explicado por la creciente mercantilización cultural y la imposición de la lógica del *rating* en la configuración de la programación en los canales de televisión. Asimismo, se vincula a la doble tensión entre homogeneización cultural e integración global que en muchos casos colabora en el distanciamiento entre industrias culturales y tradiciones locales.

De todas formas, este proceso no ha impedido que diversas creencias y prácticas de la memoria popular se hayan trasladado hacia circuitos de comunicación masiva como la televisión donde se “ficcionalizan” y recrean (Lienhard; 2000). Entonces, pese a las críticas de manipulación del poder y de la primacía de los intereses económicos que puede hacerse a la televisión es también reconocible el lugar que ocupa como mediadora

y moldeadora en la construcción del imaginario colectivo (Martín Barbero; 2000:31). Por otra parte, la televisión también ha relativizado el uso que las élites tradicionales daban al patrimonio, provocando una redistribución masiva de los bienes y expresiones simbólicas tradicionales a través de los medios, donde se realiza un intercambio fluido entre lo culto y lo popular, lo tradicional y lo moderno (García Canclini; 1989:183).

Esta redistribución de las reglas preestablecidas por modelos de comunicación no masivos hacia la televisión, implicó cambios profundos en la consideración del patrimonio y también en las coordenadas que lo sustentaban: tiempo y espacio. Ya no se ritualizan ni se promueven únicamente tradiciones y prácticas identitarias de un pasado lejano relacionado con las identidades nacionales. Hoy surgen nuevos aspectos importantes en la promoción de identidades: reinención de viejas prácticas y selección de nuevos acontecimientos y sucesos relevantes de la historia reciente. También cobran relevancia las formas de vida de diversos grupos sociales y la expresión de los microcircuitos culturales de las ciudades.

En este sentido, el poder de la televisión como medio de comunicación masivo en la reinención de las identidades locales es enorme. Desde la perspectiva de Néstor García Canclini (1995) estos procesos de redefinición identitaria se producen en el paso de identidades de tipo moderno a identidades postmodernas. Las nuevas identidades transterritoriales y multilingüísticas se estructuran más bien desde la lógica de los mercados mediante la producción industrial de cultura reduciendo el peso del Estado y cambiando los procesos de transmisión intergeneracional de las tradiciones.

La progresiva influencia de los medios de comunicación ha resignificado las formas del patrimonio cultural y rearticulado las identidades colectivas. Este proceso se potenció en la multiplicación de ofertas televisivas y la segmentación creciente de los contenidos de los canales. Paralelamente, la segmentación del consumo de acuerdo a la lógica comercial, dinamizó y cambió las bases del consumo televisivo (Waisbord; 2001). Sin embargo, a pesar de la multiplicación de canales, pocos reservan repertorios específicamente vinculados al patrimonio.

Estos pocos casos constituyen reservas especializadas en la difusión de tradiciones y creencias, mitos y formas de vida. Las estrategias sobre las que producen y seleccionan sus contenidos, sin embargo, son dispares. Por un lado, algunos, proponen espacios para la televisación de prácticas identitarias de carácter global, es decir, refieren al patrimonio histórico de la humanidad o acontecimientos que marcan la historia en diversas áreas de la vida (ejemplo de ello son History Channel y A&E Mundo) pero cuyo valor simbólico no es asociado directamente a un país o región sino más bien son de

interés mundial por la significación que han tenido o la repercusión generalizada en distintos espacios geográficos. Por otra parte, otros producen y difunden prácticas y creencias en localidades puntuales alrededor del mundo (National Geographic, Discovery Channel) especialmente procedentes de lugares remotos para los occidentales (Asia y Africa) y culturas pre-modernas. Se trata de patrimonios globalizados por su importancia o significación para el mundo o por su carácter original.

Estos canales que ofrecen un repertorio variado de recuperación de creencias, prácticas y conmemoraciones sociales globales y locales han sido rotulados en y por el mercado audiovisual como “canales culturales”. Ellos ofrecen una alternativa a los canales comerciales y acaparan el segmento de consumidores que reclaman programación referida a costumbres, creencias, prácticas y formas de vida con arraigo popular o con fuerte sentido histórico.

Sin embargo, la relación de este tipo de canales “culturales” de cable con el patrimonio intangible y sus representaciones se inserta en una lógica transnacional de la cultura y no en una lógica de representación local.

La localización del patrimonio intangible en la televisión por cable se ha dado a través de canales regionales y locales de carácter público, en algunos casos se trata de canales comunitarios y en otros de canales estatales. Ambos tipos de canales se constituyen como canales públicos, lo cual garantiza la existencia de un espacio de democratización y de ejercicio de la ciudadanía, también para la representación de las prácticas y creencias populares de identificación colectiva, en el ámbito de los medios de comunicación de masas.

El objeto del presente artículo es el análisis de una experiencia local de un canal de televisión de cable municipal en Montevideo. Tv Ciudad Canal 24, fue creado en el marco de una línea de políticas culturales y comunicacionales que impulsaron paralelamente la recuperación del patrimonio intangible de los montevideanos y su reconceptualización frente a tratamientos más conservadores de la temática. Este trabajo tiene por objetivo principal, indagar cómo las políticas culturales y comunicacionales de la Intendencia Municipal de Montevideo reconstruyen la imagen del patrimonio, dándole nuevos significados y redibujando otros. Se estudiará cómo este canal de televisión por cable, interviene en la conceptualización del patrimonio y la jerarquización de nuevos repertorios patrimoniales: espacios ciudadanos, estilos musicales, memoria colectiva, oficios y formas de vida, cómo promueve la multiplicación de las prácticas y creencias que sustentan las identidades locales y, por tanto, la alteración de la noción de “patrimonio” tal y como ha sido construida tradicionalmente. El carácter innovador se dio también por una ges-

tión del canal desde un gobierno de izquierda que pretendió dar un perfil distinto que contrapuso imágenes y tradiciones no hegemónicas de la historia reciente del país (dictadura, derechos humanos, entre otras) con otras que son más conservadoras y convencionales aunque de carácter popular como el caso del Carnaval.

Múltiples son los interrogantes que emergen en la investigación tales como: ¿Qué políticas desarrolla la IMM en el marco de la recuperación y reelaboración del patrimonio intangible local? ¿Cómo llega a constituirse una política cultural y comunicacional tendiente a la recuperación del patrimonio en la IMM involucrando los medios masivos de comunicación? ¿Cuáles son las estrategias específicas que encuentra el canal para la construcción y puesta en escena del patrimonio cultural de la ciudad que se incorporan y se presentan como “alternativos” a los tradicionales? Y ¿cuál es el lugar que ocupan las políticas patrimoniales y la recuperación de identidades locales en el canal?

Un poco de historia: la gestión de cultura y los medios de comunicación en Montevideo

Las políticas culturales de la Intendencia Municipal de Montevideo postdictadura (1984) comenzaron por especificar sus espacios de acción y estructurar un Departamento de Cultura. En sus inicios, como espacio fundacional de políticas institucionales locales de cultura, el mismo se propuso reestructurar, planificar y coordinar un número importante de actividades culturales ante la inexistencia de un espacio específico anterior de gestión cultural. Sin embargo, en este período se llevó adelante una política más bien patrimonialista, museal y artística (Ander Egg; 1987) basada en objetivos como creación, conservación y restauración de instituciones básicas referidas al patrimonio, léase museos, teatros y bibliotecas entre otros; en el desarrollo de la enseñanza de las artes y “lo artístico” a través del apoyo a la Escuela de Arte Dramático y la Escuela Municipal de Música, la Orquesta y la Banda Sinfónica Municipal, debido entre otros al distanciamiento existente entre los agentes culturales, la Intendencia y el público, derivado del prolongado alejamiento que experimentaron durante la dictadura.

De forma más tímida se llevan adelante programas de formación de animadores culturales y de difusión cultural, que procuran ampliar los circuitos de distribución de espectáculos artísticos y apoyar a los productores culturales organizados.

Por otra parte, en este contexto en que las industrias culturales tienen un lugar secundario desde este Departamento, surgió la idea de crear una Radio Comunal que finalmente no se concretó. Asimismo, cabe destacar que el Departamento de Comunicaciones y Prensa municipal como promotor de políticas de comunicación, tampoco contaba con un medio de comunicación masiva propio, sino que sus funciones estaban centra-

das en la recopilación de información periodística en los medios nacionales sobre los asuntos municipales, existiendo baja coordinación de actividades entre Departamentos.

A partir del siguiente período de gestión municipal (1990) se procesa un giro político importante ya que un partido de izquierda – el Frente Amplio/Encuentro Progresista – asume el gobierno municipal, situación que se mantiene hasta el presente.

En términos de política cultural ello representó un cambio importante en la línea de las políticas llevadas adelante. Este giro se evidencia en la descentralización municipal en primera instancia, en la cual se incorpora la gestión de cultura a través de la formación de Comisiones de Cultura en los Centros Comunes Zonales. Por otra parte, se trabaja en una línea más abarcadora e innovadora de “la cultura”, apostando a procesos de “des-sacralización” de los espacios culturales más tradicionales como el Teatro Solís por ejemplo a través del redireccionamiento del tipo de espectáculos que se ponen en escena (Radakovich: 1997). Se continúa luego con una incorporación de géneros “híbridos” y de las vanguardias artísticas en las propuestas municipales.

A partir de la segunda gestión de gobierno de la izquierda se tiene en mente “*alcanzar el uso de los grandes medios audiovisuales de masas..., difundir expresiones culturales, el propio plan cultural del Municipio y las distintas formas de “Evaluación permanente”*”(2). Para 1996, se tramitaba el cableado de la ciudad de Montevideo para instalar la televisión por cable. En este momento, la Intendencia Municipal de Montevideo negocia en lugar del pago efectivo del mismo por parte de las empresas de cable, dos formas de pago en especie: una a través de la posibilidad de emitir una señal propia y otra a través de la creación de un fondo para promover la creación audiovisual nacional (Fondo Nacional de Audiovisual).

Se crea así Tv Ciudad canal 24, de carácter municipal, no existiendo otros canales de este tipo en el país (3). Es también, un canal que se enmarca en la capital cultural económica y administrativa del país, lo cual le otorga centralidad a su gestión en el contexto de políticas públicas de cultura y por tanto, es naturalmente comparable – y contrastante – con el canal 5 Tveo, de carácter público, en televisión abierta y de alcance nacional.

El múltiple encuadre de Tv Ciudad como canal público, municipal y de cable, le otorga otra peculiaridad a las políticas culturales y comunicacionales que implementa.

Una aproximación a los repertorios del canal: Imágenes, sonidos y prácticas cotidianas de una ciudad

El canal tiene una importante producción propia y utiliza materiales de producto-

ras independientes, casi exclusivamente nacionales, salvo los ciclos de cine latinoamericano y documentales producidos en el exterior. Su permeabilidad a géneros, formas y temáticas que no pertenecen a los circuitos comerciales, dan cuenta de un perfil de canal innovador y alternativo, orientado a lo nacional y en particular a lo local, por oposición a la lógica comercial.

El canal se auto-califica como canal cultural. Al respecto señala el actual Director del Departamento de Comunicaciones y Prensa municipal:

“La gastronomía o los distintos oficios o la literatura, o la arquitectura no tienen necesariamente un espacio en otros canales y sí lo tienen en TV Ciudad, porque vale desde el punto de vista cultural y porque es sin duda por definición un canal cultural. (...)Es una televisión de la ciudad, montevideana, que tiene una preocupación por la ciudad...”(4)

La programación del canal tiene al menos cinco grandes perfiles temáticos: por un lado, un perfil cultural - artístico de los programas basados en distintos estilos musicales (rock, canto popular, música clásica, etc.), escritores, fotografía, artistas plásticos, teatro, cine, entre otras actividades culturales que representa el 47% de la programación. Por otro lado, la tematización de aspectos sociales desiguales, a través de sus producciones sobre marginados y grupos en situación de exclusión o vulnerabilidad social tales como madres adolescentes, menores infractores, niños en situación de calle, personas que viven en la calle, entre otros, que constituye el 11% de los programas. Una tercera temática del canal está en la recuperación de la memoria colectiva en lo que tiene que ver con aspectos políticos, especialmente relacionados a los derechos humanos y las violaciones a los mismos durante la dictadura (17%). Un cuarto énfasis del canal es la generación de información y programas periodísticos sobre aspectos culturales, sociales e históricos del país (8%). Por último, el quinto énfasis del canal es su carácter local, en procura de la revitalización del patrimonio ciudadano y las identidades locales –aunque también la identidad nacional–. Su presencia en la programación es relativamente importante ya que este grupo temático representa el 14% de la programación total.

En este marco se procura estudiar cómo interviene la televisación de prácticas cotidianas y festivas populares en la reelaboración del patrimonio intangible local. Para ello se analiza el tratamiento que hace el canal sobre dos aspectos culturales relevantes en la programación: música y fiestas populares, por un lado y circuitos culturales de la ciudad (recuperación local), por otro. El primero se realiza a través de los programas sobre Carnaval como fiesta musical de gran convocatoria. El segundo se estudia desde las series temáticas de programas sobre clubes y oficios históricos en la ciudad.

Música con identidad: el caso del Carnaval

Tv ciudad mantiene un espacio importante para la música y fiestas musicales nacionales, teniendo además un fuerte sentido de nacionalismo: Tv ciudad en términos musicales sólo transmite música nacional.

Asimismo, el énfasis está en las expresiones más convocadoras en la localidad, como lo es el Carnaval que concentra el 38% de la programación musical. Igualmente, el canto popular y la música uruguaya de fusión como Rubén Rada, Jaime Ross y Laura Canoura entre otros tienen su lugar en Tv Ciudad (25% en conjunto). Le sigue el Rock (25% de la programación musical) que estimula y promueve la convocatoria del canal a la comunidad de jóvenes, y que tiene además un lugar menor en la programación de los canales comerciales. Por último, la televisación de la música clásica a través de la programación de la Filarmónica de Montevideo (que representa un 12% de la puesta en escena musical del canal) promueve paralelamente a la institución municipal como articuladora de la producción de música clásica.

Sin embargo, la clave de la propuesta, en lo que respecta al patrimonio está presente en la convocatoria a una fiesta popular, de carácter tradicional como lo es el Carnaval en sus diversas expresiones – que supera la constitución de un género musical –. También, a través de la apuesta a la recuperación del canto popular, que había tenido un rol muy importante en la resistencia cultural de dictadura y en el período siguiente de apertura democrática pero que luego decae en popularidad, salvo por sus nuevas reformulaciones – híbridas – realizadas por algunos artistas uruguayos de proyección masiva y circulación internacional.

En lo que tiene que ver con el Carnaval, la propuesta sigue vigente – aunque ha tenido altibajos – a través de los años, tanto en Montevideo como en otras ciudades de la región – Oruro, Bahía de San Salvador y Río de Janeiro, principalmente –, donde el carnaval fue y sigue siendo “una cuestión de Estado”(Martin; 2000:54), así como un espacio de expresión de la sincrética identidad americana conformada por orígenes europeos, aborígenes y africanos.

El carnaval en Montevideo, para el año 2000 movilizó 56 conjuntos, 21 escenarios (muchos de los cuales son especialmente montados para el evento en diversas zonas de la capital) y 2.730 contratos entre diversos conjuntos carnavalescos (Montevideo en Cifras: 2000). Las cifras delatan el enorme peso social y económico que tiene el Carnaval.

Desde el canal, la recuperación de lo popular se hace en la puesta en escena del programa “Carnaval: ciudad de momo”. El Carnaval como una parodia a la realidad nacional, como una imagen sarcástica del contexto de creciente desigualdad social, crisis

socio-económica y descreimiento político que enfrenta el país. El programa emite el Concurso Oficial de Agrupaciones Carnavalescas, realizado en el Teatro de Verano todos los años. El evento convoca a grupos de Murgas, Revistas, Parodistas, Humoristas y Lubolos de todo el país, siendo además uno de los espectáculos de mayor concurrencia en el espectro cultural local. Por ejemplo, para 1999 se vendieron 66.255 entradas y para el año 2000 se incrementaron las ventas, aumentando a 73.515. La puesta en pantalla comprende la filmación de las presentaciones de los distintos conjuntos y la realización de entrevistas a las principales figuras de cada grupo.

Antes y después del Concurso – que se realiza en el mes de febrero –, el carnaval sigue presente en Tv Ciudad a través de entrevistas y grabaciones de ensayos de los conjuntos, algunas preparatorias del Concurso, otras dedicadas a preparar espectáculos durante el año – fuera del período de Carnaval – y también se promocionan los distintos Talleres de Murga que en los últimos años se han popularizado en la ciudad.

El Carnaval, además de constituir uno de los espectáculos culturales más convocadores y democráticos del Uruguay, es una temática de gran centralidad en el canal. La representación carnavalesca se realiza principalmente mediante la satirización de la realidad que plantean los conjuntos de lubolos, murgas, parodistas, humoristas y revistas con distintos énfasis. El carnaval nos hace reír de nosotros mismos, criticar y caricaturizar nuestros mundos de vida. Como señala Diverso, “la crítica jocosa de las murgas no sólo involucra hechos políticos o sociales, sino que también incluye consideraciones morales, pautas de comportamiento o instituciones sociales de todo tipo. Ello da lugar a la complicidad del público que ve transgredidas sus propias reglas.” (Diverso; 1989:90). Esta forma de dar vueltas el mundo al revés que asumen las murgas y la actitud contestataria del carnaval – de transgresión y trastocamiento de una realidad ficticia de país igualitario – va en la línea de crítica y señalamiento de las diferencias sociales y dificultades económicas de la sociedad uruguaya que el canal impulsa claramente.

La producción del canal televisó además el desfile inaugural del carnaval de Montevideo y el Desfile de Llamadas así como realizó entrevistas a los directores de los principales conjuntos en los ensayos de actuación. Este énfasis en el Carnaval tiene que ver también con su origen popular, con su profundo e intrincado significado sociocultural para buena parte de la sociedad uruguaya. Podría decirse que el carnaval constituye “la única manifestación artística en donde realmente la clase trabajadora, el pueblo participa como protagonista”(Ubal en Remedi; 1996:125).

Por otra parte, este interés es parte de uno mayor en el ámbito de las políticas culturales de la Intendencia Municipal de Montevideo, ya que éstas últimas se han

preocupado especialmente por el Carnaval al menos en las últimas tres gestiones del Departamento de Cultura. Esta política del canal mantiene la línea genérica de la municipalidad de apoyo y revalorización del Carnaval, tanto desde su punto de vista cultural, como expresión artística, como desde sus connotaciones sociales y políticas de reivindicación y forma de protesta social. Ello tiene una gran significación política ya que este tema ha sido abordado de forma casi exclusiva por la municipalidad en ausencia de una política nacional (promovida por el Ministerio de Educación y Cultura) tendiente al desarrollo del carnaval como actividad popular de amplia convocatoria (5).

Identidades locales y las tradiciones laborales

La escenificación de las sub-culturas locales de la ciudad se realiza a través de la música, el teatro, la plástica, la fotografía, entre otros, así como la estética de la gente del barrio, de los oficios, de los clubes. En concordancia, el principal spot publicitario de Tv Ciudad dice: “*Patrimonio somos todos*”, refiriéndose a los montevideanos o a los uruguayos en general.

La forma de tematizar la cotidianeidad de la ciudad y su gente, por un lado revitaliza los microcircuitos culturales que le dan vida, por otra parte revaloriza las tradiciones populares. El ejercicio de estas fuerzas – de tradicionalización e innovación – se sintetiza en nuevas formas y contenidos culturales que nutren la autoimagen de la ciudad, la hibridan, le otorgan nuevos significados.

En términos de programación hay al menos cinco temáticas vinculadas a la identidad nacional e identidades locales. Por un lado, la programación que refiere a los microcircuitos barriales y la función de los micro-espacios de encuentro tales como “Clubes con Historia”, también relacionados a deportes de larga data en el país tales como el billar, el ciclismo, patín, boxeo y otros más recientemente instalados como el karate, entre otros.

Por otro lado, un núcleo de programas tienen que ver con las identidades basadas en el fútbol en particular, como deporte de gran convocatoria popular, a través de la realización de entrevistas a jugadores de la categoría juvenil sobre sus vidas fuera de la cancha. El programa no sólo refiere a la construcción de “héroes” del deporte sino a la personificación de las vidas de los jóvenes.

Otro tipo de temáticas son las referidas a las distintas religiosidades que conviven en el país, así como las tradiciones que conllevan. En un país, considerado tradicionalmente secular, donde la religión ha ocupado un lugar secundario en el acontecer del mismo, la tematización de ritos y nuevas creencias pone de manifiesto también la distan-

cia entre los mitos nacionales y las prácticas cotidianas de la sociedad.

En cuarto lugar se pone en pantalla la cuestión del origen nacional a través de la escenificación de las colectividades de inmigrantes que poblaron el país, quienes hoy mantienen costumbres y tradiciones que hacen a la construcción de una cultura sustentada en el “afuera”. Se realizan quince programas a distintas colectividades entre las que se cuentan: la judía, alemana, gallega, italiana, lituana, armenia y vasca, entre otras.

Por último, se tematiza el patrimonio tangible a través de los edificios abandonados de la ciudad (“Apuntes del Pasado”), así como desde los distintos estilos arquitectónicos (“Miradas”). Aparecen, además, programas sobre fotografías de la ciudad que también se inscriben en este grupo (Fotoprimavera Montevideo, Fotos del Siglo), privilegiando los mitos fundacionales y tradicionalizando otros como ser epopeyas, acontecimientos y biografías célebres en la cultura popular nacional (El milagro de los Andes, La muerte de Delmira Agustini, Rosa Luna, Zelmar y “El Toba”).

Las exposiciones promovidas también tienen que ver con estas temáticas que permean el canal: la recuperación de la memoria cercana y la historia general del país, la revalorización de algunos hechos y espacios de la ciudad (a través de las Tandas elaboradas con fotos de los barrios de Montevideo y las imágenes de ésta en distintas estaciones del año). Se promocionan también pintores y artistas plásticos nacionales de larga trayectoria tales como Joaquín Torres García, José Gurvich, Pedro Figari, José Cúneo, Agueda di Cancro, Clever Lara, Carlos Barea, Claudia Anselmi, entre otros.

La escenificación de los microcircuitos barriales y los oficios tradicionales

El barrio constituye un núcleo de encuentro en sí mismo, una construcción interior a la ciudad. Sin embargo, los vecinos se apropian de algunos espacios para su reconstrucción con base en vivencias y formas personales de adaptación urbana. Así, cada uno reelabora espacios comunes. Por ejemplo, en los jóvenes ocupa un lugar muy importante el terreno baldío de la cuadra que se convierte en el estadio de fútbol del barrio, para los de mayor edad el club y la cancha de bochas o el bar de la esquina son espacios de interacción privilegiados. Esta poco usual configuración de escenarios y actores en la pantalla trae nuevos mundos de vida a la televisión. Esta escenificación asume el relato como “forma” y la cotidianeidad como “contenido”.

Por ejemplo, uno de los ciclos de recuperación local de espacios populares que el canal produce y televisa, está formado por los programas sobre “Clubes con Historia”. En estos programas los entrevistados señalan trayectorias institucionales que fueron – y siguen siendo en algunos casos – trascendentes para la identidad barrial y para diver-

esos grupos sociales de la ciudad. El caso del Platense Patín Club, es bien representativo ya que se inició en el barrio Palermo, donde – según uno de sus socios fundadores – *“éramos un grupo de amigos que con unos patines prestados que empezamos a practicar, después se empezó a hacer patín artístico. El club se fundó en 1943. Le pusimos “Palermo” porque era el nombre del barrio, pero nueve de diez decían que no cuando le contábamos el nombre del club, así que decidimos cambiarle el nombre”* (Speyer, Luis. Socio fundador)

La imagen de los barrios se construyó en conjunto con los emprendimientos sociales que los caracterizaron. En el caso de Palermo, se trataba de una zona de clases sociales más bien medias-bajas y bajas, con fuerte presencia de negros en el perfil sociodemográfico, identificado casi exclusivamente con el Carnaval y principalmente con el Candombe y las Llamadas. Por estos motivos, un club de patín y hockey que no era parte de las prácticas cotidianas de sus moradores, no parecía representar al barrio. En otras palabras, no existía un paisaje cotidiano que fundamentara la presencia de un club “Palermo” dedicado al patín y el hockey, especialmente porque éstos no formaban sus cuadros con la gente del barrio ni buscaban adherentes entre ellos. Entonces el club segregó y fue segregado socialmente. La forma de resolución del problema se tradujo en un cambio de nombre del club, sin embargo, ello ejemplifica una readaptación parcial al barrio, donde la institución ya no “pertenece” o ya no se identifica con él sino que se transforma y declara como un espacio para “otros”, con una identidad propia y diferenciada. Pero a la vez, resulta interesante que no se traslade de domicilio, por tanto, aparentemente mantiene un cierto arraigo con la zona en que nace.

Por otra parte, la reconstrucción de espacios a través del recuerdo aporta a la reelaboración de la historia reciente de la ciudad y sus dinámicas culturales. Recuerda Speyer: *“La época de oro del Platense era en los ’40 cuando se juntaba gente en la pista del Parque Rodó”*. Esta misma pista, sigue siendo utilizada por patines, monopatines y skates y es un punto de encuentro en la Rambla de la ciudad. La conjunción de prácticas pasadas y reelaboraciones actuales dan cuenta de las similitudes y diferencias intrageneracionales, de los usos que los montevideanos dieron antes y ahora a los espacios públicos.

Esta apuesta de Tv Ciudad, intenta recuperar la realidad en la pantalla, pero una realidad que contrasta con las otras formas de visualizar la ciudad desde los canales privados. Se trata de la cotidianeidad, de lo común, de lo popular, en general despreciado por los medios comerciales que van detrás de lo exclusivo, el consumo de las élites.

En esta línea de producción comprometida con la puesta en escena de lo popular,

el canal prepara una serie titulada “Oficios en la ciudad”. La serie se produce a través de treinta y nueve entrevistas que desarrollan las historias de vida de afiladores, colchoneros, floristas, guasqueros, guardas de ómnibus, peluqueros, prostitutas, relojeros, zapateros, entre otros. Algunos de ellos, representantes de oficios de carácter tradicional en el país, otros de bajo reconocimiento social como es el caso del guarda de ómnibus o el lustrabotas, y hasta de la prostitución, ya en el borde de la legalidad.

La presentación de los oficios montevideanos es un hecho singular en la televisión uruguaya, ya que la cultura del país ha dejado en segundo plano las tareas manuales sobre aquellas de “cuello blanco”. Es que la profesionalización se ha convertido en una de las mayores aspiraciones de la clase media y popular uruguaya.

Los *raccontos* que rehacen las trayectorias de panaderos, cantantes y mozos de bar rescatan los secretos de su continuidad, así como los gustos peculiares de los uruguayos: la forma de vida nacional.

El ejemplo retomado trata de “Oficios nocturnos” y en particular del oficio de panadero. La música de presentación es el Tango, rememorando con nostalgia los viejos tiempos, aquellos en que este oficio era valorado socialmente. Las palabras del entrevistado traducen sus viejas fórmulas (de toda una vida trabajando), su acumulación de experiencias y su dominio sobre el proceso de trabajo. Asimismo, relatan las últimas transformaciones del oficio que masifican el producto y le quitan el valor de lo artesanal. Las imágenes acompañan el proceso, ratifican la calidad del trabajo y difunden el “arte” de la panadería.

Comenta el entrevistado: “...*armar corazanes, pan con grasa, recién a lo último te enseñan el pan. No se aprende de un día para otro, 30 años de oficio y todavía aprendo, yo me mantengo en lo artesanal*”. Estas palabras no sólo rescatan la tradición y el saber hacer frente a las innovaciones, sino también promueven la revaloración del perfeccionamiento del oficio a través de las recetas de antaño y la incorporación de los saberes populares: “*cada maestro con su librito, los secretos del oficio no se dicen*”.

Tv Ciudad proclama una apertura a la recuperación del entorno cotidiano, y particularmente a la escenificación de lo popular.

Algunas líneas finales...

La importancia de la presencia pública en las nuevas modalidades de televisión paga radica en que una de las más importantes diferencias entre el proceso de masificación de la televisión abierta y el actual incremento de la televisión por cable reside en una disfunción del cometido social originario de los medios. Este problema aparece ya que en

estas nuevas modalidades de televisión no siempre existe un espacio público, ni particularmente un canal estatal como había estado previsto anteriormente en los sistemas de televisión abierta. Esta disfunción no radica en la inexistencia de programación de interés público en canales no estatales de cable. Radica en la inubicuidad de un espacio que tradicionalmente tuvo como función primordial la puesta en escena de un debate desde múltiples posiciones políticas, que tematizara las problemáticas sociales y promoviera las diversas expresiones y formas de vida populares locales que se ponen en juego en una sociedad, dando lugar también a las representaciones no hegemónicas. Ello constituyó no sólo la principal responsabilidad de los canales estatales, sino también su mayor privilegio (Starr; 2001).

En este marco, la creación de un canal de televisión público estatal en el cable recuperó espacios para la escenificación del patrimonio local y el interés público. Constituyó una política cultural y comunicacional innovadora que desafió el sistema público de televisión uruguayo y contribuyó a la democratización de la pantalla local.

Entonces el canal se conformó como una apuesta municipal alternativa a los canales transnacionales por cable y los canales abiertos privados – y público – ya que por un lado, desarrolla medidas de reterritorialización de sus contenidos contra el consecuente proceso de homogeneización de la cultura. Por otro, sus programas de rescate y reinención histórica sobre procesos, hechos y expresiones populares recientes lo diferencian frente a canales que persiguen intereses comerciales, aunque de carácter local, con fuertes énfasis en los juegos, entretenimientos y telenovelas o frente a visiones más conservadoras de la sociedad y la cultura.

La viabilidad del canal como una propuesta alternativa, en función de sus contenidos, radicó entonces, en la emisión combinada de los *aspectos políticos*, basados en la recuperación de la memoria popular reciente del país desde el período dictatorial y el reclamo por los derechos humanos, *aspectos sociales* a través de la puesta en pantalla de las desigualdades sociales y los menos favorecidos, *aspectos identitarios y locales*, a través del rescate patrimonial de las historias barriales, la redefinición de los microespacios, la “glocalización”, la individualización ciudadana a través del rescate a los oficios, y, los aspectos propiamente *culturales-artísticos* entre los que se cuentan la música – clásica, popular, folclórica, tradicional, moderna –, las expresiones populares como el Carnaval, el teatro, la expresión plástica y el cine entre otros.

Las representaciones que tuvieron que ver con el patrimonio se llevaron adelante desde una estrategia sincrética y renovadora, ya que la conceptualización del patrimonio no es estática sino que se focaliza en la revaloración de algunas tradiciones y formas de

la cultura popular a través de su rescate del olvido, pero también de imágenes de hoy que denotan las transformaciones que sufren estas prácticas y espacios en interacción con la modernidad.

En este contexto, las estrategias de recuperación del patrimonio del canal fueron varias. Por un lado, una estrategia heterodoxa de construcción del patrimonio cultural de la ciudad, basada en la puesta en escena de lo cotidiano, lo que está en continua transformación; es decir, la cultura viva de la gente de los barrios – que no es parte de los museos sino de la dinámica popular –. Por otro, la recuperación de lo “original”, de lo “sagrado” en el sentido de una visión de la cultura más conservadora con las temáticas que agenda sobre el patrimonio.

La visión del patrimonio que tiene el canal está centrada en lo local y subalterno, aunque estas imágenes se intersectan con el discurso dominante, especialmente a través de la recuperación de las artes. Sin embargo, el esfuerzo de televisar sus expresiones culturales y los “templos” populares que convocan a los ciudadanos a través de las nuevas religiosidades, de los rituales, los espacios, las fiestas y artesanías, otorga un lugar inexistente hasta el momento a los actores que los generan y consumen, así como a formas culturales clásicamente dejadas a un lado por las políticas culturales de Estado (que han sido históricamente de corte más clásico – y acotadas – en la recuperación patrimonial).

Podría considerarse esta reapropiación y dinamización del patrimonio, como el tránsito de políticas que consideran el patrimonio como una construcción estática, cuyos valores y sentidos son incambiantes hacia otras que lo consideran como un capital cultural, es decir, “como un proceso social que se acumula, se reconvierte, produce rendimientos y es apropiado en forma desigual por diversos sectores” (García Canclini; 1987:182).

Siguiendo la caracterización de Raymond Williams que diferencia lo tradicional y lo moderno, podríamos considerar la instalación de una política cultural y comunicacional mixta sobre el patrimonio, a través de la programación analizada del canal. En este esquema de análisis el Carnaval sería un espacio “residual”, ya que se inicia en el pasado pero se mantiene con vida y por tanto activo en los procesos culturales. Sin embargo, la puesta en escena de las prácticas colectivas de los oficios, los *raccontos* históricos de los usos ciudadanos de los espacios de recreación colectiva como es el caso analizado de los Clubes con Historia, así como otras formas que el canal encuentra de otorgar nuevos contenidos a viejas formas y prácticas identitarias, constituye una estrategia de elaboración de procesos “emergentes”. Contrariamente, las políticas de patrimonio que

desarrolla el canal también se ven permeadas de algunos aspectos de idealización de los discursos e imágenes que ejercen un cierto contrapeso a las propuestas más innovadoras.

El canal tiene por fin último la reactivación de la ciudadanía social, cultural y política de sus televidentes, un contrasentido en la lógica mercantil de la cultura y en especial de las clásicas industrias culturales; para ello pone en juego algunas claves de las apropiaciones no hegemónicas de la identidad nacional, tal es el caso analizado del Carnaval y las prácticas culturales de los microcircuitos barriales de la ciudad.

BIBLIOGRAFIA

Achugar, Hugo

1992. Cultura mercosur (Políticas e industrias culturales), Ed. Trilce, Montevideo.

Ander Egg, Ezequiel

1986. La política cultural a nivel municipal, Entre Ríos. Argentina.

Martín-Barbero, Jesús

2000. Transformations in the Map. Identities and Culture Industries. Latin American Perspectives, Politics, Culture and Postmodernism, Issue 113, Vol. 27, Number 4, July.

Cruz Brittos, Valerio

2001. Recepção Tv a cabo. A força da cultura local. 2 da. Edição. Editora Unisino, Sao Leopoldo.

Diverso, Gustavo

1989. Murgas: La representación del Carnaval, Montevideo.

Fernández Soriano, Emelina

1999. Canal Sur, una televisión regional en Europa. Universidad de Málaga Ed., Málaga.

García Canclini, Néstor

1989. Culturas híbridas. Ed. Grijalbo, Mexico.

Consumidores y ciudadanos. 1995. Conflictos multiculturales de la globalización, Edit. Grijalbo, México D.F., México.

Moneta Carlos (coordinador)

1999. Las industrias culturales en la integración latinoamericana. Eudeba, UBA, Buenos Aires.

Lacarrieu, Mónica-Pallini, Verónica

2001. La Gestión de “Patrimonio(s) Intangible(s)” en el contexto de políticas de

cultura. En: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Primeras Jornadas de patrimonio Intangible “Memorias, identidades e imaginarios sociales”, Buenos Aires.

Lienhard, Martín (coordinador)

2000. La memoria popular y sus transformaciones. Ed. Iberoamericana, Madrid.

López, Bernat

1998. (U.A.B) Televisión de proximidad y culturas minoritarias: complejidades de una relación. Ponencia presentada al Congreso Comunicación y Cultura, Santiago de Compostela.

Montevideo en Cifras

2001. IMM, Montevideo.

Monsiváis, Carlos

2000. Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina. Ed. Anagrama, Barcelona.

Radakovich, María

1997. Cultura Capital en la Capital Cultural. Una incursión en las políticas culturales de la Intendencia Municipal de Montevideo, mimeo, Montevideo.

Remedi, Gustavo

1996. Murgas, el teatro de los tablados. Interpretación y crítica de la cultura nacional, Ediciones Trilce, Montevideo.

Tarso Genro, J.Saramago, A.Jabor y otros

1992. Política cultural. Ed. SM cultura, Brasil.

2001. Star, Jerold M. Air Wars. The Fight to Reclaim Public Broadcasting. Temple University Press, Philadelphia.

Tv Ciudad

www.imm.gub.uy/teveciudad/index.html

UNESCO

2001. www.unesco.org/culture/heritage/intangible/html_sp/index_sp.shtml

Waisbord, Silvio

2000. Industria global, culturas y políticas locales: la internacionalización de la televisión latinoamericana en América Latina hoy. Medios de comunicación y Democracia, Nro. 25-Agosto, Salamanca.

Yúdice, George

2001. Repensar las políticas culturales latinoamericanas en respuesta a la nueva división internacional del trabajo cultural. Ponencia presentada al Latin American

Studies Association, Washington DC, Setiembre.

REFERENCIAS

- (1) Este trabajo es parte de un proyecto de investigación titulado “Tv en la Ciudad: ¿políticas alternativas en la capital cultural?” realizado en el marco del Programa Políticas Culturales en el Fin de Siglo de la Fundación Rockefeller y el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (C.E.I.L.) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad de la República-Uruguay.
- (2) Entrevista a Gerardo Grieco, Director de la División Promoción y Acción Cultural en el período 1995-1999.
- (3) El cableado de los departamentos del Interior de la República fue realizado con anterioridad al de Montevideo. Sin embargo, en ningún caso los municipios negociaron la reserva de una frecuencia propia para la creación de un canal local de carácter estatal.
- (4) Entrevista realizada a Peter Coates, Director del Departamento de Comunicaciones y Prensa de la Intendencia Municipal de Montevideo, 2001.
- (5) Hay que aclarar que en este último carnaval el Canal 5 Tveo, realizó un convenio con Tv Ciudad para realizar la filmación del desfile y teatro de verano en conjunto. Ambos canales producirían los espectáculos por separado posteriormente.

Iconografía de un mito: Gardel visto y vivido a través de un caleidoscopio de imágenes

Sabrina Carlini

Un laberinto de imágenes

Las reflexiones que proponemos surgen de un trabajo de campo llevado a cabo entre los años 2000 y 2002, titulado originalmente “Imágenes y peregrinaje en la cultura argentina: el mito de Carlos Gardel”. En esta ocasión, abordaremos el tema del mito del padre-fundador del tango canción, partiendo de un patrimonio de imágenes, entendiendo a las imágenes como “expresión de un orden visual y, más aún, de un imaginario” que se superponen formando “redes que componen una armadura conceptual y afectiva” (Gruzinki; 1994:90) y que contribuyen en la construcción de un imaginario nacional .

Tradicionalmente el mito ha sido investigado en el marco de la tradición oral, donde la palabra preserva y garantiza un mundo de existencia legendaria donde “nada es tan real ni tangible como parece” (Chab; 1995:41). En este caso nos preguntaremos sobre el aporte de lo visual en la construcción y re-invencción de este importante símbolo identitario argentino, acogiendo la sugerencia de Barthes de pensar en la fotografía y en el cine como “soportes a la palabra mítica” (Barthes; 1974:192) y dejando florecer las impresiones surgidas durante las exploraciones iniciales de este escenario porteño.

Iremos descubriendo que las imágenes, soportes materiales, documentos con una visibilidad indiscutible y promotores de cierto grado de consenso colectivo, no logran brindar univocidad y transparencia a la figura de Gardel. Las representaciones visuales de Gardel que circulan, lejos de acotar un único significado, acentúan el misterio y la incertidumbre que rodea este importante mito. Si por un lado es cierto que la masiva presencia del icono de Gardel se vuelve prueba de la vigencia de su popularidad, por otro lado nos revela su naturaleza compleja, su carácter polifacético y polifónico: entonces los indicios visuales se transforman en piezas claves para reconstruir un inmenso rompecabezas.

La geografía urbana porteña resulta literalmente marcada y atravesada por huellas y rastros visuales absolutamente heterogéneos del “troesma” inmortal: si hacemos el ejercicio de perseguir su imagen en este laberinto, nos iremos asomando sobre nuevos territorios de investigación, en los cuales la imagen reivindica su propia dignidad heurís-

tica, estimula nuevos interrogantes y potencia el carácter palpitante y continuo del proceso creativo que da sentido al mito. La imagen está destinada a mantener un núcleo o fondo de verdad respecto de su referente, pero al mismo tiempo se presta a circular en el remolino de las múltiples y continuas interpretaciones y manipulaciones.

Cuando nos referimos a representaciones visuales pensamos en un panorama iconográfico que incluye estampitas, almanaques, tarjetas de visita, postales, reproducciones de fotos autografiadas, otras enmarcadas en colgantes, calcomanías, fotos y afiches procedentes de películas, programas de viejas salas de cine, carteles publicitarios de las casas de producción cinematográficas, tapas de discos, fotocopias de los documentos de identidad del cantor, partituras, cuadros, caricaturas, fotomontajes, historietas, estampillas, billetes de la lotería, calendarios, volantes publicitarios, murales, graffitis, placas fileteadas, llaveros, remeras, corbatas, buzos, obras de arte contemporáneo, imágenes en las páginas web.

La efigie de Gardel será objeto no tanto de un análisis semiótico, sino de un análisis abarcativo de modalidades contextualizadas de intercambio y consumo cotidiano y ritual. Investigando a las entidades del productor y consumidor de la imagen, se descubre que, como en el mito, el contenido cambia en “dependencia de las colocaciones sociales del narrador, produciendo entre las diferentes versiones insuperables contradicciones, a veces verdaderas vueltas” (Ferraro; 2001:21). Vueltas posibles también con un solo cambio en la ubicación de las imágenes en un contexto diferente, porque “la inserción de la imagen en un medio físico nunca es indiferente” (Gruzinki; 1994:143).

Como en un caleidoscopio

La colocación privilegiada del retrato de Gardel en espacios públicos, su aparición sobre el monumento del Cementerio del Oeste (1), en ocasión de los aniversarios gardelianos (2), los actos de respeto que inspira, y la conservación escrupulosa de estampitas y almanaques lo colocan junto a los santos protectores y tutelares de la casa. La figura de Gardel, en consecuencia, a la par de las “prodigiosas imágenes” de santos, nos introduce en el capítulo de la devoción popular que convierte a Gardel en un “ser especial, tocado por la mano de Dios”, capaz de interceder ante él para realizar los pedidos de los devotos.

Las fotos de Gardel aparecen entre las numerosas placas que tapizan su tumba: expresiones las últimas de agradecimiento por favores recibidos. Estampillas con su rostro son cuidadosamente guardadas junto con aquellas de San Cayetano (3), como si la estrecha cercanía con el santo popular pudiese irradiar con su poder taumatúrgico y

protector a la imagen de Carlitos, transformándolo en una entidad ya percibida como eterna, única, extraordinaria y finalmente milagrosa (4). Imágenes de Madre María o Ceferino Namuncurá son guardadas en el ataúd: testigos de los encuentros y vínculos que en vida acercaron estos personajes en una trama nunca percibida como casual (5).

Las reproducciones fotográficas que cíclicamente decoran la tumba son sustitutos de una presencia lejana. Ellas articulan un diálogo que de íntimo e interior se vuelve social merced a la puesta en escena de gestos y conductas propios de códigos rituales compartidos y actuados. La imagen posibilita y amplifica la memoria de Gardel, se transforma en “bien inalienable y perpetuo de nexa” (Gruzinki; 1994:145), puente entre los vivos y los muertos. Expresa un vínculo que hasta puede llegar a tenerse encima, como en el caso de los tatuajes. Los gardelianos se acercan al mausoleo con representaciones visuales, entre las cuales predominan las fotografías, seleccionadas en forma totalmente personal y que puestas sobre la tumba se parecen a ofrendas rituales.

Observando una muestra de estas fotografías, notaremos como prevalecen los primeros planos buscados y exigidos por Gardel que cuidaba en forma casi obsesiva la producción de su imagen, fiel al principio del “laburo” (6). Las fotos se cargan de un plus de significación que huye de las intenciones que las produjeron, fortaleciendo un cierto tipo de percepción. Estamos así proclives a pensar que la formalidad de la imagen, coincidente con el primer plano de la cara, promociona la importancia del individuo, celebrando el destino individual y exaltando la ascensión personal. Gardel nunca fue vocero de un mensaje revolucionario; el cambio radical de las condiciones en las cuales creció nunca se cargó de veleidades políticas: “Su enfoque, su prisma estaba dirigido a la cosa personal” (Gottling; 1987:103).

Otra pista ofrecida directamente por retratos es la de su cercanía con las fotos de otros mitos argentinos: Eva Perón, Diego Armando Maradona, el Che Guevara, y con muy modesta representatividad, Rodrigo. ¿Cómo justificar estas yuxtaposiciones? La masiva circulación de una imagen expresa generalmente una necesidad común, entonces quizás que en nuestro caso se manifieste aquí la tendencia tan común en los argentinos de la búsqueda constante de puntos de referencia, de un modelo plausible que “en el caso patrio (...) se conjuga únicamente en primera persona del singular; inflexión esta poco propensa a generar resultados grupales positivos” (Bernstein; 2000:18), y que parece confirmar la predilección de los habitantes del Río de la Plata por epifanías espectaculares, por “la aparición de un redentor” (Op.cit:33) antes que la construcción lineal y progresiva de un proyecto colectivo.

La lógica del mito no impide a la figura de Gardel volverse objeto de reivindicación

y apropiación de diferentes representantes sociales. Es imposible, a esta altura, no mencionar el Abasto (7), escenario privilegiado para observar la proximidad física y la convivencia, más o menos conflictiva, entre diferentes estilos de representación que comparten el mismo referente, pero que pertenecen a voces a menudo antagónicas. En el pasaje peatonal Carlos Gardel, murales y graffitis pelean el espacio con el nuevo monumento, inaugurado el 21 de marzo de 2000 (8). Los diferentes aportes expresivos revelan la especificidad tanto de los productores como también de las correspondientes lógicas e intencionalidades. Si los primeros son la expresión principal de la cultura popular urbana, “lugar hoy de mestizaje de la iconografía popular (...)” (Martin Barbero; 1998:278), el segundo pertenece a “las viejas prácticas de memorias institucionalizadas” (Gillis; 1991:16); representa el grado máximo de las estrategias oficiales de conmemoración.

En la misma esquina podemos encontrarnos con la revista barrial El Abasto que contiene una tira de historietas titulada “Carlitos entre la guitarra y ...”, en la cual el cantor, vocero de una conciencia popular, críticamente observa y reflexiona acerca del presente del país. Podemos comparar las palabras de Carlitos con el retrato propuesto en el afiche de invitación del Chanta Cuatro, histórico “boliche” donde Gardel “pibe” concurría en la primera década del 1900, ahora lujosamente reformado bajo la intención de “rescatar la satisfacción y estilo de Buenos Aires de los años dorados”, contando con la guía de Carlitos que “nos marca el camino”. El Chanta Cuatro, que según las palabras de sus promotores, “evade el tradicional planteo de la marginalidad del arrabal, ostenta con orgullo y elegancia una aureola de gran categoría” y desafía el olvidado café O’Rondeman que a pesar de su decadente aspecto puede contar con la protección de Gardel (9).

El rostro de Gardel, propuesto incesantemente, se vuelve un signo de identidad, reforzado en su significado gracias al frecuente acercamiento con otros símbolos típicamente argentinos: la bandera blanca y celeste, el obelisco, los clásicos atuendos gauchescos, el mate y el filete, capaces de representar en forma eficaz “lo nuestro”, lo típicamente porteño y argentino. Se trata de la promoción de símbolos dirigidos tanto a la población autóctona (10), como y fundamentalmente a la mirada extranjera, a menudo coincidente con un público de turistas consumidores de tango. Para esta audiencia la efigie de Gardel se transforma en sello de garantía, en indicador de “autenticidad”, calidad y “tanguedad”. Hacen falta pocos rasgos, una sonrisa por ejemplo, para asegurar la “porteñidad” del producto consumido (sea un espectáculo musical, un baile, una comida o una prenda de tango): Gardel transformado en un contemporáneo e involuntario “testimonio”, cuya potencialidad no se escapa a quien utiliza su imagen con objetivos comerciales.

Al cinematógrafo

Las imágenes cinematográficas son las otras importantes responsables de la difusión de nuestro ídolo, que muy intuitivamente percibió la entonces naciente industria cinematográfica como “una tentadora perspectiva de fama universal” (Collier; 1999:209) y que de hecho le permitió devenir “el más celebre astro cinematográfico de Hispanoamérica en los años ’30” (Op.cit:202).

Las imágenes de Gardel, merced a la pantalla del cine, abarcaron un público notablemente más vasto del que le habían dado comités políticos, cafés, cabarets y los teatros donde hasta este momento había dado muestra de sus extraordinarias dotes. El cine, que en aquella época inauguraba la aparición del sonoro situándose entre las industrias culturales más importantes de ese período (11), potenció y multiplicó el alcance de su celebridad, y le permitió traspasar las fronteras para transformarse en “el embajador de la música argentina en el mundo”. El aporte de las imágenes cinematográficas, en la gestación de la figura mítica del Zorzal Criollo, no reviste únicamente la dimensión de visibilidad. No cabe duda que las imágenes re-presentifican su presencia a través de un proceso de reiteración (12), conservación y colección. La invisten de autoridad, garantizan su preservación en la memoria popular, pero especialmente la plasman.

Las imágenes ficticias del cine sutilmente adquieren autonomía del contexto de la creación artística para producir y devenir realidad. La sensación inmediata que surge después de ver sus películas es la confusión entre el nivel de realidad y el nivel de ficción. Las descripciones brindadas por varios informantes, dirigidas a subrayar algunas cualidades humanas del Zorzal: bondad, elegancia, picardía, natural simpatía, masculinidad, pulcritud, generosidad, humildad, rectitud y su ser profundamente porteño, coinciden asombrosamente con el perfil de los personajes del cine. Las caracterizaciones de los personajes que representa en el cine se funden con la personalidad de Gardel, a quien se le atribuyen las mismas cualidades (13).

Probablemente las peculiaridades y los objetivos de las primeras producciones cinematográficas son responsables de esta tendencia a la tipificación: la prioridad del aspecto sonoro celebrado como maravilla técnica, la sencillez de los argumentos, de los perfiles psicológicos y de las historias (14) se combinaban con el carácter estereotípico y falseado propio de una mirada exótica que, en el intento de crear un cierto sabor porteño o criollo, corría el riesgo de volverse grotesca y circense. “Se filmaba en poco tiempo, se iba improvisando sobre la marcha. Argumentos sencillos, trama excesivamente simple, matizada con una historia de amor, que es excusa para las canciones que canta Gardel. Los productores no querían otra cosa” (Bianchi, Mell; 1985). Pero el proceso de exotismo

y el estereotipo puesto de manifiesto en las películas europeas y estadounidenses parecen pertenecer a un proceso más abarcativo, al que interesó el tango, producto cultural exótico introducido en el “mercado de la pasión”, como plantea el trabajo de Savigliano (15).

Más allá de las lógicas de las casas productoras, es importante definir los efectos de las representaciones percibidas en Argentina. Gardel – ya “necesidad nacional” –, había brindado “una concreta noción geográfica” al país (Gottling; 1987:102, 106). La producción cinematográfica se revela así en su doble naturaleza: si por un lado resulta ser un espejo de la realidad que nos devuelve una mirada colectiva y oblicua inseparable de un análisis de la sociedad que la produce y la recibe, por otro lado ofrece el material para la construcción de un nuevo imaginario nacional habitado por la figura ejemplar del Zorzal. El se transforma, merced a la correlación entre destino individual y nacional, en héroe de la nación (16). El éxito del Francesito no es más una cuestión exclusivamente personal, sino que se refracta sobre el destino del país.

La producción cinematográfica, más allá de ser un producto estético, medio de distracción y diversión, se hace vehículo de otros mensajes, y a través de la puesta en marcha de dispositivos puntuales, permite a los espectadores compartir un sentimiento de pertenencia nacional (17). El público accede a un conjunto de estilos y tendencias que constituyen un eje discursivo unificador, que homogeneiza y, de alguna forma, disciplina. Las imágenes del cine terminan así potenciando la función cumplida por la poética del tango, percibida por Archetti como “un lenguaje entre otros posibles acerca de emociones de género y narraciones prototípicas” (Archetti; 1999:144). Vislumbran el valor social del mito, que radicado en la realidad cotidiana, transmite los principios fundamentales de la organización social (Ferraro; 2001:20). Gardel, en esta “industria del sueño” (Morin; 1972:247), alimenta aspiraciones, dicta tendencias y gustos, abre una brecha sobre el horizonte de la modernidad e inconscientemente sanciona la apropiación de conductas éticas.

El cine abre una ventana sobre el mundo de la modernidad, sobre realidades lejanas pero hechas accesibles merced a la cercanía afectiva que une a Carlitos con su público porteño. Gardel “resume un modelo de éxito creíble pero a su vez lo suficientemente distanciado como para inspirar admiración y sentar las bases de mito” (Pujol; 1991:46). Representa el héroe mítico, cuya “agraciada pinta (...) suena cualquier cacatúa” (García Jiménez; 1999:1371). La pantalla del cine se transforma así en espejo deformante, “en el cual la sociedad de su tiempo se ve como quisiera ser, o como debería ser” (Pellettieri; 1987:11). Y así, frente a los ojos encantados de la audiencia se despliega una

figura verdadera, poderosa y ejemplar (Scheines; 1987:28) que no solamente habita un escenario de consuelo sino de revancha. Se trata, es útil subrayarlo, de una revancha inspirada en el “principio sagrado del trabajo” que excluye cualquier reivindicación colectiva o de denuncia, sino que promueve y aprueba una conducta disciplinada del individuo, modelo “decente” incluido en un proceso progresivo de movilidad social que se moldeaba sobre el ejemplo europeo.

Gardel baja de la pantalla: la pantalla se fragmenta

En los párrafos previos evaluamos las reacciones del público, comprobando como de él depende la efectiva resonancia del producto visual. Se trata de repercusiones casi nunca implícitas en el proyecto de creación original, y que se cristalizan a través de un análisis de los modos de recepción y consumo del producto cinematográfico. El espectador siempre ha sido un espectador “creativo” que re-elaboraba lo visto y lo emotivamente recogido, pero la lectura de algunos relatos que describen el comportamiento del público de la época demuestra que aquello, como también la calidad de la recepción y concepción de la película, no coinciden con los modelos contemporáneos, familiares a nosotros. Deconstruyendo la naturaleza de nuestra mirada a través de un ejercicio de distanciamiento y descentralización, podremos introducirnos en otras modalidades, pertenecientes a sujetos sociales de una época “lejana” pero sumamente original, aquella de un “Argentina aluvial” (Romero en Devoto, Madero; 1999:7). Este ejercicio de “alejamiento” nos permitirá apreciar las estrategias de apropiación y manipulación puestas en acto hoy a nivel popular.

Un par de ejemplos para ilustrar algunas diferencias relevadas. El primero se refiere al tipo de comportamiento del público en las salas. La visión de las películas de Gardel nunca era lineal y continua: los espectadores solicitaban la interrupción de la proyección para poder ver de nuevo las imágenes donde aparecía Gardel – no sólo el encargado de la proyección se veía obligado a rebobinar la película, sino que los comentarios de elogio y los aplausos se superponían a la banda sonora –.

El segundo ejemplo concierne, en cambio, a una diferente concepción de la obra cinematográfica: un informante, involucrado en primera persona en la empresa de búsqueda, rescate y conservación de las viejas versiones de las películas con Gardel, denunció como extremadamente frustrante su tarea, ya que a menudo tenía que limitarse a la recuperación de obras nunca bien conservadas. Podían faltar tanto cuadros donde aparecía el cantor, como escenas completas en las cuales él daba muestras de sus cualidades musicales. Coleccionistas y cultivadores de la historia del cine pueden sentir horror e

imputan estas acciones a prácticas de vandalismo comercial. Nosotros preferimos considerarlas como pruebas de otras maneras de concebir y manipular el artefacto filmico: no necesariamente “monstruo sagrado”, producto de museo inviolable, patrimonio destinado a la preservación en archivos, sino objeto descomponible, introducido en un tipo de consumo totalmente diferente de lo originario (18).

Los espectadores, más específicamente los gardelianos, toman “posesión” de la obra cinematográfica, la hacen propia, la desmontan y colocan sus fragmentos en contextos totalmente inéditos como álbumes, retratos y calendarios. Ese cambio de enfoque implica un replanteo del aporte de la cinematografía en nutrir el fenómeno Gardel: sin duda ella otorgó una popularidad sin pares a la “voz inmortal del tango”, pero tenemos que reconocer que su aporte no termina en la proyección y en la visión, sino en la redistribución actual de fragmentos de las imágenes en celuloide (como las numerosas fotos sacadas de las películas). Se trata de “micro-conductas” cotidianas que ponen en circulación porciones sacadas de contexto de la obra cinematográfica, cuyo carácter de actualidad resulta potenciado por esta obra de *bricolage*. Estos fragmentos se infiltran entre representantes sociales que no necesariamente adoptan la costumbre de mirar una película, alquilar un vídeo, sintonizar un canal de cable (Sólo Tango, Volver) para poder disfrutar de los viejos clásicos gardelianos. Los trayectos de estos fragmentos se multiplican, desparraman y confunden. Definen pistas de difícil alcance, dibujan destinos de menor relevancia, y de complicada individualización, pero no de menor eficacia en la búsqueda de brindar existencia visual al Morocho.

Gardelianos *bricoleurs*

El término “*bricolage*” se nos apareció como una expresión eficaz para definir sintéticamente el tipo de proceso en acto: no sólo porque sugiere el carácter “*amateur*” de la actividad (no estamos enfrente de representantes de la academia o de la industria cultural), sino porque nos introduce en un espacio de creatividad artesanal, “casera”, de vez en cuando *naïf*, a menudo improvisada, pero que igualmente produce un saber capaz de mantener vivas la herencia y la memoria de Gardel. “Cuando el *bricoleur* vuelve a colocar el objeto signifiante en una posición diferente en el interior del discurso, utilizando el mismo bagaje de signos, o cuando ese objeto viene puesto en un conjunto totalmente diferente, se construye un nuevo discurso y se hace un nuevo mensaje” (Clarke in Marano; 2001:13).

Se trata justamente de un saber diferente de aquel producido por historiadores, investigadores, miembros de asociaciones con una configuración más formal. Es un

saber motivado por un “apego sincero”, por el sentimiento de pertenencia a un grupo heterogéneo pero vinculado por la pasión, la admiración y la devoción por “el bronco que sonríe”. Es justamente frente al monumento fúnebre en la Chacarita, que los detentores de este saber se encuentran en ocasión de los aniversarios. La esquina del cementerio se aviva, volviéndose escenario de una celebración vivaz que permite el reencuentro casi obligado por los gardelianos, “miembros” de una comunidad de fronteras permeables. La presencia casi exclusivamente varonil de tangueros, poetas, cantores, artistas de la calle, amantes y cultivadores de tango, mezcla a las nuevas generaciones con una mayoría de personas mayores.

Los aniversarios merecerían una descripción más detallada, pero en esta ocasión nos limitaremos a las estrategias de producción de saber relativo a Gardel. Las ejecuciones musicales en vivo de las canciones más célebres y el rescate de la tradición de la payada, son las expresiones más llamativas de los homenajes: pero merced al recurso de grabadores (19) y antiguas vitrolas, la voz de Gardel viaja entre sus fieles oyentes: no solo la reedición de letras, sino de viejas grabaciones radiales, como el aviso promocional de Gardel que se dirige a su querido público latinoamericano para anunciar el estreno de su última película “El día que me quieras” y presentar su entonces inminente gira latinoamericana.

Se improvisa un espacio de diálogo y discusión alrededor del valor artístico de Gardel, en el cual la tradición oral resulta fundante (20): ella actualmente no puede contar con testigos que en vida conocieron a Gardel (21). Y es justamente por la escasez de testigos orales que los gardelianos recurren a otras fuentes. Biografías clásicas, revistas históricas, suplementos extraordinarios en revistas populares (Crítica, Tango Nuestro en Diario Popular, Carlitos Gardel en Gente), revistas radiales (Antena, Cantando, Radiolandia, Sintonía), revistas barriales (Nueva Ciudad, El Abasto), publicaciones periódicas sobre el tango (Tango y Lunfardo, B. A. Tango, Club de Tango, El tangauta), colecciones en fascículos (Sentir el tango, Los grandes del Tango, Carlos Gardel). No siempre es posible reunir la fuente de estos fragmentos que descontextualizados adquieren vida propia. No es percibido como necesario especificar la precedencia, mencionar el autor, respetar el *Copyright*: el valor de estos documentos no lo da necesariamente la exclusividad, el cuidado de la investigación, del prestigio del autor, sino que está radicado en el significado simbólico y afectivo y en la huella personal, en la originalidad de la nueva colección, caracterizada por el *collage*, la mezcla de materiales y estilos expresivos diferentes, entre los cuales parece predominar el material de tipo visual. A menudo se extrae del material cinematográfico o televisivo que viene “atomizado” y recompuesto en ordenes totalmen-

te personales (22), para después ser guardado en álbumes, cuadernos, carpetas, para poder ser exhibido, compartido e intercambiado.

A esta altura dos son los aspectos que merecen atención: el primero concierne a la predilección por la imagen, el segundo a su valor social y público (23). Sin duda la esencia misma de las imágenes justifica su presencia tan masiva: poder de síntesis, poder evocador, eficacia simbólica, condensación, lectura inmediata que no necesita la intervención de la palabra, capacidad de dirigir la atención en forma selectiva, soporte ideal de memoria, facilidad en su reproducción a través de la fotocopia. Sería útil preguntarnos acerca de los antecedentes históricos de esta sensibilidad por lo visual para evaluar el papel desempeñado por la producción periodística de comienzos de siglo XX, y el potencial de la imagen al trascender las diferencias lingüísticas de la población migrante, por la cual quizás la conservación de documentos fotográficos representó la posibilidad de mantener vivo el vínculo con el país de origen y la memoria de su familia (24).

Utilizamos el término “social” para sugerir el carácter de “comunidad” de la imagen fotográfica, transformada en dispositivo que cataliza encuentros, articula una red de intercambios, crea vínculos. Las imágenes se convierten en objetos de negociaciones, comparaciones e intercambios de ideas, y también permiten la adquisición de informaciones inéditas. Son a menudo las imágenes exhibidas las que, haciéndose patrimonio común, inspiran a los gaudelianos a la discusión, a la evocación de cuentos y anécdotas, atrayendo la curiosidad de los presentes que rápidamente rodean esos corrillos. Son esas mismas imágenes las que facilitan y aceleran el acercamiento entre personas que, si bien unidas por una razón común, no siempre se conocen. Son éstos los encuentros que ponen las bases para amistades que trascienden el momento excepcional del aniversario y que permiten a los presentes reconocerse y reencontrarse.

BIBLIOGRAFÍA

Archetti, Eduardo

1999, *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*, Berg, Oxford, New York.

Barthes, Roland

1974, *Miti d'oggi*, Torino, Einaudi.

Bernstein, Gustavo

2000, *Maradona: iconografía de la patria*, Buenos Aires, Editorial Biblos.

Billig, Michael

1998, “El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional”, en *Re-*

vista Mexicana de Sociología, n. 1, pp. 37-57.

Bourdieu, Pierre

1965, *Un art moyen. Essai sur les usages sociaux de la photographie*, Paris, Les Editions de Minuit.

Carlini, Sabrina (inédito)

2000, “Immagini e pellegrinaggio nella cultura argentina: il mito di Carlos Gardel”.

Chab, Norberto

1995, “Nacimiento y muerte: las dos puntas de un enigma” , en Moreno Cha (comp.), 1995, *Tango tuyo, mío y nuestro*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires, pp. 37-42.

Collier, Simon

1999, *Carlos Gardel. Su vida, su música, su época*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires.

Coluccio, Felix

1990, *Diccionario de creencias y supersticiones argentinas y americanas*, Ed. Corregidor, Buenos Aires.

Devoto, Fernando, Madero, Marta (compiladores)

1999, *Historia de la vida privada en la Argentina. La Argentina plural: 1870-1930*, Taurus, Buenos Aires.

V.V.A.A. *El cine argentino y su aporte a la identidad nacional. Premio Legislador José Hernández 1998*, 1999, Faiga, Buenos Aires.

Ferraro, Guido

2001, *Il linguaggio del mito*, Meltemi, Roma.

García Jimenez, Francisco

1999, “Carlos Gardel”, in *Historia del Tango. Carlos Gardel*, Ed. Corregidor, Buenos Aires, vol. IX, pp. 1341-1371.

Gillis, John R. (edited by)

1991, *Commemorations. The Politics of National Identity*, University Press, Princeton.

Göttling, Jorge

1987, “Carlos Gardel y su tiempo”, en Pellettieri (comp.), *Radiografía de Carlos Gardel*, Editorial Abril, Buenos Aires, pp.101-108.

Gruzinki, Serge

1994, *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colon a “Blade Runner” (1492-2019)*, Fondo de Cultura Económica, México.

MacDougall, David

1995, “¿De quien es la Historia?”, in Ardevol E., Tolon L.P., *Imagen y Cultura*, Diputación Provincial de Granada, Granada, pp. 401-421.

Marano, Francesco

2001, “Credere per vedere”, en

http://visualanthropology.net/av-materiali/1_20001/fotomontaggio.htm.

Martin-Barbero

1998, *De los medios a las mediaciones*, Convenio Andrés Bello, Santafé de Bogota.

Morin, Edgar

1972, *El cine o el hombre imaginario*, Ed. Esix Barral, Barcelona.

Pellettieri, Osvaldo, 1987, “Gardel y nosotros”, en Pellettieri (comp.) *Radiografía de Carlos Gardel*, Editorial Abril, Buenos Aires, pp. 7-15.

Prieto, Adolfo

1988, *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*, Edit. Sudamericana, Buenos Aires.

Pujol, Sergio A.

1991, *Gardel y la inmigración*, Editorial Almagesto, Buenos Aires.

Pujol, Sergio A.

1995, “Entre el prostíbulo y la victrola: recepción del tango en los años '20”, en Moreno Cha (comp.), 1995, *Tango tuyo, mío y nuestro*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Buenos Aires, pp. 141-147.

Radcliffe, Sahra, Westwood, Sallie

1997, *Rethinking the Nation-State in Latin America*, Routledge, London.

Savigliano, Martha E.

1995, *Tango and the Political Economy of Passion*, Westview Press, Boulder.

Scheines, Graciela

1987, “Carlos Gardel o moderna versión del viejo mito de América”, en Pellettieri (comp.), *Radiografía de Carlos Gardel*, Editorial Abril, Buenos Aires, pp.25-33.

Zimmermann, Edmundo

1995, “Gardel, un mito”, en Moreno Cha (comp.), *Tango tuyo, mío y nuestro*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, pp. 23-31.

REFERENCIAS

(1) El Cementerio del Oeste, comunmente conocido bajo el nombre de Cementerio de la Chacarita, fue habilitado en 1875 como alternativa al Cementerio del Sur, saturado a causa de la mortandad producida en Buenos Aires durante la epidemia de fiebre amarilla en 1871. En esos años la necrópolis creció de dimensiones hasta ocupar la actual superficie de 98 hectáreas limitada por las calles Guzmán, Triunvirato, Av. Elcano, Av. del Campo, Garmendia, vías del F.C.G.S.M. y Av. Jorge Newbery.

(2) Hay tres aniversarios: el 24 de Junio, aniversario de la muerte, el 11 de Diciembre, supuesta fecha de su nacimiento, y el 5 de Febrero, llegada de sus restos a Buenos Aires. El 11 de diciembre, fecha que coincide también con el nacimiento de Julio de Caro, fue declarado Día Nacional del Tango en el año 1977.

(3) Es llamativo el hecho que las estampillas de San Cayetano no circulaban en la Chacarita en los aniversarios del año 2000 y que aparecieron el año siguiente, quizás en coincidencia con el recrudescimiento de la crisis económica argentina. El hombre que las vendía iba preguntando: “¿Alguien vino a pedir trabajo a Gardel?”

(4) Se trata de calidades expresadas en algunas de las casi 400 placas puestas sobre la paredes de la bóveda. La procedencia de los *ex-votos* es extremadamente heterogénea: Argentina, Brasil, Perú, Ecuador, Bolivia, Japón, Cuba, Colombia, Chile, Rep. Dominicana, Venezuela, Uruguay, Alemania, Francia, España, Estados Unidos. Se utilizan los más diferentes apodos, pero ante todo llama la atención el tipo de lenguaje utilizado que resulta impregnado por un carácter de santidad, ejemplaridad y unicidad. Un gardeliano se describe a sí mismo como fervoroso, otro elige a Gardel como guía espiritual que habita en los cielos. Su muerte fue exclusivamente “desaparición física” que tuvo el mérito de hacerlo inmortal. Su memoria es descripta como sagrada, su sepulcro se volvió altar. Mayor es el reconocimiento de la grandeza y unicidad del Troesma Inmortal, más profundo es el sentimiento de humildad con el cual uno se dirige al Idolo Popular y benefactor de los desamparados. José Ortega ruega por su eterno descanso por haberlo curado de una depresión escuchando sus cantos, Hilda por haber sido sanada de los ojos. Elvira le agradece por la pensión, Lucia por lo que le dio, Mariana y Silvana por lo que le pidieron, Masda por el milagro. No falta quien ruega “Terminame de ayudar”. Sobre el tema Gardel y la devoción popular ver Carlini (2000).

(5) Madre María (1854-1928), discípula dilecta de Pancho Sierra, aprendió de él la importancia de la impostación de las manos: de hecho su seguidores la veneran por su poderes sanadores. Los restos de la Madre María descansan en el Cementerio de la Chacarita a un cuadra de la tumba de Gardel. Muchos entre los visitantes que diariamente llevan ofrendas florales a su tumba, se acercan luego al mausoleo del cantante. Según las palabras de un gardeliano (Coco, 73 años) de la Peña Dominguera, Madre María y Gardel se conocían: ella lo sano de un dolor a la garganta que amenazaba su carrera profesional. El vínculo entre Gardel y Ceferino Namuncurá (1886-1905), amado santo popular en proceso de beatificación ante la Santa Sede, tiene su origen en la infancia: cursaban juntos los estudios primarios en el colegio San Carlos, donde según algunos, participaron de un concurso

de canto, en el que el futuro santo resultó ganador. En las paredes del Colegio Pío IX en Almagro un grafiti atestigua el encuentro entre los dos excepcionales alumnos, atrás del cual según una gardeliana “hay que ver la mano de Dios (...). Cuando se dan muchísimas coincidencias, parece que fuera el producto de una obra tejida por alguien superior” (Guadalupe, 32 años).

(6) En su época permitió la adopción, por parte de la clase media, de Gardel como referente identitario, y que hoy día hace lícito el rescate del valor ejemplar de su figura por parte de la institución que promociona el tango como patrimonio nacional y patrimonio oral e intangible de la humanidad, y como motor de la industria turística relacionado a ello. Para profundizar esta temática ver Erica Lander, 2000, “La activación del patrimonio desde el discurso oficial”, en Actas del VI Congreso de Antropología Social, Mar de Plata.

(7) El recurso a “nombres seguros en la activación del patrimonio” - planteado por María Carman en su trabajo “La Importancia de llamarse Abasto” en ocasión del VI Congreso Argentino de Antropología Social (Mar de Plata 2000) - es potenciado por la presencia de sus múltiples representaciones visuales.

(8) La inauguración del monumento, presenciada por el ex-presidente de la Nación De la Rúa que describió a Gardel como “símbolo del espíritu solidario de los argentinos” (*Clarín*, 24.3.2000, p.43) ha causado entre los gardelianos presentes en la Chacarita reacciones contrastantes. Hay quien en una poesía dice: “No importa si te hicieron más delgado. La polémica en tal caso no interesa, muchos dirán que no estás muy bien logrado pero yo digo que allí están simbolizados, tu voz, tu recuerdo y tu grandeza”, pero otros consideran casi ofensiva la imagen brindada por la estatua: “Gardel no merece ese monumento. El ya lo tiene al monumento. Allí, en el Chanta Cuatrolos que saben hacer homenajes solo para sacar dinero, pero no para difundir y defender la figura de Don Carlos. (...) el mejor homenaje es cantarle a él acá en la puerta (del monumento de la Chacarita) donde está para eterno, en el lugar donde es merecido estar” (Urarte, 84 años).

(9) Nos referimos a la presencia de unas fotos apoyadas sobre un caballete y decoradas con unas flores que ocupan la planta baja del café ubicado en la calle Humahuaca, esquina Agüero.

(10) Las diferentes imágenes repartidas en el espacio urbano constituyen elementos discretos del “nacionalismo banal”: son “recordatorios indolentes” que de manera sutil “aseguran que el trasfondo de la vida cotidiana es la tierra natal, ni recordada ni olvidada, sino aceptada como base de la vida” (Billig 1998: 50).

(11) Escribe Pujol: “A lo largo de los años 20, el tango sellará con las industrias culturales emergentes, una alianza férrea, probablemente su mejor garantía de crecimiento, expansión y por ende, supervivencia. No se trata solamente de la obvia proyección masiva que ofrecen las nuevas tecnologías. Se trata de una relación íntima: el tango crecerá desde el interior de sus mediadores” (Pujol 1995: 143).

(12) Los centros culturales, las videotecas y el Museo del Cine proponen regularmente ciclos de proyecciones dedicados al tango y a Gardel, sobre todo en ocasión del Festival Buenos Aires Tango organizado por La Subsecretaría de Industria Cultural, la Secretaría de Cultura y el

Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Existe la posibilidad de alquilar o comprar videos, producidos y distribuidos por Beverly Hills Video-home producciones: cada copia empieza con una pantalla introductiva que dice: “Difundir nuestro folclore, nuestro tango, a Carlos Gardel y todo lo concerniente al cine de oro argentino es contribuir a fomentar nuestra cultura nacional”. En la puerta del local se puede leer: “Nuestros videos de tangos han sido distinguidos por la Academia Nacional del Tango y se encuentran amparados por la Ley del Tango”.

(13) Esta tendencia se refuerza con la progresiva desaparición de testigos que en sus vidas conocieron a Gardel. Parece existir una relación inversamente proporcional entre eclipse del recuerdo y el vigor de la imaginación. Cuando disminuyen los elementos de la memoria, aumentan los procesos de idealización y re-invencción. Este fenómeno es evidente en los aniversarios de la Chacarita: las poéticas de la mayoría de los gardelianos difieren totalmente de aquellas de Miguel Bonano, último testigo amigo de Gardel.

(14) En una entrevista en *El cronista comercial* (10.6.1988) Eduardo Moreira, director y productor cinematográfico, responsable de los primeros cortometrajes en Movieton protagonizados por Gardel, comenta: “Fijese que cuando pasamos del cine mudo al sonoro, los productores y los exhibidores no nos preguntaban quiénes actuaban o quién dirigía, sino cuantos tangos tenía el film. Justamente el tango es un buen “gancho”, aunque es peligroso porque rompe el ritmo cinematográfico (...) Por eso es necesario disfrazarlo”.

(15) Savigliano (1995) analizando el fenómeno del tango como área en la cual se construye la identidad nacional argentina, denuncia la necesidad occidental con fuerte huella colonial de crear un “mercado de las pasiones”, en el cual se importan, distorsionándolas, algunas prácticas emocionales y otras expresivas. El ejercicio de esta práctica homogeneizante de “*exoticization*” tiene efectos retroactivos sobre los *patterns* originales que se encuentran imbrincados en una red densa de negociaciones identitarias.

(16) “A nivel popular, ellos (las celebridades nacionales) reflejan los procesos de la formación de la nación con su integración horizontal y la posesión simbólica de héroes (...). *Correlative imaginations* ubican destinos nacionales e individuales frente a frente” (Radcliffe y Westwood 1997: 98).

(17) Según Martín-Barbero, este “sentimiento nacional” es posible merced a la activación de los dispositivos de teatralización, de degradación y de modernización. “Los de teatralización, eso es, el cine como puesta en escena y legitimación de gestos, peculiaridades lingüísticas y paradigmas sentimentales propios. (...) Los de degradación: para que el pueblo pueda verse hay que poner la nacionalidad a su alcance, es decir, bien abajo. Lo nacional es entonces “lo irresponsable, lo lleno de cariño filial, lo holgazán, lo borracho, lo sentimental [...]”. Y los de modernización, pues si no siempre, al menos con frecuencia, las imágenes contradicen los mensajes, y se actualizan los mitos, se introducen costumbres y moralidades nuevas, se da acceso a nuevas rebeliones y nuevos lenguajes” (Martín-Barbero 1998: 228).

(18) Podemos encontrar un aspecto de continuidad entre estos cortes y la estructura de los videos centrados sobre el cantor porteño. Mu-

chos de ellos son recopilaciones de fragmentos pertenecientes a diferentes películas, unidos y “condimentados” con una cantidad de informaciones posteriores (informaciones acerca de las letras, de los músicos, de la fecha y lugares de las filmaciones, comentarios sobre el sentido de la preservación de las obras gardelianas).

(19) Un volante distribuido por el gardeliano Coco Paredes dice: “Yo estoy los 24 de junio y los 11 de diciembre frente al monumento de Chacarita, pasando grabaciones del “extraterrestre” de 10 a 18 hs, como dijera Julio Jorge si Dios así lo permite”. La presencia del grabador no es exclusiva de estas fechas. Cada domingo frente al mausoleo se reúne la Peña Dominguera, que encabezada por José Pistoia, rinde “culto a Don Carlos”, pasando música, contando hechos y anécdotas sobre Gardel, distribuyendo fotocopias de poesías y letras pero especialmente de sus fotografías.

(20) Leyendas sobre el nacimiento y la muerte, anécdotas, cuentos, testimonios heredados de los familiares.

(21) Miguel Bonano, bandoneonista y futbolista de Racing y de Independiente, fue uno de los últimos amigos de Gardel que en ocasión de los aniversarios de la muerte del “Troesma”, brindaba sus relatos en la Chacarita. Después de haber sido siempre devotamente recibido y escuchado por los gardelianos, que se dejaban llevar por su palabra encantadora, falleció el año pasado: su ausencia marcó significativamente los últimos aniversarios (11 de diciembre de 2001 y 24 de junio de 2002).

(22) Un procedimiento frecuente es aquél de sacar fotos directamente de la pantalla televisiva.

(23) Este tipo de uso de las imágenes es totalmente opuesto al de los coleccionistas que generalmente destinan sus colecciones visuales a un uso estrictamente privado y exclusivo. Son tesoros para custodiar celosamente, nunca exhibidos a los ojos de los demás. La única excepción posible es la de exposiciones formales en museos privados (un ejemplo, el Museo Vivo del Tango en San Telmo).

(24) Interesantes consideraciones sobre el tema están en Prieto (1988) que analiza la incidencia del “semanario”, de los folletines y de las representaciones teatrales de obras literarias, en el proceso de integración de la población migrante; y en Martín-Barbero (1988) que aborda el fenómeno del “nacimiento de una prensa popular de masa” citando el caso argentino de “Crítica”. Acerca del uso de la fotografía como “*objet biographique*” y objeto transaccional cfr. Marano (2001).

Sida, Antrax y Halloween: Versiones sobre el contagio global en internet y sus modalidades de archivo

Maria Inés Palleiro

Palabras-clave: *Internet* *narrativa*archivo* génesis*hipertexto

Delimitaciones iniciales

Este trabajo surge de la experiencia concreta de formación de archivos de narrativa tradicional, en el marco del proyecto “Archivos de narrativa tradicional argentina”, financiado por el CONICET. Consideramos la narración como un instrumento cognitivo de elaboración poética del recuerdo (White; 1995, Bruner; 1986), cuya puesta en discurso recurre a estrategias argumentativas para persuadir al receptor de la validez de modelos culturales (Vignaux; 1976). Definimos el archivo en su acepción etimológica de *arkhé* o principio de ordenamiento de la memoria, capaz de dar cuenta de los procesos de dispersión del material que se ordena (Foucault; 1985). Caracterizamos la tradición como un proceso de construcción del sentido a partir de un vínculo entre presente y pasado establecido por el hilo conductor de la memoria, que recurre inclusive a mecanismos de invención (Fine; 1989, Hosbawm; 1983). Archivo, narrativa, tradición y memoria tienen entonces elementos comunes, relacionados con un valor instrumental de articulación sistemática de representaciones, consideradas como las formas en que las comunidades interpretan y elaboran su propia experiencia histórica (Chartier; 1996).

Analizamos aquí un *corpus* de narraciones que circulan en el espacio virtual de la *Internet* en torno al SIDA, el ántrax y otros “contagios globales” (Briggs; 2002), asociados con celebraciones como Halloween y con hechos históricos como la destrucción de las Torres Gemelas de Manhattan. De acuerdo con nuestra hipótesis, estos relatos configuran recorridos narrativos alternativos de la matriz de “El encuentro con la Muerte” en los que puede advertirse la presencia de una retórica “del fin del mundo” (Sontag; 1977). Rastreamos entonces en este *corpus* las marcas discursivas de una dinámica de la destrucción, con sesgos apocalípticos que reflejan modalidades del pensamiento alegórico. Desde nuestra perspectiva teórica, proponemos un enfoque genético hipertextual para

una aproximación a los relatos orales y a sus eventuales registros escriturarios. Destacamos la flexibilidad de los itinerarios, que facilitan su recreación en los distintos contextos, canales y códigos, reales o virtuales, directos o mediatizados.

El enfoque genético hipertextual

El enfoque genético hipertextual consiste, en primera instancia, como ya hemos dicho en oportunidades anteriores (Palleiro; 2002:98-99), en una aproximación analítica tendiente a reconstruir ciertos aspectos del proceso de construcción o génesis de un discurso. Identificamos en primer lugar una matriz narrativa común a diversos relatos por medio de la confrontación intertextual de versiones. Dicha confrontación nos permite identificar regularidades temáticas, compositivas y estilísticas que configuran dicha matriz. Según nuestra hipótesis, tal matriz funciona como núcleo o modelo pretextual sujeto a operaciones de transformación aditiva o sustitutiva, y de supresiones y desplazamientos (Lebrave; 1990) (1). En segunda instancia, trabajamos en la elaboración de un modelo hipertextual (2), que tiene como eje el diseño deconstructivo de itinerarios de dispersión del recorrido de las versiones.

La entrada al *corpus* desde una perspectiva relacionada con los contagios globales es sólo uno de estos recorridos, con la posibilidad virtual de crear otros nuevos.

El *corpus* de narraciones

Como *corpus* de base, trabajamos en primer lugar con dos versiones de un e-mail que circula en el espacio virtual de la *Internet*, relativo al contagio global del SIDA. En segundo término, consideramos dos artículos de la prensa italiana: uno que incluye la cita intertextual de un e-mail relacionado con el hecho histórico de la caída de las Torres Gemelas y con la fiesta de Halloween, y otro que aborda el problema del ántrax como una “peste global” (Brigs; 2002). Como *corpus* de contraste, recurrimos a documentos medievales del año 1000 que hacen alusión a calamidades, pestes y otras formas de contagio asociadas con la retórica apocalíptica del fin de un milenio, e incluimos referencias a nuestro *dossier* o archivo de versiones de “El encuentro con la Muerte” (3). Todos estos registros tienen una matriz común que utilizamos como *arkhé* o principio ordenador de nuestro archivo, y que intenta reproducir a su vez el ordenamiento dispersivo de estos elementos en la memoria de los narradores.

El canal de la Internet

El universo virtual de la *Internet* constituye un circuito con códigos propios, que

conjuga estrategias comunicativas propias de la oralidad y de la escritura. Ciertamente, los que circulan en *Internet* son mensajes escritos. Sin embargo, la velocidad impuesta por la modalidad de conexión y por el soporte material del canal dan lugar a cierto grado de espontaneidad, fragmentarismo y a una mayor flexibilidad en la coherencia y cohesión discursiva propios de la oralidad. De un modo similar, el uso de recursos tales como los emoticones y la posibilidad de incorporar imágenes repone en alguna medida estrategias de proxémica y kinésica corporal del diálogo cara a cara. Estas características están unidas a una tendencia a un juego intertextual de citas, favorecido por la posibilidad de “pegar” o “attachear” documentos, propia de la comunicación escritural. Los mensajes “espontáneos” que circulan por el correo conviven además con otros de un alto grado de elaboración poética (Jakobson; 1964) articulados por cadenas de emisores especializados en el diseño de páginas Web, que ponen de manifiesto las opacidades del canal y del código.

Autores como Chafe (Chafe; 1987) sostienen la existencia de modalidades cognitivas comunes a la oralidad y a la escritura, y en ellos se basan lingüistas especializados en la problemática de las comunicaciones virtuales para estudiar las modalidades de comunicación en Internet a partir de esta convergencia (Noblia ; 2001 y Noblia en prensa). Desde nuestra perspectiva, nos interesa señalar la opacidad de los canales y los códigos, que incide en la construcción de los mensajes que nos ocupan.

“Bienvenido al mundo real”

En un mensaje de circulación en *Internet* que a continuación transcribimos, y que presenta muchas de las características discursivas recién mencionadas, pudimos reconocer, en un trabajo de confrontación intertextual (Palleiro, en prensa) la presencia de la matriz de “El encuentro con la Muerte” identificada en versiones orales que mencionamos más arriba, con ciertas modificaciones (4).

El texto, al que tuvimos acceso por gentileza del Licenciado Jorge Gabriel Giamello, es el siguiente:

A continuación detallo una circular emitida por la Policía Federal Argentina. La idea es hacerla extensiva a la mayor cantidad de gente posible para evitar que esto se extienda. Dice así:

«Hemos recibido esta información y consideramos que ustedes deben conocerla, no queremos alarmarlos, sino prevenirlos y que tomen las precauciones pertinentes. Por favor revisen su silla cuando van al cine. La mayoría de nosotros sólo nos

sentamos en el asiento sin revisarlo. Mueva el asiento varias veces para ver si hay algo y fíjese muy bien. No lo palpe con la mano, podría encontrarse con una aguja y una nota diciendo "BIENVENIDO AL MUNDO REAL: YA ERES VIH POSITIVO". En los teléfonos públicos se ha detectado el mismo problema: un grupo de drogadictos deja agujas en los orificios de devolución del dinero para todo aquel que introduzca la mano se infecte.

Este mensaje ha sido enviado a todo el mundo para que nos mantengamos alejados del peligro.

Atentamente, Policía Federal Argentina»

El enunciado adquiere la forma de la comunicación de una noticia en una red virtual, presentada como un discurso referido. Tal información es enviada, en un juego polifónico, por un receptor en primera persona. Éste actúa a su vez, de manera desdoblada, como transmisor de una noticia admonitoria de circulación en la red virtual introducida por un verbo declarativo (“...a continuación detallo una circular emitida por la Policía Federal Argentina...Dice así: «Hemos recibido...””). La construcción retórica de este mensaje tiene un claro estilo conativo o de orientación al receptor, marcado por el predominio del imperativo (“...revisen, mueva... palpe...”). Nos interesa examinar su construcción discursiva del mensaje, en relación con la retórica del contagio global y sus formas de archivación. El *point* de este mensaje admonitorio está marcado, como en versiones orales que hemos recogido, por una fórmula asociada con la metáfora del SIDA, que advierte acerca de los peligros del contagio de esta “plaga” como consecuencia del contacto con desconocidos. Esta fórmula guarda una estrecha semejanza con algunas versiones orales recogidas por nosotros, en las que aparece una fórmula similar, “Bienvenido al mundo del SIDA” (5). Este mensaje pone énfasis en el beneficio de la circulación de información globalizada como instrumento de prevención, destinado a regular conductas para preservar al círculo endogrupal de los “informados en la red” de los peligros exogrupo anónimo y globalizado que asiste a cines, usa teléfonos y otras redes comunicativas ajenas a las del “club” o el “mundo virtual” de la Internet, en una clara antítesis con el “mundo real” de los VIH positivos. La fórmula: “BIENVENIDO AL MUNDO REAL: YA ERES VIH POSITIVO”, enfatizada por el recurso tipográfico de las mayúsculas, marca una relación de intertextualidad polifónica con la voz de los relatos orales, que anuncia la entrada en el “mundo del SIDA”. El discurso virtual de la Internet, algunas de cuyas características guardan un estrecho vínculo con la dimensión conversacional de la oralidad (Noblía; 2000), instaura de este modo la amenaza del ingreso en el “MUN-

DO REAL [de los] VIH POSITIVO[S]” para quienes hagan caso omiso de este anuncio. Al mismo tiempo, la alusión al “mundo real” establece una antítesis con respecto al universo ficcional del cine, cuyo soporte espacial sirve como contexto de aparición de tales mensajes. La atribución de la autoría del mensaje a una institución social reconocida como la Policía Federal realza el impacto de esta narración, en la medida en que contribuye a acentuar el “efecto de realidad” (Barthes; 1970) de un discurso cuya génesis se caracteriza por el tono admonitorio. En el texto de los e-mails, el SIDA adquiere, según vimos, el valor de un significante metafórico que condensa un conjunto de significaciones vinculadas con el tabú del sexo y el peligro de lo desconocido y con el universo de discurso del pecado, la enfermedad y la muerte. Tales significaciones dan lugar a un juego de asociaciones connotativas propias de una “retórica del fin del mundo”, que subraya la idea de contagio, plaga y castigo análogo al de la peste del medioevo, que acecha las sociedades contemporáneas (Sontag; 1989). Las mismas connotaciones de contagio global están presentes en las alusiones al ántrax del artículo periodístico y con la retórica apocalíptica de los testimonios documentales del año 1000, que analizaremos más abajo.

La matriz narrativa sirve de este modo como pretexto para la génesis de un mensaje de alerta social acerca de los peligros del contagio del SIDA, que adquiere las dimensiones de una amenaza global. Tal mensaje de alerta circula en un canal virtual cuyas características dejan su impronta en la estructura del mensaje, capaz de multiplicar los alcances de su recepción más allá de las fronteras locales.

Una nueva versión: los mecanismos de reenvío

El mismo mensaje, “Bienvenido al mundo real”, nos ha sido reenviado en abril de 2002 por gentileza de la Dra. Claudia Forgione quien, al haber tomado conocimiento de nuestro trabajo, nos permitió reponer el cotexto anterior y posterior. En el cotexto anterior, se advierte con claridad el contrapunto entre el registro formal atribuido a la Policía y el coloquialismo expresivo del emisor que reenvía el mensaje, que introduce un comentario evaluativo sobre el mensaje, con un énfasis realzado por la tipografía en mayúsculas (“POR SI TODO LO QUE PASA FUERA POCO TODAVIA HAY QUE LIDIAR CON ESTOS HIJOS DE...”). Este mensaje, recibido por el emisor de otro a través del mismo canal virtual, tiene marcas claramente formalizadas de reenvío como “RV” y “FW”, etc. El enunciador, que forma parte de una cadena de emisores, introduce en el discurso la elipsis de un insulto (“con estos hijos de...”), atribuible a los protagonistas del hecho narrado. El trabajo de composición del mensaje supone un entramado intertextual previo

a la operación de “forwardeo”. Nótese aquí el uso de un neologismo, común entre los usuarios de *Internet*, que gramaticaliza de acuerdo con las normas de formación de sustantivos del español un lexema procedente del código del inglés. Este entramado adquiere las características de un diálogo polifónico entre el discurso evaluativo de quien envía, el texto citado tanto en el cuerpo del mensaje como bajo la forma de attach y la voz del comentario posterior, que reproduce además la de emisores anteriores, cuyos nombres o direcciones de correo aparecen citadas en el cuerpo del mensaje. En el texto que nos ocupa, el cotexto posterior (“Esperamos que esta información sea de ayuda de todos y agradeceremos hacerla extensiva a quienes más puedan”) reitera lo expresado en el texto del mensaje attacheado, en lo que podría considerarse como una especie de fórmula de cierre. Esta fórmula está referida a la exhortación comisiva a divulgar el mensaje, con el objeto de conjurar con la información una amenaza global que, como veremos, aparece también en el texto del e-mail citado en la prensa italiana. El empleo de dicha fórmula de cierre que, conforme a las características del canal virtual, busca ampliar el espectro de la recepción a una multiplicidad de destinatarios con el propósito de formar una cadena reticular de receptores, constituye, del mismo modo que el comentario inicial, un mecanismo de enmarcado discursivo (Lotman; 1995). Tal enmarcado subraya el juego intertextual de citación, dado en este caso por el “pegado” de mensajes que supone una operación de yuxtaposición aditiva, análoga a la de la estructura de composición fragmentaria del relato folklórico (Mukarovsky; 1977). Tal yuxtaposición se extiende a la combinación aditiva de códigos, del inglés (“*Original message*”, “*to*”, “*sent*”) y del español, y aún a la de registros dialectales, que conjuga el uso del “vosotros” del cuerpo del mensaje, ajeno al uso dialectal rioplatense, en forma simultánea con el uso del voseo rioplatense (“no lo borres”). El inglés se utiliza para los estereotipos convencionales de reenvío codificados por los usos convencionales del canal, e impuestos por los servidores que forman parte de la cadena de discurso. Tales estereotipos pueden considerarse, según hemos dicho, como “fórmulas introductorias” de una formalización semejante a las fórmulas de comienzo de la comunicación folklórica.

En todos estos aspectos puede identificarse un proceso de articulación de redes de enunciados a partir de un juego de polifonía intertextual de características particulares. Este juego está orientado a la construcción de una suerte de tradición discursiva, que apela a mecanismos de identificación grupal tales como la pertenencia al “mundo” de emisores y receptores de un canal virtual cuya seguridad se intenta preservar a través de mensajes admonitorios. Estos mensajes recurren a matrices folklóricas tales como la de “El encuentro con la Muerte”, que sirve como pretexto para su transformación en canales

y códigos diferentes. Dicha transformación comparte ciertas características comunes con las “psicodinámicas de la oralidad” (Ong; 1984), como el fragmentarismo y la flexibilidad de sus mecanismos de coherencia y cohesión, exigidos por la fluidez y el dinamismo del canal. Tales características están unidas a un alto grado de formalización propio del código escriturario, que es aquél que se utiliza en mayor grado para la comunicación en los circuitos virtuales, sin excluir la utilización del código icónico. Todos estos rasgos exigen nuevos procedimientos de archivación capaces de dar cuenta de la potencialidad de bifurcaciones dispersivas de estos mensajes, que presentan en ocasiones un vínculo con las matrices folklóricas, tanto en su articulación semántica como en su mecanismo compositivo.

La destrucción de ciudades, halloween y el contagio del ántrax en la prensa italiana

En un artículo de la prensa italiana aparecido en el diario *La Repubblica* el 14 de octubre de 2001, encontramos una interesante referencia a los e-mails admonitorios de características similares al que recién comentamos, vinculado con la lógica sinecdótica de un caso particular con resonancias globales (Briggs; 2002). El texto que nos ocupa asocia el suceso de la caída del avión sobre las Torres Gemelas, ocurrida en setiembre de 2001, con un hecho «profetizado» por un enunciador afgano, y la vincula a su vez con la amenaza de un suceso futuro ligado con supersticiones relativas a la fiesta de brujas de Halloween, en el contexto del enfrentamiento entre EEUU y los talibanes. Cabe recordar que dicho enfrentamiento fue calificado tanto por el discurso del presidente estadounidense Bush como por el de los talibanes con la denominación simbólica de «cruzada» (en el caso de los talibanes, contra el cristianismo y el mundo occidental, y en el de Bush, de cruzada en defensa de los valores culturales de Occidente). El mismo suceso estuvo construido alrededor de una retórica apocalíptica de resonancias altamente emblemáticas, y así fue registrado en medios como el que nos ocupa, a través de estrategias efectistas para atraer a receptores de la entrega dominical de un periódico europeo. La estructura compositiva del artículo tiene como eje genético la referencia intertextual a un mensaje premonitorio de Internet acerca de la posibilidad de un nuevo suceso desgraciado en el día de la fiesta de Halloween, que sirve como pretexto para la narración de un suceso, calificado como «emblemático» («*C'è un avvertimento che circola su Internet. Dice: «Non entrate nei 'mall' il 31 ottobre...una vicenda emblematica»*») («Hay un aviso que circula en Internet. Dice: «No entren a ningún mall el 31 de octubre»»). De acuerdo con la polifonía propia del discurso folklórico, este suceso se presenta como un «caso» ocurrido a una «*amica di una mia amica*» («una amiga de una amiga mía»), con una referencia

a la fuente oral como aval testimonial del discurso. El texto alude en primer término al mecanismo de circulación global de estos mensajes en los circuitos virtuales de la *Internet*, que extendió su difusión de California a Milán («*ho ricevuto...una e-mail proveniente da una persona che lavora a Milano. È l'ultimo anello di una catena partita da una località della California Si chiamava Laura K. Lavorava in una grossa società, con l'incarico di perfezionarne i contratti. Il testo della sua e-mail era questo: «Salve a tutti...»*») («Recibí un e-mail de una persona que trabaja en Milán. Es el último eslabón de una cadena iniciada en una localidad de California. Se llamaba Laura K. Trabajaba en una importante sociedad, con la función de revisar contratos. El texto del e-mail es este: «Hola a todos...»). El texto pone de manifiesto al mismo tiempo la lógica sinecdótica del caso, que toma un acontecimiento singular como un indicio de una amenaza global, cuyos alcances a «toda la humanidad» son mencionados en la fórmula de cierre. De acuerdo con el mecanismo constructivo de la tradición (Fine, *op. cit.*), este mensaje enlaza el presente y el pasado inmediato con lo que en ese momento era futuro (la nota es del día 14 de octubre). Es así como hace referencia a una advertencia que recomendaba «*di non salire, per nessun motivo, su un aereo l' 11 SETTEMBRE e di NON ENTRARE IN UN MALL A HALLOWEEN*» («no subir, por ninguna razón, a un avión el 11 de setiembre, y no entrar a un mall en Halloween») formulada a la receptora del e-mail por su «*ragazzo*» («chico») afgano, quien había abandonado misteriosamente los Estados Unidos por una causa hasta entonces desconocida. Nos encontramos aquí, en primer lugar, con la propuesta de una lectura indicial, que propone un procedimiento abductivo de aproximación oblicua a detalles aleatorios como una vía de aproximación a lo general (Ginzburg, 1992). El valor metafórico del suceso aparece claramente explicitado en el discurso del periodista, quien lo califica como «*vicenda emblematica*» («suceso emblemático») y plantea de este modo una clara generalización tipificante y una conexión entre una esferas de significación literal y otra figurada, característica de la alegoría (Starobinski, 1973) como eje para su lectura interpretativa. Con un claro estilo argumentativo, acumula «pruebas» en defensa de la credibilidad del mensaje, tales como la mención de la existencia histórica de las *dramatis personae* de la narración, reforzada por la reiteración paralelística («*La penultima persona che aveva letto questo testo aggiungeva che, essendo scettica, aveva composto il numero di Laura K. E lei aveva risposto, in persona, confermando la storia... Un modo per confermare: Laura K. esiste... Un modo de confermare: Laura K. esiste.... La sua amica esiste...L' 11 settembre è esistito*») («La penúltima persona que había leído este texto agregaba que, siendo escéptica, había marcado el número de Laura K. y ella le había respondido en persona, confirmando la historia... Un modo de confirmar:

Laura K. existe... Su amiga existe... El 11 de setiembre existió...»). A partir de esta mención de existentes históricos, el emisor realiza un salto inferencial para referirse a las «noches de brujas», asociadas con la referencia precedente a la fiesta de Halloween y con la referencia siguiente a las «falsas profecías de Nostradamus», en un enlace de asociaciones entre pasado y presente propio del mecanismo de construcción de tradiciones (Fine, *op. cit.*). El enunciador agrega en esta instancia una reflexión metapoética sobre el proceso de invención poética de tradiciones (Hosbawm, *op. cit.*) en *Internet*, relacionado con un fotomontaje de las Torres y con las ya mencionadas profecías («*Esisterà anche una autentica «notte delle streghe»? All' indomani della tragedia, su Internet, hanno inventato le false profezie di Nostradamus e i fotomontaggi sulle Torri...»*). («¿Existirá una auténtica «Noche de brujas»? Al día siguiente de la tragedia, inventaron en *Internet* falsas profecías de Nostradamus y un fotomontaje de las Torres...»). Cierra la narración una fórmula final con una referencia metapragmática al circuito de pluralización de receptores característico del canal virtual de *Internet* y a las consecuencias globales de un suceso puntual, similar a la que encontrábamos en el e-mail referido al SIDA («...*il messaggio di Laura K. ha fatto il giro del mondo. ... può darsi che... o stia per accadere qualcosa di ben più tremendo. L' unica certezza è che proviamo a sventarlo con un arma semplice quanto quelle usate finora dai terroristi: lo diciamo a quelli a cui teniamo perché lo dicano a quelli a cui tengono, perché lo dicano a tutti, poiché è a quasi tutta l'umanità che adesso teniamo*») («...El mensaje de Laura K. ha recorrido el mundo... puede darse que esté por suceder algo más terrible. La única certeza es que podemos evitarlo con un arma más simple que las usadas hasta ahora por los terroristas: lo decimos a aquellos en los que nos interesamos para que ellos a su vez lo digan a aquellos en quienes se interesan, para que se lo digan a todos, porque es casi toda la humanidad la que ahora nos interesa»). La articulación textual de este relato corresponde a la de una narración etiológica, que construye un relato alrededor del *point* del texto de un e-mail, para cuya decodificación expone una secuencia de hechos destinados a proporcionar un desarrollo explicativo. La ancilaridad o dependencia textual del relato con respecto al desarrollo explicativo constituye un punto de contacto con el *enxemplo* medieval, que sirve como prueba en apoyo de una afirmación doctrinal (Welter, 1927), como podremos comprobar en la confrontación con el documento del año 1000. La generalización a «*tutta l'umanità*», propia de una *amplificatio* retórica, es una clara muestra del mencionado mecanismo de composición sinecdótica, que propone una decodificación indiciaria (Ginzburg, 1992) de vinculación de un suceso puntual con una amenaza global de sesgos apocalípticos. En el contexto discursivo de esta nota, otras noticias referidas

al mismo suceso de la destrucción de las Torres recurren al intertexto literario de la peste descrita en la obra de Manzoni, a la que se asocia con el demonismo terrorista de Osama Bin Laden, en una saturación de este sentido apocalíptico. Del mismo modo que en el documento medieval, también se asocia aquí, a través del mecanismo de la alusión intertextual y de condensación emblemática, el suceso histórico de la catástrofe de las torres con la enfermedad física y con la decadencia moral, a la que se le atribuyen connotaciones demoníacas («*I Demoni*» *ci hanno disegnato lo scenario sociale... Manzoni ci ha descritto la devastazione provocata dalla peste non solo sui corpi ma nelle animi*”).

Rastreamos el recorrido de esta «noticia» en el mismo diario hasta la fecha de Halloween y el día siguiente. En un artículo del 31 de octubre, encontramos una nota titulada «Nella notte di Halloween, tutti i fantasma d'America». Su texto recurre a la estrategia del enlace concreto-abstracto, empleada para la construcción discursiva de una lógica del contagio global, con una referencia implicada a los casos de ántrax mencionados en otra sección del mismo diario («*L'immaginazione è infetta, la mente è stata contagiata...*», «*Si ha la sensazione ...da un ...un messaggio obliquo...»...»...*Le spore sembrano ...stormi di invisibili caballete pronte a calare sulla ...casella, a entrare nelle condotte dell' aria....ma la realtà è che la quantità diffusa e minuscola...Un cucchiaino di batterie ... basta a terrorizzare la signora della tecnologia a mettere a terra la sua capitale*»...*Chiunque lo stia versando nel calderone dell'America, è un infame che conosce molto bene il valore e la potenza dei simboli*») («La imaginación está infectada, la mente ha sido contagiada... Da la sensación de un mensaje oblicuo... Las esporas parecen...bandadas de invisibles langostas prontas a descender hacia sus casa, a entrar en los tubos de aire...peor la realidad es que la cantidad [es] pequeña y minúscula... un puñado de bacterias...basta para aterrorizar a la señora de la tecnología y echar tierra a su capital... Quienquiera que la esté echando en el caldero de América...es un infame que conoce muy bien el valor y la potencia de los símbolos...»). Advertimos aquí una reflexión metapragmática sobre los mecanismos de construcción metafórica de una dinámica de la amenaza, subrayada por la adjetivación referida al campo semántico de la infección. Tales estrategias de discurso articulan una retórica metonímica que subraya el peligro del contagio global, a partir de la mención de casos particulares de una pequeña parte de la población. Un proceso constructivo similar se encuentra en la génesis de los relatos orales sobre el SIDA, que, de acuerdo con nuestra hipótesis, tienen origen en una bifurcación hipertextual de una misma matriz folklórica. En estos discursos, hay un entretendido de sucesos reales con elementos folklóricos, que recurre también a la dinámica*

metonímica de la amenaza globalizante a partir de la narración de casos particulares.

La asociación de la fiesta de Halloween con el terror del contagio del ántrax aparece también en la crónica de esta celebración del 1/11:

La maschera per bambini di questo Halloween 2001 e statu un completino nero e arancione da agente per la descontaminazione batteriologica, munito di apparecchio per aspirare e neutralizzare i bacilli di antrace...Segno dei tempi: come le maschere con la faccia di Osama bin Laden. La preoccupazione maggiore era quella dei maniaci che mettono nella cioccolata ... veleni. («El disfraz para los niños, en este Halloween 2001, fue un trajecito negro y anaranjado de agente de descontaminación bacteriológica, munido de un aparato para aspirar y neutralizar los bacilos del ántrax...Signo de los tiempos: como los disfraces con el rostro de Osama bin Laden. La preocupación mayor era con respecto a los maníacos que introducen veneno en los chocolates...»).

Hay aquí una nueva referencia a la amenaza de la destrucción y el contagio, expresada a través de la alusión al veneno, en un entramado que tiene como intertexto un conjunto de alusiones a la tradición de la fiesta de Halloween, con sus máscaras y disfraces de brujas y demonios, y con su pedido de caramelos. Dicha amenaza está personificada en la figura emblemática de Bin Laden, cuya máscara está presentada como la representación del «signo de los tiempos», de resonancias bíblicas de sesgos apocalípticos, que tiene su contrapartida antitética en el agente de la descontaminación, con el poder de neutralizar el poder del bacilo. Esta alusión a Bin Laden en el contexto de la fiesta de Halloween puede ser interpretada como la marca de un proceso de tradicionalización, en el que un personaje y un suceso histórico operan desde el presente para resignificar las modalidades de celebración pasadas y para introducir cambios en las modalidades de celebración futuras. La retórica de la contaminación constituye también el eje genético de los relatos sobre el SIDA, en los que las agujas aparecen también como representaciones emblemáticas del contagio, con un valor alegórico análogo al de la máscara (6). Todos estos aspectos pueden relacionarse con una narrativa epidemiológica transnacional (Briggs; 2002), caracterizada por la ya mencionada lógica sinecdótica que da cuenta de una modalidad cognitiva tendiente a presentar el efecto por la causa o el todo por la parte (Lausberg; 1975), cuyo análisis permite detectar la presencia de una red de discursos relativa a la amenaza de la seguridad internacional.

La retórica del contagio se registró también en otros mensajes admonitorios que circulan en la Internet a los que hemos podido tener acceso, que contiene advertencias (a veces irónicas) del peligro de abrir los *attachs* a causa de posibles “virus” informáticos asociados con el ántrax. Resulta evidente aquí la asociación con la retórica de la enferme-

dad y las pestes globalizantes, trabajada por autores tales como Susan Sontag en su estudio *La enfermedad y sus metáforas* (1977). Cabe recordar que la misma autora ha ocupado en 2001 los titulares de la prensa mundial por sus serias críticas a la política exterior del gobierno norteamericano a propósito de estas cuestiones.

En estas redes discursivas se inscribe la retórica apocalíptica de la peste, la enfermedad y el contagio en la prensa mundial, que recurre a las matrices folklóricas como instrumentos pretextuales para la construcción de mensajes que logren producir un efecto de identificación en un receptor masivo, a partir de su inclusión dentro del grupo de personas amenazadas por los poderes devastadores del bacilo y del terrorismo islámico.

La confrontación con un documento del año 1000

En la confrontación intertextual con un documento del año 1000 recogido por Georges Duby (2000:81-84) encontramos un testimonio del monje Raoul Glaber del año 1033, relativo al hambre que asolaba las comarcas de Borgoña, con la misma asociación metafórica del hambre, la destrucción y la enfermedad con un castigo divino por los pecados de los hombres:

...En la época siguiente, el hambre comenzó a extender sus estragos por toda la tierra y se temió que el género humano fuera a desaparecer... Las condiciones atmosféricas se hicieron tan desfavorables ... El mundo, como castigo por los pecados de los hombres, fue presa de este azote de penitencia durante tres años... Creíase que el orden de las estaciones y elementos, que había reinado desde el comienzo sobre los siglos pasados, había vuelto para siempre al caos, y que esto era el fin del género humano.... Entonces nuestro tiempo vio realizarse la palabra de Isaías diciendo: “El pueblo no se ha vuelto hacia el que lo golpeaba”. Había en los hombres, en efecto, una suerte de dureza del corazón unida a un embotamiento de espíritu. Y es el juez supremo, el autor de toda bondad, quien da el deseo de rezarle, el que sabe cuándo debe tener piedad...

Se advierte aquí la presencia de la misma lógica sinecdótica aludida por Briggs, que busca explicaciones globales para hechos puntuales, realizada por la cita de autoridad del intertexto bíblico, y la incorporación aditiva del tópico clásico del “mundo al revés” (Curtius; 1975 [1948]), que traza una línea de continuidad con los *adynata* virgilianos de la “Égloga IV”. La narración se ajusta al mecanismo compositivo del enxemplo medieval, en la medida en que el acontecimiento concreto de la hambruna padecida por las comarcas borgoñonas en el año 1033 es presentado como prueba en apoyo de la exactitud de la profecía de Isaías. La articulación de esta retórica de la enfermedad se basa en un procedimiento alegórico de “liberación” paradigmática de un sentido figurado a partir

de un “sentido literal” (Starobinski; 1973). Es así como, de acuerdo con una dinámica metonímica de la falta, la enfermedad, el hambre y las inundaciones son interpretadas por el enunciador como signos de un desorden cósmico de connotaciones apocalípticas. Advertimos la misma modalidad de construcción en el artículo periodístico sobre la destrucción de las Torres y el contagio del ántrax, presentados por el enunciador como “signos de los tiempos”. Dicho artículo mencionaba de modo explícito, del mismo modo que el documento medieval que nos ocupa, al valor emblemático de este acontecimiento histórico. Estaba presente en el también el mecanismo compositivo de la alegoría, que asociaba la caída de las Torres de Manhattan y el contagio del ántrax con la posibilidad de nuevos ataques del terrorismo islámico y con las connotaciones demoníacas de la fiesta de Halloween, decodificando el sentido literal de un acontecimiento presente como el símbolo de una amenaza futura en una dimensión global. Tal mecanismo reproduce la modalidad misma del atentado contra las Torres y el Pentágono, presentado y reivindicado por sus ejecutores como un ataque contra los emblemas identificatorios del capitalismo global.

Consideraciones finales

La confrontación de relatos sobre el SIDA de circulación en *Internet* con artículos de la prensa periódica reciente sobre sucesos históricos como la destrucción de las Torres Gemelas y el ántrax, asociados con la fiesta de Halloween, ha puesto de manifiesto la puesta en discurso de una retórica del contagio global asociada con los itinerarios de la enfermedad, la peste y el contagio global, asociada con un mecanismo de construcción de tradiciones y entretejida alrededor de matrices folklóricas. Este entramado discursivo configura una articulación reticular de vínculos intertextuales con los textos sagrados, de la Biblia al Corán, y guarda estrechas conexiones con el entrecruzamiento entre lo paradigmático y lo sintagmático propio de la construcción del mito (Lévi-Strauss; 1977). La flexibilidad de las matrices favorece ciertamente la bifurcación de itinerarios y su recreación actualizadora en los distintos contextos, canales y códigos, que incluyen los canales y códigos virtuales y da lugar también para la elaboración de una retórica del contagio global, basada en la condensación metafórica de significaciones ligadas con la enfermedad y la amenaza de la destrucción y la muerte, en torno a significantes tales como el SIDA, el ántrax y la peste, en un entramado con sucesos históricos como la caída de las torres y a acontecimientos rituales como la celebración de Halloween.

Tanto en los textos que se relacionan con los sucesos de las Torres Gemelas y las “pestes globales” (Briggs, *op. cit*) como en los documentos del año 1000, advertimos un

proceso de ficcionalización de la materia histórica (White, *op. cit.*), que tienen como correlato el uso de técnicas argumentativas destinadas a producir un efecto de realidad (Barthes; 1970). Este efecto se advierte en particular en los e-mails sobre el SIDA de circulación en Internet y en el comentario del e-mail de la prensa italiana, que intentan acumular pruebas orientadas a realzar la fuerza admonitoria de los mensajes.

El acercamiento a la génesis constructiva y a los itinerarios de dispersión hipertextual de tales mensajes pueda tal vez contribuir a una aproximación analítica a su contenido semántico, que ponen de manifiesto de este modo el carácter de constructo textual de las configuraciones identitarias.

En el examen de los mensajes de *Internet*, advertimos con particular nitidez la opacidad del canal y del código y la presencia de ciertas regularidades estilísticas. Tal opacidad influye en la génesis de los mensajes que, por las exigencias del canal, tales como la velocidad de conexión que favorece el fragmentarismo, guarda cierta similitud con las de la comunicación folklórica, de la que la separa sin embargo su alto grado de formalización técnica.

Las matrices folklóricas, almacenadas en la memoria de los distintos enunciadores, sirven como pretextos eficaces para distintas realizaciones textuales, desde la construcción de relatos para regular comportamientos grupales, hasta mensajes admonitorios de circulación en *Internet* y discursos efectistas de la prensa mundial, con múltiples ejes de bifurcación. Se advierte también en ellos la misma lógica sinecdótica que recurre a la narración como mecanismo cognitivo de articulación de la experiencia y como *arkhé* o principio de archivo apto para la organización del recuerdo. Desde esta perspectiva, proponemos una aproximación a la narrativa como archivo, enfocada desde una perspectiva genética hipertextual capaz de dar cuenta a la vez de los procesos de génesis constructiva de los relatos y de sus itinerarios de dispersión en recorridos múltiples. En este acercamiento, asignamos una relevancia especial al estudio del componente retórico y, en particular, al examen de las metáforas del contagio global asociadas con una dinámica de la amenaza, que da cuenta de una retórica apocalíptica, que se manifiesta con especial nitidez en los canales virtuales. En ellos, la estructura reticular característica del hipertexto da lugar a la génesis de una pluralidad de mensajes, sujetos a la amenaza del contagio de “virus” y otras “pestes virtuales” que amenazan con la destrucción de datos. Tales peligros generan una singular cantidad de mensajes de alerta, que intenta salvaguardar la integridad de los archivos de las amenazas virtuales. En ellos, resulta evidente la presencia de una retórica de la amenaza, examinada aquí en un *corpus* reducido de mensajes. Una constante de muchos de estos mensajes se relaciona con la tendencia a la relación

de casos, que responde a una modalidad narrativa propia de nuestro tiempo. Un acercamiento analítico a tales mensajes y una reflexión metodológica sobre sus modalidades de construcción y sus itinerarios deconstructivos puede resultar una vía fecunda para la consideración en el marco de la problemática del patrimonio intangible, en la medida en que se trata de mecanismos cognitivos de construcción de archivos del recuerdo y la memoria.

BIBLIOGRAFÍA

AARNE, Antti and Stith THOMPSON

1928. *The types of the folktale: a classification and bibliography*, Helsinki, Academia Scientiarum Fennica.

BRIGGS, Charles L

2000. “Las narrativas en los tiempos de cólera: el color de la muerte en una epidemia venezolana», *Narrar identidades y memorias sociales. Estructuras, procesos y contextos de la narrativa folklórica* ed. por A.M. Dupey y M.I. Poduje, Santa Rosa de La Pampa, Ediciones del Departamento de Investigaciones Culturales de la Subsecretaría de Cultura de La Pampa, pp. 1-19.

BARTHES, Roland

1970. “El efecto de realidad”, *Lo verosímil*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo, pp. 95-102.

BRUNER, Jerome

1986. “El crecimiento de la psicología cognitiva: psicología del desarrollo”, *Los molinos de la mente. Conversaciones con investigadores en Psicología*, México, Fondo de Cultura Económica, pp. 33-45.

Clarín

Diario matutino dirigido por Ernestina Herrera de Noble. Ejemplar del 10 de octubre de 2001.

CLIFFORD, James

1995. “Las culturas del viaje”, *Cultura y comunicación: prácticas y estilos*, Madrid *Revista de Occidente* No. 170-171: 45-74.

CURTIUS, Ernst

1975[1948]. *Literatura Europea y Edad Media Latina* México, Fondo de Cultura Económica.

CHAFE, W and J. DANIELEWICZ

1987. “Properties of spoken and written language”, *Comprehending Oral and*

Written Language ed. By R. Horowitz and S. Samuels, New York, Academic Press.

CHARTIER, Roger

1996. *El mundo como representación*, Barcelona, Gedisa.

DUBY, Georges

2000. *El año mil*, Barcelona, Gedisa.

FINE, Gary Alan

1989. “El proceso de la tradición. Modelos culturales de cambio y contenido”, *Comparative Social Research* No. 11, pp. 236-277

FOUCAULT, Michel

1985. *La arqueología del saber*, México, Siglo Veintiuno.

GINZBURG, Carlo

1992. *Miti, emblemi, spie. Morfologia e storia*, Torino, Einaudi.

HOSBAWM, Eric

1983. “Entrada libre. Inventando tradiciones”. Introducción a *The invention of Tradition* comp. por Eric Hosbawm y Terence Ranger, Cambridge, Cambridge University Press. Traducción de Eduardo Aceves Lozano

JAKOBSON, Roman

1964. “Closing Statement: Linguistics and Poetics” *Style in Language* comp. by Th. A. Sebeok, Massachusetts, MIT Press, 350-377. Traducción castellana de Ofelia Kovacci (1976): “Lingüística y Poética” Buenos Aires, Oficina de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

LABOV, W. & J. WALETZKY

1967. “Narrative analysis: oral versions of personal experience”, *Essays on the verbal and visual art*, Seattle & London, University of Washington Press.

LAUSBERG, Heinrich

1975. *Manual de retórica literaria*, Madrid, Gredos

La Repubblica . Giornale italiano.

Ejemplares del 14 de octubre y 1 de noviembre de 2001.

LEBRAVE, J.L.

1990. “Déchiffrer, transcrire, éditer la genèse”, *Proust à la lettre. Les intermittences de l'écriture* Charente, Du Lérot, pp. 141-162.

LEVI-STRAUSS, Claude

1977. *Antropología estructural*, Buenos Aires, EUDEBA

LOTMAN, Jurij

1995 [1975] “I due modelli della comunicazione nel sistema della cultura” y “Valore

mode

Ilizzante dei concetti di “fine” e “inizio””, *Tipologia della cultura*, Milano, Bompiani.

MUKAROVSKY, Jan

1977. “Detail as the basic semantic unit in folk art”, *The word and verbal art* New Haven & London, Yale University Press, pp. 180-204.

NELSON, Theodor Holm

1992. *Literary Machines 90.1*. Padova, Muzzio Editore.

NOBLÍA, María Valentina

2000. «Control y poder en los chats», *Globalización y nuevas tecnologías* ed. por María Laura Pardo y María Valentina Noblía, Buenos Aires, Biblos, pp. 53-78.

ONG, Walter J.

1984 [1982]. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* México, Fondo de Cultura Económica.

PALLEIRO, María Inés

1992. *Nuevos Estudios de Narrativa Folklórica*, Buenos Aires, Rundinuskín.

PALLEIRO, María Inés

1994. “El relato folklórico: una aproximación genética”, *Filología* XXVII, Buenos Aires, 1-2: 153-173

PALLEIRO, María Inés

1997. “El encuentro con la Muerte’: oralidad, escritura e hipertextos en una matriz narrativa”,

Revista de Investigaciones Folklóricas. Buenos Aires, 12: 25-35.

PALLEIRO, María Inés

2002. “La destrucción de una ciudad: itinerarios apocalípticos en la narración folklórica”, *Diálogos entre literatura, estética y teología (CD)* Buenos Aires, Ediciones de la Universidad Católica Argentina.

PALLEIRO, María Inés

(en prensa) *El cuento folklórico: un texto vivo. Hacia una genética hipertextual de la oralidad narrativa* Buenos Aires, Instituto de Filología y Literaturas Hispánicas “Amado Alonso”.

SONTAG, Susan

1977. *La enfermedad y sus metáforas* Madrid, Paraninfo.

SONTAG, Susan

1989. “El SIDA y sus metáforas”, *Crisis*, Buenos Aires, No. 71: 58-63.

STAROBINSKI, Jean

1973. "El endemoniado gadareno. Análisis literario de Marcos 5:1-20", *Análisis estructural y exégesis bíblica*, Buenos Aires, Megápolis, pp. 75-112.

VIGNAUX, Georges

1976. *La argumentación. Ensayo de lógica discursiva*, Buenos Aires, Hachette.

VIRGILE

1970. *Bucoliques*, Paris, Les Belles Lettres.

WELTER, J. Ch.

1927. *L' exemplum dans la littérature religieuse et didactique du Moyen Age*, Paris, Toulouse.

WHITE, Hayden

1995 [1973]. "Prefácio" e "Introdução. A Poética da História", *Meta-História. A imaginação histórica do século XIX*, Sao Paulo, Edusp.

REFERENCIAS

(1) Elaboramos esta propuesta teórica y metodológica a partir de la recolección y análisis de un *corpus* de versiones orales y registros escriturarios, en el marco de un proyecto de investigación posdoctoral financiado por el CONICET. Para una exposición sistemática de dicha propuesta, véase nuestro trabajo *El cuento folklórico: un texto vivo. Hacia una genética hipertextual de la oralidad narrativa* (en prensa), algunos cuyos aspectos parciales fueron publicados en Palleiro (1994), Palleiro (1997) y Palleiro (2002). Esta consiste en la reformulación de algunos aspectos de la crítica genética francesa, dedicada al estudio de las correcciones y variantes de manuscritos, considerados como documentos del proceso de escritura, para el estudio de narraciones orales con una matriz común, y de sus eventuales fijaciones escriturarias.

(2) Para la elaboración del modelo hipertextual, diseñado en el programa HyperCard-Macintosh 2.1, nos basamos en los conceptos de Nelson (1992:2), quien define el hipertexto como un "texto que se bifurca", compuesto por "una serie de bloques de texto conectados entre sí por nexos, que forman diferentes itinerarios para el usuario" y "que permite que el lector elija (...) en una pantalla interactiva". El relato folklórico, definido desde el punto de vista de sus procesos constructivos como el resultado de un conjunto de transformaciones de una matriz sujeta a operaciones de variación que activan un mecanismo generador de correcciones y variantes, puede ser considerado como una combinación libre de bloques textuales con un sistema de recorridos múltiples análogo a la de las estructuras hipertextuales.

(3) Para la delimitación de la matriz, nos basamos en un trabajo previo con el mencionado *dossier* o archivo de proceso de 30 versiones orales, registros escriturarios y recreaciones mediatizadas, alrededor del eje temático de "El encuentro con la Muerte" que presenta

algunos núcleos comunes con Aarne-Thompson 332: “*Godfather Death*” y con el motivo E 322. 3.3.1 del Índice de Motivos de Thompson, “*The Vanishing Hitchhiker*”. En la confrontación intertextual de estas versiones, identificamos las secuencias de “El encuentro” de dos personas o de un objeto -con su consecuente despedida o pérdida, “La búsqueda” y “el hallazgo” posteriores, seguidos de “El reconocimiento” de la índole fanática de la persona u objeto. En la puesta en discurso, advertimos una articulación estilística basada en la contraposición entre lo erótico y lo tanático, unida a la acumulación de detalles indiciales de reconocimiento. Tales regularidades revelan, según nuestra hipótesis, la presencia de una matriz pretextual común, sometida a operaciones de transformación aditiva y sustitutiva, y de supresiones y desplazamientos, generadores de distintos itinerarios narrativos. Algunas de estas transformaciones, como los que ahora nos ocupan, se relacionan con la introducción de los tópicos del SIDA, del ántrax y de la destrucción de ciudades.

(4) En la confrontación intertextual con las versiones mencionadas en la nota anterior, el “Encuentro” con una persona es sustituido por un objeto, las “agujas”, relacionadas de manera explícita con el universo de discurso de la droga y el contagio (“...podría encontrarse con una aguja y una nota...”). La ausencia de la persona da lugar a la supresión de “La despedida”. El “Hallazgo” del cartel y el “Reconocimiento” del ingreso en una zona mortal tienen lugar, al igual que “El encuentro”, en un lugar público como el “cine” o las cabinas telefónicas (“...en los teléfonos públicos...”).

(5) Una de estas versiones orales, publicada por nosotros en Palleiro (1992), fue la que registramos en ocasión de una entrevista realizada en el ámbito urbano la ciudad de Buenos Aires a jóvenes estudiantes entre 19 y 25 años (Nando —Síí, eso se lo contaron aa... a mi hermaana.../Entrevistadora 1 (Lilia Ciamberlani) —¡A ver!, ¡contáme! /Nando —Quee... un tipo se fuee... /Paula —...conoció una minaa.../ Nando —Síí, se fue al Brasil, conoció una mina, se la llevó al hotel, pasó la noche, qué sé yo...A la mañana se levantó, la mina no eshaba máh, y en eel... en el vidrio del baaño... no seé... en el ehpejo del baño, con un rush... decía: «Bienvenido al clú’ del SIDA», una coh’ asíi.../Entrevistadora 2 (María Inés Palleiro) —¿Cómo eh?... / Sergio —Que un tipo fue al Brasil, no sé, a un hotel, no seé... Conoció unaa... una chica /Laura —Una brasilér’... una garota /Sergio —Y se fue a una casa... al hoteel... No sé adónde fue... Pasó la noche... todo bien...A la mañana se dehpertó, la mina no ehtaba máh... Fue al baño, y en el ehpejo decía: «Bienvenido al clú’ del SIDA»... oo... algo por el ehtiilo, asíi.../Paula —Síí... o «al mundo del SIDA».../María —O cartelitoh, pegadoh en jeringah, puehtoh en jeringah, en l’ aren’, en... en lah playah d’ Europa, también/Entrevistadora 2 (María Inés Palleiro) —¿Y qué dicen? /María —Lo mihmo: «¡Bienvenido al clú’ del SIDA!» o algo así») Estas versiones están articuladas alrededor del *point* (Labor, 1967) de un cartel que reza “Bienvenido al club del SIDA”. Esta frase funciona como un eje alrededor del cual se articula la ilación secuencial que, en el nivel retórico, adquiere el valor de una fórmula que condensa la significación metafórica de los relatos. En efecto, el SIDA actúa como un significante que engloba un conjunto de significaciones vinculadas con los peligros de la promiscuidad sexual

y con el temor al contagio, la enfermedad y la muerte. Resulta fundamental en la articulación de los relatos el mecanismo de sustituciones, que tienen que ver con la ambientación alternativa de las versiones en ámbitos exogrupales como “Brasil” o “las playas de Europa”, asociadas con el universo semántico de la libertad sexual. Tales sustituciones funcionan como resortes generadores de recorridos alternativos de una misma matriz en el intercambio conversacional. Es así como el relato inicial de Nando ubica la acción en “Brasil”, donde ocurre “El encuentro” de una pareja intimidad de un “hotel», considerado por Clifford (1995: 45) como una metáfora de la transitoriedad y los cruces interculturales de la vida contemporánea, en donde tienen lugar los encuentros fugaces. En nuestro análisis de estas versiones (Palleiro, 1992: 21-41) vinculamos esta ambientación con la transgresión de las fronteras locales, que supone la exposición del protagonista a los peligros del exogrupo, similar a las amenazas de los espacios públicos del cine o las cabinas de teléfonos con la que se enfrentan, según el texto del e-mail que nos ocupa, quienes abandonan la seguridad de los espacios virtuales de la *Internet*. Este juego metafórico se corresponde con un desplazamiento metonímico de la amenaza mortal del SIDA hacia afuera del espacio simbólico del endogrupo, personificada en la figura de “la garota”, que es sustituida en otras versiones como la del texto de *Internet* por «jeringas» u otros objetos punzantes. “La despedida” adquiere en la versión de Nando la forma de una desaparición de la mujer sin previo aviso. En el episodio de “El hallazgo”, el indicio material de la desaparición de la mujer es un letrero en el espejo. La decodificación del mensaje escrito, que constituye una instancia de mediación, genera “El reconocimiento” de la esencia tanática del encuentro erótico con la mujer, revelada por la alusión al “clú’ del SIDA”. Dicha alusión contiene una referencia implicada con la posibilidad de muerte del protagonista masculino, relacionada con el peligro de contraer un mal incurable de transmisión sexual. La alusión al “clú[b]” como lugar de acceso restringido forma parte de una red metafórica vinculada con la dinámica de inclusión y exclusión entre endogrupo y exogrupo, que tiene en este caso una carga conativa especial de invitación al receptor concentrada en la fórmula “Bienvenido al club del SIDA”, que recuerda el estilo del jingle publicitario. La narración de María introduce la variante sustitutiva de las “jeringas”, como un soporte alternativo del letrero, en lugar del espejo, y presenta también una localización también sustitutiva de la acción en las playas de Europa. Esta variante está introducida por una disyunción que constituye una marca discursiva de la dinámica de recorridos opcionales de los distintos relatos, característica del hipertexto. La mención de las jeringas forma parte, junto con las referencias al “rouge”, al “cartel”, y al “espejo”, de red de connotaciones semánticas que remiten al universo de discurso de la droga, asociado con el ámbito exogrupal. La génesis de este conjunto de relatos gira en torno a una serie de itinerarios alternativos de la matriz de “El encuentro con la Muerte”, producida a partir de un mecanismo de sustituciones que da lugar a su vez a la intercalación aditiva de detalles, a la supresión de secuencias y a desplazamientos en el orden episódico. Todos estos aspectos se relacionan con la construcción de una retórica apocalíptica centrada en

el SIDA, que actúa como representación emblemática de una tensión de opuestos en la que el universo abierto de la libertad sexual se transforma en un espacio de clausura dominado por la enfermedad y la muerte. La matriz general sirve de este modo como pretexto generador de transformaciones textuales en un contexto urbano, en el cual el SIDA forma parte de una retórica de la amenaza globalizante a la estabilidad del orden local.

(6) La referencia a los casos de ántrax, aparecida en forma casi contemporánea al suceso de la destrucción de las torres, se registra también en el matutino porteño *Clarín* del 10 de octubre de 2001, articulada alrededor de la lógica sinecdótica de los contagios y las pestes globales, y asociada con la mentalidad apocalíptica de la destrucción y con una retórica de la amenaza globalizada. El texto refiere a un periodista argentino residente en los Estados Unidos, sometido a un control sanitario bajo la amenaza de contagio, ubicada en el contexto discursivo de otros enunciados alarmistas («Dicen que habría una mano criminal detrás de la contaminación por ántrax...», «Alarma en el subte de Washington. Cierran una estación por una sustancia sospechosa...» «Psicosis»). El eje genético de esta narración, vinculado con la dinámica metonímica del caso, gira en torno al hecho anecdótico del chequeo médico del «periodista argentino Fabián Schoffer» empleado de la editorial de Florida, USA, «en la que se detectaron dos casos de ántrax...». La articulación discursiva del artículo se caracteriza por la acumulación de referencias al pánico generado por «la bacteria», calificada como un «arma asesina de masas», que pone de manifiesto una vez más la lógica sinecdótica de la amenaza de una peste global a partir de «casos» particulares como el de este periodista argentino, en el que se pone en evidencia el carácter de amenaza de contagio transnacional del ántrax, subrayado por la referencia al correo, como canal de circulación del bacilo que llevó a los titulares a ocuparse más tarde de posibles casos de ántrax en la Argentina.

CAPITULO III:
Los usos políticos del mito y el ritual

Cuando la Pachamama se vuelve tangible

Lorena Rodríguez y María de Hoyos

Introducción

En el marco de un programa de promoción turística que abarca valles y quebradas del noroeste argentino, la Secretaría de Cultura y Turismo de la ciudad de Santa María, ha encarado una serie de obras monumentales. Santa María se ubica en el noroeste de la provincia de Catamarca, a 1.800 msnm y a pesar de formar parte de los Valles Calchaquíes, no integra el circuito más frecuentado por el turismo. Este circuito parte de la ciudad de San Miguel de Tucumán, pasa por Tafi del Valle y luego de cruzar los Nevados del Aconquija, suele soslayar la ciudad de Santa María para dirigirse directamente a las ruinas de Quilmes y luego continuar hacia Cafayate (Salta). Conocedora de este aspecto, la Secretaría de Cultura y Turismo local, decidió implementar algunas políticas con el fin de convertir a Santa María en un destino atractivo.

Entre los primeros emprendimientos se encargó al escultor de la capital de Catamarca, Raúl Guzmán, la creación de un monumento que representara a la Pachamama. Cuando la Pachamama de piedra comenzó a elevarse, en palabras del artista, “desde el centro del círculo terrenal”, despertó una encendida polémica. En realidad la polémica no fue entre los santamarianos, sino entre los funcionarios locales y los habitantes de la ciudad. Si bien los jóvenes le dedicaron comentarios humorísticos, la mayoría de la población, incluso aquellos olvidados de la Pachamama y afectos al Halloween, se mostraron sumamente indignados.

El monumento, ubicado en la rotonda del acceso norte de la ciudad, sobre la Ruta Nacional N° 40, consiste en una escultura de ocho metros de altura que representa una mujer, voluptuosa, desnuda, en estado de gravidez, con las manos sobre su vientre y la cabeza orientada hacia el cielo. La escultura emerge de un montículo hecho en piedra y está rodeada parcialmente por un semi-círculo del mismo material. En la plataforma aparecen además representadas algunas imágenes relacionadas con la iconografía santamariana, por ejemplo el suri o ñandú, la serpiente y los sapos. Esta es la visión de la Pachamama que inspiró al artista Guzmán. Nosotras no vamos a analizar la problemática desde el punto de vista estético, sino el hecho de que la escultura fue encargada y aprobada por un grupo de funcionarios cuya visión coincide con esta imagen de la Pachamama como una joven mujer, embarazada, fruto de la fertilidad que emerge de la tierra.

Primer eje de discusión

¿Por qué protestan los santamarianos?

Las numerosas entrevistas realizadas durante nuestra estadía en Santa María, sumado a las protestas emitidas en programas de la radio local, nos indican que para los santamarianos, la imagen del monumento no representa la figura que ellos tienen de su Pachamama.

La Pachamama intangible es concebida como una mujer anciana, de largos cabellos, de pequeña contextura, que viste con pollera y camisa y que puede usar un sombrero o pañuelo en la cabeza. Esta imagen no sólo proviene de la tradición oral, es decir, de una idea de Pachamama que se viene recogiendo de generación tras generación, sino que además existen muchos habitantes de Santa María que en algún momento vivieron en el cerro y que aseguran haberla visto. Este es el caso de Carmen, antigua pastora que nos dijo:

“Cuando era joven yo vi a la Pachamama, era una mujer de pelo largo, bien puesta con pollera (tipo jean), blusa y un pañuelo rojo en la cabeza...Había unas escaleras en la tierra y ahí abajo animales enfermos (mal cazados). La Pachamama me dijo que los iba a curar...”

Otros testimonios también aluden a la presencia de la Pachamama como protectora de la fauna:

“...Mi mamá me contaba que la Pachamama se le había aparecido a un hombre que no tenía necesidad de andar cazando las vicuñas... y la Pachamama le decía que no cace las vicuñas, que eran de los pobres, que él no necesitaba cazarlas. El hombre no le hacía caso y seguía cazando no más...y después le ha contado a todos los que encontraba que se le había aparecido la Pachamama, muchos los seguían para verla y la han visto en ese cerro mismo....Algunos no creen en ella, pero yo sí creo en la Santa Tierra, también algunos hablan cosas malas...”

A su vez, otro informante nos contó que una noche llegó una viejita a su casa en pleno cerro, pidiéndole hospedaje. Esta persona la recibió, la acercó al fuego, le dio de comer, un lugar donde dormir y a la mañana siguiente cuando la viejita se despidió, le dijo que ella era la Pachamama y como había sido bondadoso, ella lo iba a recompensar. Como era de esperar ese año no le faltó pasto para sus cabras y ovejas.

Retomando las causas por las cuales los santamarianos no reconocen a la imagen del monumento como su Pachamama, encontramos por un lado, motivos explícitos: para ser la Pachamama, tiene que ser una persona mayor, porque en este caso la vejez se asocia con la experiencia y la sabiduría. Por otra parte, nosotras consideramos que el

artista quiso representar una madre idealizada, absolutamente generosa y fecunda pero, en general, para los pobladores del mundo andino, la generosidad es parte de las relaciones de reciprocidad que rigen variados aspectos entre los hombres y entre estos y las divinidades (Alberti y Mayer; 1974, Murra; 1978, Stern; 1982). La Pachamama, como “el tío” en las minas y los “apus” o señores de los cerros, adquieren necesidades y vicios humanos como beber, fumar, coquear, que las personas deben satisfacer si quieren recibir a cambio la generosidad de cualquiera de estas deidades (Santander; 1962, Mariscotti; 1966, Colatarci; 1992, García y Rolandi; 2000).

Por lo tanto, si bien la Pachamama es concebida como generosa, a la vez características como el rencor y la venganza forman parte de su personalidad, teniendo un poder tal que es capaz de otorgar grandes beneficios o causar enormes desgracias. Si las ofrendas (coca, chicha, comida, etc.) no se realizan como corresponde, es decir el 1º de agosto o se ignora una apacheta (montículo de piedras ubicado en cruce de caminos o zonas de transición en donde los viajeros dejan sus ofrendas), y la Pachamama se queda con hambre, a lo largo del año se lleva todo lo que no pudo comer: cosechas, ganado e incluso el alma del ofensor mediante un susto.

Por otro lado, son varios los artistas locales, como Enrique Salvatierra, que consideran que la obra no respeta la esencia del mito de la Pachamama, al tratarse de una deidad cosmogónica abstracta. Coincide con esta apreciación Gustavo Bravo Figueroa, uno de los organizadores de la Fiesta de la Pachamama que se realiza en Amaicha del Valle (Tucumán), quien sostiene que “la Pachamama no tiene forma, es todo un simbolismo cuyos rituales trascendieron los tiempos y se afianzaron de generación en generación.”

(1)

Los defensores de esta Pachamama

De nuestras entrevistas con funcionarios y gente vinculada a algunas instituciones culturales, hemos recogido testimonios en los que se afirma que la imagen popular de la Pachamama, no es la verdadera:

“...Hay una falta de conocimiento profundo de la gente, el festival de Amaicha de donde viene esa imagen que la gente tiene de la Pachamama, es un festival folklórico, una versión aculturizada, tiene que ver con lo gauchesco, con lo hispánico, se revaloriza el acervo folklórico pero no del aborigen...Hay que retomar otro sentido...”

(2)

¿Cuál sería el sentido propuesto desde estos sectores? La revalorización del pasado indígena no estaría asociada a la historia diaguita (3) sino al “prestigioso” y “homo-

géneo” pasado imperial incaico. El remate del monumento a la Pachamama tiene justamente una serie de ventanas trapezoidales que imitan la arquitectura netamente cuzqueña. En este mismo sentido, hacen una encendida defensa del idioma *quichua* argumentando que cuando los Incas establecieron sus colonias militares en el Tucumán, “quichuizaron” a los indios de la región, que el *quichua* sigue siendo una lengua viva con una “Academia Mayor de la Lengua” en el Cuzco (antigua capital del imperio, en el actual Perú), con diccionario y normas fonéticas y etimológicas, por lo tanto factible de ser recuperado, en contraposición al *kakán* “que es una lengua desaparecida” (4). Por otra parte, existe la idea de la Secretaría de remodelar la terminal de ómnibus decorándola con iconografías incaicas. Finalmente, como parte del proyecto más amplio, afirmaron los Intendentes de los departamentos vecinos que “se intenta que este corredor se integre con el camino del Inca, por sus bellezas naturales y por la comunicación de culturas indígenas” (5). Por otro lado, en el discurso de los guías tanto del Complejo Cultural La Pachamama de Amaicha del Valle como de las Ruinas de Quilmes (ambos en Tucumán), se resalta el rol civilizador de los Incas sobre las culturas locales, en un desconocimiento absoluto de los datos arqueológicos (6). Es decir, para estos sectores el rescatar el pasado indígena, o como ellos lo denominan la identidad de los santamarianos y los vallistas en general, es recuperar el pasado incaico. En esta línea, el monumento de la Pachamama representaría, entonces, la deidad de la fertilidad tal como ellos arbitrariamente consideran que los Incas la imaginaban.

Segundo eje de discusión

El día de la inauguración del monumento, 9 de agosto de 2001, el gobernador de Catamarca, Oscar Castillo, bromeó al gobernador Miranda de Tucumán diciéndole que “por unos días le hemos robado la Pachamama a Tucumán”. Muy molesto el gobernador tucumano dijo al diario La Gaceta “que si bien es excelente la integración de los pueblos del Valle Calchaquí, deben respetarse sus culturas. Poner un monumento en Santa María, es una imprudencia, porque todos saben que Amaicha del Valle es la tierra donde históricamente es venerada la Madre Tierra” (7). A su vez, otra nota de la Gaceta sostenía que el gobernador Miranda pensaba convocar a los intendentes y delegados comunales de los valles, para plantear una queja formal ante el Intendente de Santa María y otras autoridades catamarqueñas. Aparentemente, esta queja “denunciaría” a los santamarianos por usurpación de identidad.

Esto que parece anecdótico pero que es calificado por el periódico de Tucumán como “la gota que rebalsó el vaso”, en realidad está haciendo referencia a conflictos que

van más allá de a quién corresponde el derecho de ubicar la Pachamama en la entrada del pueblo. Estos problemas tienen que ver en parte con distintas pertenencias políticas de los gobernadores, antiguas discrepancias en los límites interprovinciales (8), y recientes conflictos por explotaciones mineras de la zona.

Más allá de la disputa entre gobernadores, los santamarianos no cuestionan su derecho a creer en la Pachamama, imaginarla tal como lo reproduce la tradición oral o la describe la gente que dice haberla visto e incluso utilizarla como elemento fundante de su identidad. Ellos sostienen que la Pachamama creada por el artista catamarqueño no la representa. Lo que es interesante rescatar de este fenómeno es que la construcción del monumento, reavivó todo un sentimiento que estaba latente en la población urbana de Santa María, que hasta ese momento se asociaba primordialmente a los habitantes de los cerros. Frente a la imposición surgió la agitada polémica que hemos desarrollado en este trabajo.

Nosotras pensamos que las actuales instituciones políticas pretenden formar o tipificar una identidad que no necesariamente coincide con la identidad que construyen los santamarianos. En este sentido la respuesta de Guzmán al Gobernador de Tucumán se torna significativa: “no quisimos ofender a nadie, pero tenemos toda la libertad de mostrar nuestra identidad y mostrarla como la vemos y como la sentimos” (9). Nos llama la atención el uso del nosotros inclusivo que emplea el artista al hablar de la identidad.

Consideraciones finales

Esta inusual tangibilidad de la Pachamama ha generado una serie de controversias y discusiones que podemos analizar en diferentes niveles:

- *El problema institucional entre Tucumán y Catamarca.* Por motivos ajenos a la propia Pachamama, las autoridades políticas de ambas provincias se arrogan el derecho de reservar para sí la propiedad exclusiva de la Madre Tierra en tanto fundante de su identidad. A pesar de que en los discursos de inauguración del monumento se resalta el tema de la unidad regional, las autoridades no logran superar sus intereses políticos.

- *Para los pobladores locales y estudiosos del tema, no se plantea la discusión en torno a los límites políticos.* La Madre Tierra es la madre de todos, de los cerros, de los animales, de las plantas y en este sentido quien mejor la venere y siga sus preceptos será retribuido por ella.

- *El rescate del pasado indígena.* Hemos observado que las políticas locales tienden a recuperar un pasado indígena, pero como ya lo hemos dicho se trata específicamente del pasado incaico. Se lo presenta como idílico, a-conflictivo, estático,

cristalizado. Se ignora por lo tanto a la cultura calchaquí pre-hispánica y sus vínculos indudables con actuales poblaciones y sus reclamos. Así por ejemplo, en el folleto entregado por la Secretaría a los turistas, en ningún momento se habla de la feroz resistencia de los calchaquíes contra el inca o contra los españoles -resistencia que en este último caso duró más de 130 años- (Lorandi y Boixados; 1987/8, Lorandi; 1988^a y b, 2000). Lo que puede reprocharse a las instituciones políticas, tal como lo dice Todorov en su libro “Los abusos de la memoria”, “no es que retengan ciertos elementos del pasado en lugar de otros ... sino que se arroguen el derecho de controlar la selección de elementos que deben ser conservados.” (2000:16) Partiendo de estas reflexiones, se impone una distinción entre la recuperación del pasado y su utilización subsiguiente.

- *La tangibilidad de la Pachamama*. Los artistas pueden representar la Pachamama o cualquier otra deidad según sus propia imaginación, estilos o particular inspiración. Sin embargo, nos preguntamos si un grupo de funcionarios pueden decidir arbitrariamente que una determinada imagen se transforme en un ícono tangible y verdadero pero alejado de la concepción popular. De hecho, los santamarianos reclamaban que no fueron consultados antes de erigir el monumento.

Ajenos a estas controversias, los turistas se acercan a Santa María, se detienen frente a la escultura y se retratan junto a ella. Así, convencidos que se trata de la Pachamama, contribuyen entonces a cristalizar esta imagen.

BIBLIOGRAFÍA

Alberti, Giorgio y Enrique Mayer

1974. *Reciprocidad e Intercambio en los Andes*. Instituto de Estudios Peruanos. Lima.

Brizuela del Moral, Félix

1988. *Historia de la organización territorial de Catamarca. (Siglos XVI, XVII, XVIII, XIX y XX)*. Universidad Nacional de Catamarca. Catamarca.

Colatarci, María Azucena

1992. Persistencia y emergencia del culto a la Tierra en la Puna jujeña. *I Congreso Argentino de Americanistas*. II:151-169. Buenos Aires.

García, Silvia y Diana Rolandi

2000. Relatos y ritual referidos a la Pachamama en Antofagasta de la Sierra, Puna meridional argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. XXV:7-26. Buenos Aires.

González, Alberto Rex

1977. *El Arte Precolombino en la Argentina*. Buenos Aires.

1980. Patrones de asentamientos incaicos en una Provincia Marginal del Imperio. Implicaciones socio-culturales. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*. XIV, N° 1:63-82. Buenos Aires.

Lorandi, Ana María

1988a. Los Diaguitas y el Tawantisuyo. ¿Una hipótesis de conflicto? *45° Congreso Internacional de Americanistas* (1985) Bogotá. BAR, International Series.

1988b. La resistencia y rebeliones de los diaguito-calchaquí en los siglos XVI y XVII. *Revista de antropología*, n° 6, año III. Buenos Aires.

2000. Las rebeliones indígenas. *Nueva Historia Argentina*. Vol. II: 285-330, coord. E. Tándeter. Ed. Sudamericana. Buenos Aires.

Lorandi, Ana María y Roxana Boixadós

1987/8. Etnohistoria de los Valles Calchaquíes en los siglos XVI y XVII. *Runa XVII/XVIII*: 263-420. Buenos Aires.

Mariscotti, Ana María

1966. Algunas supervivencias del culto a la Pachamama. *Zeitschrift für Ethnologie*, Band 91, Helf 1:68-99. Germany.

Murra, John

1978. *La Organización económica del Estado Inca*. Siglo XXI. México.

Salvatierra, Ernesto

1960. Jurisdicción y límites del departamento de Santa María, Catamarca. *Primer Congreso de Historia de Catamarca*. T. I: 425-445. Junta de Studios Históricos de Catamarca. Catamarca.

Santander, Josefa Luisa

1962. Sacrificio y ofrendas en el culto de la Pachamama. Análisis de una ceremonia en Mina Pirquitas (Jujuy). *Folklore Americano* X:31-67. Lima.

Stern, Steve

1982. *Los Pueblos Indígenas del Perú y el Desafío de la Conquista Española*. Alianza Editorial. Madrid.

Tarragó, Myriam

1990. Sociedad y sistema de asentamiento en Yocavil. *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología* 12:179-196.

Todorov, Tzvetan.

2000. *Los abusos de la memoria*. Editorial Paidós. Barcelona.

REFERENCIAS

- (1) La Gaceta, 11 de agosto de 2001. Tucumán.
- (2) Secretaría de Cultura de Santa María.
- (3) Diaguíta es la denominación genérica de numerosas jefaturas (como los quilmes, cafayates, yocaviles, tolombones entre otras) que compartían el mismo idioma (el *kakan*) aunque cada grupo tenía su propio jefe y su territorio.
- (4) Folleto de la Secretaría de Cultura y Turismo de Santa María.
- (5) La Gaceta, 10 de agosto de 2001: 7. Tucumán.
- (6) Los guías le adjudican a los incas el haber introducido en el Noroeste la agricultura y la producción de objetos de metal. La arqueología ha demostrado ampliamente que ambas actividades se venían realizando en la región desde hace más de 2000 años (González 1977 y 1980 y Tarragó 1990).
- (7) Debemos aclarar que la distancia que separa Amaicha del Valle de Santa María es de aproximadamente 20 km.
- (8) Al respecto pueden consultarse Salvatierra 1960, Brizuela del Moral 1988.
- (9) La Gaceta, 12 de agosto de 2001:19. Tucumán.

La Diablada como patrimonio de la colectividad boliviana. Lo global, lo local y las políticas de identidad

Natalia Gavazzo

Las danzas de Oruro y el patrimonio cultural boliviano

El patrimonio del que trata este trabajo, que es ciertamente intangible, está compuesto por las danzas del Carnaval de Oruro, Bolivia. Las aproximadamente 20 danzas (1) que se bailan en esta festividad constituyen la atracción central de los miles de turistas, tanto del país como también de todo el mundo, que asisten al mismo. Uno de los motivos fundamentales que explican tanto la realización del carnaval como así también la práctica de estas danzas, es la devoción a la Virgen del Socavón. Este culto se originó durante la explotación minera de la región llevada a cabo por los españoles como un desprendimiento del culto a la Virgen de la Candelaria, y creció al calor de diversas narrativas populares que hicieron que se convirtiera en la protectora de los mineros. A esto debemos sumarle el hecho de que las fiestas agrícolas como el *jatun poccoy* (2) – hoy recreadas en el desfile de la *Anata* – y ritos – como la *ch'alla* y la *wilancha* – se han superpuesto al culto a esta Virgen, dando color propio al Carnaval de Oruro.

La danza de la **Diablada** fue la primer danza bailada en esta festividad en honor a la “mamita” del Socavón y es quizás por eso que condensa diversos procesos históricos (3). Por un lado, esta danza se basa en los Autos Sacramentales (4) y se baila en honor a la Virgen; pero por el otro, remite al culto al Tío de las Minas y a la Pachamama. La Diablada no sólo representa la lucha del bien contra el mal; sino que además representa la riqueza cultural del altiplano boliviano. En el primer sentido, se pone de manifiesto el sistema de valores morales católicos que se aprende en el seno de las fraternidades; mientras que en el segundo, el rol que el Estado boliviano le asignó a las danzas de Oruro en su búsqueda de símbolos que representaran la identidad nacional. El Diablo de la Diablada se convirtió en el símbolo de la riqueza cultural de la nación, y Oruro en la “Capital del Folklore de Bolivia” (5).

Por medio de la implementación de políticas de promoción y difusión, se buscó construir una imagen de unidad al interior de la nación, tomando a las danzas de Oruro

como símbolos nacionales. Sin embargo, estas iniciativas contrastan con el hecho de que Bolivia es un país con una enorme “diversidad cultural”, la que aún hoy no parece estar integrada en una única **identidad nacional**. Las *alteridades históricas* (Segato; 2002) no desaparecieron bajo el manto unificador del *patrimonio cultural nacional*. En este sentido, José Luis, un entrevistado tarijeño, que denuncia que las danzas de Oruro han servido para subordinar a otros carnavales bolivianos, afirma que:

“Bolivia no conforma una nación. Es un eje dividido económica y políticamente. Con un occidente productivo en mineral desde la colonia (Potosí, Chuquisaca, Oruro, La Paz) que desarrolló su cultura, su mística, su religión. Y el resto de Bolivia que quedó olvidado. Y quedó identificada Bolivia por la Bolivia andina. Y toda la otra gran región, que tiene sus características propias, distintas, que no comulga con la cultura andina, sino que la acepta necesariamente, complaciente, pero que no logra plasmarla, ni transar, quedó afuera.”

O Sofía, una entrevistada paceña:

“La Diablada es un símbolo de Oruro que se extiende a todos, pero que sigue siendo un símbolo de Oruro. Es más, medio como que la tienen muy apropiada los orureños. No les gusta compartir ... ni chileno, ni paceño, ni nada. Es la Diablada de Oruro.”

Más allá de estas *alteridades históricas*, actualmente el Carnaval de Oruro ha sido reconocido por la UNESCO como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Este “logro” se obtuvo no sólo a través de las políticas estatales en pro de la preservación de este patrimonio cultural, sino también al apoyo de municipios, asociaciones civiles, investigadores, empresas privadas, bailarines, músicos, artesanos, entre otros tantos que reclamaron que estas danzas fuesen “reconocidas” como un patrimonio a nivel global. Un *patrimonio* frente al cual amplios sectores de la sociedad boliviana se han comprometido en defender (6), conformando un campo propio cuyo fin es que se le reconozca a Bolivia la relevancia de su *cultura original*.

Cultura y Patrimonio : dos nociones cercanas

Antes de describir lo ocurrido con este patrimonio a partir de la migración de bolivianos a Buenos Aires, me interesa hacer un par de aclaraciones que refieren a las relaciones que observo, en este caso, entre las nociones de **patrimonio** y **cultura**.

En primer lugar, sigo a varios autores en su planteo en torno a que existen dos tipos de definición del término *cultura* (Wright; 1990, Grimson; 2000, Bayardo; 1999). Hay una vieja definición de cultura, proveniente de la antropología clásica, que sugiere

que ésta es un conjunto de creencias y prácticas esenciales para un grupo que, como tales, son inmutables y compartidas por igual por todos sus miembros. Esta definición analiza únicamente los aspectos que permanecen constantes en los grupos humanos sin atender a los cambios ni tampoco a los conflictos. La segunda definición (7) concibe a la *cultura* como un espacio de disputa, como un “concepto clave” cuya definición es el eje de debates y conflictos al interior de los grupos. En relación a estas dos definiciones del concepto de *cultura*, Susan Wright señala que, en la actualidad, distintos sectores de la sociedad utilizan estas dos definiciones de acuerdo a sus fines particulares en situaciones concretas.

Estas definiciones nos servirán para entender mejor los sentidos asignados al concepto de **patrimonio intangible**. Comencemos por decir que actualmente se incluyen dentro de la definición de *patrimonio* a “manifestaciones culturales” cuyo “valor simbólico” las convierte en objetos de preservación. Los *bienes culturales*, como las fiestas, la música y las danzas, comenzaron a ser “puestas en valor” en un intento por escapar al “materialismo” de las primeras definiciones del término. En este sentido, considero que la noción de *patrimonio* (y sobre todo el *patrimonio intangible*) es usada en los discursos que refieren a su preservación, como si fuese una cultura en el primer sentido antes mencionado. Lo “patrimoniable” entonces se convierte en la esencia de una *cultura*: es lo que se debe transmitir sin cambio, lo que debe permanecer a pesar del paso del tiempo, lo auténtico, inmutable y perenne. También aquéllo que comparten todos los miembros del grupo. Si bien este uso es eficaz a fin de reclamar derechos (8), desde una perspectiva antropológica, considero que es necesario usar la noción de *patrimonio* en el segundo sentido, es decir, que hay que pensar – sobre todo al *patrimonio intangible* – como un espacio de disputa, como una construcción cultural que implica la existencia de actores sociales en oposición, en contraste y, muy frecuentemente, en lucha abierta. Un espacio abierto al cambio. Afirmo, entonces, que *el patrimonio se usa*, y que, según quien lo use, será una cosa u otra, incluso hasta opuesta. Siguiendo a García Canclini considero que “como espacio de disputa económica, política y simbólica, el patrimonio está atravesado por la acción de tres tipos de agentes: el sector privado, el Estado y los movimientos sociales” (García Canclini; 1984:54). Identificando estos agentes y analizando sus discursos, me propongo entonces una interpretación de los usos del **patrimonio cultural boliviano**.

Para ello, es útil retomar la cuestión del reconocimiento otorgado por la UNESCO a las danzas del Carnaval de Oruro como Patrimonio Oral e Intangible de la Humanidad. Este reconocimiento, alcanzado el año pasado, es el producto de los esfuerzos emprendi-

dos en tal sentido por los tres agentes mencionados. El primer agente (el *estado*), está representado por las instituciones del gobierno nacional (9), del gobierno local (10), y sobre todo por la “Asociación de Conjuntos Folklóricos de Oruro”, principal encargada de la preservación del patrimonio compuesto por las danzas. El *sector privado*, o sea el segundo agente, está conformado por los auspiciantes que utilizan el carnaval para aumentar sus ganancias, tales como las cervecerías que año tras año han ido incrementando sus inversiones en el evento (11). Por último, el tercer sector (los *movimientos sociales*) estaría conformado por un heterogéneo conjunto de actores en el que encontraremos desde periodistas, promotores culturales y asociaciones vecinales, hasta artesanos, bailarines y músicos. Cada uno de estos tres agentes tiene intereses particulares para buscar el reconocimiento del patrimonio orureño (y el de Bolivia en general). Aún así conjuntamente han llevado a cabo esta campaña de promoción y apoyo a la realización del carnaval que hizo que actualmente sea el orgullo de muchos bolivianos, además de una responsabilidad de todos los países miembros de la UNESCO que ahora deberán cuidarlo, protegerlo y preservarlo frente al “deterioro”.

Sin embargo, a pesar de la voluntad de preservarlo del **cambio**, las danzas de Oruro se fueron “modernizando”. Las nuevas generaciones, por ejemplo, le asignan nuevos significados al baile, en ocasiones relacionados con el esparcimiento pero también con una revisión crítica de su historia nacional, permitiendo una transformación de la fisonomía y del contexto de la práctica de danzas (12). Por este motivo, concluyo con García Canclini (1984: 53) en que “si bien el *patrimonio* sirve para unificar a cada *nación*, las desigualdades en su formación y apropiación exigen estudiarlo también como espacio de lucha material y simbólica entre las clases, las etnias y los grupos”.

La inmigración a la Argentina y la “nueva bolivianidad”

Con la emigración, este *patrimonio cultural boliviano* ha sido trasladado y consecuentemente reconfigurado en relación a los contextos locales en los cuales se ha ido instalando (13). En Argentina, en donde las migraciones de bolivianos han sido una constante durante la segunda mitad del siglo XX, las danzas de Oruro son reproducidas en numerosos ámbitos: fiestas patronales, actos cívicos, encuentros de colectividades, entre otros eventos culturales. Estos son los *contextos de actuación* más frecuentes en esta ciudad (14).

A pesar de que es muy difícil determinar una cantidad cierta de inmigrantes bolivianos que residen en Buenos Aires (15), el flujo migratorio ha sido lo suficientemente importante como para que se establezcan, por un lado, *redes sociales* entre los migrantes

y, por el otro, un *campo cultural* propio. Esto último se pone manifiesto en la gran cantidad de fraternidades de danzas que se ocupan – más o menos fielmente – de “mantener vivo” este *patrimonio cultural* en la ciudad de Buenos Aires (16). Algunos de estos conjuntos, sobre todo aquellos que están compuestos por orureños emigrados, exhiben una gran preocupación por respetar la “cultura originaria”, por lo cual intentan reproducir hasta el último detalle de la práctica de las danzas en Bolivia. Otros, sin embargo, la han aprendido en el contexto migratorio y por eso mismo van incorporando modificaciones con mayor facilidad. De este modo, se ha creado un nuevo espacio de expresión en el que se retraditionalizan los símbolos nacionales, regionales y étnicos referidos al patrimonio cultural boliviano, y en el que se construyen nuevas representaciones ligadas al hecho migratorio. Este nuevo **campo cultural** es entonces un espacio social en el que se disputa la definición tanto de la *bolivianidad originaria* como de la *nueva bolivianidad*.

Con **nueva bolivianidad**, Grimson (1999) se refiere a la cultura originaria de Bolivia pero que, “fabricada” en Buenos Aires, se transforma en relación a sus nuevas condiciones de producción y reproducción. La *nueva bolivianidad* constituye un “nuevo patrimonio”. Las transformaciones ocurridas al “patrimonio originario” constituyen el eje de diversas disputas entre los agentes del *campo cultural migrante*, hasta el punto de que no es posible hablar de una “comunidad unificada”, a pesar de que esto es un ideal por el que muchos han venido luchando. Los regionalismos y *alteridades* trasladadas desde el lugar de origen, así como también nuevas diferenciaciones propias del contexto migratorio, impiden hablar de una “colectividad homogénea”. A pesar de que se hable de un “enjambramiento” de la comunidad boliviana en Argentina (Zalles Cueto; 2002:100) (17), por ejemplo, no todos los inmigrantes participan de la práctica de las danzas de Oruro en Buenos Aires y no todos los que participan son bolivianos (18). Por lo tanto, con **campo cultural** boliviano en Buenos Aires no me estoy refiriendo a una “colectividad” de inmigrantes de un mismo origen, sino a un grupo social mixto en el que participan diversos *agentes*, cada uno con un *capital simbólico* diferente, a partir del cual construyen visiones particulares de la cultura originaria de Bolivia. Visiones que se enfrentan en una lucha por obtener *legitimidad*, por convertirse en voces “autorizadas”.

En lo que respecta a las danzas de Oruro, es evidente que los agentes con mayor *legitimidad* son los orureños. Rico tiene 50 años y es orureño. Bailó 23 años en una fraternidad de Diablada en la que aprendió no sólo los secretos de la danza de los diablos, sino que también incorporó un sistema moral que le sirvió siempre para manejarse en la vida. Ya en Buenos Aires, fundó varios conjuntos de ésta y otras danzas del carnaval.

Desde hace varios años, se dedica al periodismo. Trabaja en radios y periódicos de la colectividad, siempre intentando hacer conocer las danzas de Oruro. En esta ciudad, comenzó a asistir a distintos eventos en los que se bailaba Diablada (y las demás danzas del carnaval) y observó que existían “demasiadas” diferencias con la de Oruro. En relación a la práctica de danzas en el contexto migratorio, Rico afirma:

“... es muy distante de lo que es en Bolivia ... generalmente es a nivel familiar, grupal o al nivel de que se ha reunido una colectividad, pero no hay una escuela como hay en Bolivia. No es la esencia misma de lo que es una diablada. Está muy lejos, porque no hay ritos, por ejemplo, los que se hacen en Bolivia (...) Allá para ingresar hay que solicitar un formulario donde uno llena todos sus datos, con dos garantes o dos que conozcan a este socio que va a ingresar. En B.A. no ocurre esto, porque no está reglamentado. Son instituciones muy pasajeras (...). Generalmente en Bolivia el socio que ingresa es por devoción a la Virgen del Socavón. Porque la danza de la diablada es en honor a la V. Del S. Mientras que en B.A. se baila para todos los santos (...). Y también en esto entra mucho la nostalgia. Particularmente de repente los que bailaron en algún rincón de Bolivia. Entonces influye mucho este tema de la nostalgia y de alguna manera el hecho de hacer conocer nuestras costumbres”.

Al percibir estas diferencias, comenzó a pensar que debía utilizar sus conocimientos y poner sus esfuerzos para preservar la tradición de Oruro y con ella la Diablada original. Con esto, Rico esperaba asimismo contribuir al reconocimiento de la UNESCO con el argumento de que estas danzas eran tan importantes para los bolivianos que hasta se bailaban en Buenos Aires. En primer lugar, entonces, comenzó a difundir la “cultura boliviana” entre sus propios “paisanos”, muchos de los cuales no conocían estas danzas hasta que llegaron a la capital argentina y se contagiaron de sus vecinos danzarines. A raíz de toda esta actividad, se despertó en Rico la certeza de que su colectividad estaba “fragmentada”, y que eso podía verse en el ámbito de las danzas:

“Allá uno siempre baila por la devoción. Y puede bailar el pobre, el rico. Mientras que aquí todos quieren ser ricos, todos quieren demostrar que tienen un poder económico. Por ahí que el preste, de repente para el día de la fiesta va a comprar dos coches 0 km. Porque quiere mostrar que ha trabajado mucho más aquí en la Argentina, que ha ganado más plata y que eso viene como una especie de bendición de la virgen o de algún santo que tiene devoción ...hay mucho egoísmo. Precisamente por eso nosotros no tenemos una colectividad organizada en este momento. Lo que representa a la colectividad boliviana son los grupos de danza. No hay otra más”.

La de Rico es una de las tantas maneras de representarse la bolivianidad que

circulan dentro de este campo cultural, pero ciertamente no es la única. El caso de Sofía, por ejemplo, es bien distinto. Ella tiene 29 años. Nació en La Paz pero vive en Buenos Aires desde que tiene 2 años. Es Licenciada en Relaciones Laborales y próximamente se recibirá de socióloga en la Universidad de Buenos Aires. Su madre es boliviana y su padre es argentino, nacido en Buenos Aires, pero hijo de bolivianos (sus abuelos) que viven en Jujuy quienes, según cree, fueron “migrantes golondrina”. Es la mayor de 4 hermanos, una de las cuales es también boliviana, mientras que los otros 3 son nacidos en Argentina. Tal como me contó:

“Yo vivía en Córdoba y Pueyrredón, que es todo un barrio judío, como que no hay una integración. No había gente argentina, ni tampoco boliviana. Entonces de repente, mi mamá se crió en Bolivia escuchando los Beatles y los Rolling Stones, entonces nunca bailó una cueca, nunca bailó nada. Pero cuando está acá lejos se trae algunos días, clásicos tipo Los Laicas, música autóctona digamos. Y lo ponía y yo le decía: bajá el volumen, no quiero escuchar, me da vergüenza ... esto era a los 10, a los 8 ... esto a raíz de que en la primaria sufrí un montón de cosas de discriminación ... de esa parte no me quiero acordar ... los chicos te decían boliviana, te insultaban ... tipo que llegabas a tu casa y tu mamá te ponía música boliviana y le decías bajá el volumen ... y bueno, entonces uno va creciendo y te vas haciendo el tabú: bueno, no esto, no boliviana, no nombrar boliviana ... “de dónde sos?”, me preguntaban y yo decía “de acá”.

Y Sofía creció con ese estigma de “ser boliviana” y su nacionalidad fue un insulto hasta que pasaron los años, creció y ya de adolescente viajó a Bolivia. En uno de esos viajes bailó Morenada en la Entrada Universitaria de La Paz y luego también en el Carnaval de Oruro (19). Desde entonces se le apareció como propia una identidad que ella desconocía:

“Yo allá no tengo nada, lo mio es: yo y mis raíces. Mi abuela materna que vive en La Paz y en Cochabamba, vive viajando. Pero no tienen esa concepción de lo folklórico, de hecho cuando les dije que iba a bailar en la Morenada me dijo “¿vas a bailar esa música de indios?”.

Recién después de esta experiencia, Sofía pudo decir “soy boliviana” sin sentir vergüenza. Además, se dio cuenta de que ésto mismo era lo que le pasaba a muchos otros jóvenes bolivianos que crecieron en Buenos Aires y a muchos hijos de bolivianos que, como ella, encontraron en la cultura originaria de Bolivia un refugio contra el estigma con el que crecieron. Sofía recuerda que:

“... descubrí es que los chicos bolivianos se integran con otros chicos bolivia-

nos. En lugar de abrirse a la gente argentina se cierran en su mismo círculo. Yo pienso que es porque hay discriminación entonces es como que es una salida ... como la gente de la colectividad se junta en barrios determinados es más fácil integrarse al otro que es igual, que integrarse a otro que lo excluye. Pienso que es eso. Y como yo no tuve la posibilidad de estar en un barrio con gente boliviana ... a lo mejor si yo hubiese vivido cerca en un barrio así quizás me habría integrado a ellos antes. Hubiera bailado, hubiera asimilado más mi cultura, en el sentido más normal, digamos, lo habría tomado como algo más natural ... por eso, la Argentina es una madre que me dio todo. Yo tengo mi educación, mi vida, todo argentino. Todo. Pero Bolivia, bueno, es mi patria. Es como mi madre verdadera. Argentina entonces es mi madrastra!” (risas).

Patrimonio e Integración según el “activismo cultural”

Si el patrimonio mismo se modifica en el contexto migratorio (20), es evidente que tanto los agentes como sus discursos también se reestructuran. De los tres agentes antes mencionados, el *estado* boliviano desaparece casi totalmente (21) del campo y aparece el estado argentino con políticas culturales que apuntan ya no a la “preservación” sino a la “integración cultural”. A su vez, el *sector privado* queda reducido a los “pasantes”, quienes generalmente son pequeños comerciantes que llegan a duras penas a financiar los gastos de una fiesta patronal. Sin embargo, los *movimientos sociales* de defensa del patrimonio cultural boliviano, desde mi perspectiva, han ido adquiriendo una presencia cada vez mayor en Buenos Aires. Es a este movimiento al que denomino “activismo cultural”. Pero ¿qué es el **activismo cultural**? A grandes rasgos podemos decir que, por un lado, es un *agente cultural* considerado una autoridad en relación a las danzas de Oruro (y al patrimonio cultural boliviano en general). Por el otro, es un *discurso* difundido por ése, a los demás agentes del campo cultural.

Como *agente*, el “activista cultural” es aquel que se apropió de mayor *capital simbólico* que otros por medio de un *habitus* y que por lo tanto es portador de un discurso que se percibe “autorizado” a hablar sobre las danzas de Oruro. De este modo, desplaza y subordina los discursos alternativos surgidos a partir de nuevas situaciones, como la del contacto. Los “activistas” preservan el “patrimonio original” y, en última instancia, afirman su autoridad en torno a la práctica de las danzas. Por otra parte, el “activismo” como *discurso* se centra en la preservación y promoción del patrimonio cultural compuesto por las danzas de Oruro. Sus enunciadores en Buenos Aires son, por un lado, aquellos que han participado en la promoción de las danzas en Bolivia (tales como Rico) y que toman esa experiencia como una base para participar en su defensa en

el contexto migratorio, y por otro lado, también los jóvenes (muchos de ellos hijos de bolivianos) que encuentran en la preservación de este patrimonio un espacio en el que reafirmar una identidad cultural que o bien se desconoce o bien se estigmatiza desde la sociedad de destino (como ejemplifica el caso de Sofía). Es decir que la defensa del patrimonio cultural compuesto por las danzas de Oruro se convierte en un arma de la que disponen los bolivianos de Buenos Aires para obtener *reconocimiento social* y a la vez para reconstruir una *identidad* que parece desintegrada a partir de la migración.

En relación a esto, el discurso al que denomino “activista” tiene dos interlocutores que me gustaría analizar por separado. El primer interlocutor lo constituyen los demás miembros del propio *campo cultural migrante* (y en general del conjunto de los inmigrantes y sus familias), mientras que el segundo está compuesto por la sociedad de destino, especialmente por los argentinos que desconocen este patrimonio y frecuentemente estigmatizan a los bolivianos. Los dos interlocutores a los que apunta el discurso del “activismo” plantean dos *tipos de políticas* diferentes. Siempre tomando como eje a la *integración*, el discurso que apunta “hacia adentro” del grupo implica ciertas **políticas de identidad** y el que apunta “hacia afuera” ciertas **políticas de diferencia**.

- Las políticas de identidad

Frente a la desintegración ocurrida en la “identidad originaria” a partir de la migración, muchos inmigrantes despliegan un discurso que apela a la *unidad*. Este llamado a la *unidad* se observa generalmente en ámbitos públicos como las radios y periódicos de la colectividad o en los micrófonos en las festividades (22) donde se bailan las danzas de Oruro. De este modo, el discurso del “activismo cultural” busca proyectar una autoimagen de la colectividad como si fuese un grupo homogéneo, organizado y cohesionado. Las diferencias, aunque vagamente referidas, parecen no importar a la hora de “pertenecer”.

Sin embargo, la heterogeneidad de visiones que de hecho se da dentro del grupo (23) hace que la unificación constituya un dilema para estos agentes “activistas” que intentan resolverla para que los inmigrantes tomen conciencia y se unan en comunidad. A pesar de estos esfuerzos, para muchos esta integración “hacia adentro” es hasta ahora más un sueño que una realidad. Según Sofía:

“La comunidad boliviana está totalmente desintegrada. O sea, hay grupos, hay asociaciones, ya sea de fútbol, de baile, de mercado. O sea hay infinitudes y la gama de todos los colores de organizaciones. Eso seguro. Pero hay como una nacionalidad que sí los une. Yo creo que ningún boliviano que escuche una cueca o “Viva mi patria Bolivia” no llora. Eso seguro.”

Es frecuente que esta enorme diversidad de visiones acerca de la *nueva bolivianidad* sea percibida en el discurso del “activismo” como una falta de información de los demás inmigrantes y es por eso que muchos de ellos se toman su tarea como una misión y emprenden campañas de educación con sus “paisanos”. De este modo, el discurso “activista” que *imagina* una *comunidad* unificada, en ocasiones logra su cometido, reproduciéndose en ámbitos que exceden el de la gestión del patrimonio. Por este motivo, la **política identitaria** promovida por el agente “activista” del campo cultural migrante, según lo entiendo, se extiende a otros agentes como producto de la *comunicación intracultural* (Grimson; 1999) generalizando una autoimagen de “grupo unificado”. La convicción de que la unidad (24) puede provenir de la identidad cultural recuperada y preservada del olvido, es compartida por todos los que reproducen el discurso del “activismo”(25). La actividad cultural de la colectividad boliviana en Buenos Aires ha permitido no sólo que muchos inmigrantes conozcan aspectos nuevos de su patrimonio cultural nacional –como lo son las danzas de Oruro (26) – sino también, lo que es más importante aún, que se reconozcan como miembros de una *comunidad* que posee una identidad cultural común a la que hay que defender para que el grupo sobreviva como tal. La práctica de las danzas, además de originar asociaciones más o menos permanentes entre migrantes que refuerzan las *redes solidarias*, se ha convertido en un espacio de encuentro entre los bolivianos en el que pueden intercambiar experiencias, sensaciones, reflexiones, un espacio en el que se aprende, se recuerda y se generan sentimientos de pertenencia al grupo y de arraigo a la cultura originaria de Bolivia (Grimson; 1999). Y aunque la imagen “unificada” que se intenta proyectar desde el discurso de los “activistas” tiene como fin la imposición de determinada forma de concebir a la cultura originaria de Bolivia, esencializada y fija, constituye una excelente plataforma para negociar su posición como minoría en la sociedad de destino.

Las relaciones entre esta imagen construida por los “activistas” y la que proyecta el conjunto de la comunidad porteña no boliviana sobre los inmigrantes, es lo que me interesa analizar a continuación.

- Las políticas de diferencia

El “activismo cultural”, como movimiento, no sólo debe enfrentarse al problema de la heterogeneidad interna del campo cultural boliviano en Buenos Aires, sino que a su vez debe atender al problema de toda minoría inmigrante que es de la *integración* “hacia fuera” con la sociedad de destino. La revalorización del *patrimonio cultural boliviano* en Buenos Aires es entonces para los “activistas culturales” una manera de que se les

reconozca a los bolivianos un lugar en la sociedad argentina. El reconocimiento y respeto de sus rasgos diferenciales posibilitaría una integración sin una pérdida total de su cultura originaria. Para Sofía:

“Siempre el hecho que otra persona te conozca es positivo. Me parece bárbaro! A lo mejor hay otras personas que a lo mejor piensan lo contrario. Por ejemplo, a mucha gente de Oruro les pasa lo mismo, cuando hay muchos turistas se vuelve más comercial, se pierde la identidad, se pierden los orígenes, se pierde lo auténtico. Pero para mi no, en ese sentido yo soy más abierta. Yo pienso en el sentido de que cuanto más des a conocer algo, hay un sentido de más integración. Sino no habría Morenada ni Diablada porque la parte originaria se cerraría tanto que no habría el Angel que es español ... no habrían los siete pecados capitales. No existirían si nos cerramos. A lo mejor se inventa de acá a 30 años más, de 40 años más una danza boliviano-argentina ... un tango moreno!! ... además en estos últimos 10 años mucha gente, argentinos viajaron a Bolivia. Entonces al conocer, vos querés buscar. Y más si está en un centro cultural en Palermo. ¿En Palermo? Imaginate. Por un lado, para no sentirse un sujeto sin nada, sin identidad, te integrás a uno igual a vos para que no te marginen, pero en cambio, si vos organizás festivales, eso es un medio. Por ejemplo si es en el Teatro San Martín el espectáculo es un medio para integrarte a la sociedad, que te conozcan, que te vean”.

Este discurso, al que considero “activista”, hay que entenderlo a la luz de las **relaciones interculturales** entre “bolivianos” y “no bolivianos” (27) en Buenos Aires. Estas relaciones son mayormente asimétricas. Muchos de los conflictos surgen en la *comunicación intercultural* (Grimson; 1999) que se da en el ámbito de la vida cotidiana, cuando los bolivianos deben enfrentarse a lo que he denominado “el estigma del bolita” (28). Las **políticas de diferenciación** llevadas a cabo por los “activistas culturales” bolivianos en Buenos Aires en un intento por defender su identidad cultural, entonces, pueden comprenderse como una respuesta a esta *estigmatización*. Y hay que aceptar que una cosa es hablar de **diferencia** y otra es hablar de **desigualdad**. Muchas veces la *desigualdad* se disfraza de *diversidad*, “suavizando como exclusivamente culturales diferencias que son también de orden económico y político” (Bayardo y Lacarrieu; 1999:13). Por eso no es secundario el dato de que la mayoría de los inmigrantes bolivianos residen en barrios de bajos recursos económicos (e incluso en villas de emergencia), y que la actuación de estas danzas se realicen en estos contextos (29). Por eso mismo considero que el “activismo”, si bien busca el reconocimiento de la *diferencia* cultural de los bolivianos, reclama a su vez un reposicionamiento de la colectividad como portadora de un

patrimonio con un *valor cultural* tal que debe respetarse como el que otras colectividades inmigratorias han obtenido, justamente, gracias a su aporte a la identidad nacional argentina. Frente a la *exclusión*, entonces, los “activistas culturales” demandan *integración*. Y una integración que reconozca su identidad cultural, que los reconozca en su particularidad. Es fundamental atender a esta anécdota de Sofía:

“En el Teatro Cervantes, vi a Zulma Yugar. Vino bailando la Diablada, la Morenada ... bailaron sólo dos personas, pero me marcó muchísimo en el sentido de que era mi música en un teatro tan representativo tan importante. Y sentí ... bueno ... Existimos!!! Somos!! Si bien no puedo llevar a mi familia, siempre trato de llevar a compañeros de la facultad, amigos, extranjeros ... tipo que el gringo lo entienda, no quiero que lo vea como un espectáculo, quiero que lo entienda. Esa es la diferencia ... cuando el otro se da cuenta, esa es la integración. Para mi es eso, que el otro te pueda conocer porque no es sólo integración de “te respeto”. La integración parte del conocimiento del otro, cuando el otro te dice “uau, que importante, no?”

Asimismo, la exclusión y estigmatización de los bolivianos ha sido asumida como un problema cuya solución es responsabilidad del estado argentino, el cual a través de políticas culturales (30) ha difundido las danzas de Oruro (31). Más allá de la paradoja que existe entre los discursos integracionistas expresados en estas políticas y las prácticas discriminatorias experimentadas en la vida cotidiana, puede observarse que en los encuentros de colectividades las *diferencias culturales* son generalmente concebidas como *bienes con valor de cambio* “transable” en el mercado gracias a su “color local”. “Lo local” vende por su “sabor exótico”. Por eso, y en relación a la difusión de las danzas de Oruro entre los no-bolivianos, José Luis advierte:

“Me parece bárbaro que se conozca. Pero a lo que le tengo miedo, digamos, es a lo novedoso, a la moda étnica. O sea agarrar algo y sólo porque se instaló. Esto de los consumos culturales no me gusta. Por ejemplo, se ponen de moda los cubanos y todos van ahí. Queda deslavado, deslucido. Me imagino yo en un ámbito tanguero ir a hacerme el piola, me sacan a los rastrillazos. A decir yo tengo la posta, soy el guapo. Entonces yo con toda esa gente digo no, pero en general me encanta. Es decir, sirve, pero sólo como complemento. Sirve sólo si hay una explicación, tiene que haber alguien más que le explique bien. Tendría que haber un interés a nivel decisorio y una difusión. No solamente una Semana de Bolivia, queda ahí perdida. No! Tienen que decir: son nuestros vecinos!”

Según Arantes, en los “eventos culturales” se construye una determinada imagen de los *lugares* que incrementa su *capital simbólico*, redireccionando la cultura

política en función de resolver las crisis de las grandes ciudades (32). En este contexto crítico, *lo local* aparece como el último refugio frente al caos y la violencia. Así lo concibe Sofía cuando se refiere a que la práctica de las danzas bolivianas (así como también cualquier otra expresión de la cultura originaria de Bolivia en Buenos Aires (33)) constituye un “refugio de integración”. Este repliegue hacia lo privado y lo comunitario, implica que “el cuerpo, la casa, la comunidad de sentido, el grupo de referencia, salvo contadas excepciones, se convierte en el espacio-tiempo que hay que preservar” (34). Si las relaciones interculturales o intergrupales están signadas por la estigmatización y la marginación, la *cultura local* se yergue como un refugio “entre iguales”. Mientras Argentina se jacte de ser “el crisol de razas” (Grimson; 2000) pero esconda bajo este velo de diversidad y pluralismo una profunda raíz discriminatoria, ¿habrá lugar para una integración entre bolivianos y argentinos?

El Patrimonio Cultural en la dinámica global / local

La *globalización* ha modificado el panorama mundial de tal forma que es necesario repensar las categorías y metodologías utilizadas por las ciencias sociales. Este proceso que es percibido como una “homogeneización de las diferencias” no impide sin embargo que se produzcan procesos de *localización* de identidades culturales, como ser el de la preservación de las danzas de Oruro en Buenos Aires. En espacios multiculturales como las grandes ciudades, estas identidades se construyen para delimitar grupos sociales, visibilizarlos. Los fenómenos culturales son *espacios* entendidos como “conjuntos de planos atravesados por procesos diferenciados” (Bayardo y Lacarrieu; 1999:10). De este modo, *lo nacional*, *lo regional* y *lo local* deben analizarse en su atravesamiento concreto en cada caso. En el de la preservación de las danzas de Oruro en Buenos Aires, he pretendido atender al modo en que se entrelazan estos planos, dando como resultado un producto nuevo y distinto al producido en Oruro: la “nueva bolivianidad” (Grimson; 1999). No se trata simplemente de realizar descripciones de los cambios operados en las danzas por efectos del contacto con cierta “cultura global”, sino de atender a las nuevas configuraciones territoriales que adquieren en Buenos Aires, a los medios de comunicación, las fronteras, la ciudad, las comunidades locales, las identidades, las formas de hacer política, la ciudadanía, los relatos y la memoria.

A pesar de que el ideal de una cultura esencial, pura e inmutable esté presente en el discurso de los “activistas” que defienden el derecho de los bolivianos a tener su propia identidad cultural (35), lo cual en mi opinión los convierte en un incipiente *movimiento social*, desde una perspectiva antropológica no me parece posible pensarlo así.

Las numerosas transformaciones ocurridas en este patrimonio, gracias al aporte de nuevas generaciones que se reapropian de las danzas de Oruro, seguirán oponiéndose a los intentos de las instituciones oficiales del estado boliviano y de otros agentes (como algunos “activistas”) por “localizarlas” cada vez más para poder lograr un mayor reconocimiento (como el internacional por medio de la UNESCO). Los jóvenes se nutren de esta *cultural global* y la llevan a la práctica de las danzas (36), en contraste con los discursos de la “preservación” enunciados por los agentes más tradicionales. La antropología, en su contribución a la comprensión de los fenómenos sociales, debe elaborar modelos teóricos coherentes. En este sentido, reitero mi concepción de la **cultura** como un espacio de disputa y del **patrimonio** como un elemento fundamental en el discurso de quienes defienden cualquier **identidad** cultural, como en este caso la boliviana. Sostengo que, como patrimonio, las danzas de Oruro en Buenos Aires (y toda la “nueva bolivianidad”) son *usadas* de diversas maneras por cada uno de los agentes que intervienen en su preservación y que los cambios en las danzas entonces deberán ser observados como *usos diferenciales* de un patrimonio cultural que, lejos de ser la “esencia de la bolivianidad”, se construye en relación a cada contexto histórico.

BIBLIOGRAFIA

Achugar, H.

1999. “La incomprendibilidad del ser económico, o acerca de la cultura, valor y trabajo en América Latina” – En: García Canclini, N y Moneta, C. (coord.): *Las industrias culturales en la integración latinoamericana* – EUDEBA – Buenos Aires.

Anderson, B.

2000. “Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo” – Fondo de Cultura Económica – Buenos Aires.

Arantes, A.

1993. “Horas hurtadas : consumo cultural y entretenimiento en la ciudad de Sao Paulo” – En: Sunkel, G. (coordinador) *El consumo cultural en América Latina. Construcción teórica y líneas de investigación* – O ver: IFCH – UNICAMP, Campinas, (versión en portugués).

Arantes, A.

1997. “Patrimonio e Nação” – En: Carneiro Araujo, A. (org.) *Trabalho, cultura e*

ciudadania: un balanço da historia social brasileira – Sao Paulo.

Bayardo, R., Lacarrieu, M.

1999. “Nuevas perspectivas sobre la cultura en la dinámica global / local” – En: *La dinámica global / local. Cultura y comunicación: nuevos desafíos* – Ediciones CICCUS – La Crujía – Buenos Aires.

Bayardo, R.

1999. “Cultura y Antropología: una revisión crítica” – En: *Cuadernos de Antropología Social*, N° 10 – ICA/FFyL – Universidad de Buenos Aires.

García Canclini, N.

1992. “Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad” – Ed. Sudamericana – Buenos Aires.

García Canclini, N.

1994. “¿Quiénes usan el patrimonio? Políticas culturales y participación social” – En: Memorias del Simposio *Patrimonio y Política Cultural para el Siglo XXI*, editado por el INAH, México.

García Canclini, N.

1993. “El consumo cultural y su estudio en México: una propuesta teórica” – En: García Canclini, N. (coord.): *El consumo cultural en México* – CONACULTA – México.

García Canclini, N.

1997. “La cultura iberoamericana: de la producción al consumo” – En: García Canclini N., Ottone N. y Lorenzo M.: *La economía de la cultura iberoamericana* – Fundación CEDEAL – Madrid.

Grimson, A.

2000. “Interculturalidad y Comunicación” – Grupo Editorial Norma – Buenos Aires.

Toffler, A.

1997. “Los consumidores de cultura” – Editorial Leviatán – Buenos Aires.

Wright, S.

1998. “La politización de la cultura” – En: Revista *Anthropology Today* - Vol. 14 - N° 1 - Febrero.

Abercrombie, T.

1992. “El carnaval postcolonial: clase, etnia y nación” – En: *Revista Andina*, N° 20 – Cuzco.

Balán, Jorge

1990. “La economía doméstica y las diferencias entre los sexos en las migraciones internacionales: un estudio sobre el caso de los bolivianos en Argentina” – En: Revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 5, N° 15-16, CEMLA, Buenos Aires.

Benencia, Roberto

1997. “De peones a patrones quinteros. Movilidad social de familias bolivianas en la periferia bonaerense” - En: Revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 12, N° 35, CEMLA, Buenos Aires.

Benencia, Roberto y Karasik, Gabriela

1994. “Bolivianos en Buenos Aires: aspectos de su integración laboral y cultural” – En: Revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 9, N° 27, CEMLA, Buenos Aires.

Benencia, Roberto

1999. “El fenómeno de la migración limítrofe en la Argentina: interrogantes y propuestas para seguir avanzando” – En: Revista *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 13-14, N° 40-41, CEMLA, Buenos Aires.

Benencia y Karasik

1995. “La migración boliviana a la Argentina” – CEDAL – Buenos Aires.

CEDIPAS

1999. “La Virgen del Socavón y su Carnaval” - Serie *Fé y Compromiso* N° 13 – Oruro.

Fortún, Elena

1961. “Los Diablos de Oruro” – Ministerio de Educación y Bellas Artes - La Paz.

Goffman, E.

1993. “Estigma” – Ed. Amorrortu - Buenos Aires.

Giorgis, M.

1998. “Y hasta los santos se trajeron. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba” – Tesis de Maestría en Antropología Social – UNAM – Posadas.

Grimson, A.

1999. “Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires” – EUDEBA – Buenos Aires.

Jauregui Cusicanqui, E. Alfonso

2001. “Los diablos de Oruro” - En: Revista *Fundación Cultural Banco Central de Bolivia* - Oruro.

Karasik, G.

2000. "Tras la genealogía del Diablo. Discusiones sobre la Nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana" – En: Grimson, A. (comp.): *Fronteras, Estados y Naciones* – Ed. CICCUS – Buenos Aires.

Lamounier, Isabel

1990. "Festividad de Nuestra Señora de Copacabana" – CEMLA – Buenos Aires.

Lamounier, I.; Rocca, M.; Smolensky, E.

1983. "Presencia de la tradición andina en Buenos Aires" – Ed. Belgrano – Buenos Aires.

Margulis, M y Klicksberg (comp.)

2001. "La segregación negada" – Ed. Ciccus – Buenos Aires.

Marshall, Adriana y Orlanski, Dora

1980. "Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina" - En: *Desarrollo Económico*, 80(20), Buenos Aires.

Montes Camacho, Niver

1986. "Proceso íntimo del Carnaval de Oruro" - Editorial Universitaria – Oruro.

Mugarza, Susana

1985. "Presencia y ausencia boliviana en la ciudad de Buenos Aires" – En : *Revista Estudios Migratorios Latinoamericanos* N° 1, Buenos Aires.

Oteiza, E.; Novick, S.; Aruj, N.

1997. "Inmigración y discriminación. Políticas y discursos" – Ed. Universitaria, Buenos Aires.

Peres Portanda, A.

2001. "Por una promesa de fé. El desencadenamiento sexual a partir del encadenamiento festivo-religioso" – Ed. UTO – Oruro.

Santillo, Mario

1997. "Más allá de las fronteras culturales y religiosas: religiosidad popular de los inmigrantes bolivianos en las comunidades católicas de Buenos Aires" – Trabajo presentado en el Simposio Académico de la Comisión de Estudios de la Iglesia Latinoamericana (CEHILA) en Las Cruces, Nuevo México, Estados Unidos, del 11 al 18 de septiembre de 1997.

Romero Flores, Javier R.

2001. "Espacios sociales, apropiaciones y alternativas" - En: *Revista Fundación Cultural Banco Central de Bolivia* - Oruro.

Romero Flores

2002. “El carnaval de Oruro. Imágenes y narrativas” Ed. Muela del Diablo, Oruro.

Sassone, S. y De Marco, G.

1991. “Inmigración limítrofe en la Argentina” – Comisión Católica Argentina de Migraciones – CEMLA - Buenos Aires.

Zalles Cueto

2002. “El ‘enjambramiento’ cultural de los bolivianos en Argentina” – En: *Revista Nueva Sociedad*, N° 178 – Caracas, Venezuela.

A.V.F.G.S.M.

2000. “Revista Charrúa 2000. Virgen de Copacabana” - Buenos Aires.

A.C.F.O.

1999. “Revista del Carnaval de Oruro” – Oruro.

Periódico “El Renacer de Bolivia en Argentina”

Años 1999, 2000, 2001, 2002.

Revista “Cumbres. Revista de la Colectividad Boliviana”

2000. Año 1 - N° 1 - Buenos Aires.

Revista “Kanusay”

2000. Año 3 - N° 14 - Buenos Aires.

Revista “Socavón Boliviano”

1999. Año 1 - N° 2 - Buenos Aires.

REFERENCIAS

(1) Entre las que podemos citar la Morenada, Diablada, Caporales, Tinkus, Llameras, Kullawadas, Incas, Tobas, Suri Sikuri, Negritos, Doctorcitos, Zampoñadas, etc.

(2) Fiesta para celebrar las cosechas que se realiza, al igual que el carnaval, en el mes de febrero.

(3) Podríamos hablar de un *sincretismo*, si este concepto no estuviese tan teñido por cierto colonialismo académico.

(4) Suerte de teatro callejero, de carácter religioso por basar su argumentación en pasajes bíblicos, impuesto en las colonias de América como método evangelizador.

(5) En relación a que este carnaval condensa referentes culturales que remiten a la historia conflictiva de la constitución de la nación boliviana (desde los “ayllu” hasta la conformación de “elites urbanas”), ver Abercrombie (1992).

(6) Sobre todo frente a la amenaza de su pérdida por los cambios culturales actuales y de su robo por parte de comunidades que limitan con Bolivia (Norte de Chile, de Argentina o Sur de Perú) y que intentan “apropiarse” de las danzas, reclamando su autoría intelectual (para estos “robos de cultura” Ver Fortún, 1961; Karasik, 2000).

(7) Que aparece luego de la reformulación integral de la disciplina

antropológica ocurrida en las décadas del '60 y '70.

(8) Como el derecho a la identidad cultural, que por supuesto está vinculado con otros que frecuentemente devienen luego de su reconocimiento y respeto.

(9) Recordemos que es frecuente que el presidente de la República asista a la Entrada del Sábado de Carnaval y asista a la peregrinación de danzas desde el palco oficial ubicado en la Avenida Cívica.

(10) Tales como la Secretaría de Turismo o la de Cultura de la Alcaldía de la ciudad de Oruro.

(11) Otorgándole cada vez mayor espectacularidad al Carnaval y promoviendo el también creciente consumo de alcohol lo que ha generado reglamentaciones municipales, además de cuantiosas ganancias.

(12) Para ejemplificar la magnitud de estos cambios, traigo a colación el festejo que realizan los estudiantes de la Facultad de Ingeniería todos los años en el mes de julio en el que se burlan de las autoridades y de la seriedad y solemnidad del carnaval oficial, y al que Abercrombie denomina "Anti-carnaval" por su sentido burlesco no sólo hacia las autoridades sino también hacia la fe devocional expresada en la Entrada de febrero.

(13) Existen, por ejemplo, fraternidades de estas danzas en España, Suecia y Estados Unidos (por mencionar sólo algunos casos).

(14) Pero también en Mendoza, Salta, Jujuy, Córdoba, Chubut, Santa Cruz y Tierra del Fuego, e.o.

(15) Los datos disponibles tanto en la bibliografía sobre migración limítrofe en general y sobre bolivianos en particular (Benencia, Karasik, Balán, Grimson, Mugarza, Zalles Cueto, Sassone, e.o.), así como también la de los censos y demás encuestas oficiales, no coinciden.

(16) En la edición 2001 de la Fiesta de la Virgen de Copacabana realizada en el barrio conocido como Charrúa (Villa Soldati) desfilaron casi 60 conjuntos de danzas de Oruro con sede en Buenos Aires.

(17) En tanto "la población boliviana emplaza una cultura, con características y rasgos propios, al interior de la sociedad argentina" (Zalles Cueto 2002:100).

(18) Por ejemplo, en los conjuntos de Caporales de Capital y Gran Buenos Aires la mayoría son jóvenes argentinos, algunos hijos de bolivianos pero otros no, todos los cuales tienen una visión completamente distinta a la de los nacidos en Bolivia sobre la significación de estas danzas.

(19) Hay que decir que las danzas del Carnaval de Oruro son actualmente practicadas en otras fiestas y en otras ciudades de Bolivia como ser La Paz, Cochabamba y Copacabana, sólo por mencionar algunas de las más espectaculares. Estas fiestas también son celebradas en Buenos Aires.

(20) Y pasa de ser *cultura boliviana originaria* a ser *nueva bolivianidad*, en relación a los recursos disponibles en el contexto migratorio para producir bolivianidad.

(21) A excepción de los festejos del 6 de agosto que desde hace años organiza la Embajada de Bolivia en el Parque Centenario.

(22) Tales como las patronales, los actos cívicos y los eventos culturales de carácter intra e intercultural, en los que el locutor se convier-

te en la “voz oficial” del evento (ver Grimson 1999).

(23) Y por supuesto también las luchas de intereses tanto políticos como económicos (y también simbólicos) que hacen que, iniciativas como Fidebol o como la Colectividad Unida 6 de Agosto, tengan constantes problemas para lograr una asociación duradera que unifique a la colectividad.

(24) Por más que suene anacrónico, esta afirmación me recuerda a la “cohesión moral” de la que hablaba Durkheim. El hecho de tener valores compartidos (como el de la devoción a la Virgen) refuerza los lazos del grupo que se “fusiona” a partir de una moral. Esta “unidad moral” del grupo debe ser resguardada y preservada como un *patrimonio*. A su vez, podríamos relacionar lo expuesto al respecto de las políticas de identidad llevadas a cabo por los activistas culturales, con la concepción del “ritual” de Turner. La práctica de las danzas de Oruro en Buenos Aires entonces podrían considerarse “rituales” que resuelve los conflictos dentro de la colectividad boliviana proyectando una imagen unificada del grupo, o sea, generando una *comunnicitas*. Esta interpretación constituye un campo fértil para analizar cómo una práctica extraordinaria (en el sentido de externa a lo cotidiano) pone de manifiesto los conflictos existentes entre las distintas “facciones” de un grupo. Estos conflictos se resuelven de manera simbólica por medio de la puesta en común de ciertas representaciones. Para ello, se deben unificar los significados del ritual. Si bien, esta interpretación entra dentro de los parámetros descriptos para caracterizar el discurso de los activistas culturales en torno a las danzas de Oruro en Buenos Aires, limita el análisis que me propuse. Manifestaciones culturales como la Diablada en Buenos Aires no sólo fomenta un reforzamiento de los lazos entre los migrantes.

(25) Por eso es también expresada en las fiestas y demás eventos culturales en donde se bailan las danzas.

(26) Es frecuente que, por provenir de diferentes partes del país, muchos inmigrantes no conozcan siquiera de la existencia de estas danzas. Un ejemplo de esto es el caso de los inmigrantes provenientes de áreas rurales o bien del Oriente de Bolivia en donde, como ya se expresó, se practican otras danzas.

(27) No me refiero a quienes han nacido en Bolivia, sino a aquellos que la han adoptado como su “patria cultural” y que actualmente forman parte del campo cultural en Buenos Aires. Serán entonces las relaciones entre los miembros de este campo y aquellos que no son ni familiares, ni se relacionan con los inmigrantes, ni conocen de la existencia de las danzas de Oruro.

(28) Para detalles sobre las cualidades negativas asignadas a los inmigrantes bolivianos cuando se los denomina lo que se conoce como “ser bolita” (ver Benencia y Karasik 1995; Margulis y Klicksberg, 2001).

(29) Para datos sobre las condiciones de vida de los inmigrantes bolivianos en Argentina, ver Mugarza, Benencia/Karasik, Grimson, Novick/Aruj/Oteyza, Balán, Marshall/Orlansy, Sassone, INDEC, e.o.

(30) Como el Programa de Integración Cultural con Inmigrantes Recientes *Cruzando Culturas* diseñado y parcialmente ejecutado por la Secretaría de Cultura de la Nación durante el año 2001.

(31) En relación a esto, es interesante notar que el discurso del

“activismo” en cuanto a la preservación del patrimonio como una manera de integración, se corresponde con los criterios expresados en el diseño y ejecución de las políticas de integración cultural, en programas tales como el Programa “Cruzando Culturas”. El estado argentino debe enfrentar el problema de la exclusión social y en el caso de las minorías inmigrantes recurre a los agentes “activistas” del campo cultural boliviano en Buenos Aires, como en la actividad del mencionado programa denominada “Semana de Bolivia” en la que participaron numerosas entidades y promotores de la colectividad. (32) Muy atendidas en los estudios urbanísticos de las décadas del '70 y '80.

(33) Como por ejemplo, las comidas típicas o las peñas folklóricas.

(34) Caldeiro, citado en Bayardo y Lacarrieu, 1999:18.

(35) Como una estrategia discursiva por medio de la cual eliminan las disputas internas para elevar la importancia de una colectividad que, aunque minoritaria, es “fuerte” y “unida”, conciente de sus derechos como ciudadanos de o residentes en Buenos Aires.

(36) Como ejemplo, puedo comentar que un grupo de Caporales de Bajo Flores readaptó la canción “Matador” de los Fabulosos Cadillacs a la rítmica de la saya y a los instrumentos de las bandas de Oruro. Es común, además, ver a danzarines jóvenes utilizando calzado o vestimenta no tradicional, moderna, producida industrialmente, mezclada con los trajes artesanales “originarios”.

El cacerolazo, el “escrache” y la protesta social

Celia Guevara

El *cacerolazo* del 19 de diciembre de 2001, sólo tiene antecedentes en el África negra o el África esclava. A partir del sonar de los tambores se llevaban a cabo las comunicaciones tribales en África y las señales de rebeldía esclavas en América. Esa especie de resonar mágico del acuerdo instantáneo, en la comunidad criolla libre, se dio por primera vez en nuestro país en el último diciembre.

El uso de un instrumento de percusión, sea cual fuere, no es la única analogía posible de encontrar con los ritos africanos. Las danzas carnavalescas de los negros en nuestra América (una forma de rebeldía) coincidían con las fechas de Navidad y Reyes, es decir la Epifanía (1). La fecha del Carnaval blanco se asimilaba al mes de Febrero.

Pero hay un punto de contacto más importante que se relaciona con el espíritu del canto y del baile de los negros. Los negros nunca cantan con intención estética. Su representación, ya sea en procesiones, cantos o teatro está directamente asimilada a la religión, los problemas sociales y la política (2). Es más, ningún negro canta solo, su canto es siempre colectivo y está expresando un malestar, una pena o a veces una alegría, pero siempre colectiva.

Puesto que en Buenos aires ya no quedan casi descendientes de africanos, ni prácticamente persisten restos de su cultura, es necesario deducir que el sufrimiento de los pueblos se traduce en formas parecidas y que el sufrimiento agudo de los últimos meses del gobierno de Cavallo – de la Rúa, es lo que llevó al pueblo al llamado *cacerolazo*.

Si bien se supone que el detonante fue el discurso del ex presidente aquel día 19, es necesario recordar que ya quince días antes, se habían producido expresiones parecidas en los barrios de Palermo y Belgrano.

Un sábado hacia las ocho de la noche, desde todos los balcones se empezó a escuchar una especie de ruido ensordecedor. Ese fue el comienzo. El día 19, quince días después, Buenos Aires había entrado en ebullición.

Los ritos de Diciembre

Pero, ¿por qué esta fecha? Evidentemente existen razones políticas, económicas y sociales que no hace falta analizar aquí. Sólo la desesperación de los desocupados y sus familias por años de carencias, explicaría la unión de los manifestantes en Diciembre.

Existe, en relación a la fecha, un antecedente muy directo. Las llamadas *Marchas de la Resistencia* encabezadas por las Madres de Plaza de Mayo, se organizaron siempre en Diciembre (3). Amigo (ver cita) explica que la realización de estas marchas en el mes de diciembre obedecía tanto al aniversario de la desaparición de Azucena Villaflor una de las madres más importantes, como coincidencia con el día de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre. Sin embargo, esta fecha debió ser el 10 de diciembre y las marchas se realizaron siempre en fechas cercanas a la Navidad.

Quiero recordar además, que las fiestas colectivas, según Ortiz (4) en pueblos “primitivos”, se celebran al comienzo del año, bien en lo que nosotros llamamos Nochebuena, Año Nuevo, Día de Reyes, cuando el pueblo fija el inicio del año en el solsticio de invierno (o de verano) como el comienzo de un nuevo año. Son de estos ritualismos las periódicas “expulsiones de los diablos” y de los pecados y de los males de la agrupación social, y se caracterizan –según Frazer– por ser intencionalmente “limpiezas morales” en tanto coinciden con un cambio de estación, por estar precedidos de un período de extraordinaria licencia (...) para estimular las siembras.

También en el mundo andino las fechas del mes de Diciembre (5) son importantes. Cada 12 de Diciembre a media tarde cerca de 100 personas llegan a un pequeño oratorio en Casabindo (...). Se pide a la virgen y a la Pachamama por la hacienda y la siembra, abundancia de las cosechas y aumento del ganado. Aún cuando la fiesta es religiosa se destaca un claro propósito práctico en la oración.

Formas de comunicación

En ese primer cacerolazo de Diciembre, la gente no bajó a las calles, se expresó desde sus viviendas. Hubo antecedentes de cacerolazo contra el anterior gobierno, pero fueron organizados (principalmente por la Alianza). Si verdaderamente fue el discurso de De la Rúa el detonante del día 19, entonces se está poniendo en juego un nuevo elemento: la televisión. Es decir la nueva forma masiva de comunicación.

¿Fue a partir del discurso, es decir de la posibilidad de una comunicación masiva que la respuesta se organizó tan masivamente? Una película muy importante fue mostrada en el III Festival de Cine Independiente en Buenos Aires: **La Comuna de París**. Allí se han mezclado en la pantalla (6) los tiempos históricos y los protagonistas vestidos con trajes del siglo XIX, manejan micrófonos y entrevistas de televisión. En cierta forma representa, (aún cuando fue filmada en París) la situación del Tercer Mundo que vestido todavía con trajes del siglo XIX, maneja la televisión y los métodos informáticos. Es posible que la difusión tan masiva de los medios haya servido aún dentro del pueblo más

necesitado, para encender la llama de la revuelta, o al menos una de ellas. Es interesante señalar que si esto fue así, la información se estableció por medios modernos, pero la comunicación fue totalmente primitiva y la reunión en Plaza de Mayo correspondió a nuestra historia más antigua. De manera que se unen tres tiempos: el **contemporáneo**, representado por la difusión del discurso del entonces presidente por televisión, el **pre-histórico**, representado por el batir de las cacerolas, y los tiempos **históricos** sucesivos que ha recibido la Plaza de Mayo.

Las Manifestaciones

Y la olla sin espumar

Lindo Ejemplar. Anónimo 1805

Las manifestaciones de los jueves, que se concentraron en Plaza Lavalle, frente a los Tribunales, reunieron no sólo (y en realidad en poca proporción) a los ahorristas (con los cuales puede encontrarse también una analogía con la esclavitud, puesto que las negras que acompañan a los cimarrones fueron llamadas negras “horras”), sino a una variada cantidad de ciudadanos, muchos de ellos muy jóvenes (y con poca capacidad de ahorro).

En un principio, la protesta se limitaba a un cacerolazo que comenzaba a las cinco de la tarde de los jueves y se prolongaba durante dos horas. Luego el ritual alcanzó a una corta (en tiempo, no en manifestantes) procesión que rodeaba el edificio de Tribunales (donde se halla la sede de la Corte Suprema).

Escraches

Más tarde se organizaron los llamados “escraches”. Es decir, la procesión se trasladaba a la casa de cada uno de los jueces (casualmente casi todos ellos viven en elegantes casas de La Recoleta) y allí expresaba su indignación con toda clase de cantos y gritos.

Este “escrache” tiene su origen directo en las manifestaciones de los H.I.J.O.S., o sea los hijos de desaparecidos que denunciaban con su asistencia a la vivienda, a torturadores y cómplices de la dictadura hacia todo el barrio esta condición de vecino de un criminal.

Puede encontrarse su origen en las manifestaciones en contra de las mujeres “pecadoras” en Europa, en las cuales el pueblo (generalmente en las aldeas) salía a manifestar su repudio moral con ruido y música bufa. En Inglaterra, según cuenta E.P. Thompson (7) esta situación era común. Se trata de una manifestación masculina, y si

bien el público podía no serlo, la intención permanece como expresión del machismo inglés.

Dice Fernando Ortiz: (8) Como observa Ridgeway, en todos los pueblos y desde los más remotos tiempos, siempre hubo bufones y satíricos mordaces. Y así en Atenas como en el resto de Grecia. Allí fue costumbre ir de noche, escondidos o enmascarados a cantarles coplas personalmente zaheridoras a los vecinos de mala conducta para que la pública opinión se indignara contra ellos. Tal como ocurre todavía en numerosos pueblos aldeanos y montunos de España (...) donde se conocen los llamados “cantos de escarnio” que son una manera de sanción pública contra un vecino caído en el desagrado del grupo social. En España el vocablo “copla” tiene una aceptación despectiva de canción popular zaheridora. Según Ridgeway la parabasis era un canto narrativo que debe considerarse descendiente de las burdas sátiras populares. Y agrega Ortiz citando a Wilbols, “hasta del juez se burlan hallándole ridiculeces”.

A su vez, también relata Thompson (9) que en el siglo XVIII, en Inglaterra, los habitantes de los pueblos se reunían a vejar a alguno de los jueces que hubiera sido particularmente injusto en sus fallos contra los pobres. Lo llevaban a lomos de burro, con ruidos de cascabeles y gritos y lo acompañaban a su casa, también con música bufa.

El ejemplo más importante del levantamiento colectivo contra un funcionario, y sus abusos, lo da en la historia española el pueblo de Fuenteovejuna, que ha inspirado tantas expresiones artísticas. Fue recogido en su tradición por Lope de Vega en el Siglo de Oro, pero la fecha de su levantamiento es muy anterior. Es casi medieval.

Y en la historia indígena, el pueblo de Tupac Amaru, en el siglo XVIII, que se rebela contra los oficiales reales, los que hambreadan al pueblo con sus impuestos.

Pero en la historia nuestra, la Buenas Aires de los levantamientos obreros, hay uno, el más peculiar porque fue organizado y protagonizado por mujeres. Fue la llamada “huelga de inquilinos” en la cual las familias de los conventillos, se agruparon para desafiar a los propietarios y dejaron de pagar el alquiler. Esta manifestación fue de las que llama Lefebvre “la revolución como una fiesta”. Las escobas reemplazaron a los palos o fusiles. Y las mujeres, los niños y ancianos tomaron como prisioneros, a veces a los propietarios, a veces a sus representantes, los desvistieron los pintaron con alquitrán y los emplumaron (10).

En este caso, se trataba de un abuso de poder privado, sin intervención, al menos aparentemente, del Estado contra el pueblo. Sin embargo los más odiados (tal vez por su presencia corporal) parecen haber sido representantes o encargados. De la misma manera, son los “representantes” los que encienden el ánimo tanto en la Corte como en el

Congreso, puesto que son los representantes elegidos por el pueblo mismo los que lo estafan y abusan.

Lo que encuentro en todo esto en común es que en todos los casos se trata de pueblo a secas, sin mezcla de dirigentes ni de partidos donde las mujeres y las familias, están jugando un rol protagónico. No quiere decir que los hombres no intervengan, sino que no se trata al menos exteriormente de organizaciones sindicales ni políticas, en el sentido partidario, sino de rebeldías espontáneas, donde además, por lo general, aparecen rituales. Pero tampoco falta la intención política.

La manifestación de la Plaza Lavalle, se ha caracterizado por su gran creatividad. Aparecieron allí toda clase de disfraces, muñecos y carteles. El muñeco-robot que representa a una oveja haciendo sonar la cacerola recuerdan también a los muñecos que llevaban las negras en su carnaval (en Diciembre) llamados añaquillés y manejados desde una especie de mango. El cartel de la oveja explica: el pueblo ha despertado y ha dejado de ser oveja. Está expresado en su contenido simbólico el fin de la infancia política. De allí el grito ¡Que se vayan todos!.

Los carteles expresan también gran creatividad. En uno de ellos se leía: ríndanse, los hemos rodeado, que está expresando el desprecio hacia los jueces y los califica como delincuentes de historieta cómica, sin llegar al agravio directo.

También los jueces de la Corte, disfrazados de presos representan el aspecto surrealista de la protesta. Es necesario poner en prisión a aquellos que representan la justicia en el país. En otro cartel la tan consabida broma: suprema a la cacerola.

En cuanto a las instalaciones, llama la atención el cuadro vivo formado por los jóvenes abogados que llegaron a la plaza en un coche fúnebre abierto, mostrando un ataúd, disfrazados todos ellos de funebreros y en el ataúd el título: Corte Suprema. El ataúd aparece siempre en los carnavales nuestros, y está probablemente relacionado con el entierro del Carnaval (11).

La oveja que bate la cacerola, tiene y puede tener, distintos significados, pero en los ritos andinos representa el símbolo del sacrificio y aparece ya en las ofrendas griegas desde los siglos VI A.C.

El ritual de Plaza Lavalle, continuó con los escraches a los jueces, pero en algunos casos la manifestación se extendió hasta el congreso, para “escrachar” a los representantes. En ese caso se trataba de un paseo simbólico, puesto que los congresales huían aterrorizados hacia sus countries los jueves. Y, si por casualidad se hallaban reunidos ese día, escapaban por las puertas laterales.

Algunos de los escritores o psicoanalistas (12) consultados sobre el tema, han

dicho que la reunión de la gente en la protesta genera una ilusión de poder. Pero que no se trata más que una ilusión. Aparentemente los senadores y diputados no pensaban lo mismo. Por otra parte los diputados han votado la supresión de las jubilaciones de privilegio (15/08/02).

Cannetti en: **Masa y Poder** (13), se refiere a un grupo que actúa como una especie de cristal catalizador que resulta el comienzo o el germen de un movimiento masivo. En el caso de la Plaza Lavalle, por ejemplo, conocemos perfectamente su origen. Los organizadores fueron los abogados laboristas. No hubo cristal catalizador desconocido. Sin embargo, a partir de las primeras reuniones el movimiento tomó cohesión e independencia, convirtiéndose en ritual.

Los abogados laboristas son en su mayoría hombres y relativamente jóvenes. El público de las manifestaciones de los jueves no pertenece casi a la rama de Tribunales según nos dijo el Presidente de la Asociación. Ni siquiera aparecen los empleados de Tribunales. El Dr. Ramírez (14), dice: Haberlos sacado a la luz pública (a los jueces de la Corte) obligarlos a abandonar su reino de oscuridad y misterio en el que actuaban como dioses del Olimpo, más allá del bien y del mal, es suficiente premio a nuestros esfuerzos.

Se puede observar, por otra parte, que además de los jóvenes que poblaron las marchas, sobre todo antes del comienzo de las clases, las más enervadas fueron las señoras mayores, que enfrentaban a la policía acordonada alrededor de las viviendas de los jueces.

Estas formas establecen también rituales. La policía se despliega de determinada manera como si se tratara de un escenario. A lo cual contribuye la arquitectura amanerada de las viviendas del barrio de la Recoleta. Entonces se entonan los cantos contra el juez de la Corte. Se lo tutea, se lo avergüenza delante de sus distinguidos vecinos. Los cantos de las señoras frente a frente con los uniformados decían. Lo sabía, lo sabía, a los pibes, los mató la policía. O bien. Policía Federal, la vergüenza nacional.

El Himno Nacional, que ya se había entonado al finalizar el acto de Plaza Lavalle, se vuelve a entonar en la vivienda de cada juez. Y se termina *OOOO!!!! jureeemos cooon gloria moriiiiir* en la cara misma de los vigilantes, que como los diputados, no están nada convencidos de la conveniencia de estar allí.

En esta plaza aparecen también las Madres, con sus pañuelos blancos, símbolo del valor femenino.

Y aparece el humor, que si bien no es exclusivamente femenino, representa la forma en que la agresión se convierte en creatividad. Hay, no cabe duda, recuerdos de otras manifestaciones como los carnavales. Pero es que también los carnavales nacieron

como reivindicación popular desde las saturnales. Con esto no quiero quitar a estas expresiones ni un átomo de seriedad (o de tragedia), sólo destacar el aspecto ritual y creativo de ellas.

La misma gendarmería desplegada en Plaza Lavalle, con sus tanques y armas, aparecen con todo lo que el ejército tiene de ridículo y de teatral, sus uniformes, sus disfraces, los tanques frente a gente desarmada e indefensa. Y los manifestantes, algunos (por ejemplo los damnificados del Banco Hipotecario, que reclaman por sus viviendas) hacen sonar sus llaves para diferenciarse de los pobres caceroleros, símbolo solamente del vacío de la comida y de la representación doméstica.

La cacerola representa, evidentemente, el símbolo más acabado de la femineidad, en todo sentido. Es por eso que se ve a algunos hombres, batir los hierros de las columnas o aplaudir con las manos.

El espacio y el rito

De las tres plazas nuestras, la Plaza por excelencia, (la más antigua y la más cargada de historia) es la Plaza de Mayo.

Si la plaza conserva el sentido del ágora, representa entonces la reunión física y espiritual de todos los ciudadanos. Su forma, un espacio vacío, aparece como el contenedor de esa población fuera del espacio construido. Es por lo tanto, como la cacerola, el símbolo de la forma femenina y materna.

La unión de las plazas de Congreso y Mayo, común a los Diciembres y Marzos (marzo, aniversario del golpe militar) es como una forma de aplauso entre dos contenedores a través de canales de unión.

En las tres plazas se representan los tres poderes, la invasión de Plaza de Mayo significa la toma del Poder Ciudadano (y Nacional), la de Plaza Lavalle la Justicia en manos del Pueblo, la del Congreso, el fin de las representatividades.

El pueblo ha invadido ya los tres Poderes. En Plaza de Mayo, la torre del Cabildo ha sido adornada con banderas rojas, las paredes de la Rosada escritas con leyendas *¡Que se vaya!* (Por Rodríguez Saá, quien fuera presidente provisional por una semana con posterioridad a la caída de De la Rúa).

Y los bancos por supuesto, son objeto del furor ciudadano en todas las clases.

Formas de resistencia

En un artículo del diario *Clarín*, Paolo Virno (15) trabaja a través de Nicolás Casullo que lo comenta, la idea de un cambio de escena histórica a cargo de ese protago-

nista en las calles – la multitud – que en su autofundarse desde la acción, quiebra una inercia de masas e inaugura un tiempo de resistencia y nuevas relaciones humanas. “En ese marco detecté también en la Argentina un sentimiento anti-estatal y anti-político que es propio de las multitudes”. Esto dice el escritor italiano comentando nuestros problemas. Personalmente no creo que la multitud exprese un sentimiento anti-político, pero dado que no es este el tema de un trabajo que debe atenerse a las manifestaciones rituales no entraré a analizarlo.

Si como Virno, queremos oponer multitud a Estado, organización, sindicalismo, creo que sería posible más bien oponer a los mecanismos de control, los mecanismos de ruptura que la muchedumbre o la multitud busca y que desde mi punto de vista se asimila a las mujeres especialmente y a la familia.

Me interesa sí subrayar que esa manifestación de multitud se diferencia de otras en su composición. Es cierto que las mujeres han participado en nuestro país de las manifestaciones y de la acción política desde hace muchos años. No hay más que referirse a las Madres de Plaza de Mayo para reconocerlo. Pero es verdad que estas mismas madres se movieron fuera de los mecanismos mediadores, es decir procedieron como mujeres, sin respetar las jerarquías ni las formas convencionales de lucha. Este también es el caso.

Sin duda ellas establecieron un ritual. Este ritual ha sido, creo yo, una de las bases más importantes para los siguientes en este país. Melibowsky las ha llamado: *Círculo de amor sobre la muerte* (16). De la misma manera en que ellas aparecen los jueves rodeando la Pirámide, los manifestantes de Plaza Lavalle, rodean Tribunales. Y todos los viernes se establece, al menos al principio, una forma ritual de recuerdo en Plaza de Mayo, y más tarde, los días 20, como recuerdo de los jóvenes caídos en la protesta de ese primer cacerolazo. Podríamos decir que se une el recuerdo de las Madres con el de los hijos, tanto varones como mujeres. En estos últimos hechos, todos ellos varones.

La manifestación de los viernes en Plaza de Mayo

Este rodeo alrededor de un objeto tiene contenido simbólico muy antiguo. Los griegos mismos rodeaban el templo y entraban en él por la parte posterior y en muchos pueblos primitivos se caminaba o danzaba alrededor de objetos o árboles. Los mayas danzaban alrededor de la ceiba y esta costumbre fue heredada en el Caribe por los Yorubas y los Ewe. El pino de Navidad es en principio el árbol alrededor del cual se danzaba. Tiene relación con algún rito agrario. Recuerda la rueda del tiempo del cautiverio y los ciclos, de allí las madres (*sólo del amor esclavas*).

También en el mundo andino se rodea un objeto, especialmente monolítico, alguna forma de menhir.

Pero aquí se trata de otro ritual. El primer cacerolazo, el del día 19, expresa la indignación del pueblo frente a los abusos de sus gobernantes. Se expresa, sin embargo con cierta ironía. Concurren las familias. En algunos casos se expresó sólo desde la vivienda. De esa forma participaron las personas mayores. En otros casos se llegó hasta las concentraciones barriales y no hasta Plaza de Mayo dado lo avanzado de la hora.

Después de los asesinatos del 20 de Diciembre estos rituales entran en otra faz diferente. En un artículo aparecido en Mayo de 2002, que recuerda la conmemoración mundial del 1° de Mayo como el día del Trabajador (salvo en los Estados Unidos, donde existe una fecha en el mes de Septiembre) en recuerdo de la muerte de los anarquistas que fueron a la horca a causa de haber solicitado la jornada de ocho horas de trabajo, (en 1887 y en Norteamérica) el autor dice: *No hace falta renunciar al tradicional asado con amigos y compañeros que comparten (...) los sueños e ideales. (...) Pero hay mucho para reivindicar y en este día también para que el Estado y el mundo escuchen el clamor de los más desposeídos y para conmemorar a aquellos que nos gustaría llamar HÉROES y no mártires. (...) La lucha sigue siendo de todos en todas partes y a demostrarlos están las protestas y declaraciones de Seattle, Praga, Génova, Davos, Porto Alegre.* (17).

Estoy de acuerdo con esta posición y creo que el 20 de Diciembre como él representa el heroísmo de nuestro pueblo. Es necesario estudiar esas fechas y sus conmemoraciones como las del culto al HÉROE y no a los mártires. Es más, no estoy de acuerdo con Dujovne Ortiz (18) cuando dicte citando a John Donne: *¿Por quién doblan las campanas?. No preguntes. La muerte de cualquier ser humano me disminuye.* Creo que no se trataba de personas cualesquiera.

Poco se ha llevado a cabo en nuestro país, en cuanto a ese culto. Los soldados mutilados de la Independencia habitaban en el Barrio de las Ranas, en 1886, junto con los de la guerra del Paraguay, y junto a los cirujas de la zona de Patricios (19). Nada o muy poco se ha hecho para recordar a nuestros héroes anónimos. Y ni siquiera el culto a los patriotas conocidos reviste la ceremonia y el respeto con que los bolivarianos, por ejemplo en Venezuela o los martianos en Cuba recuerdan su memoria respectiva.

Es posible que los artistas plásticos que apoyaron tan desinteresada y creativamente las marchas de las Madres, comiencen a desplegar sus dotes respecto a estas nuevas expresiones. Ya han aparecido algunas instalaciones que recuerdan la cacerola en todas sus formas y otras expresiones actuales (20).

REFERENCIAS Y BIBLIOGRAFÍA

- (1) FERNANDO CRUZ. *Ensayos Etnográficos*, Ed. CIENCIAS SOCIALES, La Habana. Cuba. 1964. Pág. 13.
- (2) FERNANDO ORTIZ *Los bailes y el teatro de los negros en el folklore de Cuba* Ed. LETRAS CUBANAS. Habana, Cuba. 1965. Pág. 38.
- (3) ROBERTO AMIGO CERISOLA, *Acciones estéticas en las Marchas de la Resistencia 1914-1195* V Jornadas Arte y Poder, CAIA. Buenos Aires. 1993, Pág. 265, Cita No. 3.
- (4) FERNANDO ORTIZ; *Op. Cit.* Pág.30.
- (5) RICARDO GONZALEZ. *Imágenes y poder en el mundo andino*. CAJA, V Jornadas Asia y Poder 1993 Pág.265
- (6) E.P. THOMPSON *Customs In Common*. The Merlin Press. London, 1979.
- CASSEROLLE DE LA BANLIEU. *El primer escrache. El Cacerolazo*, Año 1, No. 2. Marzo 2002. El autor cita en forma de broma Las Relaciones Peligrosas de Pierre Chardelos de Lanclos, siglo XVIII, en que una mujer es escrachada por su conducta perversa. Llevada al cine en tres oportunidades, la mejor (para el autor) la versión de Stephen Fears. También existe una versión interpretada por Jeanne Moreau. Naturalmente no es el primero, pero indica por la coincidencia de período, que en el siglo XVIII, ésta era una costumbre conocida.
- (7) *La Comuna de París* III Jornadas de Cine Independiente, Buenos Aires, Mayo 2002.
- (8) F. Ortiz, *Op. Cit.* (Cita No.1), Pág. 60.
- (9) E.P THOMPSON: *Op. Cit.* Thompson cita a Aldemar Ridley *Accounts of riots*. Northumberland, CRO. y transcribe: *la bufa que se hace de la casa de los magistrados*.
- (10) CELIA GUEVARA. *La huelga de Inquilinos en La Boca*, 1901. Colección Crítica, Instituto de Arte Americano. FADU, UBA. Buenos Aires. junio 1996.
- (11) F. Ortiz. *Op. Cit.* Pág. 87 *el entierro del Carna, la mi-carema entierro de la sardina y otros ritos de origen agrario*.
- (12) GERMAN GARCÍA: *Hay impotencia, no incertidumbre*. La Nación, Buenos Aires. Domingo 17/2/02. Pág. 3, Sección 7
- (13) ELIAS CANETTI *Masa y Poder*, Alianza Editorial, Madrid. Pág. 21, 1987.
- (14) LUIS ENRIQUE RAMIREZ. *Nuestra lucha, nuestro triunfo*. Rev. *La causa Laboral*. Buenos Aires Año 1. No 4. Pág.3.
- (15) NICOLAS CASULLO *Y ahora, quienes somos? Réplica a Paolo Virno* La Nación, Buenos Aires. 26/1/02.
- (16) MELIBOWSKY MATILDE. *Círculo de amor sobre la muerte* Edit. Pensamiento Nacional, 1980. Buenos Aires. Citado por Amigo Cierisola en *Op. Cit*
- (17) GUILLERMO WIEDE *El 1° de Mayo: Pasado, Presente y Futuro de una fecha emblemática para los trabajadores*. Rev. *La Causa Laboral*. Buenos Aires, Año 1. N°4. Mayo de 2002. Pág 25.
- (18) ALICIA DUJOVNE ORTIZ: *¿Por quién doblan las cacerolas?* La Nación, Buenos Aires. Viernes 4/1/02.
- (19) CELIA GUEVARA *Pobreza y marginación, el barrio de las Ranas. 1887-1917 en Buenos Aires* 1910. Eudeba 1999 Pág. 292.
- (20) OSKAR FINKESTEIN: *Un artista que altera los mundos reales*,

Clarín, 19/08/02. El pintor Guillermo Kuilka se refiere en esa nota a algunas obras de arte que aluden a la cacerola, en forma muy directa, con lo que parece no estar de acuerdo. Efectivamente aparecieron algunos artistas que la representan. Apareció en *Clarín* alguna publicación sobre el tema en Marzo 2002.

Una mirada antropológica sobre un evento político: La inauguración del Shopping Abasto de Buenos Aires

María Carman

Introducción

En este trabajo interesa retomar la inauguración del Shopping *Abasto de Buenos Aires* – en el predio del ex Mercado central de frutas y verduras de la ciudad – como un evento político paradigmático. El edificio fue reinaugurado en 1998, una década y media después de su clausura, en una fiesta exclusiva con las principales figuras políticas nacionales y estrellas de televisión.

Retomando la idea de Abélès (1997: 5) respecto a que la puesta en representación constituye una acción fundamental de la acción política, trabajaremos cómo dicho evento de inauguración estuvo teñido de patriotismo. En efecto, se homologó la reapertura del viejo Mercado con una recuperación “nacional” del barrio del Abasto, ya que cientos de ocupantes ilegales de los alrededores fueron desalojados meses antes por la propia empresa adjudicataria del shopping.

La inauguración, por otra parte, se encargó de ritualizar la demarcación entre las fronteras del espacio privado y seguro que provee el shopping, por contraposición al espacio público de sus alrededores, que todavía funciona como un espacio en apariencia peligroso e impredecible. Así como la inauguración se apoyó sobre la creencia colectiva en el Abasto como el barrio “más porteño” o tradicional de Buenos Aires que “revive de sus cenizas”, la presencia simultánea de ocupantes ilegales a media cuadra de la inauguración concretizaba una alternativa, y denegaba simbólicamente la “nueva vida del barrio rescatado”.

El tiempo recobrado

Así como el último amanecer del Mercado de Abasto había transcurrido, según las crónicas de la época, “*en silencio (...) entre brumas y fantasmas* (1)”, el mismo edificio fue reinaugurado una década y media después bajo el estruendo nocturno de fuegos artificiales y una fiesta en su interior al que sólo se podía acceder a través de

tarjetas VIP. Ambas fechas – 9 de noviembre de 1998, 15 de octubre de 1984 – ya engrosan las efemérides locales, dos caras de una misma moneda: la victoria y la derrota.

Se trataba de “un megaevento para inaugurar una megaobra”: este fue el sugestivo título con que el “Libro del Abasto (2)” narró eufóricamente la inauguración del centro comercial. Las entradas de la ex-ciudadela de las frutas y verduras eran minuciosamente vigiladas por guardias de seguridad de una empresa privada. Adentro se mezclaban políticos, periodistas, estrellas de televisión, y también modelos de las agencias de publicidad (3). Los invitados coincidían con el universo fotografiable de las revistas: un popourri de empresarios, funcionarios y personajes del jet-set local que procuraba funcionar en su conjunto como un evento consumible, bonito; vale decir, como una marca de distinción.

El público general quedó arracimado tras unas vallas de contención sobre la avenida Corrientes, interrumpiendo el tránsito: se trataba de transeúntes y familias de edificios y hoteles vecinos. Desde allí vieron llegar a los invitados, los vieron comer el banquete del otro lado de los cristales; y luego disfrutaron de la “concesión” gratuita de los fuegos artificiales.

Abélès (1997: 1-5) trabaja precisamente esta cuestión de cómo los ceremoniales acompañan las demostraciones de poder y de autoridad, contribuyendo a la puesta como espectáculo del poder. La puesta en representación no es una dimensión subalterna o derivada de la acción política: ella constituye una condición fundamental, común al conjunto de las sociedades humanas. En otras palabras, no hay poder sino es sobre la escena. ¿Y cómo se manifestó el poder en esta representación? Repasemos algunos de los momentos más significativos de la secuencia.

A partir de las 18 hs. del 9 de noviembre de 1998, día oficial de la inauguración, el ritual se desarrolló según un ordenamiento preciso (4): los invitados fueron recibidos por recepcionistas vestidos como guapos, compadritos y damas de sociedad de principios del siglo XX. Frente a la inmensa Rueda de la Fortuna del parque de diversiones, los actores Enrique Pinti y Susú Pecoraro recordaron las inauguraciones anteriores del Abasto, en 1893 y 1934, y exaltaron a los inmigrantes, “hormiguitas laboriosas”.

Luego hablaron el presidente de IRSA (la empresa que recicló el mercado, comprado por George Soros), Eduardo Elsztain; el entonces Jefe de Gobierno de la Ciudad, Fernando de la Rúa; y el entonces Presidente de la Nación, Carlos Menem. Según las crónicas periodísticas, “*la atención general (...) era atraída por las caras de Menem y de la Rúa* (5)”. Menem fue más silbado que aplaudido, mientras que de la Rúa “*...parecía haber llegado con su propia barra, ya que su ingreso fue saludado con una ovación*

(6)”. El gran ausente de la noche fue el magnate húngaro George Soros, dueño en aquel momento de todos los shoppings de la ciudad, incluido el Abasto, con la única excepción del solar de la Abadía.

El Presidente de IRSA destacó que para ellos “*lo más importante es que se construyó sin destruir la historia*”. A su turno de la Rúa destacó que la construcción del Nuevo Abasto demostró que “*...una de las zonas más dejadas de la ciudad se ha convertido en un centro activo sin perder el patrimonio cultural*”. Ambos discursos ponían el acento en el cambio dentro de la continuidad; es decir, en la introducción de lo moderno sin perder lo tradicional; en una clara toma de postura dentro del debate público por la conservación de dicho patrimonio (7).

El Presidente exaltó la obra de IRSA y el efecto que esta tendría en la capital argentina, así como no olvidó recordar la “*gloriosa avenida Corrientes, que tanto he transitado como hombre del interior*”. Y concluyó su discurso uniendo su historia a la historia nacional: “*Soy Carlos Menem, hijo de inmigrantes* (8)”.

La inauguración coincidió con un momento de acusaciones de corrupción entre Menem y de la Rúa, pocos meses antes de celebrarse los comicios electorales de 1999. De la Rúa – entonces candidato, y posteriormente Presidente de la Nación – había declarado días antes que investigaría la gestión de Menem, retomando la acusación que había abierto Fernández Mejjide (entonces diputada de su misma agrupación política, la Alianza), al asegurar que “*los peronistas son mucho más delincuentes que nosotros*”. El día anterior a la inauguración del shopping, un Menem enfurecido replicó que “*los delincuentes son los de la Alianza*”, prometió una investigación sobre el Gobierno porteño donde según dijo había “*coimas interminables*”, y dijo que el candidato de la Rúa también debía ser investigado. Luego de esa tormenta de amenazas cruzadas, Menem aprovechó el encuentro de ambos para calmar los ánimos, y felicitó a de la Rúa por apoyar la construcción del shopping Abasto: “*Lo felicito por comprender la necesidad de apoyar este emprendimiento, que hace a la grandeza del país*”, dijo Menem a un metro de de la Rúa, en la inauguración (9).

Luego de los discursos, un grupo coreográfico recordó la historia del barrio, de los inmigrantes y del mercado de Abasto, a través de una obra de teatro en 3 dimensiones. Finalmente las autoridades cortaron las cintas y hubo un show de fuegos artificiales.

La obra estuvo a cargo del grupo de teatro Tres Dimensiones y había sido pausada a partir de un *brief*, una cantidad de contenidos a transmitir proporcionados por los directivos de IRSA. Durante la misma, un Gardel tridimensional – al que se podía “tocar” gracias a unos anteojos especiales – “saludó” y “bendijo” la recuperación del barrio para

el Abasto y Buenos Aires, mientras enunciaba frases tales como:

- Al Abasto lo inventaron pero yo le di la patente.

- *¿Cómo no voy a venir [a la inauguración del shopping] si yo soy el símbolo del símbolo?*

La inauguración del shopping fue presentada como la refundación del mercado de Abasto: “ese cielo azul nos pertenece”, “el futuro empieza hoy”, enunciaban las voces de los actores, acentuando el sesgo patriótico. El Libro del Abasto, al evocar la obra, también se encargó de dramatizar la idea de nación, exaltando que se pudo “...tocar al mayor mito de este país, el Morocho del Abasto (10)”. El shopping se adueñaba del mito de Gardel como si fuese exclusivo del barrio del Abasto, anclando su falta de historia en las insondables raíces del acervo tanguero y popular.

Por otra parte, la obra puso en escena la dimensión del territorio. La propia figura cosmopolita de Gardel constituía su embajador “natural”, el hombre por antonomasia del barrio (11). Se retomaba este poderoso símbolo para “nacionalizar” el shopping, vale decir, para atraer vecinos de otros barrios y procurar, también, posicionar al Abasto dentro del circuito de los barrios turísticos de Buenos Aires como San Telmo, La Boca, etc. Es necesario recordar además que el centro comercial fue promocionado como “*el shopping más grande del país*” y un “*hecho histórico para todos los argentinos* (12)”.

La eficacia de la representación dramática reside en la creencia: se recurre a Gardel porque se cree en él, se ejecuta una fórmula porque se tiene confianza en ella. “*El espíritu de Gardel hecho cuerpo... fue muy impactante* – me comentaba el director de la puesta en escena – *era encontrarle una forma... era el Tata Dios*”.

La dimensión religiosa a la que siempre apela este tipo de ceremonias (13) se apoyó en la figura de Carlos Gardel, encarnado como el “libertador” del barrio antes usurpado y en estado de abandono. Gardel no está muerto, y vino desde el cielo sólo para bendecir el nuevo mercado. En este sentido, el espectáculo cobró el sentido de una reconquista.

El Gardel revivido culminó con una interpretación de “Mi Buenos Aires querido”. El show conjugó elementos de tradición y modernidad: la historia del barrio mostrada en pantallas gigantescas, las rubias de New York bailando pasos modernos, la imagen tridimensional del *mudo* dentro del shopping.

Estos elementos diacrónicos, Gardel y el shopping, se desplegaron en un espacio idéntico: el mercado de Abasto. La obra de teatro expresó una ambición fundamental de este proyecto empresarial: inventar un tiempo común – vale decir, una identidad común – a esos elementos dispares: el *zorzal criollo* y el shopping, símbolo del capital

transnacional (14). En otras palabras, el nuevo espacio del mercado ofrece un nuevo tiempo – que incluye una determinada interpretación del pasado, del presente y del devenir – y también, en el mismo gesto, nuevas identidades construidas a partir de memorias anteriores.

Nótese el uso antojadizo del tiempo: en el mismo gesto en que se “acerca” el tiempo de principios de siglo (que es la época prestigiosa, ligada al tango), se “aleja” el tiempo más reciente, asociada a un acervo popular inútil para la construcción de status: el de los ocupantes ilegales de casas tomadas. Lo más interesante de esta versión sobre la historia del Abasto se expresa en los agujeros e intersticios de la narración (15). La recreación de la historia con guapos y compadritos conforma la biografía oficial del Abasto, en detrimento de sus actuales moradores populares.

Al igual que el inmenso reloj de la nave central del Mercado, cuyas manecillas comenzaron a girar otra vez, la inauguración del shopping se asienta sobre la idea de un tiempo recobrado, como si este se hubiese detenido alguna vez (16).

La ñata contra el vidrio: el prestigio redoblado.

“...nadie quería perderse detalle de este acontecimiento extraordinario...”

El Libro del Abasto.

“Después de años de polvo, por fin vamos a poder volver a entrar al Abasto”

Un vecino del barrio, el día de la inauguración.

Como describe el *Libro del Abasto*, desde muy temprano el público se agolpó en las entradas del shopping para seguir de cerca los pormenores de la lujosa fiesta. Contendida por la cuantiosa policía privada de vistosos uniformes contratada *ad hoc*, la gente del barrio se agolpó detrás de unas vallas que protegían las entradas del edificio, e intentaba reconocer tras los cristales a personajes famosos o vislumbrar los platos del banquete, que había sido ideado para ser visto desde afuera y consumido tanto material como simbólicamente.

La superficie vidriada del shopping separaba a los que podían portar una identidad VIP y los que no; a los que podían oír a Gardel, verlo en tres dimensiones... y los que sólo podían consumir, apretados desde la valla, el glamour de los otros y escuchar el lejano estruendo de los fuegos artificiales por encima de sus cabezas.

No obstante, y aunque en una primera impresión pareciera lo contrario, sus cuerpos también estaban interviniendo en el festejo: componían la imagen de la multitud expectante de entrar, ellos también, al shopping. En este sentido, el vidrio o la valla no actuaban como una prohibición sino como una postergación en la satisfacción del deseo (17).

Los *voyeurs*, pues, estaban contemplados como parte del evento. Los fuegos artificiales constituyeron “su” porción del espectáculo, la tajada de la torta ofrendada a ellos y al resto de la ciudad, siempre dentro de esta lógica del “se mira y no se toca”.

Resultaba tan importante quienes quedaban dentro como quienes quedaban fuera (18): en la medida en que centenares de personas quedaron fuera del “recinto sagrado” del shopping, más valor y prestigio asumieron los que sí lograron entrar.

Desigualdades, disputas y nuevos significados

El evento se desarrolló como un rito pacífico, sin aparentes signos de conflicto, pues ni siquiera la referencia al pasado popular del barrio o de Gardel estaba signada por éste. Ahora bien, si esta “liturgia política (19)” fue concebida para exaltar la unidad y el consenso; y los curiosos de afuera tampoco se contraponían al valor de lo que estaba en juego... ¿Dónde estaba, pues, el conflicto? Si la superficie vidriada o la valla no señalaban el fin de la fiesta... ¿Dónde culminaba el evento?

Para responder estos interrogantes, es necesario retomar conceptualmente la función social del ritual, y la significación del límite que el ritual establece entre lo lícito y la transgresión.

Bourdieu (1985: 79) sostiene que cualquier rito tiende a consagrar en tanto que legítimo un límite arbitrario: “...el rito atrae la atención del observador hacia el hecho de paso, (...) cuando lo importante en realidad es la línea. ¿Qué separa, en efecto, esta línea? (...) en realidad lo más importante, y lo que pasa desapercibido, es la división que realiza entre quienes son aptos (...) y quienes no lo son (...) hay un conjunto escondido con relación al cual se define el grupo instituido”.

El rito instituye una diferencia; esto implica que el shopping no puede ser consumido por todos, aunque formalmente sea ofrecido para el disfrute de todos. Desde la misma escalinata central del shopping, que desemboca en su plaza seca, todos podíamos observar – VIP y curiosos – la escena que describo a continuación.

Sobre la cortada Carlos Gardel, a tan sólo media cuadra de allí, los ocupantes ilegales sin agua corriente ni desagües cloacales se bañaban en una pileta en la vereda y disponían a su alrededor varias sillas y elementos de cocina para preparar la cena. La paradoja es que no hubo modo de esconderlos, de quitarlos de la calle: ellos afeaban la vista y con las marcas de dolor de sus cuerpos, eclipsaban parte de aquella “fiesta inolvidable”.

En este ritual consensuado, la presencia del antagonismo no adoptó, por ejemplo, la forma de una manifestación callejera de protesta sino una *muda imagen de contraste*

con el esplendor.

El límite real de la fiesta no se constituyó entre el público general y el selecto – porque ambos participaban, cada uno a su modo, del evento – sino entre los que festejaban y los que no. Es decir, aquello que se estaba representando como “lo real” (el barrio “nuevo”, ennoblecido, con el flamante shopping y las torres en construcción) no agotaba *lo real representable*, las contradictorias caras del barrio y sus desigualdades sociales.

La apertura del shopping interpeló a los distintos actores sociales, y los valores que se pretendían instaurar también fueron objetos de disputas: vecinos de clase media “conservacionistas” preocupados por la pérdida de “pureza” del barrio, inmobiliarias locales indignadas por la desigual distribución del “boom” comercial del Abasto, arquitectos que pusieron el grito en el cielo por el reciclaje abusivo del interior del mercado, etc.

Los ocupantes no estaban exentos de redefinirse, lo cual se expresó en sus representaciones y prácticas. Por un lado, incorporaron el shopping en sus estrategias cotidianas de vida (20) y le disputaron sentidos, arrogándose la condición que los habitantes de clase media pretendían expropiarles: la de auténticos vecinos del barrio.

La irreductible imagen de los ocupantes encendiendo un fuego a la intemperie y chamuscando la fachada del baldío introdujo, pues, una fisura en la eficacia simbólica de la inauguración. Ostensiblemente “atados” a la reproducción de las condiciones más elementales de sobrevivencia, los “intrusos” denegaban simbólicamente el festejo y los sentidos asociados a éste: el pretendido ennoblecimiento del barrio, la estetización de lo exótico, la búsqueda de alterar la naturaleza social de consumidores y residentes.

Epílogo

Entre otras cuestiones, la inauguración del shopping sirvió para mostrar una nueva demarcación de espacios públicos y privados en el barrio. En efecto, no se inauguraba solamente el edificio sino también una forma de manipular los límites y de establecer una relación con el resto de la ciudad. Las características singulares que asumió esta inauguración expresaba, además, una identidad característica de este shopping en detrimento de otros.

Por otra parte, no podemos pensar adecuadamente la inauguración del shopping sino es en relación a las características de este barrio por oposición a otros, los procesos de renovación urbana del propio barrio y el resto de la ciudad, y las disputas que se generan en torno al patrimonio y el espacio urbano local entre los diversos actores

sociales involucrados. En este sentido, la inauguración puede ser pensada como un “hecho social total” en el sentido de Mauss, que atraviesa dimensiones económicas, políticas y culturales.

En tanto el evento resulta inescindible de un continuum de prácticas y representaciones que lo anteceden y lo suceden, un análisis exhaustivo del mismo debería incluir las siguientes cuestiones: el proceso de construcción del shopping; los afiches y propagandas previas; las expectativas de los habitantes del barrio y la ciudad y su repercusión mediática; y la progresiva inauguración de otros puntos del circuito comercial-cultural-turístico: las torres, el hipermercado, la peatonal, el monumento a Gardel, el hotel internacional, el restaurante temático, las casas de antigüedades, etc.

Algunas de estas cuestiones fueron abordadas con mayor o menor detalle, y las restantes serán retomadas en un futuro trabajo. Amén la de las inagotables lecturas que podemos emprender de esta inauguración, quisiera remarcar finalmente que este evento político se muestra -desde nuestra perspectiva antropológica- como una pincelada en movimiento: no como el inicio per se de un acontecimiento social, ni tampoco como su culminación, sino como fotogramas en el rodaje de una suerte de “novela viva” con múltiples protagonistas, cuyos “capítulos” siguientes no están escritos de antemano, y cuyos pasados todavía están descubriéndose, o reinventándose.

BIBLIOGRAFÍA

ABÉLÈS, Marc

1997. “La mise en representation du politique”. En: Abélès, Marc y Jeudi, Henri-Pierre. *Anthropologie du politique*. Paris: Almand Collin. Pp. 247-271.

BAILEY, Frederik G

1972. “Gifts and Poison”. En: Bailey, G.G. (ed.) *Gifts and Poison. The politics of Reputation*. Oxford: Basil Blackwell, Cap. 1, Pp. 1-25.

BARNES, J.A.

1969. “Networks and Political Process”. En: Mitchell, Clyde, J. (ed.) *Social Networks in Urban Situations*. Manchester: Manchester University Press, Cap. II.

BOURDIEU, Pierre

1981. “La representation politique: éléments por une théorie du champ politique”. En: *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 36/37, feb-mar 1981.

“Describir y prescribir. Las condiciones de posibilidad y los límites de la eficacia política”. En: *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal. 1985.

“Los ritos de institución”. En: *¿Qué significa hablar?* Madrid: Ediciones Akal. 1985.

“Estructuras, habitus, prácticas”. En: *El sentido práctico*. Madrid: Taurus. 1991.

“La delegación y el fetichismo político”. En: *Cosas dichas*. Barcelona: Gedisa. 1993.

CARMAN, María

1999. “Reactivaciones del patrimonio artístico-cultural del Abasto: una mirada a través de los medios” En: *Arte y recepción*. VIII Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Buenos Aires: Ediciones CAIA. Pp. 425-436.

GONZALEZ, Eduardo.

2001. *El fantasma de Gardel ataca el Abasto*. Bogotá: Editorial Norma.

LOMNITZ, Larissa, LOMNITZ, Claudio & ADLER, Ilya

1990. “El fondo de la forma: Actos públicos de la campaña presidencial del PRI”. En: *Nueva Antropología*, 38, pp. 45-82. México.

MAUSS, Marcel

1985 [1903] “Elementos de la magia”. En: *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos. Primera parte.

NEIBURG, Federico

1999. “Politización y Universidad. Esbozo de una pragmática histórica de la política”. En: *Prismas* 3, setiembre 1999, pp. 51-72.

“Intimidad social y política nacional. Familia, intelectuales y esfera pública en Argentina (Salta, 1946-1955)”. 2000a. Mimeo.

“La sociología de las relaciones de poder de Norbert Elías”. Presentación a la edición en portugués de Norbert Elías y John Scotson, *Os Estabelecidos e os Outsiders. Uma sociologia do poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2000b.

TALAR, Julio y CURIETO FERRANDO, Arnaldo

1998. *El Libro del Abasto*. Buenos Aires: Ediciones del Nuevo Milenio.

REFERENCIAS

(1) “Chau al Abasto”. Diario *Clarín*, 15/10/84.

(2) El lujoso *Libro del Abasto* –editado por IRSA, la empresa responsable del reciclaje del mercado –compila anécdotas y curiosidades de las celebridades nacionales e internacionales (artistas, científicos, políticos) que han tenido algún vínculo con el barrio durante el siglo XX. El ambicioso proyecto suma *ad infinitum* esos aparentes sucesos memorables y otorga un máximo de visibilidad a acontecimientos efímeros y dispares, para realzar el prestigio del patrimonio que se pretende erigir. Uno de los capítulos finales del libro está íntegramen-

te dedicado a la inauguración del shopping o bien, en sus propios términos, a la megaobra que recicló “al barrio más tradicional de Buenos Aires”.

(3) Aquel día de la inauguración fui conversando con diversas personas: ocupantes, vecinos, y también tomé un café en la coqueta “Recova del Abasto” con una adolescente del staff de *Dotto models*, ya que estaba sorprendida con la vasta cantidad de jóvenes modelos que participaban de la inauguración. Ella me relató su duro peregrinar desde su pueblo en el interior de una provincia hasta “la gran ciudad”, con la ambición de consagrarse como modelo. Pero la vida en Buenos Aires estaba resultando muy dura y (al igual que en el áspero film de Ripstein), sus tres hermanos la mantenían, enviándole dinero desde su pueblo, invirtiendo penosamente en su sueño de “consagración”. En la agencia la habían traído hasta aquel “barrio extraño”; ella ignoraba qué era el mercado de Abasto y solo tenía una difusa noción de que el evento estaba vinculado con la apertura de un shopping.

(4) Abélès 1997: 7. “No entraría en la cabeza de ninguna persona entrar en un nuevo edificio público sin que éste haya sido objeto de un rito del cual cada uno conoce el desarrollo y vivirá sin sorpresa su desencadenamiento” (Ibíd.: 6-7).

(5) “Gardel en el estreno del Abasto”. Diario Página/12, 10/11/98, pág. 18.

(6) “El Abasto abrió otra vez sus puertas”. Diario La Nación, 10/11/98, pág. 18.

(7) Aún hoy subsiste una profunda controversia sobre la mantención o no de la “pureza” del mercado de Abasto. Los responsables de su reciclaje se jactaron en numerosas ocasiones de recuperar el barrio de Gardel, enfatizando que el progreso constituía el mejor camino para conservar el pasado. En la vereda opuesta, numerosos arquitectos criticaron el reciclaje en términos muy duros (Cfr. “el Abasto bajo la lupa”. Diario Clarín, 11/1/99, Suplemento Arquitectura, pág. 4). Por su parte, el Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (Icomos) –órgano consultivo de la UNESCO en patrimonio cultural mundial– alude al “reciclaje abusivo” del Mercado de Abasto (Diario La Nación, 1/2/2001, pág. 1). A raíz de esta polémica por el estado de los sitios históricos, el director ejecutivo de Fundación Antorchas también objetó que el interior del Abasto no haya sido respetado. (Diario La Nación, 5/2/2001, pág. 10). La prestigiosa revista *Summa* (1999, No. 35, 136-150) critica la impresión que causan los juegos como el “martillo” o la “montaña rusa” en el espacio interior del shopping.

(8) Retomando a Lomnitz et al. (1990: 317), los discursos políticos van marcando en palabras lo que los rituales producen en los hechos: la revitalización del mito nacional.

(9) “El Gobierno dice ahora que no piensa investigar a de la Rúa”. Diario Clarín, 10/11/98, pág. 6.

(10) Talar et al. 1998: 205.

(11) Gardel encarna el retorno glorioso del hijo pródigo: inició la carrera que lo convertiría en el más célebre cantor de tangos en bares y cantinas del Abasto cuando era joven y gordito, todavía desconocido. Una vez que triunfó en el mundo, volvió al barrio y compró para él y su madre una casa, donde vivieron juntos y donde ella hubo de morir. Como diría Abélès (1997: 14), Gardel representa a aquel

“...hombre de fidelidades, glorificador del territorio y del apego a las raíces” (Ibíd., 18).

(12) Talar et al 1998: 207. La apertura de este shopping caracterizado por la propia empresa como un hecho histórico nacional, me evoca las “máscaras” que describe Bailey (1972: 283): una manera metafórica de dirigir la atención hacia la interpretación que se procura dar de lo que una persona o un grupo realizan. Con una buena dosis de ironía, el autor agrega que el “diseño de la máscara” suele sugerir alguna forma de altruismo o servicio público. En el mismo sentido, Bourdieu (1993: 168) afirma que la ideología del desinterés constituye la ideología profesional de los *clérigos* de toda especie.

(13) Cfr. Abélès 1997: 11-14. La dimensión religiosa de estos meetings o rituales políticos apelan a una trascendencia (la nación, el pueblo, etc.) evocada en el discurso del oficiante o por el juego de símbolos utilizados. Se trata de inscribir al shopping en un sistema de valores que lo traspase (por ejemplo, erigiendo el mercado como el bien patrimonial más relevante del barrio); y en razón de una historia colectiva más totalizadora: la apropiación del mito nacional de Gardel, el intento de posicionarse con más fuerza en la Buenos Aires turística, etc.

(14) Una novela juvenil de reciente publicación, titulada “El fantasma de Gardel ataca el Abasto”, se sitúa en las antípodas de esta identidad común. El fantasma de Gardel se dedica a asustar a los vecinos y tirar naranjazos, indignado con el “mamarracho” del shopping que “le roba el alma al barrio”. (González 2001).

(15) El día de la inauguración, unas pancartas gigantes daban la bienvenida al visitante con la siguiente leyenda: “*veinte años no es nada*”; retomando la letra del célebre tango y en mutua alusión, quizá, al tiempo en que el mercado permaneció cerrado y al intersticio del desierto, de los ocupantes ilegales que fueron *nada*, como reza el tango. (Para un análisis más detallado de este punto ver Carman 1999).

(16) Inspirado en Mauss, la fórmula contenida en la magia performativa de todos los actos de institución que enuncia Bourdieu podría sintetizarse en “conviértete en lo que eres”. Si consideramos, como sugiere Bourdieu (1985: 81-82), el acto de institución como un acto solemne de categorización que tiende a producir lo que designa, podemos argüir que el shopping creaba la ilusión de estar produciéndose en el mismo gesto de la inauguración; aunque bien sabemos que, como ya decía Persio en un verso célebre, *ex nihilo nihil fit*: nada puede sacarse de la nada. En efecto, la favorable acogida del shopping se explica porque coincidía con representaciones y expectativas previas –en muchos casos de larga data– de estetizar el barrio, privatizar el mercado, desalojar a los ocupantes, etc.

(17) El día de la inauguración, “...una de cada dos personas que pasaba por alguna puerta del Abasto preguntaba a los vigilantes la fecha de la inauguración”. (“Gardel en el estreno del Abasto”. Diario *Página 12*, 10/11/98, pág. 19). Y el primer fin de semana hubo un constante desfile de gente en el shopping, colas de varios minutos en sus escaleras y ascensores, atascamientos y apretujones, caos de tránsito, etc. (“Ochenta mil personas visitaron el nuevo shopping del Abasto”. Diario *Clarín*, 15/11/98, pág. 52).

(18) La separación que ejerce el ritual –en sí mismo una separación– ejerce un efecto de consagración. (Bourdieu 1985: 84).

(19) Claude Riviere 1988, en Abélès 1997: 5.

(20) Desde la apertura del centro comercial, algunos ocupantes se apostaban en ciertas esquinas estratégicas para pedir limosna:

“A mí me acusan de todo: de atorrante, de vago. Yo SOY vago, pero bien. ¿Sabés de qué vivo yo? Del carro y de la manga. Si necesito unos pesos me voy acá a la esquina (por el semáforo de Jean Jaurés. y Corrientes) y le digo (pone una cara simpática, guiña un ojo y cambia el tono de voz) ‘Che flaco, ¿no me das un peso?’ , y listo...”

(El Chino, ocupante ilegal, 35 años).

Evita en la construcción de la identidad de sujetos colectivos: El caso de la resistencia Peronista, el Peronismo de base, la Felipe Vallese y Patria Libre ⁽¹⁾

Esteban Vergalito

Introducción

Como se sabe, Evita ha sido y sigue siendo un símbolo de identificación fundamental para los sectores populares argentinos. En nuestro país, la clase trabajadora es eminentemente (aunque no exclusivamente) peronista, y Evita constituye una de las dos figuras fundantes de esta identidad (2).

Esto, sin embargo, no significa que los sectores populares en su conjunto se representen a Evita de la misma manera o resalten de ella los mismos rasgos. Existe en cambio una diversidad de interpretaciones de su figura, la cual surge de la multiplicidad de sujetos colectivos involucrados en la hermenéutica del símbolo. Sobre la base objetiva de la Eva Perón histórica, cada agrupación realiza una interpretación propia – es decir, subjetiva (3) su persona, la cual se halla en íntima conexión con las necesidades del grupo, la actividad que desarrolla, las aspiraciones que posee, los proyectos que se propone realizar, etc. Dicho en términos más teóricos, cada sujeto colectivo construye su identidad, entre otras cosas, a partir de una interpretación particular de la figura de Evita. Así, si bien en los distintos grupos existe una fuerte identificación con el símbolo, ésta se da en cada uno de una manera singular y a partir de una asignación específica de significados que impone matices diversos a la identidad peronista que comparte la mayoría de ellos (4).

El propósito general de este trabajo es poner de manifiesto tal diversidad de interpretaciones de la figura de Evita, a fin de formular posteriormente hipótesis explicativas de estas diferencias que sirvan de base para estudios posteriores sobre la temática. El material que aquí presentamos es el resultado de la integración del material empírico, recogido en los trabajos de campo, al marco teórico de nuestra investigación. Dado el carácter exploratorio de nuestro proyecto, la indagación empírica tuvo por función prin-

principal relevar los contenidos simbólicos asociados a la figura de Evita en la construcción de la identidad de cada sujeto colectivo estudiado, y ella constó de 7 entrevistas en profundidad semiestructuradas a miembros de tres agrupaciones políticas peronistas (la “Resistencia Peronista”, el “Peronismo de Base” y la “Felipe Vallese”), y una no peronista (“Patria Libre”).

Comenzaremos nuestra exposición presentando una reconstrucción de la visión de Evita de cada agrupación, desde algunas de las categorías fundamentales de nuestro encuadre teórico (símbolo, mito, arquetipo, proyecto e ideal), mostrando así cómo construye su identidad cada sujeto desde el símbolo en estudio. Luego explicitaremos la lucha hermenéutica involucrada en estos procesos simbólicos, sintetizaremos las visiones presentadas en un cuadro comparativo y formularemos hipótesis tendientes a explicar las diferencias encontradas y a sentar una base para nuevos trabajos de investigación.

Desarrollo

a) La Resistencia Peronista y la Evita Resistente

Para la reconstrucción de la representación de la Resistencia Peronista acerca del símbolo en estudio nos basamos en el testimonio de Juan Carlos Cena, ex-ferroviario y ex-militante de la agrupación, quien actualmente se desempeña como investigador y escritor, siendo su tema de indagación y producción precisamente la memoria histórica de la Resistencia (5). Como el título del apartado lo indica con claridad, la Resistencia se representa a la mujer de Perón como la *Evita Resistente*, es decir, la Evita que libra la resistencia junto al pueblo. Esta figura adquiere rasgos precisos en la construcción simbólica que realizan los militantes de la agrupación: ella se caracteriza ante todo por el **espíritu de lucha**, el **amor** y la **fidelidad** al pueblo y a Perón, el **resentimiento**, la **rebeldía** y la **integridad**. Tal vez donde esto aparezca más nítidamente sea en el cuento de Cena titulado “Brumas de Septiembre”, según el cual quien muere primero es Perón, mientras que Evita vive y se erige como conductora de la Resistencia. En la ficción literaria, la muerte del General se da en pleno ejercicio de su segunda presidencia, a lo cual sobreviene una crisis política que deriva en el derrocamiento de su sucesor (el vicepresidente Teissaire). En este contexto, Evita libra una lucha heroica por defender el cadáver de su esposo de cualquier ultraje del enemigo, para finalmente exiliarse del país llevando consigo los restos. En toda la narración el espíritu de lucha de Evita aparece claramente destacado. Citamos unas líneas a modo de ejemplo:

“La organización comenzó tardía. Los militares leales no lo fueron tanto. Perón había dicho que si a él alguna vez le ocurría una rebelión así, prefería el tiempo a la

sangre. Eva demostraba no pensar igual. Irse era dejarle la sangre y los sufrimientos al pueblo, y ese tiempo era casi cobarde”(6).

Lo mismo sucede con su amor y fidelidad incondicionales al pueblo y a Perón:

“Cuando habló el Chino Balbín, ella lo alineó en su mirada, al terminar no aplaudió. Bajó las escalinatas y saludó a los de afuera, a los de su desvelo, con otro rostro y una mirada distinta, llena de ternura hacia los grasitas integrantes del pueblo, entumecidos por el frío”. [...]

“ – Otra vez juntos – comenzó diciendo –, ¡no te iba a dejar jamás! Vos hubieras hecho lo mismo. Yo no iba a permitir de ningún modo que te vejaran. Porque seguro que ellos descargarían sobre vos todo el odio cobarde, harían lo que de vivo no se atrevieron. Vos hubieras hecho lo mismo. Vos me hubieras llevado a la rastra. Yo sé que vos jamás hubieras permitido que me ofendieran, menos orinado o mancillado. Vos rescatarías mi cuerpo, porque sabés que al pueblo en plena resistencia le sería imposible luchar para salvar cualquiera de nuestros cadáveres, y no es que les dé igual o no lo merezcamos, no serían indiferentes a lo que pueda ocurrir con nosotros, ¡no! Si me hubiera tocado morir antes, enfrentaría ese momento llena de paz, porque sabría de vos, de tu lealtad conmigo hasta en la muerte.

Tomaba aliento, se sosegaba, observaba la bóveda brumosa y proseguía: - todo lo que hice, lo realicé por amor a vos, a tu causa por los grasitas, por los pobres. Hay días que me quedaba vacía de tanto repartir amor en tu nombre y en el mío”(7).

Pero este amor por el pueblo y por Perón tiene, en la Evita Resistente, la contracara necesaria del odio o del resentimiento contra la clase adversaria. Por eso es que el último texto citado continúa:

“Pero hay días en que el odio contra los oligarcas me poseía. Ver tanta injusticia, tanta ignominia, ver tanta pobreza. Decían ¿te acordás?, que era una resentida. Y sí, lo era. Vos te sonreías. Eras más cauto. Pero sin ese resentimiento jamás hubiera realizado nada. Amor y ternura para con los pobres era parte de ese resentimiento”(8).

Este resentimiento, además, se asocia a la rebeldía, la cual se expresa metafóricamente en el relato de la siguiente manera:

“Desaliñada, con toda su cabellera rubia al aire, tiznada de pólvora, irreconocible, manchada de sangre y sudores arrastraba los restos del ser que más amó, disparando un viejo fusil belga a través de la bruma”(9).

Por último, la integridad que la Resistencia ve en la persona de Evita se basa en su no desclasamiento, en su mantenimiento del lazo identitario con los sectores populares,

los cuales constituyen su origen:

“Desde la muerte del General ella guardó otro luto. Se refugió con el pobrerio, no se fue. Eva se les escapaba no se sabe dónde, entre el pobrerio...; dicen que ahí se volatilizaba entre la bruma, era incontrolable. Del regocijo esperado a la aflicción ‘estancieril’.

Eva resistía desde los arrabales”(10).

En síntesis, lo que aparece aquí es una profunda identificación entre el sujeto colectivo que interpreta el símbolo y la figura simbólica que es construida. Para el militante de la Resistencia, Evita es, *como él*, parte del suburbio. Es una resistente, una que vive la misma experiencia de lucha que él desde la clandestinidad. Sin embargo, en esta visión Evita no es “una más” del grupo, sino la que ocupa el lugar del liderazgo: *“Al fin, Eva y un pelotón de resistentes llegaron reculando”(11).* Este rol eminente de Evita en el imaginario de la Resistencia no es casual. Ella constituye no sólo un símbolo de identificación a partir del cual el militante se reconoce a sí mismo, sino también un símbolo arquetípico que sirve de **modelo** para la acción (y de ahí el rol de conductora o líder de la revuelta). De este modo, el militante comparte los rasgos que adjudica a Evita en la medida en que se identifica fuertemente con su figura, pero a su vez ellos adquieren legitimación en su propia práctica en tanto han sido realizados ejemplarmente en el origen (12) por alguien superior y de mayor autoridad. El espíritu de lucha, el amor y la fidelidad (13) al pueblo y a Perón, el resentimiento, la rebeldía y la integridad, que son rasgos propios del militante de la Resistencia, tienen sentido y son legítimos en tanto y en cuanto reactualizan actitudes, temperamentos y acciones realizadas “en el principio” por la figura fundamental de la identidad – es decir, por Evita –. Juan Carlos Cena presenta con claridad esta vinculación arquetípica del militante con el símbolo en más de un pasaje de la entrevista realizada:

“Eva era Eva. [...] Era una cosa así... no criticable. Su presencia y sus enseñanzas perduran en la cabeza de la gente – en mi madre, en toda mi familia – en forma inmutable, [...] no ha cambiado para nada, en mis compañeros...”

“Para nosotros ser de la Resistencia era un orgullo, era un blasón. Y levantar – como algunos dicen – que Eva era una resentida. Nosotros levantábamos la bandera del resentimiento. Eva no hubiera sido Eva si no hubiera sido una resentida. Nosotros al resentimiento de clase y al odio de clase lo reivindicábamos. Yo no lo puedo querer a Cavallo. Lo odio a Cavallo. Y Eva era igual: una resentida. Y nosotros reivindicábamos el resentimiento de ella” (a).

Existe además un arquetipo particular que es el del pedido de Evita de armamento

a un país de Europa para constituir el ejército popular. El mismo, se vincula directamente a la práctica política de la lucha armada desarrollada por la Resistencia y su función simbólica es precisamente la de otorgar legitimidad al uso de la violencia como metodología de lucha. El arquetipo se encuentra expresado en el cuento de Cena del siguiente modo:

“El día 16 de septiembre estalló todo. Los traidores se definieron. Sosa Molina y Franklin Lucero abdicaron. Y así, un chorro inacabable de condecorados. Eva, previsora, esperaba. Dicen que trajo armas de España o de Bélgica. Dos generales la batieron a Perón. Y éste se enardeció: las armas sólo las usan los militares, no los obreros, dicen que le dijo. Se las incautó pero no a todas, algunas se perdieron en el traspaso, y este 16 aparecieron engrasadas”(14).

En este contexto, la imagen de Evita cobra rasgos bélicos y es escenificada así:

“A Eva le cruzaban en tercerona cananas llenas de cartuchos [...] arrastraba los restos del ser que más amó, disparando un viejo fusil belga a través de la bruma”(15).

La sólida relación de identificación que hemos visto que la Resistencia mantiene con Evita, hace que la agrupación construya su identidad peronista fundamentalmente a partir de este símbolo:

“En mi casa mi viejo (16), mi madre – que era española – eran evitistas, y mucha gente es evitista-peronista. La Resistencia es muy evitista. Yo tengo un cuento que se llama “Brumas de Septiembre” en donde Perón muere primero y Eva queda, y Eva encabeza la Resistencia” (a).

Pero hablar de “evitismo-peronismo” (estando “evitismo” antes que “peronismo”), no es gratuito. Implica una fuerte ruptura con la imagen de Perón, o al menos una mayor valorización de la figura de su esposa, pues si esto no fuera así bastaría con definir a la identidad del grupo como “peronista”, a secas. Efectivamente, lo que se da a nivel de la construcción de la subjetividad de la Resistencia es un importante alejamiento del “General” como símbolo identificador. En el capítulo titulado “Viaje al fondo del peronismo”, de *El Guardapalabras*, Cena describe detalladamente, las circunstancias históricas en las que la Resistencia se replantea su identidad peronista, derivando tal cuestionamiento en una desidentificación con la figura de Perón, que hasta ese momento había sido fundamental (17). En este sentido es que el autor declara en la entrevista:

“– A nosotros Perón se nos cae cuando empieza a rosquear con toda la burocracia y con toda la mierda del peronismo. Nosotros reivindicábamos a hombres luchadores del sindicato aunque no coincidieran con nosotros. Nosotros los

revindicábamos a Borro, a Di Pascual, a todos esos compañeros que eran dirigentes gremiales, aunque no coincidieran con nosotros, pero eran los tipos luchadores. Nosotros reivindicábamos a toda esa gente. A Rearte...

[Entrevistador] -¿Más que a Perón mismo?

-No, no, sí [...] nosotros fuimos unos de los primeros que lo criticamos a Perón, y después Rearte fue el segundo, aquí en Bs. As. [...] Porque éramos rebeldes. [...] Nosotros no nos bancamos ya el pacto Perón-Frondizi [...]; entonces, a partir de ahí... muchos de nosotros no fuimos a Ezeiza; yo no fui a Ezeiza. Yo no fui a Ezeiza porque el solo hecho de ver en la lista de pasajeros los nenes que venían adentro era impresionante. El solo hecho de ver que en el gabinete estaba López Rega, Osinde, el General Iñigue... toda una banda de hijos de puta... Y yo no podía estar de acuerdo con Perón. [...] Nosotros no estábamos de acuerdo con los pactos y las alianzas: no estábamos de acuerdo ni con Paladino ni con ninguno de esos burócratas [...]. No estuvimos tampoco de acuerdo con la posición de los Montoneros en Ezeiza, ni estuvimos de acuerdo con la candidatura de Isabelita”(a).

Estas profundas disensiones políticas con quien antes fuera el gran líder y motivo central de la lucha, van llevando a que se afiance en la Resistencia la identidad basada en la figura de Evita:

“Ser evitista era ser rebelde. Nosotros no conciliábamos. Nosotros nunca estuvimos de acuerdo con lo que decía Perón: ‘prefiero el tiempo a la sangre’. Nosotros nos quedábamos con la sangre. Y si Evita hubiera vivido, no sé si hubiera habido ‘55’.”(a)

Quizá esta distancia que se da entre los dos referentes en la visión de la Resistencia se sintetice en esta breve pero significativa frase del militante entrevistado:

“Eva era Eva. Perón era Perón, era el político. Pero Eva era Eva” (a).

Pero la construcción de la identidad no sólo se da hacia atrás, hacia la recuperación del pasado por el ejercicio de la memoria colectiva, sino también hacia adelante, en la imaginación de nuevos proyectos y utopías. Acerca de esta dimensión futura de la identidad, la indagación empírica nos muestra que el proyecto de la Resistencia no era meramente el retorno de Perón, como en general se cree, sino que había una búsqueda de concreción (o de aporte para la concreción) de la revolución socialista. Esto es lo que Cena afirma en la entrevista:

“En las décadas posteriores hay muchos cambios, ocurren muchas cosas en el mundo. Por ejemplo vino la Revolución Cubana, que es la que más nos influye a todos nosotros. O sea, éramos muy jóvenes – teníamos 22, 23 años –, para nosotros fue un deslumbramiento. [...] Y nosotros nos preguntábamos: si estos jóvenes de Cuba – por-

que eran jovencitos – hicieron la revolución, ¿por qué no la podemos hacer nosotros?” (a).

La Resistencia define también su identidad a partir de la proyección de una sociedad basada en el socialismo. Los ideales que se persiguen por medio de este proyecto son, sin embargo, de un carácter eminentemente peronista: básicamente, lo que se espera realizar son relaciones sociales justas que permitan una vida digna a los trabajadores. Tanto es así que el ideal de país prácticamente se identifica con la situación que se daba en los primeros años del gobierno de Perón, y que Cena expresa en la entrevista:

[Entrevistador] – *En cuanto al país que ustedes imaginaban en la Resistencia, ¿se podría describir de alguna manera, caracterizar?*

J. C. C. – *Sí, sí, es muy sencillo. Y los pibes peronistas de ahora también dicen lo mismo: “nosotros queremos vivir como nuestros abuelos”. Y yo quiero vivir como vivía mi papá: que hicieron barrios obreros, que le alcanzaba, que ahorraba, que tenía una obra social del carajo, que tenía todo... (a).*

En esta cita se ve con claridad la conexión íntima – y dialéctica – que existe entre utopía y mito. En verdad, los contenidos de la utopía que la Resistencia proyecta para el futuro no son otros que los que se hallan en el mito fundante de la identidad peronista, el cual habla de tiempos originarios, fundacionales, donde la clase trabajadora vivió por primera vez la experiencia de la dignidad y la felicidad. Esta situación es en sí misma arquetípica (en tanto constituye el modelo de sociedad para el peronista), pero no queda reducida al mero pasado, sino que se ubica también en el porvenir como ideal, como valor digno de ser alcanzado. Esta tensión dialéctica entre pasado y futuro, entre paraíso perdido y tierra nueva por conquistar, es lo que mantiene al militante en la búsqueda constante de realización del ideal en el presente:

“Claro, si vos agarrás y ves el primer video de Favio, con el primer video de Favio están las primeras horas. Y bueno, yo quiero que ocurra hoy en el país eso”.(a)

Desde la perspectiva aquí presentada, entonces, la posibilidad que el militante tiene de pensar una realidad distinta y más plena se basa en la recuperación de lo ya acontecido, en el ejercicio permanente y colectivo de la memoria. Por eso Cena continúa:

[En aquel entonces] *”No había desocupación, no había nada. Cuando Perón decía que había 600.000 desocupados, estaba horrorizado Perón (¿cómo va a haber 600.000 desocupados?). [...] Tenemos la memoria: yo quiero vivir como mi viejo, y mi hijo me dijo ‘quiero vivir como el abuelo, papá’ ” (a).*

b) El Peronismo de Base y la Evita obrera

La representación de Evita del Peronismo de Base es prácticamente la misma que la de la Resistencia, aunque con un énfasis distinto: no pone tanto el acento en el carácter de resistente de Evita, sino en su condición de trabajadora y en su identificación profunda con esta clase. Para la reconstrucción de esta visión nos basamos en el testimonio de un ex-militante de la agrupación de larga trayectoria e importante rol en la misma.

El conjunto de los rasgos que constituían a la Evita Resistente aparece de una manera u otra en la representación del PB (con excepción del amor y la fidelidad, que sólo se refieren al pueblo, sin que Perón sea objeto de ellos). Se repiten aquí el espíritu de lucha (llevado a la práctica también con la metodología de la lucha armada), el amor y la fidelidad incondicionales al pueblo, la rebeldía (expresada en la soberbia y el autoritarismo de Evita contra la clase dominante) y la integridad de su persona. Todo ello es lo que el ex-militante del PB entrevistado expresa en distintos momentos del diálogo:

“Si vos mirás su práctica, ese proceso, qué representaba simbólicamente y qué se yo, y algunas decisiones – por ejemplo como la de comprar armas para entregar a la CGT, a los trabajadores, para que resistan – vos ves que estaba en ese proceso, y expresaba en el movimiento, en la experiencia del '46 al '55 -al '52, que es cuando murió – al sector más progresista, con más perspectiva de transformación”.

“Cuando se habla de la soberbia de Evita, del verticalismo, el autoritarismo, todo ese tipo de cosas, ella lo hacía contra la gente de más poder (con la oligarquía), pero con los humildes, con los trabajadores, tenía otro trato, y eso te da una pauta. Era una mujer que finalmente, con todo el proceso que había hecho había conservado cosas de su identidad originaria”.

“Era una mujer de pueblo, de una familia muy humilde, que quedó involucrada en un proceso político a partir de sus intuiciones, y que llegó a situaciones de poder – más allá de su voluntad – y que supo desde esas circunstancias reconocer su origen, y defender lo que había sido su vida, lo que había sido su origen social, que es algo tan difícil, porque vos tenés un montón de gente que ha tenido una trayectoria combativa o que podríamos decir revolucionaria y llega al poder, o llega a un sillón, o qué sé yo, y se olvida de todo lo anterior. Nosotros le reconocemos eso a Evita”.

“Nosotros podíamos reconocer en Evita un proceso de identificación con una clase y de toma de conciencia” (b).

Para el PB, Evita se define por los rasgos anteriores y simbólicamente expresa algo muy preciso:

“Para nosotros lo que representaba era el peronismo de los trabajadores” (b).

Es por esta razón que la figura de Evita va a ser central en la práctica política del

grupo:

“la agrupación donde militaba yo, se llamaba ‘26 de Julio’, nuestra unidad básica se llamaba ‘Evita’, la revista nuestra se llamaba ‘Evita’ ” (b).

Tanta es la identificación del PB con Evita, que esta agrupación llega a ser vista como seguidora y reivindicadora exclusiva de su ejemplo: *nos acusaban de ser ‘evitistas’ (b)*. Tal “acusación” señala al menos dos cosas: primero, que en la representación que analizamos el símbolo de Evita funciona también como arquetipo, y segundo, que la figura de Perón no está al mismo nivel que la de su esposa en la construcción de la identidad del Peronismo de Base.

En cuanto a los arquetipos que están presentes en la interpretación del símbolo, la entrevista revela que los fundamentales son los de la integridad y el espíritu de lucha:

[Eran un ejemplo para nosotros] *“esas cosas de Evita [por las] que ya es parte de la historia, en el sentido de que fue una mujer que, primero, no renunció a su condición de clase, y además el haber seguido trabajando hasta último momento, [...] el pelearla hasta último momento (b).*

Acerca de la metodología de la lucha armada, funciona aquí el mismo arquetipo que se encontraba en la representación de la Resistencia, que es el del pedido de Evita de armas para el pueblo.

Con respecto a la visión de Perón, éste es considerado un símbolo de la identidad peronista del pueblo – y, por lo tanto, es sumamente respetado –, pero no constituye un emblema de la construcción política que intenta realizar el PB por no identificarse y comprometerse exclusivamente -como sí lo hace Evita- con el proyecto popular:

“Nosotros teníamos con respecto a Perón una relación de respeto, pero nuestro compromiso era con los trabajadores”.

“Para nosotros Perón conciliaba un proyecto de clases diferente y nosotros veíamos a Evita identificándose con un sector del peronismo, que era el mismo con el que nos identificábamos nosotros. Con un discurso muy primario, primitivo, donde se mezclaban algunos esbozos de conciencia de clase con resentimiento...pero bueno, había una identificación con ese polo o con ese sector del peronismo con el que nosotros nos identificábamos” (b).

En relación al proyecto político, el Peronismo de Base tiene una meta claramente revolucionaria, aunque sin tener una idea cerrada y completa del país que busca (*“nosotros no teníamos muy claro un proyecto de país acabado”*(19)). Con todo, la agrupación plantea la necesidad de realizar la revolución socialista en la Argentina (*“nosotros pensábamos en el socialismo”* (18)). En esto también coincide con la representación de la

Resistencia, aunque en la visión del PB el pasado peronista no es pleno, completo – como sí lo era en el caso de la otra agrupación –, sino que involucra algo que todavía no ha sido realizado y que exige realización. Aquí se ve con claridad la distancia que existe entre el pasado mítico y el futuro utópico, el plus de significado que se halla en el arquetipo y que permite concebir ideales, es decir, nociones o imágenes de cosas que es necesario alcanzar. El símbolo, por su parte, ubicado en el presente, es el que condensa lo *no realizado* del arquetipo y lo *aún por realizar* del ideal. Esto permite comprender porqué el militante encuentra en Evita la conexión entre aquél pasado originario y fundacional – mítico – y el futuro cuyo horizonte es la utopía:

“Eva Perón representaba simbólicamente los contenidos revolucionarios del peronismo. Eso representaba: los sueños y las cosas que no se habían podido dar – es decir, la muerte de Eva Perón fue en el '52, en un momento en el que el gobierno peronista no sabía para dónde arrancar: ya las medidas que estaba tomando eran para conciliar; se muere Eva Perón y empieza a conciliar. Entonces Eva Perón era como el mantenimiento de la utopía liberadora, en cierta forma; representaba eso. Y eso en nuestro movimiento era muy fuerte: nuestras revistas se llamaban “Evita”, nosotros teníamos la bandera de Evita permanentemente” (b).

Ahora bien, que Evita sea el símbolo central que define la identidad peronista de la agrupación no implica que la figura de Perón quede totalmente de lado. Ésta sigue perviviendo como símbolo, sólo que en un plano muy inferior al de Evita, siendo su significado el proyecto revolucionario de la clase trabajadora:

“Nuestra consigna era: “Perón y Evita, la Patria Socialista” (b).

En suma, la identidad peronista del PB es construida a nivel de la conciencia en una triple dimensión temporal (Pasado, Presente y Futuro), y fundamentalmente a partir del símbolo de la *Evita Obrera*. Ella es sintetizada por el entrevistado de la siguiente manera:

[Ser peronistas] *“Era compartir la experiencia de los trabajadores, y a partir de esa experiencia aportar a una experiencia revolucionaria” (b).*

c) La Felipe Vallese y la Mujer de Perón

El sujeto colectivo que nos toca estudiar ahora no corresponde a décadas pasadas – como los dos anteriores – sino que desarrolla su actividad política en la actualidad, siendo su ámbito de acción la universidad pública. La gran diferencia ideológica con aquellos, consiste en que no se reconoce como una agrupación de izquierda, sino netamente peronista, es decir, defensora de la “tercera posición” propuesta por Perón y

de las tres banderas históricas del Movimiento: justicia social, soberanía política e independencia económica. Con todo, se distancia de la estructura y proyecto actual del Partido Justicialista, se refiere a Menem como “traidor” y define su propia línea como “nacional y popular”.

Naturalmente, en este contexto la visión de Evita es distinta de la que tenían la Resistencia Peronista y el Peronismo de Base. El símbolo cobra en la representación de este nuevo sujeto colectivo menos significados y se asocia inescindiblemente a la figura de Perón. Los rasgos que adquiere son básicamente dos: el amor incondicional a su marido y la entrega total a la causa peronista (entendida ésta como la priorización de los pobres). Esto es lo que expresan los militantes de la agrupación, entrevistados a lo largo de todo el diálogo, y del cual reproducimos aquí sólo un fragmento:

“Me parece que fue una figura importantísima dentro del Movimiento Peronista, la función de ella en la Fundación; [...] el encargarse de la periferia, de esa gente que no podía ingresar al sistema, en un sentido – las viudas, los desocupados, los niños – ; me parece que la función de ella fue brillante en ese sentido. Y además esa concepción que tenía desde muy joven del tema de los ricos y los pobres, y cómo manejó, cómo enmarcó toda esa concepción dentro de ese movimiento, y el apoyo incondicional que tuvo con Perón, me parece increíble” (d).

Estos dos rasgos destacados del símbolo constituyen asimismo arquetipos para la agrupación. El militante sigue del ejemplo de Evita, el afecto por el líder del Movimiento y el compromiso con su causa en la militancia cotidiana:

“Yo creo que Eva sentía un amor incondicional por Perón, y bueno, en muchos de nosotros eso se repite – a otro nivel, ¿no? –” (c).

“Es un modelo [...] de lo que te hablé antes: ella es símbolo de entrega, bueno, también es un modelo de eso [...]. Es un modelo de militancia: las horas que le entregó ella a la causa hay que ver quién quiere dedicárselas, quién está dispuesto a entregarse, cómo se entregó ella. [...] Si vos querés pelear para el pueblo, ahí tenés un modelo a imitar. Sé como ella” (c).

“Yo milito y dejo un montón de cosas de lado; [...] y bueno, [...] Evita dio su vida por la militancia” (d).

Como se ve, Evita es concebida por esta agrupación como un símbolo – de identificación y arquetípico – inevitablemente asociado a la figura de Perón. Tanto es así que ella se define en función de la relación que mantiene con su esposo:

[Evita] *“Fue la mujer de Perón, antes que nada fue eso” (c).*

Esta manera de representarse a Evita implica que en la construcción de la identi-

dad de este sujeto social intervienen ambos símbolos, y ellos son vistos como jugando roles complementarios: la mujer aporta lo pasional y lo social, mientras que el varón pone el elemento racional y político:

“Me parece que el día maravilloso de Evita – que ella lo plantea de esa manera – es el día que conoció a Perón, [...] y a partir de ahí ella vislumbró o vio en Perón y en su causa un camino a recorrer.[...] Y bueno, a partir de eso su función con la gente más humilde, o su defensa con la gente más humilde me parece que la llevó a cabo perfectamente. [...] Y Perón es el político por excelencia en la Argentina, el que a pesar de que uno pueda – o no – criticarle ciertas cosas, [...] se puso al servicio de una causa y la causa era [...] que la Argentina fuera un país donde la gente pudiera trabajar, donde pudiera comer, donde pudiera vivir dignamente. [...] La revalorización del trabajo que hizo Perón para los argentinos también me parece muy importante, los derechos – la Constitución del '49 tiene muy poco que ver con la Constitución actual, está basada [...] en los derechos del trabajador, en los derechos de los ancianos, en los derechos de los más desprotegidos –. [...] Y bueno, después sí, un político brillante, un estratega brillante, pero que supo poner toda esa brillantez al servicio de una causa y al servicio del más débil” (d).

“Evita me parece esa imagen romántica de llevarse el mundo por delante y en el apoyo por los débiles y en su amor incuestionable a Perón [...]. Pero bueno, tampoco no romántica y nada más, como una camiseta, sino romántica y que es posible ser así [...]. Ella tenía esa posibilidad también porque Perón era más estratega, quizás más frío y no tan mandado, porque eso de que Evita fuera tan pasional y le cerrara la puerta a todo el mundo estaba permitido porque el otro era más suave en las relaciones. Pero bueno, me parece que ella cumplió ese papel perfectamente” (d).

“Se repartieron el laburo, en cierta forma: Perón encaró más el laburo político y Eva el social, y bueno, los dos [...] lo hicieron muy bien” (c).

Esta visión complementaria de Evita y Perón puede hacer pensar que ambos símbolos se encuentran al mismo nivel en la representación de esta agrupación. Sin embargo, las entrevistas realizadas muestran que esto es así sólo en parte. La valorización de las figuras no es uniforme, sino que se entiende de dos maneras distintas: por una parte, Perón y Evita tienen el mismo nivel de importancia en tanto se complementan, pero por otra la figura del General está por encima, dado que Evita no es concebible sin él (20). Con todo, es indudable que los dos símbolos son fundamentales para la identidad del sujeto social en estudio, pues con ambos se establece una profunda identificación y a la vez sirven de modelos para la acción.

Ahora bien, esta manera de dar significado a los símbolos tiene íntima relación con el ideal de país que la agrupación imagina y con el proyecto que construye en función del mismo. Si la identificación con Perón pasa básicamente por su lucidez intelectual volcada a la política, desde esta visión “ser peronista” implica necesariamente seguir tras los pasos de la propuesta política del líder:

“Ser peronista me parece es eso: es rescatar esa figura y esos valores, esa doctrina, y tratar de implementarla de alguna manera hoy” (d).

Como anticipamos, este proyecto tiene que ver con la realización en la práctica de las tres banderas históricas del peronismo y con la concreción sobre todo de la justicia social por medio del trabajo dignificante. Como en las representaciones analizadas anteriormente, este ideal está vinculado estrechamente a la reserva de sentido contenida en el mito fundacional de la identidad peronista:

“Yo creo que el país ideal es donde uno se puede realizar como persona y que creo que realizarse hoy es poder decidir qué es lo que uno quiere ser, servir al otro, y bueno, tener un trabajo digno, unas vacaciones, una justa jubilación, y un país donde esté garantizada la felicidad de todo el mundo [...] Me parece que ése es un país ideal. No digo que seamos todos millonarios ni mucho menos; no, quiero que sea con la construcción, trabajando, y sobre todo eso, privilegiando a los más débiles, que me parece que es lo que mostró el peronismo que era posible: con todas las contras o no, el tipo mostró eso, que se podía crear trabajo, que la gente podía tener sus vacaciones, su obra social, que la gente podía militar, que la gente podía tener un credo y dedicarse. Eso” (d).

Como se ve, la identidad peronista de este sujeto colectivo no implica la postulación del socialismo como meta del proyecto político (al menos del socialismo del que hablaban la Resistencia y el PB). Más bien toma distancia de la izquierda y se asienta sobre la idea de la tercera posición planteada por Perón:

[Él fue capaz de] *“construir otra cosa: la tercera posición, otra idea distinta que tenía que ver con los argentinos, con este lugar, que tenía que ver con nuestra cultura” (d).*

Es por todo esto, que la agrupación se da el nombre de “Felipe Vallese”, retomando un símbolo del peronismo “puro”, ni liberal ni marxista:

“Nosotros quisimos rescatar ese símbolo, porque aparte consideramos que después la historia del peronismo fue bifurcándose, entonces si vos levantás a determinado tipo, estás dejando afuera a otro. Si yo le pongo a la agrupación “Sabino Navarro”, entonces ya los que no van con los Montoneros se nos van a ir; si le pongo “José

Ignacio Rucci”, es otra ala la que va a quedar afuera. [...] A Vallese no lo discute nadie. Y bueno, entonces, quisimos con eso también marcar una identidad peronista, ni de izquierda, ni de derecha. [...] Nosotros somos peronistas” (c).

En esta designación hay ya una importante recuperación de la memoria histórica del peronismo como sujeto colectivo mayor al que se pertenece:

“La agrupación nuestra [...] se llama “Felipe Vallese”, que con eso también quisimos simbolizar algo: recuperar para la memoria un tipo que hoy es una calle de Caballito y Flores, pero que ni los mismos tipos que viven en esa calle saben quién fue, y no estamos hablando de un poeta menor del sur de Italia. No. Estamos hablando de un tipo que murió nada más que por ser peronista hace cuarenta años, acá en la Argentina. Felipe Vallese era dirigente metalúrgico. Tenía 20 años, 21, [...] y en el marco del plan Conintes lo secuestra una patota de la bonaerense en Capital, o sea, en un procedimiento fuera del marco de toda legalidad. Lo levantaron cerca de la plaza Irlanda, en lo que hoy es la calle Felipe Vallese, lo secuestraron ahí y nunca más se supo de él. O sea, lo vieron en una comisaría de San Martín, creo, no me acuerdo dónde, en el Gran Buenos Aires... y desapareció. La teoría – o sea, lo que dicen los que estudiaron sobre el tema – es que se les fue la mano con la tortura y se les murió – porque bueno, la tortura era común en ese momento; la tortura no se implementó en el año ’76, que parece que fuera así –. Se murió y lo hicieron desaparecer. Es el primer desaparecido del peronismo. [...] Nosotros qué quisimos hacer: en ese momento Felipe Vallese fue una bandera para la juventud, porque bueno, fue el primer mártir que habían tenido, el primer desaparecido (con todo lo que esa palabra implicó mucho después, ¿no?). Sin saberlo en ese momento, el tipo fue el primer desaparecido, y era una bandera para la juventud. [...] Bueno, nosotros quisimos simbolizar eso, porque nosotros nos sentimos parte de una historia también, que tiene un pasado y que la estamos construyendo hoy hacia el futuro. Dentro de esa historia, yo me siento, personalmente, compañero de Felipe Vallese, me siento compañero de los tipos que tomaron el frigorífico Lisandro de la Torre, me siento compañero de todos los desaparecidos, del color que sean, no me importa eso, porque son tipos que pusieron el hombro y le pusieron el pecho a las balas con una idea y con una convicción.”

En síntesis, la agrupación en estudio define su identidad en el plano simbólico, centralmente a partir de su identificación con las figuras de Perón, Evita, Felipe Vallese, y, con este último, los mártires del peronismo a lo largo de la historia, en manos de las dictaduras. Integran esta “historia del peronismo” que construye la agrupación:

“Los militantes, las bases, y muchos dirigentes también... no todos, porque hay

muchos que le hicieron mucho daño. Hay muchos dirigentes que son culpables del golpe del '76, y ahora no sólo dentro del peronismo, ahora también hacia fuera, pero dentro del peronismo mismo también” (d).

Pasado, presente y futuro vuelven a hacerse patentes como dimensiones esenciales de la construcción histórica de la identidad en los sujetos sociales, sólo que ahora de manera más explícita aún por esta historia singular del peronismo que recupera la Felipe Vallese en el ejercicio de su memoria colectiva.

d) Patria Libre y la Evita Libertadora

La representación de la Corriente Nacional Patria Libre acerca de Evita, se acerca mucho a las de la Resistencia y el Peronismo de Base, aunque posee dos matices que la diferencian de ellas: en primer lugar, aunque reconoce una importante influencia del peronismo, Patria Libre no se define como una agrupación peronista, sino como “nacional y popular”; en segundo lugar, estos contenidos nacionales y populares están enmarcados en un proyecto revolucionario que tiene como ideal prioritario la independencia de América Latina en su conjunto, y la liberación de nuestro país como parte de esa emancipación lationamericana. El hecho de que la agrupación retome la figura de Evita como símbolo fundamental de su identidad está vinculado a estas dos razones, y no a una identificación con el movimiento peronista. Esto hace que Evita no sea la única figura importante en la construcción de la identidad de este sujeto colectivo, sino que también aparezcan otros símbolos de la liberación continental como el Che, San Martín y Bolívar (y sobre todo el primero, que es el que representa a la izquierda revolucionaria).

En este contexto, lo que se recupera de Evita es, por un lado, su carácter revolucionario y emancipatorio, y, por otro, su identidad nacional y popular:

“Lo nacional y popular que tenía el peronismo en ese momento es lo que reivindicamos. Creo que eso es el fuerte en cuanto al peronismo en conjunto, y bueno, fundamentalmente en cuanto a la figura de Eva Perón, el hecho de que ella planteaba una patria independiente, realmente independiente. La visión de una patria independiente y con una clase obrera dignificada en su trabajo [...] y en sus condiciones de vida. Eso es sobre todo lo que nosotros rescatamos”.

“La figura de Eva creo que representa lo popular, lo nacional y popular” (e).

“Nosotros siempre hemos tenido en nuestra bandera a Evita y al Che sobre todo. A Evita porque es la imagen combativa del peronismo revolucionario – Evita decía que el peronismo será revolucionario o no será nada – y sobre todo por la imagen de cabecita negra que tiene, que es muy fuerte” (f).

Estos rasgos de carácter revolucionario y emancipatorio, y de identificación con la clase obrera y la cultura propia, son asimismo arquetipos, en la medida en que sirven como ejemplo a seguir en la práctica concreta del militante de la agrupación en su lucha – o en su aporte a la lucha – por la liberación nacional. La figura de Evita da sentido a toda su acción contra la política neoliberal vigente hoy en el país. Para él, levantarla como bandera significa:

“Rescatar los valores nacionales y populares. Reivindicar al trabajador, reivindicarlo en su condición de persona ante todo el atropello de lo que es el neoliberalismo, con la acumulación de capital, la extranjerización – en lo que a nosotros respecta como país –, la extranjerización de todo” (e).

Como sosteníamos al principio, esta recuperación de Evita se enmarca en el proyecto revolucionario de emancipación nacional:

“El viejo sueño de la liberación no se muere, se puede haber trastocado la palabra – ahora llámalo movimiento antiglobalización, lo que quieras –, pero lo que sigue vigente es el tema de la Patria. Nosotros seguimos cantando ‘Patria sí, colonia no’, y es el tema de la Patria, el tema de la Patria en cuanto a defensa, ¿no?” (f).

Pero este proyecto de emancipación nacional tiene conexión con la liberación de América Latina toda, y de ahí que en la construcción identitaria de este sujeto colectivo jueguen un rol preponderante también otros símbolos:

“Por eso nosotros tenemos como estandarte las figuras de Eva y del Che, porque también tenemos una visión latinoamericanista del asunto. O sea: reivindicamos las posturas que se vienen dando desde la época de San Martín y Bolívar, cuando ellos pretendían una unidad latinoamericana. Sus postulados eran hacia la unidad de Latinoamérica, con una visión al futuro muy clara en cuanto a que si América Latina se divide va a ser dominada, que fue lo que de hecho pasó. Nada más concreto en ese sentido que lo que le pasó a América Central cuando un pedacito de tierra de pocos millones de km² está dividido en 20 países, entre los que son caribeños y los que son indios, y países enteros que fueron dominados por una sola empresa norteamericana, como Costa Rica por la frutera norteamericana o Cuba en su momento por las azucareras. Entonces, bueno, reivindicamos eso: en Eva lo nacional y popular, en el Che la visión latinoamericanista” (e).

Por último, el ideal que se postula, la meta a alcanzar en el proyecto es, naturalmente, la de la liberación de la dominación, tanto a nivel nacional como continental:

“El proyecto a largo plazo es tener un cambio en esta política, o sea, tener peso en la toma de decisiones sobre la política del país con una herramienta ya construida

e instalada en el poder.”

[Se busca] *“Un país que tenga crecimiento industrial, o sea, un país industrial e independiente y, de ser posible [...], de una Argentina que sea impulsora de una Latinoamérica unida. La idea, a muy largo plazo, tal vez podría definirse de esa forma: un país independiente en lo económico y que promueva la independencia de Latinoamérica, y la unidad de Latinoamérica (e).*

En síntesis, Patria Libre se identifica con los rasgos revolucionarios, emancipatorios, populares y nacionales de Evita, y rescata su figura para dar sentido a su práctica política orientada a la liberación de nuestro país y de América Latina.

e) La lucha hermenéutica en torno al símbolo

Toda diversidad de proyectos entraña una lucha no sólo a nivel de la práctica, sino también de la conciencia. En el plano de los símbolos, ésta se expresa como lucha hermenéutica, es decir, como lucha por la interpretación de un símbolo específico. Sujetos sociales con proyectos divergentes construyen su identidad a partir de símbolos comunes, sólo que cada uno de ellos los define de manera particular, les asigna significados y valoraciones propios. Esta lucha hermenéutica se halla presente en las diversas identidades políticas que hemos reconstruido aquí, sólo que de manera implícita. El motivo de este apartado es ponerlas de manifiesto tal y como aparecen en los discursos de los entrevistados, a fin de mostrar la diversidad de proyectos que existe en los sujetos sociales estudiados en el presente trabajo.

Salvando los matices que ya hemos señalado, la recuperación de la figura de Evita que hacen la Resistencia Peronista, el Peronismo de Base y Patria Libre se enmarca en un proyecto revolucionario común de liberación nacional y continental de la dependencia, mientras que la que realiza la Felipe Vallese se ubica en un proyecto de reinstauración en el país de los principios peronistas de la justicia social, la soberanía política y la independencia económica. Si bien a simple vista ambos proyectos pueden no parecer incompatibles, en verdad lo son, puesto que el segundo no cuestiona el sistema capitalista, con sus relaciones de producción, mientras que el primero lo rechaza de plano. Esta profunda diferencia ideológica tiene importantes consecuencias en distintos planos, pero lo que aquí nos interesa señalar es que ella incide también en el nivel simbólico. En efecto, es notoria la divergencia que existe entre la manera en que las agrupaciones de izquierda estudiadas aquí (Resistencia Peronista, Peronismo de Base y Patria Libre) interpretan al símbolo y el modo en que lo hace la Felipe Vallese. Aún asumiendo toda la defensa de los trabajadores, la Evita que los primeros grupos construyen es sustancialmente distinta de

la que reivindica el último. Más aún, existe una crítica explícita de parte de la Felipe Vallese a la visión que sostiene Patria Libre, junto con otras agrupaciones políticas:

“Es toda una ideología política en contra de Perón el evitismo, que me parece ridícula. [...] Si vos te decís evitista, entonces tenés que, se supone, apoyar o estar de acuerdo con lo que Evita hizo, y Evita hizo todo lo contrario de lo que dicen ellos. Entonces, digamos como que no cierra. Pero bueno, por ahí les es más fácil en la universidad decirse evitistas que peronistas. [...] Por ejemplo ‘Patria Libre’, o ‘Frente por la Resistencia’: ellos, por ejemplo, ponen a Evita y al Che, es como que no bancan la figura de Perón -o ‘La Mariátegui’ en Filosofía. Esa gente es como que no la banca. No sé si se dicen ‘evitistas’, pero bueno, se podría decir que son evitistas en ese sentido, en que no bancan a la otra figura. Es como que recortan la historia y dicen ‘bueno, nosotros: esto’. Y eso me parece que no es real. No es real porque lo dice ella, incluso – es la justificación más importante que tengo: lo dice ella. Pero bueno, como Evita también es la figura romántica, es más fácil también en un sentido [...] el apoyo” (d).

Esta interpretación de Evita se basa en la obra célebre de la mujer de Perón:

“Me parece [...] en ese sentido que el evitismo es estar en contra del peronismo. De hecho, si uno lee La Razón de mi Vida, no hay más peronista que Evita, entonces el tipo que hoy dice que es evitista es como que está en contra de lo que Evita dice, escribió, piensa, está en todos lados” (d).

Este texto, que sirve de base para la interpretación del símbolo desde una identidad peronista, es precisamente el que es puesto a un lado desde una identidad nacional y popular de izquierda, pasando a ser recuperadas en este otro contexto las consignas revolucionarias de los discursos de Evita. Así, el militante de Patria Libre declara:

“Nosotros retomamos el espíritu de Evita, sobre todo sus dichos –no lo que le preparó el gallego ese que le hizo La razón de mi vida – sino lo que la mina pensaba en sí [...]: ‘el peronismo será revolucionario o no será nada’. Tenemos ahí en la agenda varias frases... ‘el país será independiente o no será’” (f).

Queda de este modo puesto en evidencia otro aspecto de la lucha hermenéutica en torno al símbolo de Eva Perón, la cual no se da sólo entre las clases alta y baja, cuyos intereses son por definición antagónicos, sino también entre agrupaciones políticas enmarcadas en la defensa de los trabajadores, pero con concepciones y proyectos políticos diversos, como es el caso de las agrupaciones Patria Libre y Felipe Vallese.

f) Símbolo, interpretación e identidad

A fin de hacer clarificar aún más las diferencias y semejanzas entre las visiones de las

distintas agrupaciones, presentamos un cuadro comparativo que condensa los elementos esenciales de la identidad de cada sujeto colectivo estudiado:

Sujeto colectivo	Identificación con el símbolo - Visión de Evita (rasgos principales atribuidos a la figura)	Mito y arquetipos	Representación Evita-Perón	Proyecto, utopía e ideales
Resistencia Peronista	Evita Resistente -Fidelidad (a Perón y al pueblo) vs. Perón y algunos peronistas -Pelea, lucha -Amor a Perón y al pueblo -Resentimiento -Rebeldía -Integridad	Evita resistente -Fuerza de resistencia y fidelidad vs. Traición -Pelea (armas como método de lucha) -Amor al pueblo. -Resentimiento -Rebeldía -Integridad	Evita sí -cuestionamiento a Perón. Perón como símbolo del proyecto.	Proyecto Revolucionario
Peronismo de Base	Evita obrera -Fuerza de lucha -Pelea (armas como metodología de la lucha) -Amor al pueblo. -Soberbia contra la oligarquía -Integridad	Evita obrera -Fuerza de lucha -Pelea (armas como método de lucha) -Integridad	Evita sí - cuestionamiento a Perón. Perón como símbolo del proyecto.	Proyecto Revolucionario
Felipe Vallese	Mujer de Perón -Amor incondicional a Perón -Entrega a la causa peronista	Mujer de Perón -Amor incondicional a Perón. -Entrega en la militancia.	1) Evita y Perón al mismo nivel (complementarios). 2) Perón por encima (Evita no es ella sin Perón, mientras que éste sigue siendo quien es sin ella).	País con justicia social, independencia económica y soberanía política. Tercera posición.
Patria Libre	Evita Libertadora -Revolucionaria y emancipadora -Nacional y popular	Evita Libertadora Lucha por la liberación nacional	Evita sí - Perón no. Unión con otros símbolos del movimiento emancipador latinoamericano (el Che, San Martín, Bolívar)	Proyecto Revolucionario (liberación nacional y unidad con América Latina).

A modo de conclusión

Para finalizar, presentamos a continuación un conjunto de hipótesis explicativas de las diferencias encontradas entre las distintas representaciones, las cuales servirán como base para ulteriores investigaciones que indaguen directamente y con los recursos metodológicos apropiados las prácticas de los sujetos colectivos estudiados aquí:

1- La ideología es un factor que condiciona fuertemente la interpretación que realiza un sujeto colectivo de la figura de Eva Perón. Si esta hipótesis se sostiene, pueden explicarse las desemejanzas entre las representaciones de la Resistencia Peronista, el Peronismo de base y Patria Libre, por un lado, y de la Felipe Vallese y otras agrupaciones peronistas (21), por el otro.

2- La historia política, social y cultural de los sujetos colectivos condiciona la recuperación que ellos hacen de las figuras de Evita y Perón, así como la construcción simbólica más general que efectúan a partir de las mismas. Si esto es así, puede darse cuenta al menos parcialmente de las semejanzas y diferencias encontradas en las hermenéuticas de la Resistencia Peronista, el Peronismo de Base y Patria Libre (22).

3- La práctica concreta que desarrolla un sujeto social condiciona la interpretación que el mismo realiza del símbolo. Si esta hipótesis se confirma, pueden explicarse las diferencias de matiz presentes entre las caracterizaciones de Evita que realizan las agrupaciones recientemente enunciadas.

BIBLIOGRAFIA

DRI, R.

- 1998, *Los modos del saber y su periodización*, Bs. As., Letra Buena.
Sin año de edición. *Identidad, memoria y utopía. Estado, legitimación y sentido*, Bs. As., Secretaría Académica de la Facultad de Ciencias Sociales de la UBA.
1999, *La odisea de la conciencia moderna*, Bs. As., Biblos.
2001, *La utopía que todo lo mueve*, Bs. As., Biblos.

ENTREVISTAS

- (a) Realizada el 03 de octubre de 2001, en Capital Federal.
(b) Realizada el 29 de septiembre de 2001, en Capital Federal.
(c) Realizada el 28 de septiembre de 2001, en Capital Federal.
(d) Realizada el 26 de octubre de 2001, en Capital Federal.
(e) Realizada el 18 de diciembre de 2001, en Matanza, Pcia. de Bs. As.
(f) Realizada el 18 de diciembre de 2001, en Matanza, Pcia. de Bs. As.

(g) Realizada el 20 de marzo de 2002, en Matanza, Pcia. de Bs. As. (no citada en el trabajo).

Nota: todas las entrevistas fueron realizadas por el autor del trabajo.

REFERENCIAS

(1) Este trabajo fue realizado en el marco de una beca de investigación (categoría “Estímulo”) otorgada por la Secretaría de Investigación de la Universidad de Buenos Aires, como parte del proyecto “Hermenéutica de los símbolos populares”, dirigido por el Prof. Rubén Dri y subsidiado por el organismo mencionado.

(2) La otra, naturalmente, es Perón.

(3) *Subjetiva* aquí no significa “individual”, sino, por el contrario, “colectiva”. Se trata de la construcción de significado propia de un sujeto social.

(4) Una de las agrupaciones estudiadas -“Patria Libre”- no se define como peronista, aunque retoma a Evita como símbolo fundamental, junto con la figura del Che.

(5) Son sumamente útiles a nuestros fines no sólo su relato oral sino también su cuento “Brumas de Septiembre” (aún inédito) y su trabajo de investigación *El guardapalabras* (Cena, J.C., *El Guardapalabras - Memorias de un ferroviario*, Bs. As., La Rosa Blindada, 1998).

(6) Cena, J. C., “Brumas de septiembre”.

(7) *Ibid.*

(8) *Ibid.*

(9) *Ibid.*

(10) *Ibid.* En este sentido, en la entrevista Cena afirma: “*ella podría haber sido una gran burguesa y no lo fue*”, y también: “*Eva nunca se disfrazó de pobre*”.

(11) *Ibid.*

(12) Este origen es simbólico, no fáctico. Puede tener un trasfondo histórico, pero éste no es esencial, puesto que el arquetipo no se encuentra estructurado por la historiografía, sino por el mito. Lo fundamental es la dimensión mítica de la conciencia, que contiene y da significado a los arquetipos.

(13) “Ser fiel a Perón”, en el contexto de la visión de la Resistencia, quiere decir permanecer unido al ala popular del peronismo, en contra de la dirigencia del Partido. Aquí *Perón* no es ya el personaje histórico sino el símbolo emblemático de la causa peronista verdadera, que desde la perspectiva del militante de la Resistencia, no es otra que la que él encarna. Es en este sentido, que Cena sostiene en *El Guardapalabras*: “*Podemos decir que después del '55, la imagen del peronismo se duplicó. También decimos que esa duplicación era de antes. Sólo que la nueva realidad la sacaba a la superficie, a la luz. Se hacen visibles las contradicciones. El Dedo Mayor ya no estaba, pero escribía y enviaba grabaciones. Nosotros, los marginados, los perseguidos, los imborrables, los que gritamos el nombre del Ausente Prohibido, éramos los combativos. Sufriamos una doble exclusión y marginación: la partidaria y la de la democracia de Aramburu y Rojas. Pero no nos achicábamos. Éramos los depositarios del fulgor y la pasión del peronismo. Éramos los verdaderos y*

auténticos. Los otros repetían ese nombre, el del Ausente Prohibido sólo en una tarea de engrupe. No podían hacerlo, pero por su potabilidad frente al sistema imperante en el gobierno lo practicaban, pero con anuencia, bajito, no podían dejar de hacerlo.” Cena, J.C., *El Guardapalabras...*, p. 203.

Esta fidelidad del militante a la causa peronista verdadera se opone radicalmente a la traición de los que actuaban en función de los intereses del ala contraria: *“De nuestro lado también se desprendieron, y se fueron para el otro equipo. Alonso siempre estuvo del otro lado, antes y después del '55; Vandor conciliaba en nombre de la Resistencia, y Eleuterio Cardozo se entregaba descaradamente. Una larga cadena se formó compuesta por desertores y traidores, que luego se transformó en una senda, un camino señalado: camino de la traición. Como si se desnudara una parte de la naturaleza de este movimiento. Transformaron la teoría de la liberación, que decían sostener, en práctica de entrega.”* *Ibid.*, p. 205.

(14) Cena, J. C., “Brumas de septiembre”.

(15) Cena, J. C., “Brumas de septiembre”.

(16) El padre de Cena fue también integrante de la Resistencia Peronista. A él le dedica -entre otros- su libro *El Guardapalabras*.

(17) Cfr. Cena, J.C., *El Guardapalabras...*, pp. 200-207

(18) Tomado de la entrevista al ex-militante del PB.(b)

(19) Tomado de la entrevista al ex-militante del PB.(b)

(20) En este sentido el segundo militante entrevistado afirma: *“En mí, pesa más Perón. (...) Yo creo eso: que Evita sin Perón no sería, y que en realidad el que construyó [...] a favor del pueblo argentino me parece que fue Perón, y Evita acompañó, y bueno, fue protagonista en ese acompañamiento. Pero el diseñador... Que lo dice ella, yo no estoy inventando nada: vos agarrás La Razón de mi Vida y en todas las páginas dice lo mismo, entonces es muy claro eso”.* (d)

(21) El mismo Partido Justicialista, por ejemplo.

(22) Cabría agregar también aquí a JP-Montoneros, otro sujeto colectivo que comparte semejanzas importantes con los citados. Para un estudio de esta representación, véase nuestro trabajo “Evita en la construcción de la identidad de montoneros y de la segunda Juventud Peronista” (ponencia publicada en el CD de las Primeras Jornadas de Filosofía y Ciencias Sociales “Itinerarios en torno al sujeto”, Facultad de Ciencias Sociales, UBA, 4-7 de diciembre de 2001).

CAPITULO IV:
Mitografías Locales y Nacionales

Maradona, o la superación del peronismo por otros medios

Pablo Alabarces

Santa Maradona priez pour moi!

Manu Chao-Mano Negra

La figura de Maradona es central en el relato nacionalista futbolístico de los años 80. De manera sintética, Maradona funcionó como “centro luminoso” de la referencialidad *patriótica* del fútbol argentino, un centro que aglutina toda la serie (la relación entre fútbol y *patria*) hasta la hipérbole. Maradona también ofreció la posibilidad de apropiarse de un sentido errante: el de una sociedad que ve derrumbarse en lo político sus referencias más elementales. Maradona fue la (¿última?) posibilidad de otorgarle a la *patria* un sentido (futebolístico), cuyo anclaje históricamente ha sido objeto de disputa. Pero una posibilidad imprevisible: por la propia ambigüedad de sus entradas y salidas del universo futbolístico, ya sea en su desempeño profesional como en la deriva de sus amistades y/o de sus opiniones políticas, las que hicieron de él un objeto codiciable. Maradona fue así una suerte de significante vacío, disponible para ser llenado según quién y en qué momento intentara apropiarse. En este trabajo intentaré analizarlo históricamente.

La épica del pobre y la profecía autocumplida

Los datos del nacimiento e infancia de Maradona se acumulan en una sola dirección: la pobreza, el origen humilde, una condición social baja. Más allá de que, además, sumen señales premonitorias, operación que solo se produce en las narraciones más modernas (Burns; 1996: 25): Maradona anuncia su nacimiento dando patadas, o su madre grita “Gol!!!” en el momento del parto. Este mecanismo, que intenta agregar a la narrativa maradoniana la simbólica católica de la Anunciación, es innecesario; la marca básica que permitirá estructurar a posteriori una *épica del pobre* está condensada en el nombre del vecindario, *Villa Fiorito*. Con un juego de sentido falaz: la palabra *villa* evoca en el español de Buenos Aires el aglomerado caótico y marginal del asentamiento más pobre, la *villa miseria*. Pero *Villa Fiorito* no es una villa miseria; la *villa* designa aquí, neutralmente, un vecindario. Sin embargo, en la recuperación posterior, la denominación repone un

sentido de miseria extrema que acentúa los rasgos pertinentes a los fines de la narrativa (1).

Fiorito, entonces, funciona como la palabra que no requiere explicación: significa pobreza y marginalidad, y representa eficientemente lo que quiere representar. Maradona abusa del tópico: “Dicen que yo hablo de todo, y es cierto. Dicen que yo me pelié con el Papa, y tienen razón. ¿Porque salí de Villa Fiorito no puedo hablar?” (Op.cit:139). Pero la operación de mitificación se completará con el verbo: *salir*. De Fiorito se *sale*, para llegar a la fama, al mundo, a la gloria, pero sin *olvidar*. Su fiesta de casamiento en 1989 en el estadio Luna Park de Buenos Aires, transmitida televisivamente, cubierta por toda la prensa, desbordante, expansiva, excesiva, es un buen ejemplo: entre los invitados también se contarán sus amigos de infancia, no sólo el *jet set* vernáculo. Por el contrario, los “olvidos” se cuentan entre estos últimos, no entre los primeros. Maradona es el *pobre ascendido*, el que *sale*, pero no se olvida de sus orígenes (2). La *salida*, asimismo, también mecanismo clásico de la épica, se complementa con la *llegada*: y cuanto mayor, más exterior, sea la diferenciación del origen, más cargada simbólicamente será la misma (3).

Así, Maradona personifica un clímax: no se aparta de la clásica épica deportiva – porque no es únicamente futbolística – del ascenso social, sino que por el contrario la lleva a su máxima síntesis; es el *pibe de Fiorito* (4), y a la vez – o como culminación – llega a ser el nombre más conocido del mundo, disputando tal condición con el Papa, Bill Clinton, Tom Hanks y Michel Jordan. Asimismo, repone – continúa – la narrativa clásica del deporte argentino: la estrella *debe* ser humilde, si quiere ser estrella. Caso contrario, será término *marcado*, señal de distinción. Y el *potrero* de Fiorito se carga de un sentido de esencialidad: es el origen de todos los futbolistas argentinos, los viejos y los por venir... (5).

Las primeras apariciones públicas de Maradona parecen formar parte, y han sido repuestas de esa manera, de un modelo profético. Dos presentaciones son claves: la primera ocurre en julio de 1970, a los 9 años, en el entretiempo de un partido entre el humilde Argentinos Juniors, su club de *origen*, y el poderoso Boca Juniors, su club de *llegada*. Maradona sale a hacer malabares con la pelota: recorre todo el campo llevando el balón con sus pies, sus hombros, su cabeza. Varios minutos después, los equipos están listos para reiniciar el partido, pero las hinchadas gritan, aplaudiendo la exhibición: “¡Que se quede, que se quede!” (Burns; 1996:40). En la misma época, en un programa televisivo, lo exhiben como una rareza: es presentado como un prometedor jugador del fútbol infantil, descubierto por algún productor inquieto por la falta de material más

importante y seducido por la *historia humana del niño humilde*. Las imágenes son estremecedoras: Maradona, en un viejo blanco y negro, juega con la pelota, para luego enfrentar a la cámara y asegurar: “Mi sueño es jugar en Primera... y jugar con Argentina y ser campeón Mundial...”(6).

La siguiente señal es el debut: el 20 de octubre de 1976, en un partido de su Argentinos Juniors contra el equipo de Talleres de Córdoba. Ya reconocido como un valor prometedor del fútbol juvenil, con apenas 15 años (a días de sus 16), ingresa en el segundo tiempo del partido, sin poder revertir la derrota de su equipo. Como es previsible, en un estadio para 20.000 espectadores y cuya capacidad no estaba colmada, la cantidad de argentinos que sostienen haber visto ese debut se cuenta por millones. Finalmente, el segundo debut, el internacional: cuatro meses después, el 25 de febrero de 1977, ingresa en el segundo tiempo de un partido de la selección argentina contra la de Hungría, en el marco de una serie de encuentros que la selección disputaba como preparación para el próximo Mundial de 1978. Argentina vencía 5 a 1, cuando el técnico Menotti ordenó el ingreso de Maradona: las crónicas del partido – y también Burns (1996) y Maradona (2000) – insisten en que la multitud que poblaba el estadio de Boca Juniors donde se disputaba el partido reclamó el ingreso de la joven estrella en ascenso, inaugurando un grito que se haría clásico: “Maradoooooooo...” (7).

La consolidación de la figura y la simultánea constitución progresiva de las marcas del relato épico tienen tres hitos más, sucesivos en el tiempo:

a. La exclusión del plantel que disputaría la Copa Mundial de 1978. Maradona, integrante del equipo, será excluido en el último tramo de la preparación. Menotti alegrará su excesiva juventud para lo que sabe será un campeonato difícil, no sólo por la exigencia deportiva, sino también por la política: la dictadura está en el poder, y ganar no es un objetivo, sino un imperativo (Burns; 1996). La respuesta de Maradona es el llanto: las imágenes periodísticas lo muestran desconsolado ante la decisión. Esa imagen será retomada en el momento de gloria, en 1986, sin evitar algún reproche hacia el técnico que impidió su consagración como campeón del Mundo a la misma edad que Pelé, la figura que devuelve el espejo... El héroe, entonces, afronta su primer contratiempo. La venganza deberá esperar ocho años.

b. En 1979, el mismo Menotti lo elige capitán del equipo juvenil que disputa la Copa Mundial de 1979 en Japón. La actuación de Maradona es deslumbrante, y el equipo conquista el campeonato ganando todos los partidos. La figura en ascenso se consolida y asume, por primera vez, una representación nacional exitosa. Pero además, le suma un condicionamiento interesante: por la diferencia horaria, los partidos se disputan entre las

3 y las 7 de la madrugada argentina, obligando a los telespectadores a largas traspasos o a inmorales madrugones. El mito agrega entonces una condición iniciática: disfrutar de Maradona y su equipo – la selección desplegó un juego bello y contundente – exige el rito, el esfuerzo, la prueba que permita disfrutar de las hazañas del héroe. Además del exotismo que representa, para la cultura argentina, el Japón. Doble distancia, entonces, para la iniciación de esta representación nacional: la física y la temporal. Y esa duplicidad refuerza la significación.

c. En 1981 Maradona es transferido a Boca Juniors, abandonando definitivamente el origen humilde del pequeño club de barrio. En ese primer año en Boca – habrá que esperar hasta 1995 para su retorno – obtiene el campeonato local. La figura prometedora asume entonces su condición de ídolo, aunque sea de tipo fragmentario: Boca es el club con la hinchada más numerosa... pero no la única de la Argentina. Sin embargo, esa condición de representación parcial todavía está superada por la memoria del éxito de 1979 en Japón y la expectativa del próximo campeonato Mundial de 1982. Maradona, aún asumiendo una inserción local, promete una expansión internacional que suspende el juicio por parte de los adversarios. Ante los rumores sobre un traspaso a Europa, las hinchadas inauguran un nuevo canto: “Maradona no se vende/ Maradona no se va/ Maradona patrimonio/ patrimonio nacional” (Burns; 1996:80). El ídolo, así, es equiparado a la condición de producto nativo, de mercancía con valor agregado, de saldo exportable, que debe defenderse con una política proteccionista...

Del ídolo local al héroe global

*O mamma, mamma, mamma/tu sai perché/
mi bate il corazón/
ho visto Maradona/ ho visto Maradona/
O mamma! innamorato son
Cántico de los tifosi napolitanos*

Sin embargo, y a pesar de su traspaso al Barcelona en 1982, la consagración internacional de Maradona deberá esperar unos años. En el Mundial de España, su actuación es deficiente e irregular, como la de todo el equipo: es eliminado en segunda ronda por Italia y Brasil. Maradona, sometido a la marca asfixiante del *stopper* Gentili en el partido contra Italia, no toca la pelota; contra Brasil, revela su impotencia ante la nueva derrota en un *foul* descalificador que le vale la expulsión. En Barcelona, sufre una hepatitis en su primer año, y la fractura de un tobillo a manos del jugador Goicoetxea – un

asesino serial devenido futbolista –: esta lesión será leída luego como una nueva prueba a ser superada por el héroe. Además, sus enfrentamientos con la dirigencia catalana y la aparición de los primeros síntomas de excesos en su vida privada no contribuyen a hacer de su estadía barcelonesa una etapa feliz. El ídolo *es alejado* de su hogar, sometido a las nuevas fuerzas que todavía no se llaman globalización pero ya se le parecen, *incomprendido* – como todo genio. Su vida privada revela una pauta de organización que se tornará reiterativa: el clan, el agrupamiento de familia y amigos, donde inclusive los profesionales que cumplen tareas específicas (el preparador físico Signorini, el agente de prensa Blanco) son asimilados dentro de la estructura clánica. Esto, que para los catalanes es asombro y desorden (Burns; 1996) no es interpretado en la Argentina – hartamente preocupada por la derrota de Malvinas, la caída de la dictadura y la transición democrática – más que como un traslado de Fiorito al Primer Mundo.

Hasta que el 5 de julio de 1984 Maradona hace su llegada triunfal a Nápoles, luego de su salida negociada del Barcelona, batiendo un nuevo récord en el monto del pase, y comienza a construir la parte central de su saga, los diez años que justifican mi análisis. No son tantos los títulos: los *scudetti* de 1986-1987 y 1989-1990, la Copa de Italia de 1988, la Copa UEFA de 1989 y la Copa Mundial de 1986 en México. A esto se le sumará el subcampeonato Mundial de 1990, en Italia. Pero cada uno de esos jalones, especialmente el primer *scudetto* napolitano y ambas Copas Mundiales, se cargan en la saga maradoniana de sentidos plurales y poderosos, pletóricos de contradicciones pero que resultan – en el sentido de la resultante física, más que la suma de las partes – en una construcción simbólica incomparable.

Porque Maradona asume, en esos años, una representación plural hasta entonces inconciliable: es un ídolo local-regional para el Sur de Italia; es un ídolo nacional para la Argentina; se transforma en el personaje más famoso del mundo; carga a la vez una significación política, que se agudizará en torno a 1990; se revela públicamente como un drogadicto; es la primera figura global del fútbol-espectáculo, atravesado por las nuevas condiciones televisivas de producción del fútbol a partir de los 90. Y es además, en todos esos años, el mejor jugador de fútbol del mundo.

La primera etapa de esa serie, quizás la más importante en términos de la cultura argentina y por la brillantez de su desempeño deportivo, es la Copa del Mundo de México, en 1986. Argentina sale campeón invicto, empatando sólo un partido y ganando todos los demás, con Maradona en el nivel más alto de su calidad (8). El equipo juega por él y para él; como aseguró el entrenador noruego Olsen, “Argentina es Maradona y diez japoneses... y Bilardo encontró a los japoneses” (9). Pero además Maradona produjo

uno de los acontecimientos más celebrados de la historia del fútbol: los dos goles al equipo inglés – consuetudinarios adversarios – enemigos de la Argentina desde las invasiones de 1806-1807 hasta la Guerra de las Malvinas de 1982, e imagen básica del *otro* *significante* a lo largo de la historia de su fútbol – en el partido de cuartos de final. En el mismo *match* hizo dos goles paradigmáticos de aquello que se le pide a un ídolo popular: el “astuto” gol de la *Mano de Dios* y el “mejor gol de todos los tiempos”. Y si Bromberger afirma que para llegar al éxito el mérito sólo no alcanza, que otros factores como el azar o la trampa – o la “viveza criolla”, la “picardía”– contribuyen a alcanzar los triunfos (Bromberger; 1994), en 1986 Maradona puso en acción todos los elementos simultáneamente. Esta actuación corona la serie que permitió consagrar a Maradona como el *pibe*, aquel que, como dice Archetti, no pierde su capacidad lúdica y su creatividad, porque en tanto *pibe*, es decir, no adulto, no se sujeta a las lógicas disciplinarias y productivas del mundo/mercado (Archetti; 1998). Por el contrario: las excede y exhibe el exceso.

Y lo hace solo. La soledad del héroe, señala Rank (1990), es de gran valor en su transformación en íconos culturales: el héroe permanece solo contra un mundo de oponentes, y solo contra un submundo de peligros. La individuación de Maradona se vuelve empírica – no sólo simbólica – en esos dos goles: en el primero queda aislado por un rebote accidental del balón y resuelve, con rapidez de prestidigitador, ante el asombro de Shilton. En el segundo, como dice Brian Glanville, fue un gol tan inusual, casi romántico, que lo podría haber marcado un héroe de la escuela o algún remoto corintio de los tiempos en que el gambeteo no estaba de moda. Casi no pertenecía a nuestra era racional y racionalizada, época en que los gambeteadores estaban tan extinguidos como los pterodáctilos (Burns; 1996:208).

Entonces: los goles de Maradona se cargan de simbolismo por tratarse de acciones individuales, no dependientes del juego de equipo, soportando el sentido de lo excepcional, lo imprevisible, lo no reglado, propio de quien es – se re/presenta – como único (10). Es el comienzo de un periplo heroico (11) que lo llevará a Simón Kuper a afirmar, mucho más recientemente, y cuando ese periplo parece estar concluido,

Si Maradona arruinó su cuerpo con cocaína, y tomó la efedrina prohibida para perder peso en el Mundial de 1994, lo hizo para servir a su país. El donó su carne. Y la Argentina, en una decadencia sin final desde su nacimiento, se lo demandó. Sí, hubo otros grandes jugadores, que alcanzaron mejores rendimientos, pero Johan Cruyff, Franz Beckenbauer y Bobby Charlton venían de países ricos donde el fútbol no tenía que compensar nada más, mientras que Pelé tuvo la ayuda de una generación tan dotada que ganaron la copa de 1962 sin él. *Maradona, sin embargo cargó a la Argentina sobre sus*

hombros (Kuper; 2000:8, la cursiva es mía) (12).

Lo mismo podría decirse, por cierto, de los dos goles contra Bélgica en semifinales. Pero los goles son contra Inglaterra. Años después, Maradona reconocería lo que nadie podía decir en 1986:

Lo de Inglaterra, en México 86, fue, más que nada, ganarle a un país, no a un equipo de fútbol. Nosotros decíamos, antes del partido, que el fútbol no tenía nada que ver con la Guerra de las Malvinas, pero íntimamente sabíamos que habían muerto muchos pibes argentinos allá, que los habían matado como pajaritos... Era mentira que las cosas no se mezclaban, era mentira. Porque inconscientemente lo teníamos bien presente, ¿entendés? Entonces, eso era más que ganar un partido, mucho más que dejar fuera de la Copa del mundo a los ingleses. Nosotros hacíamos culpables a los jugadores ingleses de todo lo que había sucedido... Sí, yo sé que era una locura, pero así lo sentíamos y era más fuerte que nosotros. Estábamos defendiendo a nuestra bandera, a los pibes, la verdad es ésa. Y el gol mío... el gol mío tuvo una trascendencia que... los dos, en realidad. El primero fue como robarle una cartera a un inglés, y el segundo... tapó todo (Arcucci; 1999:38).

En 1986, con una democracia recién recuperada en la que el recuerdo de Malvinas aparecía como vergüenza por la aventura militar y el exceso patrioter que la había acompañado, nadie podía vincular el hecho deportivo al bélico. No, al menos, explícitamente. La traducción *a posteriori* que hace Maradona bien puede ser pensada como un imaginario flotante, que solo podía ser traducido en un parco festejo callejero donde el recuerdo de la guerra era desplazado por doloroso.

Pero esto sería sólo el comienzo de su momento de clímax. Como señalé, el 24 de mayo de 1987 el Napoli, nuevamente con Maradona como figura excepcional, gana por primera vez el *scudetto* italiano, y esa *primera vez* excede al club: es la primera vez del Sur italiano, pobre, campesino y caótico contra el Norte industrial, desarrollado y europeo. Es el clímax de su valor representativo como ídolo local-regional – en tanto trabaja simultáneamente sobre la ciudad de Nápoles y sobre el espacio sureño en general, sobre la *cuestión meridional* de que hablaba Gramsci. Y también funciona por desplazamiento: si el triunfo contra los ingleses significa metonímicamente una *revancha* que no puede ser nombrada, en el caso napolitano designa una ausencia de su sociedad civil: “En tales condiciones, la sugestión de cualquier paradigma carismático tiene necesariamente un efecto envolvente. Ya he dicho antes que el fútbol en Nápoles ha reflejado con evidencia la sociabilidad negada de su vida civil. Y ante todo la ha reflejado con Maradona” (Craveri; 2001: 99). Estos significados están narrados en el film de Bertrand Bloch de 1987, *Nápoli Corner*, presentado en la Argentina como *Maradona y el Nápoli* – traducción que carga

el sentido sobre el héroe antes que sobre el espacio (13). El relato se mueve permanentemente entre el héroe – que juega un campeonato excepcional – y la ciudad, entendida como un espacio público caótico, abigarrado, y a la vez como una inmensa hinchada, que se desplaza de lo religioso – las imágenes de la Madonna dell’Arco y San Gennaro yuxtapuestas a la santificación de Maradona (*San Gennarmando*) en los íconos callejeros –, a lo político: un entrevistado recuerda que el subdesarrollo napolitano se debe a la traición del prócer Giuseppe Garibaldi, cuando resignó la independencia del Reino de las Dos Sicilias a la unificación italiana a fines del siglo XIX, en un ejercicio de memoria histórica que el mismo Gramsci enviaría... (14).

Los años que van hasta la Copa del Mundo de 1990 son los más placenteros –en tanto son aquellos en los que disfruta las mieles de ambos éxitos, los locales (italianos) y los nacionales (argentinos), – aunque sean a la vez agitados – se transforma lentamente en un cocainómano, enfrenta un juicio por paternidad, nacen sus hijas y se casa, se enfrenta cotidianamente a los dirigentes del Napoli y de la FIFA. Pero ese campeonato mundial de Italia ‘90, a la vez el primer campeonato globalmente espectacularizado, es un clímax de la saga, aunque sea a la vez un registro del inicio de su decadencia deportiva. Que Maradona haya jugado un campeonato mediocre es poco importante (15); la actuación maradoniana es fuertemente productiva en términos de significados, no de goles.

Y nuevamente reaparece su doble representatividad, pero llevada hasta la hipérbolo. En términos argentinos, Maradona había sido nombrado, días antes del inicio del torneo, *embajador honorario* del nuevo gobierno argentino, presidido por Menem desde el año anterior. El gesto significaba tanto la espectacularización de la representación nacional encarnada por Maradona –hasta la saturación, en tanto era convalidada oficialmente por un gesto estatal – como el intento de apropiación más desembozado de la relación entre fútbol y políticas de estado (16). Y Maradona no ofrecía, al respecto, ninguna resistencia. La alternatividad del símbolo se dispara hacia fuera, hacia las instituciones – básicamente, la FIFA – y ampliamente hacia los *países poderosos* que dominan dichos organismos, a partir de un discurso donde reaparecen en posición dominante los argumentos paranoicos. Luego del partido final contra Alemania, que Argentina pierde por 1 a 0 tras un penal dudoso, este argumento explota: la derrota es producto del complot, el Mundial habría sido preparado como exhibición de los fastos primermundistas de los países ricos, y ese *país periférico y descentrado* había sido castigado por osar participar en el festín... desplazando nada menos que a la poderosa Italia, dueña de casa vencida en semifinales. La transmisión televisiva del campeonato, a cargo del único canal estatal argentino, fue el principal soporte de estos argumentos, que cedían rápidamente

al chauvinismo, con profusión de banderas flameando al viento (17).

Pero el segundo eje de representación se complementa con el primero: Maradona trabaja eficientemente con la oposición Norte-Sur italiana, luego de la silbatina y los gritos de “Maradona/Figlio da putana” recibidos en Milán en la inauguración del torneo. Ya el segundo partido, contra la URSS, se juega en Nápoles y las silbatinas son reemplazadas por aplausos (18). A partir de allí, sus declaraciones preparan el terreno para lo que sería la exhibición central del conflicto: el partido de semifinales entre Italia y Argentina, jugado también en Nápoles. Maradona arriba al encuentro luego de recordar diariamente, en sus declaraciones periodísticas, el desprecio del Norte sobre el Sur, así como la deuda napolitana con el héroe que los llevara a la victoria. El resultado es tanto la ausencia de silbatinas en el estadio San Siro el día del partido, como la rechifla estruendosa que, por el contrario, lo cubre el día de la final contra Alemania en Roma. Esa noche, Maradona impone dos imágenes a la televisión global (19): la primera, sus labios pronunciando con toda claridad el “hijos de puta” dirigido a los *tifosi* que insultan el himno argentino – y que al insultar el himno nacional para insultar a Maradona, facilitan la metonimia que identifica la Nación con el héroe –; la segunda, sus lágrimas al recibir la medalla del segundo lugar, luego de la derrota que el periodismo argentino – y Maradona – califican de “robo”. El héroe, derrotado en la batalla, se revela contra la injusticia. Las lágrimas en la entrega de la Copa del Mundo de Italia ‘90 pusieron en un primer plano amplificado la complejidad de un *ethos patriótico* que aparecía distorsionado por la derrota sufrida y por la obtención del segundo puesto. En el rostro de Maradona se observaban distintas líneas de fuga encontradas: la tristeza por la derrota y el honor por el sub-campeonato; el orgullo de mantenerse en pie frente a la humillación de la silbatina y la vergüenza de saberse observado por millones de televidentes; la sed de venganza por el bochorno y el sentimiento de deshonor hacia la camiseta argentina. Un complejo juego de significados cruzados que condensaban al mismo tiempo los atributos de un *ethos* argentino popular.

El cierre de la aventura italiana de 1990 es sugerente: en 1986 el equipo campeón había sido recibido triunfalmente y conducido a la sede del gobierno argentino, la Casa Rosada, para ser saludados por el presidente Alfonsín y luego a su vez saludar a los hinchas congregados en la Plaza de Mayo desde el balcón central del edificio, aunque el presidente se quedara prudentemente en el interior del mismo. En 1990, el equipo derrotado es nuevamente recibido en triunfo, vuelve a ser conducido a la Casa Rosada, vuelve a asomarse al balcón. Las diferencias son tres: el equipo había perdido un campeonato, el presidente era un peronista, Menem, y éste salió al balcón para recibir vicariamente los vótores de la multitud. La reaparición del epíteto *campeones morales*, en desuso desde

los años 60, será el broche de oro a tamaña puesta en escena (20).

Un “negrito respondón y deslenguado”

Entre el '90 y la Copa del Mundo de 1994 se produjo un desplazamiento en la significación maradoniana, desplazamiento que había sido inaugurado en esa proto-politización que significara Italia'90 pero que se desbordó en su exclusión de los campos de juego. En marzo de 1991 se detectó cocaína en su orina y fue suspendido por 15 meses por las autoridades italianas. Las explicaciones paranoicas reaparecían: la acusación de dopping era un castigo por la actuación mundialista (21). Maradona regresó a Buenos Aires y el 26 de abril fue detenido en una casa particular luego de consumir cocaína, siendo liberado rápidamente pero bajo proceso judicial. Allí se produjo el desplazamiento definitivo (22): la detención comenzó a ser leída como un nuevo complot, del que participaban ahora las autoridades políticas argentinas, el menemismo gobernante, ansioso por distraer a la opinión pública de reiteradas acusaciones de corrupción y lavado de dinero del narcotráfico, que involucraban inclusive a la cuñada del presidente. Asimismo, ese mismo día, el gobierno dejaba sin efecto la designación como embajador de Maradona, menos de un año después de su nombramiento en tiempos de gloria. La suma de la FIFA y el presidente, más el Papa y USA – a los que había criticado en declaraciones anteriores – configuró un bloque definido por una palabra fetiche: el *Poder* y sus administradores, los *poderosos*.

Esta colocación novedosa de Maradona se alimentó eficazmente con el relato de origen: Maradona simbolizaba al pobre que ascendía, al que no se le perdonaban su irreverencia y sus cuestionamientos. Ciertamente es que sus cuestionamientos habían sido, hasta entonces, bastante tímidos: defender la salud de los jugadores amenazados por el sol mexicano en 1986, indicar un complot improbable e indemostrable en Italia '90, señalar la contradicción entre la riqueza papal y la caridad cristiana – un lugar común. Sólo se destacaba, entonces, una señal original: su visita a Cuba y su entrevista con Fidel Castro en 1987, única marca de una proto-politización. De la misma manera, su irreverencia había sido más futbolística que cultural: inclusive su televisiva fiesta de casamiento en 1989, si bien marcaba su fidelidad al origen – como dije, sus amigos de Fiorito estuvieron entre los invitados – también practicaba todos los tics del *nuevo rico* (23). Pero la nueva situación que se genera tras su suspensión, al mismo tiempo que lo excluye del territorio donde su producción de sentidos parecía más rica – el estadio –, lo colocó en un lugar más interesante: la víctima que se rebela contra el poder. En esa victimización Maradona trabaja además con un contenido fuerte de las tradiciones populares argentinas: el rebel-

de perseguido por la justicia, que no es justa porque está dominada por los poderosos. Esa tradición, que por otra parte es común a las culturas populares, (24) se remonta en la Argentina al texto fundacional de su cultura: el poema gauchesco *Martín Fierro*. Así, la relación entre la condena y el *poder* era denunciada en los cantos de la hinchada de Boca: “En la Argentina/ hay una banda/ hay una banda de vigilantes/ que mete preso a Maradona/ y Carlos Menem también la toma” (cit. en Levinsky; 1996:255) (25).

Pero además, este nuevo juego de significados no se produce en un contexto aleatorio o neutral; es un momento en que la crisis de los grandes relatos descripta por el pensamiento posmoderno se coloca en la superficie de la política argentina y describe un mapa de inestabilidad, ambigüedad y contradicciones que debilita – ¿definitivamente? – la capacidad de las instituciones de la modernidad – escuela, estado, política, sindicalismo – para interpelar y constituir sujetos sociales. De manera sintética, en pocos años se suceden tres marcas que sólo pueden contribuir a fragmentar y debilitar la capacidad de esos mecanismos:

a. Tras la asunción del presidente Alfonsín en 1983, de la Unión Cívica Radical, se acusó, juzgó y condenó a los miembros de las Juntas militares que gobernaron la Argentina entre 1976 y 1983. Pero en 1987, jaqueado por amenazas militares y víctima de sus propias limitaciones político-ideológicas – después de todo, el radicalismo era un partido pequeño burgués y conservador, con tímidos devaneos social-demócratas –, el gobierno dictó la ley de Obediencia Debida, que exculpó a miles de violadores de los derechos humanos amparándolos en que sólo “habían cumplido órdenes”. La claudicación del gobierno fue sentida como una traición, especialmente por los sectores juveniles que se habían acercado a la política en la transición democrática alentados por las esperanzas de hacer justicia con la masacre cometida por los militares durante la dictadura. El término *careta* pasó a describir, entre los jóvenes, esta condición de falacia y doblez de la política adulta. El síntoma más evidente – que retomaremos más adelante al describir la situación contemporánea – fue el repliegue hacia consumos y prácticas culturales donde los jóvenes se percibían como autónomos del mundo adulto-*careta*: el rock... y las hinchadas de fútbol (26). Allí, Maradona funciona como el símbolo de una autenticidad perdida que vincula el territorio del rock con el fútbol. Como señala Juane, líder del grupo de rock Los Ratones Paranoicos:

Diego tendría que salir por TV en cadena, aunque sea cinco minutos por día, diciendo lo que se le canta el culo para que la gente se dé cuenta de lo que es la vida. (...) ¿Nosotros queremos las Malvinas y mandamos preso a un tipo que les hizo un gol con el meñique a los fucking ingleses? ¿Y encima bostero? La vida por Maradona...

(Alabarces y Rodríguez; 1996:67).

b. En 1989 las erráticas políticas económicas del gobierno radical desembocan en la hiperinflación, simultáneamente con su derrota en las elecciones presidenciales de ese año a manos del retornado peronismo y su candidato, Carlos Menem. La hiperinflación y sus consecuencias en la vida cotidiana y los consumos de las clases populares provocan, entre mayo y junio de ese año, una ola de saqueos a locales comerciales y supermercados. La explosión, básicamente espontánea, no pudo ser encauzada ni por los partidos políticos ni por el sindicalismo, y sólo se diluyó ante las expectativas generadas por la renuncia del presidente Alfonsín y la asunción anticipada del presidente Menem en julio. Pero los saqueos de la hiperinflación indicaban la aparición de síntomas de anomia, fragmentación, debilidad de la sociedad civil, ruptura de los lazos de sociabilidad y la incapacidad de las instituciones estatales para establecer mecanismos simbólicos y pragmáticos de inclusión social. Un estado benefactor precario, inventado por el peronismo en los años 40 y 50, se revelaba ya como absolutamente ineficaz.

c. Pero la salida de esa crisis fue peor. El peronismo, nuevamente en el gobierno, cambió vertiginosamente su discursividad tradicional: del populismo distribucionista pasó a asumir las formas más radicales del neo-conservadurismo. En menos de tres años, Menem había privatizado las empresas públicas de servicios, liberalizado la economía, alineado su política exterior con los Estados Unidos, debilitado y desfinanciado los mecanismos estatales de seguridad social (educación, salud, jubilaciones). Pero además había transformado la legislación laboral, la otra gran herencia del peronismo, fuertemente protectora de los trabajadores, para precarizar las condiciones de empleo; y había contado para eso con el asentimiento de los líderes sindicales, que priorizaron sus compromisos políticos —e intereses económicos— con el gobierno antes que la defensa de la clase obrera. Como broche de oro, Menem dictó el indulto de los militares condenados por violaciones a los derechos humanos, los que recuperaron su libertad.

Este cuadro, que de manera sintética muestra a partidos democráticos claudicando frente a presiones autoritarias y a partidos populistas reciclados como conservadores y anti-populares, intenta describir un contexto de inestabilidad y fractura de todos los relatos que habían narrado la Argentina del siglo XX. Maradona, entonces, podía ubicarse como un último gran relato de doble significación: como la supervivencia, por un lado, de la añeja vinculación entre fútbol y nación, y por el otro de una serie de marcas del ídolo popular, como venimos analizando: el origen pobre y la fidelidad a ese origen, el modelo de llegada, la picardía, la rebeldía, la denuncia, la persecución, hasta la solidaridad con los suyos (27). Maradona, entonces, se transformaba en el último anclaje de esos sentidos,

un anclaje plebeyo de la patria.

El otro tópico es el de la voz. Maradona se presenta a sí mismo como el portavoz autorizado de los desplazados:

Dicen que yo hablo de todo, y es cierto. Dicen que yo me pelié con el Papa, y tienen razón. ¿Por qué salí de Villa Fiorito no puedo hablar? Yo soy la voz de los sin voz, la voz de mucha gente que se siente representada por mí, yo tengo un micrófono delante y ellos en su puta vida podrán tenerlo (Burns; 1996:139).

Esa asunción de un lugar enunciativo le permitió a cierta prensa progresista re-colocar a Maradona en un lugar más claramente político, impregnado de la tradición del populismo progresista y cultor de los tópicos de la alternativa y la resistencia de las culturas populares: “El pibe salió respondón. Un negrito deslenguado. Los que se cambiaron de bando no le perdonan que tantas veces sintonice con la sensibilidad de los humildes” (AA.VV.; 1992:5). Esta deriva le permitirá, tras el Mundial ‘94 y el regreso de 1995, proponer el último desplazamiento: Maradona como una versión posmoderna de Perón y Evita, como dice Carlos Ares:

Maradona es el Perón de los noventa, el único líder posmoderno capaz de seguir luchando en el fin de siglo argentino por la liberación o la dependencia, con las reglas y las armas de la economía de mercado que le han impuesto y elegido sus enemigos. (...)

El sábado 7 de octubre de 1995, las masas suburbanas, orilleras, periféricas, los excluidos del modelo, convocados por un mensaje subterráneo que sólo ellas parece oír y comprender, se lavaron las patas en las fuentes de la sabiduría original y celebraron con un big-bang artificial en la cancha de Boca el Día de la Lealtad. A casi cincuenta años de aquel 17 de octubre de 1945, el acto mítico fundacional, la movilización del sábado en términos culturales –según lo que Elliot definía como ‘todo aquello que hace que la vida merezca ser vivida’ –, solo es comparable entre 1945 y 1995 con el regreso de Perón. (...)

Maradona es, también, la Evita de los noventa. Uno de los amados grasitas, un descamisado de Versace (Ares; 1995: 32).

La caída y la decadencia

Esta construcción simbólica, que se beneficia en esos años de comportamientos menos erráticos y menos polivalentes, se potencia a finales de 1993. Maradona había regresado a la actividad en 1992, tras su suspensión, jugando para el Sevilla de España (28). Mientras tanto, la selección argentina había tenido brillantes desempeños, obteniendo las Copas América de 1991 y 1993 y manteniendo un invicto de 32 partidos. Ese

récord permitía suponer que la salida de Maradona del equipo sería definitiva. Sin embargo, ocurrió la catástrofe: el 5 de setiembre de 1993, la selección argentina era derrotada por Colombia en Buenos Aires por el inédito marcador de 5 a 0, y condenada a jugar un repechaje contra Australia para obtener su clasificación para la Copa del Mundo de USA '94 (29). Maradona, presente en el estadio como un hincha más, era reclamado por la multitud con el atronador grito de “Maradoooo”(30). El regreso a la selección para el partido en Sidney, entonces, era el retorno del salvador de la patria: “Más viejo y más sabio, el Genio volvió desde el infierno para darle su mística ganadora a la selección. Ayer fue ídolo. Hoy es un mito” (AA.VV.; 1993: 88). El empate en Sidney y la victoria en Buenos Aires clasificó a la Argentina, y consagró el regreso de Maradona como definitivo. La actuación en USA '94 y la obtención del campeonato sería, cómo dudarlo, alcanzar la cima de la gloria y consolidar su rol de “padre de la patria”.

El comienzo del campeonato mostró un juego sólido, con Maradona mostrando grandes destellos de su etapa dorada y acompañado por un equipo argentino por momentos brillante. En el primer partido, un cómodo 4 a 0 contra el modesto equipo griego, Maradona convirtió el tercer gol (31) para festejarlo, corrió hacia un lateral donde estaba ubicada una cámara de televisión, obligando al director de la transmisión a capturar su rostro en un primerísimo primer plano, en un grito desbordado. Maradona imponía, al mismo tiempo, su derecho a un festejo de tinte melodramático – festejaba, más que un gol, el *regreso de los infiernos* tras la suspensión por uso de cocaína – y su dominio, su competencia en las gramáticas televisivas. Impuso una imagen global. Nada menos. Pero ese gesto, en el juego de sentidos que la recepción habilita, podía ser leído también como confirmación del dopaje; sólo *drogado* podía producir tamaño desborde (32). ¿Era el grito victorioso del Héroe de la patria o la negación del capital cultural –que debe ser escrito para poder ser legítimo – en el desborde corporal de su grito? ¿Energía positiva al servicio de aglutinar emotivamente a un país o energía negativa que mostró una imagen distorsionada de la Argentina?. No refiero a una discusión imaginaria: en efecto, Bernardo Neustadt, el periodista conservador, pudo calificar la imagen congelada por la televisión como extemporánea y dijo de él que “se nutre de energía negativa”; alternativamente, en ocasión de la Marcha Federal de diversos grupos opositores a Menem en julio de 1994 los manifestantes coreaban un cántico que decía: “Diego no se drogó/ Diego no se drogó/ Antidopaje a Menem/ la puta madre que lo parió” (33). Una disyuntiva que puso en conflicto la propia construcción de Maradona como símbolo, porque se trató de una disputa por congelar el sentido, por apropiárselo, por ganarlo para el propio terreno: este nuevo evento protagonizado por Maradona establecía una tensión entre la necesidad de

dirigir la decodificación de un hecho y los sentidos que le atribuía efectivamente la recepción. Y todo esto en medio de una circulación azarosa del debate, siempre limitado por la circulación de otros discursos sobre lo nacional (34).

Finalmente, el segundo partido contra Nigeria sería el último de Maradona con la camiseta argentina. Luego del triunfo 2 a 1, y de una actuación descollante, la prueba antidoping reveló que Maradona había consumido efedrina, una droga utilizada en dietas para adelgazar. Si bien todos los datos apuntan a un error medicamentario antes que a un intento deliberado de obtener ventajas deportivas (Levinsky; 1996), la AFA retiró al jugador del plantel, ante la amenaza de la FIFA de castigar al equipo. Los dos partidos siguientes fueron derrotas ante Bulgaria y Rumania, y la selección argentina pasó de ser una gran candidata al título al regreso rápido a Buenos Aires. La primera declaración de Maradona colocó al ídolo en el rol del mártir y víctima propiciatoria: “Me cortaron las piernas”(35). La cobertura de los diarios porteños trabajó en el mismo sentido, dedicándole toda la portada de la edición, y ubicando a la exclusión de Maradona en el lugar de la tragedia nacional. *Clarín* publicó una foto de Maradona con una sola palabra: “Dolor” (*Clarín*; 1/7/94). *Página/12* colocó el dibujo de un *pibe* triste y lloroso con una bandera argentina en su mano izquierda, con el título “Duelo” (*Página/12*; 1/7/94). Las reacciones fueron públicas, e instalaban en las calles una sensación de duelo generalizado – con banderas arrastradas, rostros llorosos apiñados contra las vidrieras de electrodomésticos que mostraban en sus televisores la transmisión continua de la reunión del comité de FIFA que decidiría la sanción –; un duelo que, además de ratificar el título periodístico, disparaba el recuerdo hacia la última experiencia colectiva similar: la muerte de Perón, *exactamente* veinte años antes. No se lloraba una derrota – que ocurriría sólo horas después, como derrota anunciada –; se lloraba una muerte, simbólica, pero muerte al fin: la de la relación entre el ídolo y la patria (36).

Las interpretaciones paranoicas reaparecieron con virulencia. El ejemplo más drástico – tan grotesco que parecería paródico –, es la novela de Niembro y Llinás (1995), *Inocente*. En ella el héroe aparece finalmente doblegado por la persecución de todos los poderes terrenales – incluida la CIA. La novela relata en clave ficcional pero con un guiño realista un complot de la CIA y la FIFA para impedir el probable triunfo argentino (porque Maradona es un indisciplinado enemigo de la FIFA y amigo de Fidel Castro) o colombiano (porque es un país de narcotraficantes). La CIA, entonces, contrata un sacerdote que le dará a Maradona una hostia con efedrina el día del partido, aprovechando la fe religiosa de Diego; y un brujo que, gracias a la credulidad de los colombianos, les proporciona una “crema mágica” que, en realidad, disminuye su rendimiento. La CIA, la FIFA y el

Vaticano; si Maradona precisaba una puesta en escena en simultáneo de sus enemigos imaginarios, Niembro y Llinás se la brindaban generosamente. Para que Maradona se creyera el Che Guevara aislado en la selva boliviana poco antes de su muerte, peleando contra el imperialismo norteamericano, no faltaba nada.

Regreso sin gloria

Si aceptamos el grado máximo de la simbolización nacional en torno a Maradona que he tratado de argumentar, la pregunta subsiguiente es por su reemplazo. Archetti sostiene que parte de la eficacia de la epicidad nacional de Diego Maradona radica en su continuidad con la tradición mitológica. Allí señala que “en un escenario global donde los productos de localidades y sus identidades son supuestamente más difíciles de discernir y donde se supone que la vida cotidiana de los individuos es cada vez más transnacional y diaspórica” (Archetti; 1998: 118), la continuidad del mito del estilo argentino encarnada en Maradona permitía la supervivencia de una identidad. Sin embargo, la *localización* en escenarios globales con la mediación del héroe, investido de representación nacional, entra en crisis con la salida de Maradona de la escena. La exclusión del Mundial ‘94 coincidió con la eliminación del equipo argentino en octavos de final, proponiendo una relación causa-efecto. Maradona, expulsado del Mundial, arrastra a la Nación toda; a partir de allí, la única mercancía argentina exitosa, simbólica y corporal, se depreció en el mercado global para devolver a la Argentina a su tradicional – y poco relevante – lugar de productor de alimentos y débil exportador de bienes con bajo valor agregado. El relato mitológico del fútbol argentino, mezcla de éxitos y héroes, de estilos originales y sabias apropiaciones, se vio, de improviso, desprovisto de toda referencialidad.

Los años que siguieron ejemplifican ese cuadro. Maradona se transformó en un jugador asistemático, retornando a Boca una vez cumplida una nueva suspensión de 15 meses en 1995, para jugar poco y mal sin obtener nuevos títulos, y ser envuelto en nuevos escándalos de sospechas de dopping; su erraticidad semántica abandonó las líneas políticas progresistas y pareció encontrar un lugar más estable junto a los repertorios del neoconservadurismo populista (37); pero además, al descender a la escena local, su estatura mítica se redujo, desapareciendo como núcleo de representación de la nacionalidad (38). Maradona representaba con holgura la Nación mientras jugaba en Europa y vestía la camiseta argentina –sumada a la doble representación de que se investió en el Nápoli, donde enfrentó a los clubes poderosos del norte de Italia encarnando una épica clásica del “débil vs. poderoso” redundante con las paranoias argentinas. Pero cuando descendió al mundo de lo local, la camiseta de Boca Juniors ancló una localización

exacerbada. En sus visitas en el interior de la Argentina, se producía un fenómeno interesante: era aturcido por el cariño del público fuera del estadio, y minuciosamente abucheado dentro de la cancha. La estatura mítica cedía paso a la terrenalidad de la afiliación partidaria. Dice uno de nuestros informantes, Antonio, hincha de Vélez:

“Cuando podés putear a alguien de otro equipo para que se equivoque lo hacés. Por ejemplo, a cualquiera de Vélez le gustaría tener a Maradona en el equipo. Sin embargo, cada vez que jugó contra nosotros lo puteamos... drogadicto, puto, gordo de mierda, narco, para que se equivoque la hinchada hace cualquier cosa. Yo a Diego lo quiero por todo lo que nos dio, pero también lo he puteado de lo lindo”.

Mientras el ídolo futbolístico estuvo afuera del país todo parecía indicar que, frente a las dificultades que supone elaborar comunitariamente la idea de “patria” desde lo político, en un momento de fractura de los relatos políticos clásicos, Maradona permitía la re-discusión de esta idea convocando al debate en la Argentina en torno a diversos argumentos sobre lo nacional (Alabarces y Rodríguez; 1996). La narrativa maradoniana reemplazaba, relevaba los relatos modernos de la identidad: de los padres fundadores y del procerato, o del populismo nacionalista. Y sin embargo, al poco tiempo de su regreso, una parte importante de esa discusión se diluyó progresivamente en el escenario de los magros debates públicos locales. El índice estaba allí: la carga que Maradona llevó sobre sí durante tantos años, coincidía, precisamente con los años que estuvo ausente del país (entre 1982 y 1993). De ahí que la explicación pueda formularse justamente en función de las distancias del símbolo cuando es puesto en relación a lo global o en relación a lo local: la carga simbólica asociada a Maradona en relación a lo nacional se amplificó en el circuito global y se diluyó en el contexto local.

Globalizado por las redes televisivas mundiales, Maradona se convirtió en un eje simbólico alrededor del cual todos los discursos pululaban por confluír: por el contrario, luego de su vuelta a la Argentina en 1993 y después de varios años de oscilaciones ideológicas y políticas, a Maradona se lo disputaba cada vez menos, sus negociaciones con el poder eran cada vez más criticadas, porque suponían la cancelación de su autonomía narrativa (39), y sus desplantes deportivos fueron cada vez menos perdonados. Durante su etapa global, la irrupción de sus apariciones adoptaron, en ocasiones, la forma de “casos” alrededor de los cuales circularon discursos y argumentaciones de discusión. El estudio del establecimiento de “casos” en los medios realizado por Ford y Longo (1999) ha señalado las estrategias de espectacularización por las cuales se narrativizan estas noticias (40). Estamos en el campo propuesto por Bruner: la narración como una modalidad legítima para interpretar socialmente lo excepcional, lo que escapa a

lo corriente (Bruner; 1990) (41). En el marco de esta estructura casuística de los hechos protagonizados por Maradona, las narrativas construidas permitieron poner en escena argumentaciones y tópicos que muchas veces aparecían directa u oblicuamente relacionados con lo nacional. Por el lado de la producción, sin embargo, lo azaroso e imprevisible de las declaraciones de Maradona no favorecía el seguimiento de los procesos interpretativos. Maradona también se regía por una lógica de casos: una intervención papal disparaba su crítica, un viaje turístico a Cuba lo convertía en *castrista*, la negativa de una visa norteamericana lo instalaba en el discurso antiimperialista.

A las dificultades del análisis en producción, entonces, debemos sumarle las dificultades del análisis en recepción. Las interpretaciones individuales pueden estar cruzadas por la menor o mayor afición al fútbol, la simpatía por un determinado club o el prácticamente inaccesible sistema de lealtades deportivas, por nombrar sólo algunos puntos. Sin embargo, mis entrevistas (realizadas desde 1996, pero especialmente significativas en 1998, después del Mundial), señalan una fuerte estabilidad interpretativa en torno de Maradona como una bisagra: hay un antes y un después en la cultura futbolística argentina; el retiro que ya se sabe definitivo desde 1998 funciona como un eje organizador. La Selección convocaba transversalmente con Maradona: cancelado el ídolo, su sistema de representación no puede ser relevado. Como dice Gabriela, hincha de Boca:

“Yo llegué a la selección porque estaba Diego. Entonces para mí... la selección era sinónimo del Diego. Y todo eso que genera Maradona. Para mí la selección no representa al país... representa al fútbol argentino. No al país, que es distinto. Para mí era sinónimo de Maradona, yo no concebía a la selección sin Maradona. Y desde el 94, se rompió. O sea, para mí, el Mundial de Francia no fue igual al resto... no me entusiasmó. Más allá de que estaba Pasarella como técnico y que había mayoría de jugadores de River...”

Finale, ma non troppo

Hay otras dos preguntas posibles en torno a Maradona. La primera es sobre su condición mítica. Como señala Burke: “¿por qué los mitos se vinculan a algunos individuos (vivos o muertos) y a otros no? (...) La existencia de esquemas no explica por qué se vinculan a determinados individuos, por qué algunas personas son, por así decirlo, más ‘mitogénicas’ que otras” (Burke; 1997: 75). La calidad *mitogénica* de Maradona es indiscutible; y entiendo que la respuesta a la pregunta de Burke se halla en la compleja intersección de todos los elementos que hemos analizado hasta aquí: su calidad deporti-

va excepcional, la condición heroica, el relato de origen, el contexto global de actuación, el nuevo rol de los medios de comunicación, ahora centrales y en una expansión indetenible, los flujos y reflujos de ascenso y caída; pero también las condiciones exógenas políticas de producción del mito, que hallaron en Maradona un héroe en disponibilidad para que, en determinado momento de la historia argentina, estos elementos se encarnaran en él... y solamente en él.

La segunda es sobre su condición simbólica: ¿qué tiene (tenía) Maradona para ser disputado por tantos y tan variados intentos de interpretación? En la etapa en que se consolidó como héroe deportivo global, era un individuo sostenido por fuerzas colectivas que de algún modo lo superaban. Maradona produjo las *más gloriosas hazañas* de la historia futbolística argentina en un momento en que la significación de esos hechos excedió lo meramente futbolístico; y la afectividad puesta en juego en los escenarios de esas hazañas (los Mundiales de Fútbol), permitió la operación por la cual Maradona fue colocado como un organizador de las energías colectivas disponibles para elaborar esperanzas y sueños, en el sentido señalado por Baczko (1991).

Pero su cancelación como productor de nuevas épicas implicó también que el nuevo lugar de Maradona es un espacio meramente indicial: señala hacia el pasado, hacia lo que pudo ser, hacia el momento en que su nombre podía ser símbolo. Cuando las hinchadas corean su nombre antes de los partidos de la Selección Nacional, designan un homenaje; cuando lo hacen protestando por una mala actuación (42), también remiten al pasado, como tiempo clausurado y nostálgico.

El lugar de Maradona está hoy más cercano a la mercancía más smediática – a la prensa del corazón o a la narrativa del *jet set* – que a la producción de sentidos socialmente pertinentes. Congelado como símbolo, queda reducido a memoria. Y una memoria reducida a una autobiografía cuya operación de ficcionalización borronea los límites con la realidad y lo acerca al relato melodramático. Lo que se ha cancelado, provisoria o definitivamente – acertar con el adverbio adecuado es parte de la incerteza de Maradona de la que hablaba – es la posibilidad de un símbolo, a la vez, nacional y popular. El símbolo plebeyo que nombra simultáneamente la posibilidad de la Nación y de sus clases populares como sujeto activo de sus narrativas. Más cercano que el peronismo, quizás su relevo más eficaz, porque nombra una Arcadia más próxima temporalmente, aunque se trate de una Arcadia meramente del deseo –sin pleno empleo ni redistribución del ingreso–; Maradona es ese mito y a la vez su clausura – no en vano, contemporánea del menemismo, o de la *superación del peronismo por otros medios*.

BIBLIOGRAFÍA

AA.VV.

1992. “Queremos tanto a Maradona”, servicio especial de *El Porteño*, XI, 122, Buenos Aires, febrero: 4-13.

AA.VV.

1993. “El padre de la patria”, en *Noticias*, XII, 882, 21/11/93: 88-89.

AA.VV.

1996. “Mondo Maradona”, Servicio especial de *Página/30*, V, 69, Buenos Aires, abril: 4-39.

Alabarces, P.

1996. “Maradona revisitado”, en Alabarces, P. y Rodríguez, M. G.: *Cuestión de Pelotas... Atuel*: Buenos Aires.

Alabarces, P. y Rodríguez, M. G.

1996. *Cuestión de Pelotas. Fútbol. Deporte. Sociedad. Cultura*, Atuel: Buenos Aires.

Arcucci, D.

1999. “Honestidad brutal. *Rolling Stone* Interview a Diego Maradona”, en *Rolling Stone*, II, 14, Buenos Aires, mayo: 32-40.

Archetti, E.

1997. “‘And Give Joy to my Heart’: Ideology and Emotions in the Argentinean Cult of Maradona”, en Armstrong, G. y Giulianotti, R. (eds.): *Entering the Field. New Perspectives on World Football*, New York: Berg.

Archetti, E.

1998. “El *potrero* y el *pibe*: Territorio y pertenencia en el imaginario del fútbol argentino”, en *Nueva Sociedad*, nro. 154, Caracas, marzo-abril.

Archetti, E.

1999. *Masculinities. Football, Polo and the Tango in Argentina*, London: Berg.

Ares, C.

1995. “El día de la lealtad”, en *La Maga*, V, 195, 11/10/95: 32.

Baczko, B.

1991. *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires: Nueva Visión.

Bernstein, G.

2000 [1997]. *Maradona. Radiografía de la Patria*, Buenos Aires: Biblos.

Bourdieu, P.

1988. “La codificación”, en *Cosas dichas*, Buenos Aires: Gedisa.

Bromberger, C.

1993. “Fireworks and the Ass”, en Redhead, S. (ed.), *The Passion and the Fashion. Football Fandom in the New Europe*, Ashgate: Aldershot.

Bromberger, C.

1994. “Football passion and the World Cup: why so much sound and fury?”, in Sugden, J. y Tomlinson, A. (eds.): *Hosts and Champions. Soccer Cultures, National Identities and the USA World Cup*, Aldershot: Arena.

Bromberger, C.

1995. avec la collaboration de A. Hayot et J.M. Mariottini: *Le match de football. Ethnologie d'une passion partisane à Marseille, Naples et Turin*, Paris: Éditions de la Maison des sciences de l'homme, Collection Ethnologie de la France.

Bruner, J.

1990. *Actos de significado. Más allá de la revolución cognitiva*, Madrid: Alianza.

Burke, P.

1997. *Varieties of Cultural History*, Cambridge: Polity Press [trad.española: *Formas de historia cultural*, Madrid, Alianza, 2000].

Burns, J.

1996. *La mano de Dios. La vida de Diego Maradona*, Buenos Aires: Planeta.

Cirese, A.

1983. “Cultura popular, cultura obrera y ‘lo elementalmente humano’”, en *Comunicación y Cultura*, Nro. 10, Méjico, agosto.

Craveri, P.

2001. “Una promesa mantenida”, en Dini, V. y Nicolaus, O. (comps.) *Te Diegum. Maradona: genio y transgresión*, Buenos Aires: Sudamericana (edición original: *Te Diegum. Genio, sregolatezza & bacchettoni*, Milano: Leonardo Editore, 1991).

De Ipola, E.

1985. *Ideología y discurso populista*, México: Folios.

Dini, V. y Nicolaus, O.

1991. (eds.): *Te Diegum, Genio, sregolatezza & bacchettoni*, Milano: Leonardo.

Dini, V.

1991. “Un eroe, un simbolo, un mito nei rituali del calcio spettacolo”, en Dini, V. y Nicolaus, O. (eds.): *Te Diegum*, Milano: Leonardo Editore.

Dini, V.

1994. “Maradona, éros napolitain”, en *Actes de la Recherche*, 103, París, junio.

Dujovne Ortiz, A.

1993. *Maradona soy yo*, Buenos Aires: Emecé.

Feinmann, J.P.

1994. “El sueño no terminó”, en *Página/12*, Buenos Aires, 9/7/94.

Fernández, R. y Nagy, D.

1994. *De las manos de Dios a sus botines. Biografía pública de Diego Maradona no autorizada*, Buenos Aires: Cangrejal Editores.

Ford, A.

1994. *Navegaciones. Comunicación, cultura y crisis*, Buenos Aires: Amorrortu.

Ford, A. y Longo, F.

1999. “La exasperación del caso. Algunos problemas que plantea el creciente proceso de narrativización de la información de interés público”, en Ford, A.: *La marca de la bestia. Identificación, desigualdades e infoentretenimiento en la sociedad contemporánea*, Buenos Aires: Norma.

Hobsbawm, E.

1983 [1959]. *Rebeldes primitivos. Estudio sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX*, Barcelona: Ariel.

Hobsbawm, E.

2000 [1969]. *Bandits*, London: Weidenfeld & Nicolson.

Kuper, S.

2000. “No peace until he dies”, en *The Observer*, Sports, London: 22/10/00: 8.

Lanfranchi, P.

2001 [1991]. “Cuando la otra Italia va al poder”, en Dini, V. y Nicolaus, O. (comps.): *Te Diegum. Maradona: genio y transgresión*, Buenos Aires: Sudamericana (edición original: *Te Diegum. Genio, sregolatezza & bacchettoni*, Milano: Leonardo Editore, 1991).

Levinsky, S.

1997. *Maradona. Rebelde sin causa*, Buenos Aires: Corregidor.

Maradona, D.

2000. *Yo soy el Diego (de la gente)*, Buenos Aires: Planeta.

Menzulio, M.

1997. *Los Juegos Panamericanos de Mar del Plata y la celebración del poder*, Tesis de Licenciatura, Buenos Aires: mimeo.

Rank, O.

1990. *In Quest of the Hero*, Princeton, N. J.: Princeton University Press.

Rodríguez, M. G.

1996a. “El fútbol no es la patria (pero se le parece)”, en Alabarces, P. y Rodríguez, M. G.: *Cuestión de Pelotas. Fútbol. Deporte. Sociedad. Cultura*, Buenos Aires: Atuel.

Rodríguez, M. G.

1998. “Diego, un héroe global en apuros (o la agonía del último dinosaurio)”, en Alabarces, P. *et al.* (comps.): *Deporte y sociedad*, Buenos Aires: Eudeba.

REFERENCIAS

- (1) Sin que fuera necesario. Fiorito es un clásico barrio pobre, proletario, del conurbano bonaerense, de calles de tierra y sin servicios básicos. La pobreza de origen era suficiente, sin hipérbolos.
- (2) Entre tantas declaraciones al respecto, vale ésta de 1989: “A mí me parece bien que me llamen cabecita negra porque nunca renegué de mis orígenes. Sí, soy un cabecita negra. ¿Cuál es el problema?” (cit. en Levinsky, 1996: 203).
- (3) El modelo de *llegada* desde la periferia hacia el centro ha sido además fuertemente utilizado en la política argentina, especialmente en la retórica populista. Perón, Eva Perón y Menem participan de este modelo. En el caso de Perón, ha sido analizado por De Ipola (1985).
- (4) Volveré sobre el significado del *pibe*, siguiendo a Archetti (1997).
- (5) Esto ha sido analizado también por Archetti (1999).
- (6) Estas imágenes han sido retransmitidas apenas pocas veces menos que el segundo gol a Inglaterra en 1986.
- (7) Volveremos sobre la resignificación que ese canto adquiere en los 90.
- (8) Y no debe olvidarse que el triunfo de México devuelve legitimidad: el éxito deportivo de 1978 estaba oscurecido por la dictadura y especialmente por las sospechas en torno del partido con Perú. Maradona no ganaba, entonces, sólo una Copa del Mundo: indirectamente, ganaba dos.
- (9) Testimonio personal de Eduardo Archetti.
- (10) Es la principal dirección en la que trabaja el análisis de Archetti (1998) respecto de Maradona: su excepcionalidad, dentro de una narrativa de estilo pero superándola, excediéndola.
- (11) La caracterización de *héroe* para el Maradona de 1986 se refuerza en la película filmada en esa ocasión, titulada justamente *Héroes*. Si bien se trataba apenas de la película oficial y documental de la FIFA, la misma fue exhibida en la Argentina como un estreno cinematográfico. Y el plural del título se traducía, para el espectador argentino, en el singular excluyente, en la narración de la gloria de un solo héroe posible, ése que superaba ingleses una y otra vez en una imagen repetida... ¡6 veces!
- (12) Esta referencia se la debo a la atención cazadora de Alan Tomlinson.
- (13) El film fue producido en 1987 por Canal Plus para la televisión europea. La música es de un argentino radicado en Francia, Osvaldo

Piro.

(14) El análisis del periplo napolitano de Maradona puede verse en la edición ya citada de Dini y Nicolaus (1991) especialmente los aportes del mismo Dini, Craveri y Lanfranchi, y en los trabajos de Bromberger (1993 y 1995).

(15) Salvo una acción, contra Brasil, en la que asiste a Caniggia para que convierta el gol que le da el triunfo a la Argentina, en un partido de segunda ronda que el team brasileño había merecido largamente ganar.

(16) Si dejamos de lado el caso extremo del Mundial 78, donde la lógica del estado dictatorial se sobreimprime a todo texto y a toda práctica.

(17) Esta retórica patriótica reapareció, nuevamente a cargo del canal ATC, en la transmisión de los Juegos Deportivos Panamericanos de 1995, realizados en la ciudad bonaerense de Mar del Plata. Esta transmisión fue analizada por Menzulio (1997), poniéndola en relación con la cobertura de los Primeros Juegos Panamericanos en 1951, organizados en Buenos Aires por el peronismo gobernante.

(18) El diario *Azzurro* titula el 13 de junio, antes del match contra la URSS: “Napoli é pronta ad aiutare Diego”; cit. en Levinsky (1996: 201).

(19) ¿Maradona sabe que la cámara lo sigue? ¿Es competencia de actor consumado que sabe cómo puntuar el relato televisivo? Volveremos sobre esto para el tratamiento de otra gran imagen, en 1994.

(20) Hay una triple continuidad entre los '60 y los '90: la idea del triunfo moral, unida a la estructuración paranoica de la explicación de la derrota; la “modernización autoritaria” de la dictadura en los '60 se continúa en la “modernización conservadora” del menemismo; y por último, la figura de Bilardo, entonces jugador de Estudiantes de La Plata y ahora director técnico del equipo argentino.

(21) Similar habría sido la interpretación de los *tifosi* napolitanos. Dini (1994) sostiene que, al menos, la acusación de drogadicto no canceló el lazo de amor incondicional, siendo imposible transformar al héroe Maradona en ejemplo negativo. Dice Dini: “La acusación, llevada en nombre de una ética racional, se vuelve inoperante frente a la fuerza de una ética enraizada en un sistema de creencias populares generado por las condiciones de existencia del pueblo napolitano” (Dini, 1994: 75).

(22) Definitivo en esta etapa: ninguna afirmación sobre Maradona es definitiva.

(23) Aunque ya asoma el desplazamiento en el tratamiento de algunos periodistas: Silvia Fernández Barrio, por ejemplo, deslizó que la ostentación maradoniana en su casamiento era “consecuencia de su origen villero” (Levinsky, 1996: 202).

(24) Como buena síntesis de esta tradición y su funcionamiento en distintos escenarios, los trabajos de Eric Hobsbawm son insustituibles (Hobsbawm, 1983 y 2000).

(25) Con la excepción de los hinchas de River, que comenzaban a *tribalizar* la figura de Maradona, las hinchadas insistían en cánticos de defensa del ídolo. Los argumentos centrales son interesantes: por un lado, que los hinchas en tanto consumidores reales o imaginarios de drogas –y defensores del consumo en sus cantos– no podían atacar a

otro consumidor, que para colmo lo reconocía públicamente, lo que lo alejaba del mundo de lo *careta*, la hipocresía. Por el otro, la acusación venía de estratos gubernamentales, a los que el imaginario popular sindicaba no sólo como consumidores, sino como traficantes. Finalmente, las hinchadas produjeron una metonimia: centraron sus ataques en Constancio Vigil, dueño y director de *El Gráfico*, que había endurecido sus ataques a Maradona. Pero a su vez, Vigil había sido descubierto en maniobras fraudulentas destinadas a importar autos de lujo utilizando franquicias impositivas de discapacitados. Los hinchas, entonces, desplegaron banderas y cantos alusivos, señalando que el delito de Vigil era peor que el de Maradona, lo que lo descalificaba como acusador.

(26) He analizado este fenómeno, y su relación con Maradona, en mi “Fútbol, droga y rock & roll”, en Alabarces y Rodríguez (1996).

(27) El 15 de abril de 1992 Maradona participa en un partido en homenaje a Juan Funes, jugador recientemente fallecido, con el objeto de recaudar fondos para su viuda. Como todavía regían los efectos de la suspensión, la FIFA amenaza con sanciones a los jugadores argentinos que participaran del encuentro. Sin embargo, el partido se jugó: los jugadores decidieron formar un equipo con 12 integrantes, jugar 82 minutos y hacer los saques laterales con el pie. La violación al reglamento deportivo implicó que la FIFA no pudiera sancionar a los participantes, ya que no podía considerarlo un encuentro oficial. Picardía, solidaridad y rebeldía se encastraban habilidosamente.

(28) En ocasión del retorno, transmitido globalmente, su salida al campo fue acompañada por la canción “Mi enfermedad”, del músico Andrés Calamaro e interpretado por la cantante Fabiana Cantilo, ratificando en el gesto la vinculación de Maradona con un terreno identitario significante para su nueva colocación: el rock argentino. En esos días, el suplemento juvenil de *Página/12* está dedicado a “Los rockeros y Maradona”, ilustrado con un montaje de Maradona tocando la guitarra eléctrica con la camiseta nacional. Asimismo, ese regreso devolvió a Maradona a las primeras planas, y de manera significativa: *Página/12* tituló “Y al año y medio resucitó”, con un fotomontaje donde Maradona aparecía en el cielo jugando con una pelota (*Página/12*, 29/9/92: 1). Las vinculaciones constantes de Maradona con la simbología católica es también importante para el análisis: Maradona juega con Dios, es un elegido, un enviado en la tierra. ¿Una víctima propiciatoria, un cordero pascual?

(29) El diario *Clarín* publica al día siguiente de la “catástrofe” una sola ilustración en su portada: un magnífico dibujo del ilustrador Menchi Sábato, donde Maradona es presentado como una viuda (*Clarín*, 7/9/93: 1).

(30) Es posiblemente la primera vez que el grito desplaza su significación hacia la protesta. Volveremos sobre esto. Tal era el título del artículo de nuestra cita anterior. Este sintagma no es menor: en la cultura argentina, el padre de la patria es José de San Martín, consagrado como libertador de Argentina, Chile y Perú, y así llamado desde el título de su biografía, escrita por otro prócer y presidente argentino, Bartolomé Mitre.

(31) Celebrado por el relator radiofónico más importante de la Argentina, el uruguayo Víctor Hugo Morales, al grito de “¡Gardel está

vivo!” (en Burns, 1996: 284). Esta asociación la retomaremos más adelante.

(32) Una refutación técnica: ¿con efedrina?

(33) Fuente: Feinman, 1994: 32.

(34) Digo “azarosa” reparando en que el Mundial de Estados Unidos de 1994, que podría seleccionarse como un gran núcleo motivador de interpretaciones a partir del caso de doping de Maradona, se superpuso en su finalización con el atentado explosivo contra la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) el 18 de julio de ese año, en la que murieron cerca de 90 personas. La agenda de los medios desplazó el *affaire* Maradona para centrarse en este hecho por tratarse de un suceso de mayor envergadura, lo que confirma no sólo la aleatoriedad del contexto de debate sino también, aunque suene obvio, la capacidad –saludable– de la comunidad para jerarquizar los temas sociales. Debo esta observación (como tantas otras de este trabajo) a María Graciela Rodríguez.

(35) Expresión que usó por primera vez en una entrevista televisiva con el periodista Adrián Paenza, por Canal 13, el 30/6/94.

(36) Esta hipérbole puede leerse en el chiste que publica el humorista Fontanarrosa: un hincha desolado se pregunta: “Cuando se habla de la tragedia de Dallas...¿se refieren a lo de Kennedy o a todo esto que nos pasó a nosotros?” (*Clarín*, 2/7/94: 24).

(37) En 1995, a pesar de sus enfrentamientos anteriores, apoyó la candidatura exitosa de Menem a la reelección como presidente. En 1996, *Clarín* anuncia que Menem y Maradona han pedido la pena de muerte para los narcotraficantes (*Clarín*, 8/1/96: 24). Estas declaraciones ratifican la colocación maradoniana junto a las tesis más clásicamente fascistas del conservadurismo menemista.

(38) Son mis argumentos en “Maradona revisitado”, en Alabarces y Rodríguez, 1996: 53-57.

(39) Si esa autonomía le permitía cuestionar a la FIFA, al Papa, a Bill Clinton o a la CIA, su alianza con el presidente Carlos Menem antes de la reelección de 1995 implicó la fractura de una legitimidad.

(40) Como señala Ford (1994) la aparición de estos casos, por lo general estructurados narrativamente, permite sospechar que existe una mayor predisposición de la recepción a adentrarse en los distintos temas de debate a partir de narraciones micro, individualizadas y enmarcadas en una situación concreta, hechos que ocurren en un contexto temporal y geográfico específico, protagonizados por sujetos de la vida cotidiana a los que “les suceden cosas”. Esto es, dicho en otros términos, la trama de lo “elementalmente humano” (Cirese, 1983).

(41) De modo similar, aunque sin poner como eje de análisis las narraciones, Bourdieu (1988) analiza estas modalidades en que lo excepcional se transforma en una forma pública racionalmente “explicada” y, por ende, socialmente consensuada.

(42) Como dice uno de nuestros informantes: “El grito de ‘Maradooooona’ es el grito de guerra. Es el grito de la gente para hacer saber que no está conforme con la selección”.

Che Guevara, hombre y mito

Ricardo Horvath

Palabras previas: lo que sigue carece de rigor científico. Es, apenas, una recopilación periodística que intenta explicar el porqué de la vigencia de un argentino que había declarado públicamente que “soy cubano y también soy argentino y, si no se ofenden las ilustrísimas señorías de latinoamérica, me siento tan patriota de latinoamérica como el que más, y en el momento en que fuera necesario estaría dispuesto a entregar mi vida por la liberación de cualquiera de los países de latinoamérica, sin pedirle nada a nadie, sin exigir nada, sin explotar a nadie”. Ese hombre concreto, aventurero, médico, guerrillero, periodista, poeta, político, ministro, embajador, revolucionario internacionalista, teórico y práctico del socialismo, se llamó Ernesto Guevara de la Serna, y transformado en mito sigue llamándose EL CHE, “ese Cristo macanudo” según Eduardo Galeano y santificado por los pobres como San Ernesto de la Higuera, paraje boliviano en que fue asesinado el 9 de octubre de 1967.

El 14 de junio de 1928 Ernesto Guevara nace en la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe, cuando sus padres bajaban por el río Paraná desde Misiones rumbo a Buenos Aires. En mayo de 1930 sufre su primer ataque de asma. Esto decide a la familia, en 1933, a trasladarse a Alta Gracia, Córdoba, en busca de un clima propicio para el enfermo. Allí forja su carácter. El periodista francés Jean Cormier, autor de una completa biografía, asegura: “El hecho de que, cuando estudiante, se haya dedicado con esmero al examen grafológico de su propia letra, prueba el interés que ponía en la evolución de su carácter”.

Grafología. Tenemos aquí una primera aproximación hacia lo oculto, lo misterioso, lo esotérico. El mismo Cormier asegura sobre Guevara que “ese géminis revela la faceta ‘amor y sensibilidad’ de su signo, mientras que la otra muestra al guerrero indiferente al peligro, que aguarda para mostrarse. Dos facetas de una personalidad compleja, que brillarán juntas en las futuras batallas”.

Lo astrológico – otro elemento discutible, mágico – nos dice que Guevara es del signo géminis que en el horóscopo chino es dragón. El dragón puede ser, entre otras cosas – créase o no –, médico, sacerdote, profeta, embajador, político, héroe nacional. Datos que pueden asombrarnos. Es más, parecemos anticientífico. Pero avancemos: “puro como el oro y de una sola pieza, el dragón es incapaz de mezquindades, hipocresías, maledicencias. Está siempre presente cuando se trata de sentimientos; su afán de

perfección lo vuelve tan exigente consigo mismo como con los demás. Exige, pero también devuelve en la misma medida. Impetuoso y entusiasta, se arrebató fácilmente: es orgulloso, posee talento para todo, es inteligente, tenaz, voluntarioso y generoso. Por eso se lo escucha y tiene un gran ascendiente sobre los demás. El dragón escupirá fuego, se quemará y como el Ave Fénix volverá a renacer de sus cenizas para la festividad siguiente”.

Aquí aparece un mito. El Fénix es un ave mitológica, considerado por los antiguos como fabuloso, único y capaz de renacer de sus cenizas. La patria del Fénix era Etiopía, donde vivía. Su aspecto era el de un águila de talla considerable y plumaje muy bellos, en donde alternaban el rojo fuego, azul claro, púrpura y oro. La leyenda refiere que cuando el pájaro siente llegar el final de su existencia, acumula plantas aromáticas, incienso y amomo y forma con todo esto un nido, al que prende fuego; de las cenizas surge un nuevo Fénix. El 12 de julio de 1997 – a 30 años de su asesinato – son identificados en Vallegrande, Bolivia, los restos del Che. ¿Acaso renaciendo de sus cenizas?

Otro aspecto apunta a lo religioso, a la fe, una vez más, a lo mágico. Adys Cupull y Froilán González en su libro *De Ñacahuasú a la Higuera*, relatan la siguiente escena: “Cuando trajeron el cadáver del Che, lo llevaron para el hospital Señor de Malta, lo tendieron en la lavandería y se formó una romería. Todos los pobladores de Valle Grande fueron a verlo, con mucho respeto, admiración y sentimiento. Muchos lloraron. Había una señora que dijo: ‘El Che se parece a Cristo’ y una monja le respondió: ‘No se parece, él es Cristo, ha muerto por defender a los pobres y a los humildes como hizo Cristo’, y desde ese momento se corrió que era Cristo”.

El teólogo Rubén Dri afirma que así como Jesús no nació Cristo, sino que se hizo Cristo, Guevara no nació Che sino que se hizo Che. En la búsqueda de un paralelismo entre ambas figuras asegura que ambos murieron asesinados a los 39 años ya que la edad de 32 adjudicada a Jesús es errónea; también encuentra paralelismo entre los proyectos de igualdad y fraternidad de Cristo y el Che y concreta: “Cuando Jesús entra en Jerusalem realiza una insurrección popular, entra a enfrentar a las autoridades montado en un burro. El burro simboliza el cambio. El Che también baja de la Sierra Maestra montando un burro”. Igualmente Dri señala otros símbolos: “Así como 12 fueron los apóstoles, 12 son los fundadores de la revolución cubana, es decir los sobrevivientes del desembarco del Granma en diciembre de 1956 y 12 significa la totalidad del pueblo, por eso Jesús elige a 12 representantes que serán sus seguidores”.

Avancemos en torno al símbolo y el mito. Doctor en medicina, psiquiatría y psicología, Vicente Rubino asegura que el lenguaje del mito es un lenguaje simbólico y rechaza

el sentido peyorativo que se da al mito ya que, afirma, “el mito no es algo que pertenece al pasado, el mito es la historia”. A su vez en su libro *Símbolos, mitos y laberintos*, este docente universitario especifica que “las fuerzas autóctonas y originarias del inconsciente colectivo que Jung llamó arquetipos, son los patrones fundamentales de la formación de símbolos que se repiten a través de los contenidos de las mitologías de todos los pueblos de la humanidad entera, y expresan como imágenes primordiales desde los oscuros tiempos de la prehistoria de la especie humana”. A su vez “el símbolo es aquello que unifica, congrega, re-liga, integra (...). Puede definirse al símbolo como la unidad sintética de sentido entre dos polos opuestos: lo manifiesto y lo oculto (...). Puede ser considerado símbolo todo fenómeno psicológico en cuanto suponemos que expresa o significa algo más, o algo distinto a lo manifiesto, algo misterioso o incognoscible que no se deja aprehender por los actos conscientes, y que está cargado de desconocidas potencialidades”.

Siguiendo al doctor Vicente Rubino, el mito “es el sueño de los pueblos, lo que significa que los contenidos estructurales de los mitos irrumpen espontáneamente, como proyección, de la mente colectiva de las distintas comunidades y culturas (...). Se llama mito a un relato de algo fabuloso que se supone acontecido en el pasado remoto y casi siempre impreciso. Los mitos pueden referirse a grandes hechos heroicos que con frecuencia son considerados como el fundamento y el comienzo de la historia de una comunidad o del género humano en general”. Para el mismo Rubino el Che es la máxima expresión del mito del héroe y como tal corresponde rescatarlo por toda su significación. La historia personal de Guevara tiene condimentos que lo llevan a la mitificación. Hay un misterio en torno a su nacimiento, que no se produce en el lugar esperado, hay confusión en cuanto a la inscripción y en el mito del héroe siempre el nacimiento es extraño; el héroe debe correr riesgos graves, de pasar pruebas. Asimismo el héroe está al servicio de algo. El mito tiene elementos mágicos y Rubino coincide con el teólogo Rubén Dri en cuanto al paralelismo con Cristo y la edad del fallecimiento de ambos, 39 años. Para Rubino la suma de 9 y 3 da un número simbólico, el 12. Todo héroe debe pasar pruebas. Las pruebas son iniciaciones que Guevara cumple con sus viajes de aventuras. Las pruebas las pasa en la necesidad de superar la muerte de su amada abuela, en los leprosarios, viviendo en la intemperie, perseguido en Guatemala, al ser herido en la batalla. La llamada – indispensable en el mito del héroe – la cumple al decidirse a seguir a Fidel Castro en la aventura revolucionaria. Además el mito tiene elementos mágicos: el Che está muchas veces al borde de la muerte salvándose milagrosamente. “Perdí dos vidas, me quedan cinco”, le escribe a sus padres. Sus asesinos, uno a uno, sufren trágicos accidentes o mueren

violentemente, acrecentando ese aspecto mágico. Finalmente el héroe muere en su momento de gloria.

La maldición del Che es otro elemento digno de incorporarse a la suma de hechos ciertamente misteriosos, mágicos. Y esa maldición queda planteada desde el momento de su asesinato. Cuenta el periodista Jean Cormier que “mientras los ‘vencedores’ celebran el acontecimiento en el hotel Santa Teresita de Valle Grande, el sacerdote Roger Shiller da una misa por el Che en la iglesita de La Higera, repleta de gente. Piadosamente, los fieles levantan cirios a la memoria del difunto. Y en la noche del Chaco boliviano, el hombre de la Iglesia lanza un terrible anatema: –Este crimen jamás será perdonado. Los culpables serán castigados”. Y, efectivamente, la mayoría de ellos tienen un trágico final.

Son elementos más que suficientes para acentuar lo mágico que surge de la figura del Che. Sin embargo en esta reseña corresponde rescatar otro factor que hace a la tradición aborigen: los campesinos bolivianos creen que la vida surge de las piedras. Se trata de una leyenda ancestral. La misma cuenta que el Inca Viracocha nació en las profundidades del lago Titicaca y que al descubrir que el mundo era oscuro, creó la luna, el sol y las estrellas, dando así luz al universo. Al dirigirse al Cuzco intentaron asesinarlo, pero Viracocha y sus hombres se transforman en piedras para esperar el momento de recomenzar el combate. En la Higera la leyenda se repite con el Che. Este se ha convertido en piedra y espera el momento para resurgir.

El Che, como todo héroe, es un ser mitológico, capaz de regresar permanentemente (el encuentro de sus restos en Bolivia vuelven a certificar el aserto). Y regresa para cumplir el sueño utópico de los pueblos, la justicia, la igualdad. El arquetipo es un principio trascendente. El Che es un símbolo arquetípico. Ya lo había dicho Jean Paul Sartre: “Che es el hombre más completo de nuestra época”.

En La vida del Che, mística y coraje, Jean Cormier asegura que “el Che es un hombre que tiene que volver. Pero no solamente en una remera o en un poster. Tiene que volver para hacer reflexionar, para hacer pensar al mundo”.

Conocer al Che, estudiar al Che, analizar al Che nos llevará, indefectiblemente, a encontrar los caminos de la liberación del hombre, su definitiva libertad individual y colectiva. Nos permitirá comprobar que nadie se salva solo. Y en ese sentido no nos cabe duda alguna que Guevara estaba al tanto de la frase de Albert Camus cuando aseguraba que “una buena razón para vivir es una buena razón para morir”. Y esa razón la llevó adelante en forma consciente. El sabía, como Platón, que “la vida sin examen no merece ser vivida”.

Concluyo aquí: Ernesto es un nombre de origen germánico que significa “el que

combate con voluntad de vencer”. El poeta Juan Gelman ha recordado que Guevara se reía de los comunistas que decían “hay que luchar hasta morir”. El Che decía: “hay que luchar hasta vencer”. El Che llegó a vencer a la muerte. He ahí su vigencia como hombre nuevo, como constructor del socialismo y como mito.

BIBLIOGRAFÍA

Jean Comier.

1997. “La mística del Che. Mística y coraje”. Editorial Sudamericana. Buenos Aires.

Adys Cupull y Frilán Gonzáles

1989. “De Ñacahuasú a la Higuera”. Editora Política. La Habana.

Vicente Rubino

1994. “Símbolos mitos y laberintos”. Editorial Lumen. Buenos Aires, y en declaraciones del autor.

Ricardo Horvath

Inédito. “Ché: mito – leyenda – realidad”

Carlos Gardel en el mito

Alicia Martín

En este trabajo abordaré algunas de las tradicionalizaciones que operan y dan vigencia al mito de Carlos Gardel en la ciudad de Buenos Aires. La construcción del mito se inicia en vida del cantor y contemporáneamente se actualiza todos los años en el homenaje que le brindan sus devotos en el cementerio de la Chacarita alrededor de su tumba, en los aniversarios de su muerte y nacimiento. La vida del mito se crea en multiplicidad de tiempos e interpretaciones, por lo que mencionaré además algunos episodios de los últimos años, que exceden a su feligresía habitual e involucraron a Carlos Gardel como protagonista de conflictos en contextos de la política nacional.

El primer milagro: la virtualidad de Gardel

El primer milagro gardeliano sucedió en vida y fue la multiplicación de su arte. Gardel se multiplicó en los discos que comenzó a grabar en fechas tempranas, 1912-3. Con la masificación de la victrola y el gramófono, cada familia podía tener un Gardel virtual para escuchar. Carlos Gardel entra así en todas las casas, no sólo de Buenos Aires, sino de un mercado hispanoamericano recientemente constituido. Esto permite que artistas contemporáneos tan alejados geográficamente, como Franklin Caicedo en su Iquique natal o Joan Manuel Serrat en Barcelona, tengan recuerdos infantiles sobre Gardel y el tango argentino (La Maga; 1995).

Gardel encarna al artista que es un pionero en el uso de las nuevas tecnologías, actitud muy valorada en una nación creyente en la técnica y el progreso. Fue pionero en la discografía, pero también en la radiofonía y en el cine. En 1917 filma una película muda, aunque no es todavía protagonista (Berkowicz; 1995). En 1930 filma con el director Eduardo Morera 15 cortometrajes en los que canta sus *hits*. “*Sin darnos cuenta, con Gardel fuimos los creadores de lo que ahora se denomina videoclips*”, señala Morera (La Maga; 1995:16). La excelencia de su arte puede seguir apreciándose en la actualidad porque ha quedado registrado: éste fue su primer paso a la inmortalidad.

El bronce que sonrío

Tras el trágico accidente de aviación que en 1935 terminara con su vida terrenal, los restos de Carlos Gardel yacen en el cementerio de Chacarita por su expreso deseo,

junto con su madre, quien murió después que él.

Una estatua presenta a Gardel de tamaño humano, con una sonrisa amplia (*el Bronce que sonríe* es una metáfora de su persona) (1). Las manos avanzan en gesto armado como para cantar o saludar.

En su mano derecha, distintos concurrentes depositan un cigarrillo encendido. Un señor me indica que quienes le ofrendan cigarrillos le piden ayuda para abandonar el vicio. Otro informa que le prenden cigarrillos porque a Gardel le gustaba fumar, pero no debía hacerlo para cuidar su instrumento de trabajo: la voz. Otro gardeliano cuenta que en verdad lo hacen para “*mantenerlo vivo*”, para que parezca que está presente. Tampoco hay acuerdo acerca de si Gardel fumaba o no. ¿Cuál argumento es válido? Quizás todos, porque ningún concurrente entra en conflicto con el argumento de su vecino. “*Una de las tantas funciones de la actuación ritual es mediar entre el discurso y minimizar conflictos basados sobre diferencias de interpretación*”, señala Carol Robertson (mi traducción; 1989:243). Las distintas interpretaciones acerca de la conducta ritual no obstaculizan el comportamiento. Edward Bruner ha señalado también que los participantes en una *performance* (actuación) no comparten necesariamente una significación o una experiencia en común, sino que sólo participan de una experiencia cultural en común (1985).

La mayoría de los concurrentes le ofrendan flores. Tocan la estatua de Gardel o el lugar donde están sus restos en actitud de respeto y reverencia. Se persignan. Hablan con él, rezan.

Durante mis observaciones en junio de 1995, me contaría Leonor Alvarez, de la Fundación del Centro Gardeliano, que el héroe concede favores y ese día, así como la fecha de su nacimiento, el 11 de diciembre, la gente concurre para agradecerle o para pedirle.

“*Gardel es un misterio*”, sostiene el gardeliano Camaño. E inmediatamente narra su caso personal: estaba sin trabajo y sin sustento económico. Una mañana debía presentar un presupuesto para un trabajo grande. No tenía muchas expectativas porque el presupuesto era oneroso y hacía varios meses que no se concretaba ninguno. “*Entonces pensé en Gardel*”, le pidió ayuda a Gardel para que ese trabajo se hiciera efectivo. Esa misma noche lo llamaron por teléfono para aceptar el trabajo y decirle que pasara a cobrar la mitad del presupuesto para comprar los materiales.

Un inmortal en la ciudad de los muertos

En pequeños grupos, individualmente, en coche o caminando, la cita es pasado el

mediodía frente a la tumba de Carlos Gardel, cruce de las calles 6 y 33. En esa parte del mundo, el cementerio simula una ciudad con sus calles, esquinas, cruces y diagonales. Gardel comparte un vecindario con otros tangueros de su época. A su lado, la tumba de José Rial (1896-1951), poeta y letrista de tangos. En la esquina siguiente, Esteban Celedonio Flores (“Cele” o “El negro Cele”), autor de *El Bulín de la calle Ayacucho* (1923), *Muchacho* (1924), *Viejo Smocking* (1930), tangos grabados por Gardel. Sus tumbas también son visitadas. Algunos gardelianos arman un verdadero peregrinaje tanguero por el cementerio.

Mientras busco el santuario, leo los nombres que identifican las casas de los muertos: Familias Rossi, Ingenieros, Lépure, nombres de origen italiano, español, francés. Linajes que recuerdan la gran inmigración de finales del siglo XIX. Nombres que se parecen a los de los actuales cultores de Gardel: Muzzopapa, Russo, Tarantino, autoridades del centro Gardeliano. Es que Gardel está situado también en la encrucijada del encuentro entre criollos e inmigrantes, encuentro conflictivo que cambió la fisonomía del país.

La figura de Gardel brinda un mito de origen que condensó las antiguas tradiciones expresivas orales (estilos criollos, canto por payada) en una nueva forma de expresión: el tango. El tango gardeliano ya no refleja la cosmovisión pastoril de una sociedad de hombres, colonial y jerarquizada. El culto al coraje y al cuchillo que exalta Jorge Luis Borges en su literatura inicial fueron los valores emergentes de lo único que tenía la población pobre para ofrecer: su vida y la habilidad para defenderla.

Pero en la nueva música, el tango, aparecen los temas de un nuevo país: el desarraigo y la nostalgia, las mujeres, las promesas y sueños incumplidos, la exaltación de los espacios recién creados (como el barrio, el *bulín*, el café, el club). El tango sintetizó un lenguaje inmigrante e híbrido (el lunfardo), un baile pecaminoso (parejas apretadas, piernas y figuras que se cortan, atraen y entrelazan), una teatralización pasional de la relación mujer-hombre, una evaluación dramática y escéptica de la vida social. “... *las letras de tango pueden ser leídas como una canción de gesta de la inmigración*” (Zimmerman; 1995:28).

De esa larga etapa de enfrentamientos entre lo antiguo y lo recién llegado, Gardel representó una época y un estilo. Comenzó cantando estilos camperos y aires del folclore local, para fundar luego una forma de interpretar el tango (2). Tal como señala Libertad Berkowicz, “*Gardel nos canta al oído. A cada uno le dice cosas exactas y personales. Inaugura así un diálogo que a la cultura popular le faltaba*” (1995:43).

La tensión entre lo nuevo y lo viejo se manifestó, por ejemplo, en distintas prohi-

biciones sobre el tango, como después de 1930 y 1976, apogeo de sendas dictaduras militares. O en el rechazo al tango-canción de románticos al estilo de Jorge Luis Borges, quien renegaba del tango cantado y llorón representado por Gardel, y de sus valores emergentes.

La actualización del mito

El mito, como corpus narrativo, y el rito, como representación del mito, son dos caras del mismo evento social. Bruce Kapferer ha definido actuación (*performance*) como la representación de un texto (1986:191). La unidad del texto y su puesta en acto no implica que uno sea reductible al otro. Si bien el comportamiento ritual se basa sobre una textualidad mítica, en cada actuación es reinterpretada y actualizada al contexto presente en una línea de tradicionalización que confirma, amplía y también modifica el mito original.

Concurrir al homenaje a Gardel habilita a los participantes a compartir experiencias comunes. Desde esa base se generan intercambios libres y se arman textos *ad-hoc* sobre temas y comportamientos que se van reiterando. Si bien hay un acto central que se celebra a las 15.10, hora del accidente que acabara con la vida del héroe, la dinámica ritual no trabaja sobre un foco de atención único. Hay una dispersión de los concurrentes, es más bien un ir de acá para allá (Abrahams; 1981). Se van formando grupos de interés alrededor de una actuación especial: escuchar relatos, observar documentos, rezar, oír sus canciones, intercambiar información.

En dos esquinas opuestas radiograbadores emiten canciones del *Zorzal Criollo*. Alrededor del sonido grupos de personas escuchan esa música como una revelación. Confirman lo que parece ser el núcleo central de la vigencia de Gardel: el creador de una forma de decir, el intérprete más talentoso que sintetizó en sus canciones los sentimientos de una ciudad que ya no cabía en las formas tradicionales.

Siempre anticipado a la técnica, Gardel parece haber inaugurado la reproducción clónica cuando su figura se encarna en algunos asistentes. De vez en cuando, se hace presente algún Gardel redivivo imitando sus poses, el cabello engominado, con un sombrero, un pañuelo al cuello como los que cristalizó su iconografía. También puede cantar en vivo y *a capella* algunos temas. Así Camaño, después de entonar el tango “Cuesta Abajo”, me contaba que no se necesitan tomar clases de canto porque con sólo escuchar al “Maestro” se iban aprendiendo el fraseo, la respiración, las entonaciones. Según este gardeliano, cada vez que escuchaba sus discos descubría nuevos recursos cantorales. En esos discos estaban las mejores clases de canto.

Las narraciones acerca de experiencias personales, señala Abrahams (1985) son una fuente importante de autoridad textual para situarse en un grupo a raíz del conocimiento particular que aportan. Pero también, son fuente para el establecimiento de la identidad y la conducta. *¿Usted, por qué se viste así?* Le pregunto a Camaño-Gardel. *“Porque soy criollo – responde automáticamente – Y lo admiro”*.

La muerte del cantor

*“cuando muere un cantor suele nacer un sueño
y en algún mar distante se desploma un albatros.
De un loco azar, autor de esta ruina increíble,
Surgió el más perdurable de los mitos porteños...
Nadie ha superado la voz incommovible
En la luna del disco o la rosa del aire.
Ahora está con Arolas, con Celedonio Flores,
Discepolín y Paquita y el Malevo Muñoz
Divagando en la calle Carabelas del Cielo
Donde entre copas y tango, lo tutean a Dios”
Raúl González Tuñón*

¿No sabe alguna anécdota? Inquiérese un hombre de unos 30 años. Otro algo mayor abre un maletín negro con cantidad de documentos sobre Gardel: las primeras páginas de los diarios que dieron a conocer el accidente fatal en Medellín aquel 24 de junio de 1935. Incluso periódicos de Colombia. Fotografías del avión F 31 que no levantó vuelo. Una hoja del expediente judicial hecho en Medellín donde se grafica el itinerario del avión y el lugar del choque que produjo el incendio. Gardel fotografiado junto al piloto Samper, quien lo conduciría a la muerte. Este gardeliano elige cuidadosamente los recortes de diarios. Va armando un relato que actualiza el accidente. Las fotografías y documentos que exhibe generosamente no sólo acreditan la veracidad sobre la historia que cuenta, sino que la hacen cercana y real. Como si no hubieran transcurrido 60 años y la muerte del héroe habría sucedido ayer.

Otro grupo de concurrentes rodeamos a Camaño-Gardel, quien exhibe un gran cuaderno donde están prolijamente pegadas fotografías de Carlos Gardel y las actrices con quienes compartió sus películas: Lolita Benavente, Rosita Moreno, Mona Maris, Trini Ramos, Blanca Vischer. Exhibe también y lee una copia de una carta manuscrita a su madre.

La narración del anecdotario gardeliano cumple con la función evocativa del mito (Pettazzoni; 1984). La validez de la actuación narrativa hilvana hechos que legitiman míticamente el presente ritual: “*Cada día canta mejor*”.

La compra de una casa para su madre (3), su pasión turfística, su generosidad como amigo, las películas para la Paramount (4), el culto que se le dispensa en Colombia y en Toulouse. En dos o tres horas, cualquier novato puede recibir lecciones detalladas sobre los hitos que conforman la mitología gardeliana. A través de estos relatos el pasado se hace presente. La actuación ritual devuelve los episodios míticos al presente. “*En el pensamiento lineal el mito es relegado a un pasado distante, dormido, señala Carol Robertson, pero en el pensamiento cíclico el mito es vivido como una parte integral del desarrollo de los eventos presentes*” (mi traducción; 1995:3). Así Gardel sigue cantando y permitiendo descubrir nuevos matices interpretativos. Gardel fuma, dialoga con sus creyentes, ayuda en los momentos difíciles.

Pero además del anecdotario que permite revivir el mito y actualizarlo comunicándolo a los no iniciados, otro ciclo narrativo se vincula con los concurrentes: “*¿Lo vio al brasileño?*” Es la señal para presentarlo como un médico neurocirujano que todos los años aparece para el 24 de junio. En la clínica de ese médico sólo hay fotos de Gardel, me informan. El médico brasileño también es un Gardel clonado. Y se pasa nota del coleccionista italiano, la parejita de jóvenes alemanes, el grupo de franceses, personajes relevantes para los cultores del mito del inmigrante nativo que triunfó en el mundo. Y para los miembros de una sociedad que puso sus orígenes en Europa.

¿Con quién estabas o estarás?

Cuando el psicoanalista Edmundo Zimmerman nos habla de la leyenda dorada y de la leyenda negra sobre Gardel, si bien le concede a esta disputa un carácter originario, nos pone frente al tema de la resignificación del mito.

Carlos Gardel ha sido y es un ídolo ambiguo. Para los intelectuales progresistas fue un desclasado: “*...cambió para siempre sus ropas ceñidas de compadre y el pañuelo al cuello por la pechera almidonada, el frac y la galera*” (Sebreli en Zimmerman; 1995:30). Para otros encarna al héroe cultural de los *märchen*: el muchacho humilde que conquista con méritos propios y por puro esfuerzo la fama, el poder y el dinero. Pero si el mito no trabaja en sentido lineal y unívoco, en el proceso histórico de la relación entre mito y cultura podemos señalar algunas claves en la apropiación y resignificación del mito.

Así por ejemplo, en el año 1995 un homenaje oficial a Gardel detonó algunas de las

tradicionalizaciones del mito. En el teatro Cervantes, administrado por el Gobierno Nacional, un nutrido grupo de artistas que grababan todos en una empresa multinacional, recordó el 60 aniversario de la muerte del ídolo. Entre ellos había baladistas, rockeros, artistas pop e internacionales, como el mexicano Armando Manzanero o el español Joaquín Sabina. Pero no fue invitado ningún cantor de tangos. Esta omisión fue duramente replicada por los miembros del ambiente tanguero. Cuando desde un ente oficial se excluye a quienes trabajan a diario con el tango y se privilegia la programación de una empresa discográfica multinacional, se levanta el telón sobre un drama no resuelto donde la figura del ídolo vuelve a hacer de intermediaria. La tensión entre criollos e inmigrantes que señalamos al principio como lugar fundacional del mito gardeliano, se trasladó entonces al enfrentamiento que separa grupos defensores de la expresión nacional *versus* la cultura impuesta comercial y foránea. Lo nacional, criollo, popular sintetizado ahora en su expresión: el tango *versus* lo extranjero.

“Debido a que cada persona desarrolla un sentido de sí mismo dentro de patrones sociales que tratamos de proteger y perpetuar (nuestra cultura) solemos extraer de los mitos respuestas básicas para la continuidad del grupo. En este sentido, las imágenes de los mitos fueron usadas por milenios para justificar y reproducir el status quo”, señala la antropóloga Carol Robertson. *“ Por otro lado, algunos mitos sugieren que el núcleo de la cultura debe ser roto y transgredido a veces para asegurar la regeneración: algunos mitos demandan que el héroe rompa las reglas más básicas de la sociedad para proponer nuevas soluciones”* (Robertson; 1995:1, mi traducción).

En este segundo caso del héroe innovador y transgresor se ubica parte de la eficacia de Gardel como símbolo. Gardel encarnó al héroe que además de sintetizar dos estilos, brindó modelos de acción alternativos: gracias a la excelencia de su arte triunfó en Barcelona y París, filmó en Nueva York, paseó el tango por los principales escenarios del mundo. El es un inmigrante signado de nacimiento por la miseria y el escándalo moral de no tener padre que lo reconozca. Desde este destino inicial de marginación, construyó por derecho propio su lugar de artista internacional. De excluido social a invitado favorito, su figura sintetiza la aspiración de esa gran masa de inmigrantes que como él y su madre, dejaron Europa buscando libertad, paz, dignidad y trabajo. Pero nunca olvidó sus orígenes, nunca escamoteó su arte, siempre soñó con volver a su patria adoptiva, su madre y sus amigos.

La vida de Gardel es además paralela a la del mismo tango como género artístico: pasó de los arrabales y los márgenes a ser escuchado en los centros mundiales del poder. De este modo, Carlos Gardel resume en su trayectoria dos historias: la del inmigrante

pródigo y la del género artístico que lo hizo único. Entonces ¿es Gardel un símbolo nacional? Y el tango, ¿es una moda que viene y va según el grado de legitimación que obtiene en el exterior? (Savigliano; 1995). ¿O el tango expresa un *ethos*, un reservorio de valores y representaciones que emergen en etapas de crisis de identidad profunda?

En un notable poema, el escritor uruguayo Mario Benedetti registra el impresionante episodio de la censura a la difusión de tangos durante la última dictadura militar en Argentina (período 1976-1983). En esa época, se prohibió la propalación de una lista de tangos, en la que figuraron varios tangos cantados por Gardel. En este poema, Benedetti mezcla títulos y frases de tangos con episodios recientes de la política local de los últimos años. Señala la prohibición como la divisoria de aguas que definió el estatus del ídolo y colocó definitivamente a Gardel del lado del pueblo:

Subversión de Carlitos el Mago

*...la verdad es que fuiste genialmente cursi
y soberanamente popular..
te metiste no sólo en los boliches
sino también entre pecho y espalda..
y así gardeliaban los obreros y las costureritas
pero también los altísimos burgueses
y no era raro que algún senador o rey de bastos
matizara su lista de promesas a olvidar
con citas de los griegos más preclaros
y de tus tangos tan poco helénicos..
Pero en algún lado sucedió algo
Tu noche triste o tu requiesca in pace
Acaso fue la piba que murió en la picana
O el verdugo mayor que viste en el periódico
Compungido y procaz ante la sangre joven
Todo es mentira/ mentira ese lamento
Pero es seguro que sucedió algo
Algo que te movió el gacho para siempre
Fue entonces que sacaste de la manga
Los 6 o 7 tangos con palabras rugosas
Y empezaste a cantarlos como nunca*

*Hasta que el cabo le avisó al sargento
Y el sargento se lo dijo al teniente
Y el teniente al mayor y al coronel
Y el coronel a todos los generales
Que esa noche disfrutaban de wagner
Y no bien acabó el crepúsculo de los dioses
Te juzgaron culpable de ser pueblo
Y de asistencia a la subversión
Y así entraste en la franja de los clanes
De modo que se acabaron todas las dudas
Y las cavilaciones y los chismes
Ya no sobre Toulouse o Tacuarembó
Te llevaste el secreto a Chacarita
Sino sobre con cuáles estabas o estarás
Vale decir, con ellos o con nosotros,
Quién sabe si supieras
Pero ahora sí está claro para siempre
Tomaste partido contra los jailaifes y la cana
Y estás con nosotros
Bienvenido mago,
Compañero morocho del abasto.*

Selección del poema de *Mario Benedetti*

El poeta hace actuar a Gardel como si estuviera vivo: “*fue entonces que sacaste de la manga/ los 6 o 7 tangos con palabras rugosas...*” El cantor reacciona ante la injusticia, el terror y canta sus verdades como nunca. Las jugadas de la historia argentina permiten que el mito de Carlos Gardel (*El Mudo, El Zorzal Criollo, El Troesma, El Morocho del Abasto, El Bronce que Sonríe*) se siga construyendo y actualizando.

Carlos Gardel sigue vivo porque intercede no sólo en las vidas cotidianas de la gente, en las imágenes urbanas, sino también en los avatares de la política nacional. Carlos Gardel sigue siendo objeto de culto y de disputas, no sólo por lo que fue y representó en su época, sino porque su mito es retradicionalizado en función de los nuevos conflictos (también antiguos) que continúan sacudiendo a la sociedad argentina.

BIBLIOGRAFÍA

Abrahams, Roger

1986. "Ordinary and Extraordinary Experience". *The Anthropology of Experience*, Edward Bruner y Victor Turner editores, Urbana y Chicago, University of Illinois Press: 45-72.

Berkowicz, Libertad

1995. "Culto a la cultura popular" *Tango tuyo, mío y nuestro*, Ercilia Moreno Chá compiladora, Buenos Aires, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano: 43-47.

Bruner, Edward M.

1986. "Experience and Its Experience in the Anthropology of Experience". *The Anthropology of Experience*, op.cit.: 188- 203.

La Maga, noticias de cultura

1995. Homenaje a Gardel, Buenos Aires, Revista quincenal, 47 pp.

Pettazzoni, Raffaele

1984. "The truth of Myth". *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Alan Dundes editor, Berkeley, University of California Press: 98- 104.

Pujol, Sergio

1995. "Entre el prostíbulo y la victrola: recepción del tango en los años 20". *Tango tuyo, mío y nuestro* op. cit. : 141- 147.

Robertson, Carol

(1989) "Power and Gender in the Experiences of Woman". *Woman and Music in Cross-Cultural Perspective*, Ellen Koskoff editora, Urbana y Chicago, University of Illinois Press: 225- 244.

Robertson, Carol

(1995) "Myth, Cosmology and Performance". *The Universe of Music*, vol XI, Malena Kuss editora, Washington D.C., UNESCO and Smithsonian Institution Press.

Romeo, Alberto "Carlos Gardel: ni mito ni leyenda, cantor único".

Tango tuyo, mío y nuestro, op.cit.: 33- 36.

Savigliano, Marta E.

(1995) *Tango and the political economy of passion*. Boulder, San Francisco y Oxford, Westview Press.

Zimmerman, Edmundo

(1995) "Gardel: un mito". *Tango tuyo, mío y nuestro*, op. cit.: 23-31.

REFERENCIAS

(1) Hasta la inauguración de la cortada que lleva su nombre como parte del emprendimiento inmobiliario del *shopping* Abasto, que entró en dicha cortada una estatua, el único monumento a Carlos Gardel en la ciudad de Buenos Aires, era el del cementerio de Chacarita.

(2) Según registros del escritor Blas Puga y del *Primer encuentro de estudios y debates sobre Carlos Gardel*, el cantor grabó en discografía 105 temas del repertorio criollo, entre estilos, zambas, cifras, rancheras, vales y canciones criollas. Grabó 516 tangos y más de 100 versiones de otros géneros, tales como pasodobles, fados, rumbas, canciones en francés. En estos cómputos no se registran las distintas versiones realizadas sobre un mismo tema.

Carlos Gardel fue además un prolífico compositor. La Sociedad Argentina de Autores y Compositores (SADAIC) tiene registradas 137 obras compuestas por el autor, y en conjunto con Alfredo Le Pera y José Razzano. Compuso además tangos con Sebastián Piana, Manuel Flores, Celedonio Flores, Francisco García Jiménez, Luis Rubinstein, Cátulo Castillo, entre otros. (Fuente: La Maga “Homenaje a Gardel”: 11)

(3) Distintas versiones indican que Gardel “compró” la casa de la calle Jean Jaurés 735 varias veces: cuando lograba recaudar la cifra de dinero que costaba la casa, enviaba a algún testaferro amigo a comprarla, pero en varias oportunidades el dinero fue desviado a otros fines (como apostar en carreras de caballos). Finalmente, logró adquirir la casa, que actualmente se encuentra abandonada y en gran deterioro.

No deja de sorprender el abandono de la casa que Gardel adquiere trabajosamente para su madre al menos por dos consideraciones: a) se encuentra en el barrio del Abasto, donde en la actualidad se impulsa un proyecto inmobiliario de tradicionalización tanguera, sobre todo con vistas al turismo; b) tomando en cuenta que las obras e interpretaciones de Carlos Gardel siguen cobrando derechos de autor importantes, y que al no dejar más heredero que su madre, ya fallecida, esos ingresos pasan a manos del Estado, es difícil explicar por qué parte de esos ingresos que continúa cobrando la obra de Gardel no se destinan a patrimonializar su casa.

(4) Otra leyenda dice que a Gardel le corresponde una de las estrellas que conforman el logotipo de la *Paramount Pictures*, porque el éxito de las películas que filmara para ese sello salvaron de la quiebra a la Compañía en un mal momento de sus finanzas. Gardel filmó para esta compañía “Luces de Buenos Aires” y “Espérame” en Francia en 1931, “Melodía de arrabal” y el medimetro “La casa es seria” en Francia en 1932, “Cuesta abajo” filmada en Nueva York en 1934, “El día que me quieras”, “Tango Bar” y “Cazadores de estrellas” (The Big Broadcast, producción en inglés) en Nueva York en 1935.

Eva Perón, Marie Langer y el psicoanálisis del mito

Omar Acha

Historia y mitología

La significación histórica de Eva Perón es inseparable de la mitología que la rodeó en vida y de la que apareció luego de su muerte. Ella y el gobierno peronista del período clásico supieron cultivar esta inclinación mitológica que la marcó. En parte fue una operación política. En efecto, en una época en la cual la utilización de una construcción propagandística del carisma político era de uso generalizado, puede seguirse en la prensa peronista y en la difusión ideológica del gobierno las modalidades que signaron la formación consciente del mito de Evita. “Dama de la esperanza”, “Madre de los descamisados”, “Primera trabajadora argentina”, y tantos otros títulos fueron los que insistentemente aparecieron en las crónicas oficiales de su actividad o en las representaciones que el diario *Democracia* dedicaba a su dueña. Pero la oposición política y cultural al peronismo, desde la sombra o firmando sus afirmaciones, esparció una mitología de sentido inverso. Así su pasado fue transformado en una biografía de infamia, prostitución y arribismo. En uno y otro caso, con las complejas mezclas que aparecieron aquí y allá, la acción de Eva Perón debió mucho a esa facilidad con que la elaboración de mitos hizo de ella un objeto privilegiado.

Dicho esto, es claro que todo estudio histórico de Eva Perón no puede eludir analizar esos mitos, porque la realidad empírica de su actuación histórica no se separa realmente de esas narraciones imaginarias, aunque la propaganda oficial deseaba presentar una Primera Dama asexual y sacrificada por “los humildes”, la corriente de deseo que entre sus partidarios y partidarias se combinaba con la fidelidad política que su obra y palabra suscitaban no puede ser pensada fuera de los discursos en torno a “la yegua” o a “esa mujer” que propaló la oposición al peronismo. Tampoco puede desconocerse que entre las fibras del rechazo de la oposición había una percepción evidente de una atención sexual que la concernía de modo tal vez más patente que para la masa peronista.

La trayectoria de Eva Duarte antes de convertirse en la esposa de Perón favorecía esta matriz mítica de su figura. Más que las escasas y deslucidas apariciones cinematográficas, fue la locución radial donde Eva logró un lugar, si no eminente, al menos desta-

cado. Un timbre inconfundible otorgó a la voz de Eva un éxito nada modesto en sus reconstrucciones biográficas de mujeres emitidas por Radio Belgrano. Esa era su ocupación central cuando comenzó su relación con Juan Perón y éste fue conquistado, quizás más que por su cuerpo y sus maneras, por la profundidad metálica de su palabra.

El mundo de las artes del espectáculo sumó su bagaje mítico a la actuación política de Eva, y ella no pudo deshacerse de esa carga que la había catapultado desde el anonimato de Junín. Y si Perón iba a ser marcado por tal condición (luego iba a buscar la sucesora de Eva en una bailarina como Isabel), la adoración peronista y el rencor antiperonista también se alimentó de la savia creada por el nebuloso mundo de la radio y el cine. Pero de esa ganancia del sentimiento popular iba a sacar mayor tajada la crítica feroz que los sectores antiperonistas dirigieron a la actriz que aparecía en afiches publicitarios en pantalones cortos o que, se decía, había obligado a Agustín Magaldi a traerla desde la desolación del interior de la provincia de Buenos Aires. Pero: ¿por qué pensar que esa denuncia moralizante no tuviera efectos indeseados si se articulaban con auto-representaciones, con “mitos personales”, donde el cine y el teatro nutrían muchas imaginaciones? Si el Estado peronista buscaba arrasar el pasado de Evita, ¿no habrá contribuido al éxito emocional del mito de la joven mujer el que sus detractores hayan mantenido ese mundo de fantasías despierto y ululante? (1).

¿Qué nos dice la literatura sobre Eva Duarte de esta región fundamental de toda comprensión de su significado histórico? Realmente muy poco. Básicamente, la bibliografía sobre Eva puede ordenarse, a grandes rasgos, del siguiente modo: la biografía más detallada y minuciosa es la de Marysa Navarro, pero cuyo estudio de los mitos de Eva se limita a mostrar la falsedad de todos ellos; quien tomó como tarea directa el análisis de la mitología sobre Eva fue la antropóloga Julie Taylor, quien estableció los caracteres fundamentales de las representaciones como “Dama de la Esperanza”, como la “Dama del látigo” (o mito negro de Evita) y como “Eva la revolucionaria”, testeando también si se ajustaban o no a la actuación real pero agregando la importante correlación de cuáles fueron los sectores que privilegiaron uno u otro mito. Sin embargo, Taylor establece más una tipología que un estudio de conjunto, por lo cual, por ejemplo, no sabemos qué elementos del mito negro de Eva se alimentan del de la “Dama de la Esperanza”, ni por qué los ataques antiperonistas pudieron alimentar la pasión de sus seguidores peronistas. Entre las lecturas inspiradas por una pluma literaria, los trabajos de Tomás Eloy Martínez y Abel Posse no solamente inventan nuevos mitos, sino que no lograr calar en el poroso hueso de la mitología, que quizás en el futuro la imaginación literaria logre descifrar (2).

El mejor trabajo sobre Eva Perón en lo que respecta al análisis de sus mitos, si bien

no abunda en datos ni es extenso, es el pionero estudio de Marie Langer sobre el “mito del niño asado”, que intentó explicarlo a través de una mirada psicoanalíticamente informada. En 1950, Langer presentó una ponencia en la Asociación Psicoanalítica Argentina donde abordaba el análisis de una narración que desencadenó en una discusión entre los asistentes (3). Fue Arnaldo Rascovsky quien insistió con mayor vigor en la vinculación de la circulación del mito con la situación política contemporánea. Hay que recordar que la situación del mundo psicoanalítico bajo el peronismo no fue de una comodidad absoluta. Por lo demás, la alineación política de la APA estuvo del lado en que se reunió buena parte de los contingentes de las profesiones liberales, es decir, en la oposición. Por esta razón Langer pudo abordar la problemática política inscrita en la narración del niño asado luego del derrocamiento del gobierno peronista en 1955. En 1957 apareció un volumen de Langer donde reunía trabajos de “psicoanálisis aplicado”, dedicado especialmente a la interpretación de eventos históricos, literarios y mitológicos. Fue allí donde lo que inicialmente había sido titulado “El mito del niño asado” como artículo de la *Revista de psicoanálisis* fue acompañado por el análisis de otras dos narraciones y titulado “El mito del niño asado y otros mitos sobre Eva Perón”.

En mi opinión el ensayo de Langer constituye aún hoy, después de más de cincuenta años de transcurso de la Argentina peronista, el más estimulante intento de arrojar luz sobre la capacidad del peronismo y desde luego dentro de él de Eva Perón, para constituirse en un vehículo y un constructor de las sensibilidades más profundas y arcaicas que recorrieron a la sociedad argentina y a sus individuos. Lo importante del trabajo de Langer es que no se conforma con otear en la acción pública, conciente y organizada del Estado o de la Fundación Eva Perón.

¿Por qué un trabajo tan breve y no continuado en investigaciones más profundas contiene este interés? ¿Por qué la ya ingente bibliografía dedicada a Eva Perón nunca aportó realmente más que datos de detalle, sin duda útiles, pero que no concernieron al núcleo duro de su capacidad de generar tanto amor y odio? Es mi opinión que sin una atención sobre la mitología de Evita con una mirada informada por el psicoanálisis, la potencia con la cual este personaje histórico se resiste a quedar en el pasado, a dejar de ser inmortal, no podrá quebrarse para permitir la emergencia de nuevas preguntas sobre nuestra sociabilidad o, por lo menos, nuevos mitos. Con esto no deseo insinuar que el psicoanálisis sea una teoría y una metodología infalible ni que sean prescindibles aproximaciones desde otros horizontes conceptuales, sino mejor quiero subrayar la pertinencia con la cual la invención de Sigmund Freud permite ir más allá de los límites en que hace ya un cuarto de siglo, cuando fueron escritos los trabajos de Navarro y Taylor, se han

detenido, osificado y por ende conservado su vigor, nuestros mitos de Eva Duarte de Perón.

Si es bien sabido que Eva jamás escribió la expresión “volveré y seré millones”, ¿por qué esa palabra que condensa la mayoría de sus mitos sobrevive al tiempo y a las evidencias de que fue un invento de algún peronista? Pero más aún: ¿a qué fantasías responde esa promesa de retorno después de la muerte (“volveré”) y de unanimidad (“seré millones”) que la hizo más fuerte *cuando* pasó a ser un *cadáver*?

El psicoanálisis de los mitos

¿Cuál es la especificidad del análisis psicoanalítico de la mitología? ¿Qué agrega a nuestro conocimiento en contraste con las aportaciones de la sociología o la antropología?

La peculiaridad del enfoque psicoanalítico reside en tres características.

En primer lugar en la utilización de una serie de conceptos que le son propios. Nociones como lo inconsciente, sublimación, desplazamiento y condensación, denegación, complejo de Edipo, castración, identificación, relación de objeto, lo imaginario-lo simbólico, fase oral, fase genital, etc., constituyen un edificio teórico que encuentran matices y cambios en el mismo Freud y en quienes continuaron su obra. En su conjunto constituyen una matriz conceptual que permite distinguir un estudio psicoanalítico de un análisis sociológico, el cual opera con otros conceptos como los de función, clase social, estratificación, interés, exogamia, etc.

La segunda característica de un estudio psicoanalítico consiste en la distinción entre un contenido consciente, superficial de una narración o una imagen, y un contenido profundo, inconsciente o latente. Esta distinción es capital porque entre ambas “escenas” operan formaciones de represión, negación o forclusión, que son la dificultad que el psicoanálisis debe resolver para superar las inhibiciones o dolencias que afectan al sujeto. Un análisis psicoanalítico tiende a descifrar un mito y a distinguir múltiples capas de sentido, entre las cuales se instala una fluída pero conflictiva relación de intercambio. Deseos y temores se asientan en los estratos polimórficos de las construcciones míticas, conduciendo energías y fuerzas que pugnan por emerger o por conjurar miedos arcaicos. Por esto, por ejemplo a diferencia de un estudio antropológico culturalista, un mito no es una formación que colabora en la imaginación que un grupo humano tiene de su vida comunitaria y de la naturaleza, sino que puede ser también un creador de problemas.

En tercer lugar, el psicoanálisis no establece una diferencia radical entre el individuo y la sociedad. No considera al sujeto aislado ni presupone la existencia real y objeti-

va de grandes contingentes humanos (como los pueblos o las clases sociales). Por una parte, la exigencia clínica obliga a la consideración concreta y singular del sujeto individual que está en tratamiento. Ningún proceso sintomático puede ser analizado sin el concurso de la experiencia individual. La palabra del individuo es el punto inicial donde comienzan a circular las frases que traman una sesión. Pero al mismo tiempo el psicoanálisis supone que el sujeto es un sujeto de la palabra, un individuo socializado. Es por eso mismo un sujeto de deseo, inscripto en una historia y con vinculaciones amorosas y antagónicas que sobredeterminan su vida. Entonces, ningún psicoanálisis es realmente individualista, si se toma en serio lo que Freud quiso extraer de su noción de Complejo de Edipo, a saber, que el sujeto es siempre un sujeto del otro.

¿Cómo actúa concretamente el psicoanálisis de los mitos? Si bien existen variaciones debido a las propias fisuras que recorren el campo psicoanalítico, se puede reconocer un perfil básico de la “aplicación” del psicoanálisis al estudio de la mitología. Con ánimo de concisión distingo tres elementos.

El primer aspecto es la inclusión de la pregunta por los mitos a partir de una condición de repetición. Esto significa que un mito es una formación imaginaria y simbólica que aparece periódicamente en la vida social de una población, que interpela a los individuos de un modo recurrente. Y si se repite es porque ese mito tramita una relación conflictiva de los sujetos con sus pasados o con sus deseos más profundos. ¿Por qué el mito de Edipo que aparece en Sófocles, resurge transfigurado en múltiples expresiones como en el *Hamlet* de Shakespeare o en *Los hermanos Karamazov* de Dostoievsky? (4). Un mito es una formación que se inscribe en la cultura de una sociedad cuando da cuenta de una condición elemental y colectiva que se puede perseguir en la historia. Más que hacer un examen estructural, estático, de un mito, para hallar sus significados, una investigación psicoanalítica se dirige a las múltiples manifestaciones que emergieron a lo largo de la historia humana. En efecto, si un mito es una figuración desplazada de temores o deseos profundos de la especie histórica, de la sociabilidad humana, debe poder ser rastreada en el tiempo y en el espacio. Es lo que hace Freud cuando trama la saga del parricidio en el siglo V griego, en el siglo XVI inglés o en el siglo XIX ruso. Entre cientos de años y miles de kilómetros, el núcleo básico del mito recorre las sociedades humanas que están preparadas para acogerlo porque en ellas persiste un problema de toda vida social que es la inscripción del individuo en la cultura.

El segundo aspecto del psicoanálisis de los mitos consiste en la consideración de la especificidad histórica. En efecto, un mito recorre la historia como un fantasma, pero no adquiere fuerza en todo momento y lugar, y en cada situación adquiere matices distintos.

El psicoanálisis no pretende establecer un mito bien determinado que emerge, siempre el mismo, a lo largo de la historia. Para la comprensión de cuáles son las tensiones sensibles e inconscientes que se expresan y hacen posible la emergencia de la formación mitológica, es preciso investigar las condiciones históricas singulares que posibilitaron el fenómeno cultural. No se trata, entonces, de una estructura atemporal ni fija. Si siempre existe una propensión, es un hecho que los grandes mitos se constituyen en épocas con particularidades inseparables de la construcción de nuevas formas míticas.

El tercer aspecto es el que distingue a las fantasías arcaicas de las fantasías eternas. El primer concepto es propiamente freudiano. En efecto, Freud escribe *Urphantasie* cuando se refiere a formaciones míticas que se encuentran en el sujeto *como si* fueran rasgos heredados y por lo tanto propias de la especie humana socializada. Son arcaicas porque son propias de la condición subjetiva. Por ejemplo, el deseo de poseer a la madre y el temor a la castración paterna. Son tan profundas que para representar su nacimiento es necesario recurrir a la mitología, lo que Freud hace en *Tótem y tabú*. Pero si estas fantasías pueden filiarse en la especie (filogénesis), sus eficacias deben ser analizadas de acuerdo a la experiencia individual concreta (ontogénesis). En cambio, la noción de fantasía eterna es un concepto particular de la reescritura del psicoanálisis de Melanie Klein. Ella distinguía entre dos formulaciones, en inglés: *Phantasie* y *fantasie*, que no coinciden exactamente con la diferencia freudiana (5). En efecto, la *fantasie* corresponde a las formaciones imaginarias del devenir individual, con sus traumas y sus conflictos. La *phantasie* es una *imago* que se deriva de las modalidades en que se tramitan las tensiones biológicas a que se ven sometidos los sujetos en las etapas tempranas de la vida. Es una fantasía *eterna* porque es ahistórica en la medida en que pertenece a las determinaciones corporales. Podríamos decir que la argumentación de Langer es antropológica y es una prueba de ello la amplia utilización que hizo de textos de Abraham Kardiner y Margaret Mead. Más allá del lenguaje a veces biologicista y lamarckiano de Freud, una concepción tal nunca primó en su teoría. En cualquier caso, esto impone un diferendo en los modos de comprender la conflictividad psíquica en la teoría psicoanalítica.

Veamos, ahora, el modo en que Marie Langer analiza el mito en la década peronista.

Marie Langer y el mito del “niño asado”

El análisis de Langer puede leerse como una tramitación de las incomodidades de un grupo profesional, el psicoanalítico, frente a una situación cultural y política que parecía haber trastocado todas las condiciones de la vida. Si adoptaba el análisis de las fantasías infantiles para dar cuenta de las angustias tempranas, admitía que en sus traba-

jos de psicoanálisis aplicado “el juego con la ficción científica nos sirve a nosotros, adultos, que vivimos un momento histórico en el cual muchos sentimos de nuevo la inseguridad del niño” (6).

Pues bien, he aquí el modo en que Langer relataba un episodio que estaba en boca de todos hacia junio de 1949, y que era considerado verídico:

“Un joven matrimonio toma una sirvienta, estando la esposa cerca del final de su embarazo. Nace la criatura. Algunas semanas después, marido y mujer salen de noche para ir al cine, dejando el niño al cuidado de la sirvienta, que hasta ese momento les ha merecido su confianza.

Al regresar encuentran toda la casa iluminada. La sirvienta los recibe muy ceremoniosamente, vestida con el traje de novia de la señora, según una versión, y les dice que ha preparado una gran sorpresa para ellos. Les invita a pasar al comedor, para servirles una comida especial. Entran y se encuentran con un espectáculo horripilante. En medio de la mesa, puesta con sumo cuidado, ven en una gran fuente a su hijo, asado y rodeado de papas. La infeliz madre enloquece en el acto. Pierde el habla y nadie le ha oído pronunciar, desde entonces, una sola palabra. El padre, quien según varias versiones es militar, extrae su revólver y mata a la sirvienta. Después huye y no vuelven a tenerse noticias de él”(7).

Circularon en la época versiones más o menos modificadas de esta narración, cambiando la profesión del hombre de militar a médico, añadiendo que el niño tenía seis meses, o explicando que la sirvienta era una psicótica que había escapado de un manicomio. Sin embargo, los elementos centrales: la cocción del niño, la distinción entre la esposa buena y la sirvienta mala, la muerte por el padre, no se alteraron sustancialmente.

A pesar de haberse inspirado en el estudio de Marie Bonaparte, acerca de los conflictos psíquicos generados por la situación de guerra en Europa, Langer denominaba a este relato un “mito moderno”. Es decir, que “sirven para elaborar en forma disfrazada situaciones de angustia colectiva y los conflictos subyacentes, en la misma forma en que lo hacían los mitos en el pasado”. Está claro que la noción kleiniana de fantasía eterna hace inoperante la denominación de Bonaparte que proviene de un historicismo freudiano.

La argumentación de Langer tiene tres estaciones.

En la primera, que es desarrollada largamente en el volumen *Maternidad y sexo*, que cobijó la primera inclusión en formato de libro de su estudio sobre el mito del niño asado, se encuentra el problema de la condición materna de las mujeres y las primeras experiencias de las niñas con sus madres.

En su crítica al reduccionismo edípico del desarrollo individual en Freud, M. Klein proponía retroceder en conflicto antes de los cuatro años que era el momento establecido, *grosso modo*, por el maestro vienés. Entonces Klein notaba que la relación primera de la criatura con la madre, en la etapa oral, es decir, aun antes del ingreso de la figura paterna a la vida psíquica del niño o de la niña, se fijan núcleos eróticos e *imago*s que van a ser capitales para el futuro. En esta etapa se produciría una relación que en sus formas “normales” es de una intensa gratificación al mamar el pecho materno y al desear la unión absoluta en la búsqueda de una paz tan profunda como la abandonada con el nacimiento. La criatura quisiera hacerse una con su madre, engullirla, y a los seis meses, con el inicio de la dentición, la muerde. La madre que alimenta a su criatura con su pecho y le da su calor, es la madre buena.

Pero esa madre puede ser también mala. En efecto, si otorga el pecho también puede quitarlo. El llanto es la señal de que la madre no está entregándose por completo a la criatura. Con el paso del tiempo, ésta advierte que ella no está sola para su cuidado, sino que hay un padre. He aquí el momento donde el conflicto edípico se desencadena. Entonces sabe que puede tener competencia, no solamente del padre, sino de hermanos y hermanas que va a disputarle el pecho. Y sobre todo cuando se trata de niñas, argumenta Klein, la diferencia sexual impone una nueva decepción. La no posesión de pene la inferioriza respecto a los varones, y esta carencia produce un resentimiento hacia la madre que puede llevar a un rechazo a la feminidad y al lesbianismo. Así como se alimenta un odio contra ese aspecto de la madre, por un mecanismo del tipo “Ley del Talión”, la criatura se ve en peligro ante un odio similar a la madre y desarrolla un temor que no la abandonará jamás.

Es bajo estas posibilidades que la madre es buena y mala al mismo tiempo. La primera es deseada, la segunda es temida. Las esperanzas de satisfacciones de los deseos infantiles y la angustia de la castración que implica la madre mala, todas ellas están latentes durante la vida de las personas y son una condición de posibilidad para que los mitos que transmiten esta problemática arraiguen rápidamente y se extiendan, porque ellos no crean una tensión sino que le otorgan contenido a un malestar constitutivo de la experiencia.

La segunda estación de la explicación de Marie Langer consiste en la búsqueda de expresiones antiguas y modernas que contengan la estructura del relato del niño asado. El primero es la leyenda de Tántalo. Éste, rey de Lidia y yerno de Júpiter sirvió a los dioses, con el fin de comprobar su divinidad, trozos del cuerpo de su hijo Pélope. Sin embargo, en el banquete, sólo Ceres, la madre y Pélope, embargada por el dolor, comió

una parte. Júpiter devolvió al joven a la vida, con un hombro de marfil para sustituir lo que su madre había ingerido y condenó a Tántalo al Tártaro a sufrir eternamente de hambre y de sed. El punto básico aquí es que fue la madre la que devoró una parte de su hijo.

Langer agrega dos narraciones más recientes, la de Blancanieves y la de Hänsel y Gretel. En ambas se trata, de modo deformado, de una madre mala que devora a sus hijas e hijos. En el caso de Blancanieves le come el supuesto corazón que el cazador debía traerle luego de matarla en el bosque. En el caso de Hänsel y Gretel, la bruja del bosque quería engordar al niño para asarlo y comerlo.

Langer recuerda también el caso de las *vehinihai*, unos espíritus malvados de mujeres salvajes, que entre los habitantes de las Islas Marquesas, se cree que se alimentan de los fetos de algunas mujeres. Por último, agrega el sueño de una joven paciente lesbiana donde una araña enorme atacaba a tres chanchitos y succionaba toda la sangre de uno de ellos. Según Langer, la araña era una representación deformada de la madre de la joven.

Todas estas narraciones serían constitutivas del temor a la madre mala. En su interpretación del mito del niño asado, la sirvienta sería, argumenta Langer, la contraparte mala de la buena madre, es decir, el complemento de la esposa que enloquece. Lo que nos interesa es la siguiente pregunta que ella se hace: “¿cuáles son los motivos por los que la sirvienta lleva a desempeñar para el inconsciente el papel de la madre mala?”.

En el marco de la teoría psicoanalítica, la recurrencia del motivo de la ingestión se refiere a la fijación *oral* de las emociones pulsionales. Se trata de una relación dual entre la criatura y la madre. Pero como la autora lo señala, también se introduce un momento edípico en la trama del mito. Es el padre el que mata a la sirvienta, y el que si bien no de manera absoluta porque la muerte del infante no es reparada, impone el orden al ajustar las cuentas. Langer dedica sólo dos párrafos a elaborar este aspecto triádico, y su conclusión es que entonces la sirvienta representa a una niña que es castigada, en un plano “regresivo-masquista” por el padre. En algunas versiones éste asesina a la sirvienta a palos, y en ese caso pero también en el que emplea su revólver, el hecho referiría a un coito incestuoso. Luego sería abandonada por el padre que huye. Langer no discute el modo en que esta escena se configuraría para el caso de la identificación de un varón con la sirvienta.

En la versión del texto de 1957 Langer recuerda otros dos mitos contemporáneos, “revividos y difundidos bajo la dictadura de Perón”, que reúne junto al del niño asado. El primero, llamado “Ninguno de los hijos se salvó”, era como sigue:

“Una madre estaba bañando a su criatura de pocos meses. En eso oyó de la

habitación contigua, donde había dejado jugando tranquilamente a sus otros dos hijitos, unos gritos terribles de dolor. Suelta al lactante para precipitarse a la otra pieza y ve algo terrible. La nena acaba de cortar, con las tijeras de la madre de las cuales se había apoderado en un descuido de ésta, el pene del hermanito. Éste sangra abundantemente. La madre, medio enloquecida por lo pasado, agarra al chico y corre hacia el garage. Tiene que llevarlo al médico lo más rápidamente posible, para salvar su vida. Sube al coche, da marcha atrás – parece tratarse de una madre distraída o no muy cuidadosa a juzgar ya por lo de las tijeras – y oye otro grito terrible. Ha atropellado a su hija que, temerosa de un castigo por lo que había hecho a su hermanito, se había escondido detrás del coche. Mientras la madre se inclina sobre ella, para atenderla, muere desangrado, su hermanito. La madre sube a su hija moribunda al departamento y encuentra al bebé ahogado en la bañera. Ninguno, pues, de sus hijos se salvó”.

Langer no incluyó este relato en la primera versión de su trabajo porque le pareció “chocante y de mal gusto”. El otro mito, menos terrible, me parece menos pertinente para la argumentación de Langer pero es por eso mismo significativo para nuestra lectura:

“Un joven de aristocrático apellido va de noche a una boite. Conoce ahí a una mujer encantadora. Bailan, se enamoran y se van a pasear por las calles nocturnas y solitarias. Ella siente frío y acepta su abrigo. Él la besa y ella parece entregarse, hasta que de pronto se suelta y sale corriendo. Él corre tras ella, sin poder alcanzarla. Llegan al aristocrático cementerio de Buenos Aires, la Recoleta, y ella desaparece tras el portón cerrado. Él no entiende: llama a la puerta y la golpea, hasta que finalmente el sereno abre y lo deja entrar. El sereno no ha visto a nadie y piensa que el señor debe de haber tomado algunas copas de más. Pero éste no lo escucha y se precipita dentro del cementerio. Medio enloquecido recorre los caminos, hasta encontrar finalmente su abrigo encima de una tumba. Lo levanta y lee con los pelos erizados por el terror; el nombre de su amada en la piedra. Según una versión, enloquece: según otra, se suicida”.

Langer establecía la diferencia principal entre los tres mitos en la dominancia del momento edípico, genital, en los dos últimos, mientras que el del niño asado sería sobre todo oral. Pero los tres serían siniestros en el sentido freudiano, es decir, emergencias de traumas aparentemente clausurados en el pasado. “Tocan temas”, según Langer, “prohibidos que por eso son angustiantes y que denuncian así que han surgido del inconsciente, bajo presión, imponiéndose a resistencia”(8). La clave general, sin embargo, está dado por la centralidad de la posición de la mujer. En los tres casos ella tiene un aspecto bueno

y otro malo. En el del niño asado es el desdoblamiento entre esposa y sirvienta. En el de la madre está la que cuida y baña a sus criaturas y la que los ahoga, atropella y, en la figura de la niña, los castra.

Pues bien, para Langer la mujer que había despertado este malestar tan profundo era Eva Perón, a la que señala como una “madre todopoderosa y despótica, que dominaba a todos”. La imposibilidad de expresar públicamente el desacuerdo con esta situación habría llevado a una desfiguración y reconfiguración según la cual el niño sería la Argentina, y los padres la gente “bien” que ella odiaba. “Y como la represión era tan grande”, continuaba, “la gente recurría a la fantasía para expresar su crítica, su advertencia y sus temores”. Pero atenta a las representaciones positivas de Eva Duarte, Langer señala que también existían imágenes que propendían a una adoración por las masas peronistas. También existían representaciones negativas, como la articulada por Mary Main en su libro sobre *The Woman with the Whip*,⁽⁹⁾ pero estas serían expresiones conscientes.

Aún quienes la admiraban sin límites debían sentir como contrapartida un temor inconsciente que llevó a que el relato sobre el niño asado circulara tan profusamente como lo hizo. Y también quienes la vituperaban con mayor vigor debían responder así a un amor inconfesable. En realidad, concluía Langer, “todos tenían dos imágenes contradictorias en su mundo interno, pero unos proyectaron la buena y reprimían la mala y otros hacían lo contrario”. Pero en forma inconsciente, la coexistencia de ambos atributos no podía ser soportado individualmente o manifestado públicamente. La formación de compromiso fue el mito y el signo de su pregnancy, su difusión.

Existían condiciones históricas para esta construcción. En efecto, para quienes esperaban de la bondad de Eva la ayuda de la Fundación Eva Perón, de manera consciente, pero sobre todo inconsciente, aquella ocupaba el remoto y apenas recordado pecho inagotable de la madre buena. ¿Pero cómo sería posible olvidar que esa madre arcaica también le quitó el pecho? ¿Cómo distinguir el placer consciente de la reminiscencia gozosa del rencor inolvidable e imprescriptible que lo siguió? Para la oposición era, en cambio, la hembra perversa que se atribuía capacidades que no merecía y que succionaba, como la araña del sueño de la joven lesbiana, todo el cuerpo de la Nación violada por el peronismo. Como dice Langer, a eso reaccionaron con chistes políticos y eróticos. Pero: ¿cómo no leer en esas bromas un deseo inextinguible por la prostituta que decían que era? ¿Acaso no señaló Freud que la degradación de la madre en prostituta la hacía deseable?

El Estado quiso representar a Eva Perón como una madre absoluta, sin sexo; la oposición la reducía a la “yegua” lujuriosa. Lo que a ella le sucediera, lo que ella fuera,

debía producir efectos psicológicos tan amplios como el potaje de odio, amor, deseo y violencia que Eva desencadenaba. En una explicación por “conversión histérica” de su cáncer, Langer sugería que la imposibilidad de acceder a la vicepresidencia para las elecciones de 1951 había producido la enfermedad mortífera. Pero ello debía producir otros efectos, tan amplios, como los que sufrieron numerosas analizadas “apasionadamente antiperonistas y enemigas acérrimas de Evita”, que cuando se supo la dolencia de la Primera Dama comenzaron a preocuparse y producir síntomas de enfermedades similares (10). Langer interpreta que se trata de una reversión del castigo que creían haber infringido a su enemiga, pero también podría leerse que a pesar de su odio, y posiblemente por eso mismo, ellas querían ser Eva.

Y era tan poderosa la inquietud que producía Eva Perón, que aún moribunda despertaba los temores más tenebrosos. Recuerda Langer, por ejemplo, el mito de las madres de Barrio Norte, que alertaba contra llevar a sus hijos e hijas a los hospitales y dispensarios porque allí se los desangraba para transferir el líquido vital a Eva. Ni siquiera Perón se salvaba del poder de la madre mala: luego de la muerte de su esposa éste habría perdido su influencia carismática sobre las masas. Hasta aquí el análisis de Marie Langer.

Existen por lo menos tres modos de leer el estudio de Langer. En primer lugar, otorgándole un crédito de científicidad, como análisis de unos mitos que se encadenarían, alimentarían y fortalecerían a los que circulaban sobre Eva Perón. Desde este punto de vista su texto es una expresión, más o menos distorsionada o elucidada por los conceptos psicoanalíticos kleinianos, de representaciones efectivamente actuantes en la década peronista. Langer sería, así mirada, una testigo particularmente aguda y una analista informada de ciertos temores y esperanzas de la época. Sus explicaciones de los temas circulantes en estos mitos y su remisión a la peculiar figura de Eva Duarte deberían ser aceptados como una descripción de la historia del peronismo.

Un segundo modo de leer el trabajo de Langer es adoptar a la autora como una creadora de un mito propio, o de un mito para la corporación psicoanalítica, donde unos materiales disponibles en la época son tamizados y reordenados para el consumo de quienes leen a Freud y Klein. Se trataría de una representación creativa de la oposición de la profesión a la crítica coyuntura peronista. Los textos de Langer, su estudio sobre Isabel I de Inglaterra, sobre Barrabás, sus trabajos sobre la lactación y la homosexualidad femenina, se implicarían con el del niño asado, para configurar una historia más estrecha aunque no menos interesante e informativa. En cualquier caso, Marie Langer sería un objeto de estudio, más que una mediadora de un estado de situación experiencial de la

época. En efecto, uno de los relatos del ciclo del mito del niño asado – el tercero, vinculado al enamoramiento de la mujer ya muerta – no fue propio del período peronista. El relato se hizo conocido aún antes de la aparición pública de Eva Duarte como Eva Perón y que en 1942 se filmó, bajo la inspiración del tétrico relato el film *Fantasmas en Buenos Aires* (11). En otras palabras, el relato fue “actualizado” por Marie Langer y convertido en una señal que da mejor cuenta de sus inquietudes frente a Eva que de las de sus pacientes o de la población.

Finalmente, una tercera posibilidad es fluctuar entre las dos posibilidades recién mencionadas. En efecto, Marie Langer elaboró su mito personal o profesional de Eva Perón a través de algunos materiales, en realidad dispersos, que sin embargo podían articularse con tensiones emotivas y políticas que circulaban en la época. Bajo esta mirada, quizás la productividad de su tarea se vea acrecentada.

La teoría psicoanalítica de la escuela inglesa en que abrevaba el psicoanálisis capitalino de la época tenía a la maternidad como una experiencia central en la constitución de la identidad y el deseo femeninos. Para Langer “parece, pues, existir en la mujer un deseo instintivo de ser fecundada y concebir un niño” (12). Era más amplia, sin embargo, la consecuencia que tenía para una historia de la cultura el supuesto complementario que descansaba en el “Edipo temprano” de la biografía, es decir, la relevancia que las experiencias primeras poseían para el futuro del sujeto. Esto permitía establecer una inteligencia de la figura femenina en general y de la materna en particular que habilitaba una interpretación de la potencia con la cual Eva Perón marcó la política y la sensibilidad argentinas.

Una clave semejante posee numerosos problemas. Quizás el primero sea el peligro del reduccionismo que nos lleve a interpretar la construcción de la sensibilidad peronista sólo bajo la clave del psicoanálisis. Parece claro, y ello no está del todo ausente en el análisis de Marie Langer, que las condiciones de clase que tuvieron tanta relevancia en el primero peronismo tendrían que ingresar en la lectura de los mitos. Por ejemplo, la condición de sirvienta, la desconfianza de los patrones contra el personal de servicio que proviene desde los tiempos de la inmigración masiva del cambio de siglo XIX-XX, tiene un rol importante (13). El mito del niño asado está marcado por una mirada propia de quienes pueden contratar a una sirvienta para que cuide a sus hijos e hijas.

Una segunda cuestión es la que se deriva de una historia interna del psicoanálisis, donde los caminos del kleinismo recorta un conjunto de preocupaciones que tuvo efectos particularmente amplios en la Argentina. Cuando en 1942 se constituye la APA, fue la teoría de Melanie Klein, más que la ortodoxia freudiana defendida por la Asociación

Psicoanalítica Internacional la que alimentó la práctica de la interpretación en la ciudad de Buenos Aires (14). Esto deriva, para limitar el señalamiento al trabajo de Langer, en una minusvaloración del lugar paterno. Por ejemplo, en el caso del niño asado, la función del padre es apenas discutida, lo que podría haber sido desarrollado en otras implicaciones dado que al ser militar, los desplazamientos respecto a la figura de Juan Perón son evidentes. En el relato de los tres niños que mueren, en cambio, la *ausencia* del padre no posee efectos para la lectura que ofrece Langer. En cualquier caso, pareciera que nuestra autora comparte la delimitación a las escenas familiares las contingencias y regularidades de la vida pulsional, según ha sido denunciado como una marca conservadora del psicoanálisis (15). Por añadidura, el kleinismo supone una noción de objeto excesivamente empírica. Si bien las “fantasías” recubren toda la relación entre la madre y la criatura, el vínculo último reside en una ligazón biológica que obtura – como acabo de señalarlo – la necesidad de la ley del padre en *toda* relación de objeto. En otras palabras, que la relación imaginaria (madre-criatura) implica un momento simbólico (castración, ley)(16).

Pero cualesquiera que fueran las objeciones, la importancia de una interpretación psicoanalítica del mito de Eva Perón, porque es éste finalmente el que preocupa a Langer, reside en que escapa por definición a la partición fundamental entre peronistas y antiperonistas que se hizo una marca de toda la historiografía sobre Eva, Juan Perón y el peronismo.

Al prestar atención a las figuraciones inconscientes, el psicoanálisis nos permite ir más allá de las importantes manifestaciones dicotómicas que fueron organizadas por el gobierno peronista pero también por la oposición, para hurgar en los caracteres comunes que, a pesar de la diferencia en sus efectos, pudieron concernir por igual a todas las personas que no pudieron evitar vivir en la mítica atmósfera que instaló y que creó al peronismo. Esto conduce a prestar la debida atención a las resonancias ambiguas que se delataban aún en las críticas más enconadas. Véanse, como testimonio contemporáneo, las mociones contradictorias que habitaban al antiperonista intransigente Américo Ghioldi:

“Espero que no sea un defecto, por exceso de confianza en la pedagogía, creer que Eva Duarte en otro ambiente, en otro gobierno y bajo otras sugerencias habría sido una energía utilizable para el bien, aplicable en el orden y con respeto para la cultura, y dispuesta para el libre juego de las condiciones femeninas de la delicadeza, dulzura, tolerancia, comprensión y benevolencia humana que no le dejaron cultivar ni expresar en ningún momento. Mujer sin ternura, fría, obstinada hasta la crueldad; eso hizo de Eva Duarte el poder dictatorial que conocía sus predisposiciones fisiológicas y sus tendencias psíquicas. Le fueron confiadas las tareas más odiosas y para obtener

el máximo de eficacia la llevaron hasta el transportamiento semi-heroico”(17).

En el campo peronista, ¿por qué no pensar lo que movió a Hugo del Carril a filmar *La quintrala. Doña Catalina de los Ríos y Lisperguer*, la historia de una mujer lujuriosa, una mujer que utiliza un látigo, y que manipula a los hombres? ¿No puede leerse la película como la contraparte de *La pródiga*, donde una Eva Duarte aparenta una mujer sacrificada y asexualada? (18).

Por último, la consideración de las motivaciones arcaicas, profundas, puede iluminar con nuevos trazos la principal nota de la herencia del peronismo, a saber, la de su persistencia. Quizás Marie Langer, en lo que su investigación tuvo de más importante, haya finalmente tenido más razón que la bibliografía que la siguió y que Eva Perón sea un mito aún vigente porque la amamos y odiamos, con todas las fuerzas de nuestro ser. No solamente por su figura más o menos atractiva, sino porque remite a experiencias de goce y horror que nos acompañan en cada momento de nuestra vida, hasta la muerte.

REFERENCIAS

- (1) He aquí cómo testimonia las identificaciones con Eva Perón un joven de los sectores medios, que sin ser por entonces peronista vivía por una senda no claramente política –sino más bien individual- la eficacia de la performance de la ex-actriz devenida Primera Dama: “Evita fue, tal vez, el ingrediente decisivo de mi mito personal del peronismo. Ahí se encontraban otros mitos de la infancia, el melodrama, las letras de tango, las páginas sepias de *Radiolandia*, el radioteatro de las tardes, el cine de los años ‘30 y ‘40. con sus heroínas que ascendían estrepitosamente desde la oscuridad hasta la fiesta deslumbrante del poder y la fortuna. No debe olvidarse que nací al mismo tiempo que la radio y el cine sonoro, y es difícil imaginar el encanto mágico que ese mundo de fantasmas tenía para la gente de aquellos años, más aún para un niño”. Juan José Sebreli. *Los deseos imaginarios del peronismo*. Legasa, 1985, p. 13. En efecto, el encanto o el temor desatados por la figura de Eva o la de Juan Perón fueron parte inseparable de la conformación de la Argentina peronista.
- (2) Marysa Navarro. *Evita*. Corregidor, 1981; Nicholas Fraser y M. Navarro. *Eva Perón. La verdad de un mito*. Bruguera, 1982. Julie Taylor. *Los mitos de Eva Perón*. Editorial de Belgrano, 1982; Tomás Eloy Martínez. *Santa Evita*. Planeta, 1995; Abel Posse. *La pasión según Eva*. Emecé, 1995.
- (3) Langer, “El mito del niño asado”, *Revista de psicoanálisis*, vol. 8, no. 3, 1950.
- (4) Ver sobre todo, de Sigmund Freud, “La novela familiar de los neuróticos” [“Der Familienroman der Neurotiker”], 1909, (en *Obras completas*, ed. Amorrortu, t. IX); ““Grande es Diana Efesia”” [“Gross ist die Diana der Epheser”], 1911 (O. C., t. XII); *Tótem y tabú* [*Totem und Tabu*], 1912-1913 (O. C., t. XIII); “Materiales del cuento tradicional en los sueños” [Märchenstoffe in Träumen], 1913 (O. C., t. XII); “Algunos tipos de carácter dilucidados por el trabajo

psicoanalítico”, 1916 (O. C., t. XIV); “Un recuerdo de infancia en Poesía y Verdad” [“Eine Kindheitserinnerung aus Dichtung und Wahrheit”], 1917 (O. C., t. XVII); “Lo ominoso” [“Das Unheimliche”], 1919 (O. C., t. XVII); “Dostoievski y el parricidio” [“Dostoiewski und die Vätertötung”], 1928 (O. C., t. XXI).

(5) Ver Jean Laplanche y J.-B. Pontalis, *Fantasía originaria, fantasía de los orígenes, origen de la fantasía*. Gedisa, 1986.

(6) Langer. *Fantasías eternas a la luz del psicoanálisis*. Nova, 1957, p. 13.

(7) Langer. *Fantasías eternas*, p. 74.

(8) Langer. *Fantasías eternas*, p. 87.

(9) Mary Main (seud. de María Flores). *Eva. The Woman with the Whip*, London, Corgi Books, 1979 (1st. ed. 1952).

(10) Langer. *Fantasías eternas*, p. 92n.

(11) *Fantasmas en Buenos Aires* relata la historia de un hombre engañado por una banda de estafadores que le hacen creer que la mujer que conoció es un fantasma. Dirigida por Enrique Santos Discépolo, fue estrenada en el Broadway el 8 de julio de 1942, con las interpretaciones de Pepe Arias, Zully Moreno, Carlos Largota, Enrique García Satur.

(12) Langer. *Maternidad y sexo. Estudio psicoanalítico y psicósomático*. Paidós, 1983, actualizada (1era. ed. 1951). Como vio Hugo Vezzetti, tanto la interpretación de Isabel I como la “conversión” en Eva de la frustración de la vicepresidencia en cáncer tiene como presupuesto teórico el instinto maternal en toda mujer. Ver su ensayo: “Isabel I, Lady Macbeth, Eva Perón”, en *Punto de vista*, no. 52, 1995.

(13) Ver Juan José Sebreli. *Eva Perón ¿Aventurera o militante?* Buenos Aires, La Pléyade, 1982 (1era. ed. 1966).

(14) Sobre la implantación kleiniana del psicoanálisis en Buenos Aires, ver Jorge Balán, *Cuéntame tu vida*, Buenos Aires, Planeta, 1990; Mariano B. Plotkin, *Freud in the Pampas. The Emergence and Development of a Psychoanalytic Culture in Argentina*, Stanford University Press, 2002.

(15) Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El Antiedipo. Capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Barral, 1974.

(16) Ver Jacques Lacan, seminarios I (*Los escritos técnicos de Freud*) y IV (*La relación de objeto*). Buenos Aires, Paidós, vs. fechas. Una de las consecuencias interpretativas más densas de un uso *sine grano salis* del kleinismo es que así se obtura la exploración, sugerida agudamente por John Kraniauskas, del concepto de *fetichismo* asociado al cuerpo (muerto, pero esto podría extenderse al vivo) de Eva Perón. Cf. J. K., “Rodolfo Walsh y Eva Perón: ‘Esa mujer?’”, en Jorge Lafforgue, ed., *Textos de y sobre Rodolfo Walsh*, Buenos Aires, Alianza, 2000, pp. 105-119.

(17) Américo Ghioldi, *De la tiranía a la democracia social*, Buenos Aires, Gure, 1956, pp. 50-51. El fragmento pertenece al texto “El mito de Eva Perón”, escrito en 1953.

(18) *La pródiga*, filmada en 1945, fue estrenada públicamente sólo en 1984. Con la dirección de Mario Soffici, sobre una versión de Alejandro Casona de la novela de Pedro Antonio de Alarcón, con Eva Duarte, Juan José Míguez. *La quintrala*, fue estrenada en el cine

Ocean el 26 de mayo de 1955. Calificada como inconveniente para menores de 14 años, con la dirección de Del Carril y guión de Eduardo Borrás, contó con las actuaciones de Antonio Vilar, Ana María Lynch y Francisco de Paula. La recurrencia de la leyenda de la Quintrala aparece también en una novela insospechable de antiperonismo como *Las arenas* de Miguel Angel Speroni, de 1954.

Gabino Ezeiza: payador legendario

Ercilia Moreno Chá

Durante la segunda mitad del siglo XIX, la ciudad de Buenos Aires ve aparecer una variadísima gama de entretenimientos para grandes públicos que incluyen espectáculos ópticos como el polyorama o el stereorama, las vistas, el teatro mecánico, el circo, espectáculos de acrobacia, prestidigitación y danza, volatines, compañías de teatro, ópera y zarzuela, entre otros.

La mayoría de estas novedades sólo alcanzaban a las grandes ciudades, mientras las áreas rurales mantenían sus propias modalidades de esparcimiento. Una de estas formas, tal vez la más difundida, era la del canto con guitarra, que es trasladado paulatinamente hacia la periferia de las ciudades, en boca de la población rural migrante. Así, el repertorio criollo era arrastrado hacia este nuevo entorno ciudadano en el que se producían las mezclas más radicales entre la población criolla de extracción rural y la masa de inmigrantes europeos que llegaba sin cesar.

Hay una figura que representa como ninguna, el pasaje de este arte rural y marginal de la periferia al centro de la ciudad de Buenos Aires y ella es la del payador Gabino Ezeiza. Desde luego no se trata de un traslado meramente físico sino de una completa transformación y adaptación de un arte popular surgido en campamentos, fogones y pulperías a los nuevos espacios del boliche, el club, el circo, la confitería, el comité político, el salón y el teatro, con sus respectivos públicos.

Ezeiza ha sido – por lejos – el payador sobre cuya vida más se ha escrito. Pero curiosamente, mucho de ese material, publicado en artículos de periódicos y revistas como así también en libros, ha aparecido sin la documentación que los avale y han ido construyendo no pocos episodios de los que hoy nutren la leyenda de Gabino Ezeiza.

Esta situación se revierte en nuestros días, gracias a los trabajos del payador Víctor Di Santo, cuidadoso hurgador de archivos y calificado historiador del fenómeno del canto payadoril. Precisamente su último libro está dedicado a hacer la biografía de Gabino Ezeiza; se halla aún inédito, está prologado por el historiador Felix Luna y nos fue facilitado para la elaboración de este trabajo, generosidad que agradecemos muy especialmente.

Según la tradición, Gabino Ezeiza había nacido en el seno de un familia de ascendencia africana en el barrio porteño de San Telmo en 1858. Su niñez había transcurrido en

medio de gran pobreza y siempre ligada a la actividad de los payadores que a su barrio llegaban. Uno de los boliches a los que concurría asiduamente era de otro moreno payador llamado Pancho Luna, quien le regala su propia guitarra. Con ella vive una adolescencia de trashumancia ejerciendo su arte por la provincia de Buenos Aires.

En cambio, los documentos presentados en el trabajo de Di Santo denominado *El canto del payador en el circo criollo* (1987), prueban el nacimiento en la parroquia de La Concepción, vecina de la de San Telmo. Posteriormente, otros trabajos como el de Luis Soler Cañas (1967), el estadounidense Marvin Lewis (1996) y el libro inédito de Di Santo, confirman una adolescencia en la Capital Federal y ejerciendo el periodismo.

Efectivamente, luego de una infancia con estudios primarios incompletos en los que no aprendió a leer, ejerció el periodismo en su mocedad (entre 1876 y 1878), en uno de los más importantes periódicos que circulaban entre la comunidad porteña descendiente de africanos: *La Juventud*. A través de sus páginas se le conoció su producción de poemas y algunos ensayos, entre los que se destaca el *Juicio crítico a la literatura*, título premonitorio de quien posteriormente se destacaría en ese campo.

Los rastreos de Víctor Di Santo comprueban que Gabino Ezeiza habría sido reconocido como payador recién a la edad de 22 años. Efectivamente, una nota del diario “La Razón” en la que se refiere su actividad en las luchas que se mantuvieron en la provincia de Buenos Aires en vísperas de la llamada Ley de Federalización (1880), menciona a Gabino del siguiente modo: “Terminada la revolución del ochenta, surgió de los últimos campamentos la afición al canto criollo de contrapunto y se destacó en esa época con título de payador, un morenito vivo, locuaz, satírico e intencionado, que en hermosas y valientes improvisaciones, arrastraba, como orador fogoso, masa del pueblo que le seguían a todas partes para escucharle sus estilos camperos y sus milongas orilleras. (...)”

Desde entonces, su trayectoria como payador duró más de treinta años, fue interrumpida durante 1893 por su actividad como empresario circense, y retomada hasta el año de su muerte en 1916.

Su faceta de artista popular está signada por ciertos rasgos que marcaron su trayectoria para siempre: la autodidaxia, su militancia política, la búsqueda de excelencia en la práctica de su arte, la decisión de llevar al payador a la categoría de artista y la conquista de nuevos espacios culturales y nuevos públicos.

Su militancia política la brindó a la Unión Cívica Radical, primeramente a través de la figura de Leandro Alem, y más tarde en la de Hipólito Irigoyen. El compromiso con su ideario fue un rasgo permanente en su vida y lo ejerció tanto con la palabra como con las

armas, lo que incluso llegó a perjudicarlo con el incendio intencional de su circo y su posterior encarcelamiento.

La búsqueda de excelencia en la práctica de su arte queda de manifiesto no sólo en su ilustración y la variedad de temáticas que podía encarar – debiéndose señalar que se distinguía particularmente en historia, astronomía y teología – sino también en el ingenio y la velocidad con que su talento natural para la improvisación poética era potenciado.

Tras la decisión de llevar al payador a la categoría de artista intuimos una visión clara de la única vía por la que el payador podría sobrevivir a los grandes cambios que se estaban dando en el terreno del espectáculo. Era adaptarlo al nuevo orden de cosas o dejarlo morir de a poco... Gabino elige encabezar ese cambio y está en inmejorables condiciones para hacerlo.

Construye para ello una nueva imagen del payador: impone normas de conducta relativas a la forma de presentación del payador, viste las mismas ropas de uso entre las clases más adineradas, restringe la bebida alcohólica, cuida su vocabulario, impone actitudes acordes a las circunstancias, etc., evita los boliches y almacenes y prefiere los salones, teatros y circos, cobra su trabajo con honorarios y no con el producto de una rifa o con la paga que buenamente el dueño del local le brinde, usa de la prensa escrita para anunciar sus actuaciones y efectuar sus desafíos a los posibles contrincantes, usa medios de transporte costosos y se aloja en hoteles de categoría durante sus giras.

La conquista de nuevos espacios culturales implicó la llegada del payador al circo y al teatro. Según la documentación hallada por Di Santo hasta el momento, Gabino sería quien inicia la presencia del payador en el circo como artista contratado por temporadas enteras, a partir de su contratación en el famoso circo Podestá – Scotti en 1888 en la ciudad de Chivilcoy –. Hasta entonces, el payador era convocado por los circos para ocasiones aisladas, fuera de cartelera y sin previo anuncio. Este espacio dio notable visibilidad al payador, que lo ocupó ininterrumpidamente desde 1888 hasta 1915, en el que sólo un circo los incluía en su programación (Di Santo; 1987). De ahí en más, las salas cinematográficas con sus espectáculos de varieté y la naciente radiofonía convocan a los payadores hacia nuevos escenarios.

Si bien Gabino Ezeiza comenzó, como todos, en los pequeños almacenes y boliches de barrio, gozando ya de merecida fama, evitó en lo posible – por razones de prestigio – ese tipo de espacios, a los que recién volvió en la gran modestia de sus últimos años.

Se cuenta también entre los primeros payadores en haber hecho uso de la graba-

ción discográfica, industria que estaba en su época transitando los primeros pasos.

Para el payador contemporáneo Gabino Ezeiza es sin duda un símbolo, y como tal encarna ciertos valores que la tradición de los propios payadores y de su público ven en su figura.

Como muchos de ellos en la actualidad, también Gabino tuvo formación autodidacta. Construyó – entre fines del siglo XIX y principios del XX – un perfil de trovador distinto al del payador trashumante encarnado en Santos Vega y en tantas figuras literarias que le sucedieron, encontrándose con adversarios circunstanciales a lo largo de sus andanzas que terminaban a menudo dirimiéndose con la ley del cuchillo y poniendo el coraje a prueba.

Instaló al payador dentro del espectáculo moderno usando todos los géneros musicales de su tiempo e introdujo modalidades formales en el arte payadoril, que se mantienen hasta hoy.

Ellas son: la improvisación a pedido del público (que según se dice era su ángulo más fuerte), el saludo al pueblo o localidad en la que estaba actuando y el uso de la milonga como especie preferida para la payada de contrapunto (que anteriormente prefería la cifra, el estilo, entre otras especies).

Pueden considerarse además, otros elementos que son indicadores no sólo para los propios payadores sino también para su público.

Es sabido que el canto del payador tuvo fuerte presencia durante todas las luchas de la independencia y de la organización nacional. Este gran compromiso ideológico se prolongó en el tiempo de modo tal, que no hubo ideario fuerte de nuestro país durante el siglo pasado que no contara con el aporte de algún payador conocido (anarquistas, conservadores, radicales, peronistas, etc). La figura de Gabino Ezeiza ofrece este perfil que sintetiza así, un rasgo conocido de los payadores, que a menudo han puesto su canto al servicio de una idea política (1).

Pero hay además otro elemento encarnado en nuestro payador, que tiene relación con la posición que en su gran mayoría, tomaron los payadores poniendo su canto al servicio de los sectores más populares, los débiles o los desprotegidos. Y es en este sentido que Ezeiza también personifica esa posición puesto que él mismo era un payador de piel oscura que debió abrirse camino en una sociedad donde los descendientes de esclavos no se incorporaban a todos sus sectores.

Sin embargo, en esa sociedad que se blanqueaba, este payador logra la consagración de su arte en las instancias más altas del poder político y en todo el espectro de la sociedad de su tiempo.

En efecto, su consagración como payador la obtiene cuando viaja a Montevideo en 1884 con el afán de desafiar al oriental más famoso, Juan de Nava. El encuentro se produce en una cancha de pelota de dicha ciudad, con la concurrencia de intelectuales y periodistas. Su enorme éxito hace que el Presidente de la República, don Máximo Santos, lo agasaje al día siguiente rodeado de su oficialidad y algunos ministros, en el cuartel de la escolta presidencial (2).

Este es el hito que marca el inicio de la fama que acompañaría buena parte de su larga carrera.

Las dificultades que tuvo en su tarea de conquistar diversos públicos, quedaron plasmadas en numerosas crónicas rastreadas por Víctor Di Santo. Una de ellas, aparecida en el diario “El Demócrata” (21/10/84) cuando se comenta la primera actuación que efectúa en Buenos Aires al regresar de su debut en el Uruguay, señala que “con excepción de tres o cuatro verduleros, el resto de la concurrencia se componía de gente decente...”.

A partir de allí su vida de artista se va consolidando en interminables giras por la provincia de Buenos Aires y Santa Fe, y por largas recorridas que emprendía por el Uruguay.

De las diferentes facetas que hemos referido de su vida – la de periodista, ensayista literario, militante radical, payador y empresario circense – la leyenda ha alcanzado sólo algunas, y con mayor fuerza a su perfil de payador. A dichos aspectos nos dedicaremos a continuación.

De los cientos de payadas que realizara en su vida sólo algunas han quedado en la memoria colectiva de quienes giran en torno a este fenómeno, tanto artistas como público. Entre ellas se destacan su payada consagratória, la primera celebrada con el oriental Juan Nava en Montevideo en 1884 y dos de los encuentros que tuvo con su contrincante más famoso, el argentino Pablo Vázquez (3). De estas tres payadas han quedado fragmentos transcritos y comentarios que aparecieran en los diarios de Montevideo y Buenos Aires, que destacaron enviados especiales para cubrir el evento (4).

Tal como era costumbre entonces, los payadores de fama se desafiaban para encontrarse a pagar de contrapunto. Es fascinante ver como era usada la prensa en este sentido, llegando a crear una tremenda expectativa que antecedía a veces hasta por dos años la concreción del desafío. Así, de modo previo al evento, el público era conocedor de las condiciones, las bases que se pactaban para regir el desarrollo del desafío y los nombres de quienes integrarían el jurado, entre otros detalles. Todo esto documenta el gran nivel de visibilidad y fervor que había adquirido el payador, lo que no pocas veces estaba asociado a las apuestas de dinero que generaba este espectáculo que siempre

tenía un vencedor.

Son innumerables las anécdotas que circulan en torno a estas payadas, sus formas de desafío, las diversas ocurrencias de velocidad e ingenio, el talento demostrado en los momentos más difíciles, las interpretaciones del texto, su forma de registro, su larguísima duración de varias horas, etc.

Otro hecho sobre el que mucho se ha especulado es la participación de Gabino en la Revolución Radical de Santa Fé en 1893, encabezada por el Dr. Mariano Candiotti, la consecuente quema de su circo y su posterior encarcelamiento.

Su obra, difundida a través de una buena discografía (5) y de algunos folletos a la usanza de entonces (6), tuvo su punto de mayor éxito en su “Saludo a Paysandú” que lograra más de diez grabaciones diferentes en boca de famosos cantores criollos de su época. La circunstancia que rodeó a su composición y a su primera interpretación en dicho pueblo uruguayo también es motivo de grandes discusiones.

En fin, la leyenda ha crecido sobre una doble vertiente: la de la propia tradición payadoril –corporizada tanto en los payadores como en su público – y la vertiente literaria. Ambas coadyuvaron para acrecentar la leyenda, plena de exageraciones, contradicciones y regida siempre por una gran admiración.

La circunstancias que rodearon su muerte pusieron un significativo broche a esa vida signada por dos grandes pasiones – su arte y su ideología – y las noticias del reconocimiento póstumo nos llegan también por la doble vertiente oral y escrita. Esta última, representada en su partida de defunción en la que se describe su ocupación, con sólo dos palabras que Gabino mereció como nadie en su época: “payador nacional” .

A su vez, la ideología política por la que tanto luchó obtenía su gran triunfo el día que Hipólito Irigoyen asumía como Presidente de la República, lo que coincide exactamente con la fecha de su muerte. Enterado de su fallecimiento, Irigoyen lamentó el deceso con una frase que representa también un reconocimiento, y que fuera repetida innumerables veces hasta nuestros días: “Pobre negro... él sirvió”.

El mundo del tango, en cuya geografía arrabalera inicial coincidió con los primeros payadores urbanos, registró para siempre el nombre de Gabino Ezeiza en una obra de Cátulo Castillo y José Razzano. Nos referimos al tango “Café de los angelitos” (1944).

La memoria colectiva recordó a nuestro payador en el homenaje que se realizaba hasta hace pocos años junto a su tumba en el cementerio de Flores y frente al Café de Los Angelitos en la Avda. Rivadavia de esta ciudad al que Gabino solía concurrir, y los recuerda hasta nuestro días en las calles que llevan su nombre: una en la ciudad de Buenos Aires y cinco en su conurbano. Dos bustos mellizos de bronce lo recuerdan: uno

en el barrio de Mataderos de nuestra ciudad y otro en una plaza de la uruguaya Paysandú. El molde de yeso que sirviera para dichos bustos se halla actualmente en la Asociación Tradicionalista El Lazo, de San Isidro (Prov. de Buenos Aires).

Por su parte, la memoria de los propios payadores rioplatenses ha mantenido vivo el recuerdo de los colegas más destacados del pasado, en un esfuerzo mancomunado y conciente, que se evidencia en la frecuente aparición de sus nombres durante sus actuaciones.

Los payadores de nuestros días han perdido la visibilidad mediática y el fervor de multitudes que tuvieron hacia principios del siglo XX en su época de mayor esplendor, pero se sienten depositarios de esa larga tradición y han intentado – algunos más que otros – mantenerla viva a través de un riquísimo anecdotario de transmisión oral.

De hecho – dos payadores contemporáneos como José Curbelo y Víctor Di Santo – que gestionaron la institución del Día del Payador a nivel municipal, provincial y nacional en nuestro país, eligieron para ello al 23 de julio, por ser la fecha en que se realizó en Montevideo el primer encuentro entre dos payadores profesionales del Río de la Plata: Gabino Ezeiza y Juan de Nava.

Otros reconocimientos a Gabino Ezeiza se hacen hoy visibles gracias a la actividad de estos mismos payadores.

Uno es la concepción de la poesía que José Curbelo adosa a una milonga compuesta por el payador Roberto Ayrala (1922-1997), y el otro es la tan esperada biografía de Gabino, realizada por Víctor Di Santo que se acaba de concluir, y aguarda su edición. No es casual que estos hechos que señalamos se deban justamente, a los dos payadores que más bregaron en esta región por un reconocimiento del payador desde las instituciones y el Estado.

Al libro inédito de Di Santo – titulado *Gabino Ezeiza. Precursor del arte payadoril rioplatense* – le hemos hecho honor durante esta presentación pues en él basamos la información sobre la vida de Gabino que fue brindada.

En cuanto a la milonga de Ayrala y Curbelo – titulada “La guitarra de Pancho Luna” – diremos que sus versos se apoyan sobre algunos hechos legendarios como el nacimiento y la niñez de Gabino en San Telmo, y la existencia del negro Pancho Luna que le regala su guitarra para que se inicie como payador.

Su poesía va haciendo referencia a núcleos temáticos muy caros a la historia del payador rioplatense: la negritud y la esclavitud, su formación en los boliches, su escasa presencia en la Historia, su gran compromiso con la libertad, su modo de consagración y el compromiso político que marcó muchas de sus vidas.

La figura de Gabino Ezeiza ha sido alcanzada por la leyenda, y esta canción lo confirma cada año, cuando – fuera de programa y espontáneamente – brota de los payadores y del público, en el teatro en que se festeja el Día del Payador en la ciudad de Buenos Aires. Esto que sucede en nuestro país desde hace diez y seis años consecutivos, comenzó a darse también en el Uruguay desde este año, durante el mes de agosto en que tiene su celebración el payador oriental. La costumbre ya ha establecido que estos eventos cuenten siempre en ambos países con presencia de payadores de ambas márgenes del Plata.

“La guitarra de Pancho Luna” se ha transformado – pues – en una canción emblemática del payador de nuestra región. Con José Curbelo, el autor de su poesía, ella ha viajado llevando el nombre de Gabino Ezeiza más allá del Río de la Plata y actualmente es cantada entre payadores chilenos y trovadores españoles. Fuera de nuestra región, también ha alcanzado la grabación comercial en Brasil, Méjico y Puerto Rico.

La guitarra de Pancho Luna

(Roberto Ayrala- José Curbelo)

*Era en San Telmo y era en el tiempo
de las carretas y del candil
y las guitarras se entreveraban
con el retumbo del tamboril.*

*Cuando los hombres de piel morena
corrían las calles del norte al sur
con cicatrices de las cadenas
de tristes horas de esclavitud.*

*Allí Gabino tuvo su cuna
bajo ese cielo su voz templó
y en la guitarra de Pancho Luna
halló la luna que lo alumbró.*

*Mientras que canten los payadores
negro Gabino no morirás
y la guitarra de Pancho Luna
con tu recuerdo vibrando está.*

*Su piel de noche, por fuera sombra
era por dentro la claridad
aunque la historia poco lo nombra
siempre cantaba a la libertad.*

*Cuando los pueblos lo consagraron
Gabino Ezeiza, gran trovador
tuvo hasta un circo, se lo quemaron
por idealista y por luchador.*

Mientras que canten....

La figura de Gabino Ezeiza tal como hoy se la conoce, sintetiza todas las cualidades que distinguen al payador urbano de nuestros días y se la recuerda con el fervor que merece su máximo exponente. Dueño de cualidades superlativas para este arte y protagonista de un gran esfuerzo de superación, sintetizó un arte rural y marginal, lo transplantó y adaptó al medio ciudadano, lo colocó en todos los sectores de la sociedad de su tiempo, le abrió nuevos caminos profesionales incluyendo entre sus discípulos a una mujer- Aída Reyna, la primera payadora argentina-, y obtuvo para siempre el reconocimiento de sus pares y del público que gira en torno a este fenómeno.

BIBLIOGRAFÍA

Canciones del payador Gabino Ezeiza, primera parte.

Buenos Aires: Luis Maucci y Cía., 1896.

Cantares criollos por Gabino Ezeiza, payador argentino.

Buenos Aires: N. Tommasi, 1886.

Colección de canciones del payador argentino Gabino Ezeiza.

Montevideo: Casa Editora Calle de Andes, 1897.

Contrapunto entre los payadores Gabino Ezeiza y Pablo Vázquez.

Rosario de Santa Fe: Alfonso Longo, s.f.

Mi guitarra: versos alegres, cuentos, historias, etc.

Buenos Aires: Luis Maucci y Cía., 1895.

Nuevas canciones inéditas del payador argentino Gabino Ezeiza.

Buenos Aires: Biblioteca Gauchesca, 1897.

Recuerdos del payador.

Buenos Aires: Andrés Pérez Cuberes, 1946.

REFERENCIAS

- (1) Una breve ejemplificación de ello, en Moreno Chá, Ercilia: "Los Payadores y el Compromiso de su Canto". En *Novedades de Antropología*, Año 11, mayo-agosto 2002: 8-10
- (2) Años más tarde, en 1891, Ezeiza cantaría para el Presidente de Argentina el Dr. Carlos Pellegrini, al darse en Buenos Aires la obra "Juan Moreira" en el circo Podestá Scotti, en la que el se presentaba como payador.
- (3) Estas payadas memorables tuvieron lugar del siguiente modo: en el Teatro Politeama de la Capital Federal el 23 de junio de 1891 y en el Teatro Florida de la ciudad de Pergamino (Buenos Aires) el 9 de octubre de 1894. La primera de ellas tuvo como vencedor a Pablo Vázquez en una proclamación surgida del propio público, y la segunda tendría como triunfador a Gabino Ezeiza, por declaración de un jurado constituido para la ocasión.
- (4) La payada de Ezeiza y Vázquez celebrada en Pergamino (1894) tuvo gran apoyo desde "La Prensa" de Buenos Aires, que publicó los respectivos desafíos que ambos payadores se cursaron y posteriormente envió a su cronista, que resultó ser Joaquín V. González.
- (5) Hasta la fecha hemos constatado la existencia de 33 registros discográficos de diversos géneros.
- (6) Ezeiza, Gabino. *Canciones del payador argentino Gabino Ezeiza: nueva y última colección*. Buenos Aires: Luis Maucci y Cía., 1892.

CAPITULO V:
Los mitos y las identidades

El imaginario como recurso turístico

Tierra del Fuego

María Teresa Luiz y María Elena Daveiro

El interés por conocer los fenómenos y procesos vinculados al desarrollo del turismo como práctica social y organización compleja, ha abierto un espacio de investigación en el que convergen miradas y aportes de distintas disciplinas. Desde perspectivas diversas el estudio de la actividad turística fue revelando nuevas alternativas de aproximación a lo social y el turismo fue configurándose como un objeto multidimensional, cuyo abordaje permite explicar cuestiones tan diversas como el funcionamiento y racionalidad de los mercados, la orientación de las políticas públicas, las relaciones de la sociedad con la naturaleza y la historia y los cambios en las necesidades, motivaciones y sensibilidades sociales. Resulta evidente que la investigación turística ha generado un nuevo campo de conocimiento cuya identidad se definiría tanto por el objetivo del análisis como por la pluridisciplinariedad, entendida como convergencia de experiencias investigativas y de horizontes teóricos en el abordaje de problemas específicos.

Valorando las posibilidades que ofrece este espacio de investigación para pensar los procesos que en el presente definen las especificidades de la realidad de Tierra del Fuego, nos aproximamos a la problemática del turismo advirtiendo el impacto de la actividad tanto en las estructuras materiales de la sociedad como en las simbólicas. En efecto, ésta al tiempo que se consolida como sector dinámico de la economía provincial, generando condiciones favorables para el crecimiento y el desarrollo, opera a nivel de las representaciones del espacio como fuerza recreadora de la identidad regional.

Centrando el interés en esta última dimensión, analizaremos cómo estas representaciones – síntesis de materiales simbólicos, imaginarios y reales comunicadas en textos verbales y no verbales – han movilizad o a los viajeros durante siglos. El deseo de encontrar esas «*cosas maravillosas*» de las que se tenía noticias ha sido uno de los *leitmotivs* de quienes se aventuraban a parajes lejanos (1). El mismo deseo sigue estimulando el interés de los viajeros actuales y en este sentido proponemos considerar al imaginario, «*ese rosario de narraciones ensartadas en un macro-relato fluido y ordenador, emblemático y cohesivo como el inconsciente*» (Rotker; 1999:12), en tanto recurso turístico.

El propósito de este trabajo es identificar los mitos, creencias y concepciones que

fueron configurando las visiones del espacio patagónico-fueguino; observar los cambios y permanencias en el imaginario colectivo y su incidencia en la invención de la identidad territorial. Consideramos que estos materiales, reelaborados en nuevos esquemas perceptivos y valorativos y resignificados desde diferentes sistemas referenciales – cosmovisiones y paradigmas – permiten comprender, junto a otros factores de distinta naturaleza, la situación de Tierra del Fuego como destino turístico emergente.

I. Uno de los mitos que incidió en los planes europeos desde el descubrimiento del extremo meridional del continente fue el de la existencia del continente Terra Australis. Vigente desde la Antigüedad y durante toda la Edad Media, la creencia emergió en el siglo XVI con las primeras descripciones de las tierras situadas al sur del pasaje hallado por la expedición de Hernando de Magallanes. Sólo así se explica que la Corona española, en el afán de defender sus derechos exclusivos en el Nuevo Mundo, intentara fortificar las angosturas del Estrecho de Magallanes suponiendo que éste constituía la única vía de comunicación interoceánica. Pero ni siquiera el conocimiento del carácter insular de Tierra del Fuego, tras el hallazgo del Cabo de Hornos en 1616, detuvo la búsqueda del misterioso continente. Las instrucciones expedidas por el gobierno francés y el Almirantazgo inglés para las expediciones marítimas destinadas al Atlántico Sur contemplaron hasta bien avanzado el siglo XVIII una posible ocupación de la Terra Australis. Recién durante el segundo viaje de James Cook (1772-1775), la navegación por latitudes extremas permitió demostrar su inexistencia (Luiz y Schillat; 1997:68-69).

Sin embargo, es posible reconocer resabios de esta creencia en construcciones posteriores. La visión del «fin del mundo» no es más que la continuidad de ideas vinculadas al mito de la frontera como extremo del ecumene o espacio habitado o habitable por los europeos. Las relaciones de los primeros navegantes contribuyeron a la difusión del itinerario hacia la legendaria Terra Australis y, posteriormente, también la literatura de viajes y ficción recreó algunos de los rasgos que fueron configurando la identidad de estos territorios como frontera (2). Pero la frontera no es sólo el extremo del mundo conocido sino otro u otros mundos imaginarios.

II. Los territorios australes generaron en los europeos impresiones tan diversas como ambivalentes. Las expectativas iniciales sobre los beneficios que podía ofrecer a España la ruta descubierta en 1520 promovieron juicios favorables sobre la región y alentaron tempranos planes de ocupación. En efecto, al tiempo que se establecían los primeros asentamientos en el Río de la Plata, se proyectaba el poblamiento del litoral magallánico advirtiéndose el valor estratégico del paso interoceánico y la necesidad de ejercer un control del mismo para asegurar su uso exclusivo y la defensa de las costas

americanas del Pacífico. Sin embargo, «*el mejor estrecho del mundo*» (Pigafetta; 1963:62), como lo había calificado el cronista de la expedición de Magallanes, pronto se convirtió en ruta de naufragios y escenario de la tragedia. La experiencia de los colonos de las efímeras poblaciones fundadas por Pedro Sarmiento de Gamboa en 1594 y las dificultades que ocasionaba a la navegación a vela la utilización de la ruta magallánica debido a la conformación geográfica del estrecho y a los intensos e inestables vientos de la zona, gravitaría de un modo decisivo en la desvalorización del extremo sur americano y en su posterior abandono por España (Luiz y Schillat; 1997:13 y ss.).

La idea de la «tierra ignota e inhóspita» cristalizaría finalmente en creencia, entendiendo por tal «*no el objeto de creer (un dogma, un programa, etcétera) sino la adhesión de los sujetos a una proposición, al acto de enunciarla teniéndola por cierto; dicho de otra manera, una ‘modalidad’ de la afirmación y no su contenido*» (M. de Certeau; 1990:260).

Estas categorías utilizadas para describir la realidad regional demuestran que las relaciones entre ‘lo real’ y las representaciones «*no son nunca transparentes ni inmediatas*» (Quintero; 2000:187). Mientras el calificativo de «ignota» alude al estado del conocimiento europeo – limitado durante siglos a las costas, las condiciones para la navegación, los sitios de recalada y los recursos disponibles para el abastecimiento de las flotas o para una explotación más sistemática –, el de «inhóspita» da cuenta de las visiones construidas desde los primeros naufragios y el temprano fracaso colonizador.

Recién durante el siglo XVIII la creciente utilización de la ruta del Cabo de Hornos y el interés de las potencias rivales de España de contar con bases que aseguraran la utilización de las rutas de navegación interoceánica y la explotación sistemática de los recursos marítimos – pinnípedos y cetáceos –, determinaron un cambio en la valoración de la región. Esta se constituyó durante esta centuria y la siguiente en un espacio de convergencia de intereses de distintos Estados, primero los de las potencias coloniales y posteriormente los de los Estados independientes con aspiraciones de soberanía sobre el mismo. Factores de orden económico y geoestratégico explican la rivalidad internacional y los conflictos que se generaron por la posesión de los archipiélagos australes y los territorios patagónicos continentales.

Pero, paradójicamente, mientras se incrementaba el interés en la explotación de los recursos naturales y el poblamiento, se recreaba la idea de la tierra hostil. La noción de «desierto», culminación de estas construcciones, logró revitalizarla precisamente en un momento en el que el avance en el conocimiento regional, permitía debilitarla.

Charles Darwin, quien se convertiría en uno de los científicos más relevantes del

siglo XIX, contribuyó a mantener la plurisecular valoración del extremo sur americano. Su relación, publicada en 1839, dos años después de su arribo a Inglaterra, ofrece pasajes que revelan la estabilidad de los esquemas de percepción europeos o más bien la permanencia de sus matrices.

Entre los paisajes que más hondamente se han grabado en mi ánimo, ninguno aventaja en sublimidad al de las primitivas selvas vírgenes, no alteradas por la mano del hombre, bien sean las del Brasil, donde predomina la Vida, bien las de Tierra del Fuego, donde prevalecen la disolución y la muerte.

[...] *Al evocar imágenes de lo pasado veo cruzar a menudo ante mis ojos las llanuras de la Patagonia y, con todo eso, están generalmente consideradas como yermas e inútiles. Sólo pueden ser descritas por los caracteres negativos: sin viviendas, sin agua, sin árboles, sin montañas, sin vegetación, fuera de algunas plantas enanas* (Darwin; 1998:447-448).

La confesión del impacto provocado por las visiones del «desierto» permite advertir asimismo cómo juega la subjetividad en la «observación» del paisaje.

¿Por qué, pues – y no soy el único a quien le sucede – por qué estos áridos desiertos han echado tan profundas raíces en mi memoria? ¿Por qué no hacen otro tanto las verdes y fértiles Pampas, superiores a las extensiones patagónicas en las cualidades apuntadas y en dilatarse más a nivel y producir mayores beneficios al hombre? Difícilmente puedo analizar estos sentimientos; pero en parte dimanar del libre campo dado a la imaginación (Darwin; 1998:448).

En las descripciones de Tierra del Fuego y del Estrecho de Magallanes volvemos a encontrar imágenes que condensan el repertorio de nociones empleadas para caracterizar el extremo sur americano:

[...] *por el Norte se extendía un paisaje de salvaje magnificencia, perfectamente adaptado al carácter general de Tierra del Fuego. Tenía misteriosa grandeza el paisaje de montaña tras montaña, con los hondos valles intermedios, todo cubierto por una espesa y oscura masa de bosque. A la vez, la atmósfera, en este clima de continuos temporales, que descargan lluvias, piedra y cellisca, parece más sombría que en ninguna parte. En el Estrecho de Magallanes, mirando derechamente al Sur desde Puerto del Hambre, los canales distantes entre las montañas parecían, por su tenebroso aspecto, conducir a regiones situadas más allá de los confines de este mundo* (Darwin; 1998:257).

En ningún tiempo se presenta con tanta viveza al ánimo la idea del remoto rincón del globo en que uno se halla (Darwin; 1998:273).

Hemos anclado en la hermosa bahía de Puerto del Hambre. Nos hallamos a principios del invierno, y nunca hemos contemplado un paisaje más tétrico; los bosques sombríos, veteados de nieve, apenas pueden verse con alguna claridad a través de una atmósfera brumosa y de la lluvia menudísima que cae (Darwin; 1998:283).

Al pie de los elevados y casi verticales cantiles de nuestro pequeño fondeadero había un wigwam desierto, como para recordarnos que a veces el hombre vaga por estas desoladas regiones [...] Las obras inanimadas de la Naturaleza: roca, hielo, nieve, viento y agua, en guerra unas con otras, pero concertadas contra el hombre, reinaban aquí con soberanía absoluta (Darwin; 1998:293).

Al hombre habituado a vivir en tierra le basta echar una mirada a esta costa para soñar durante una semana con naufragios, peligros y muertes; y con la contemplación de este espectáculo me despedí para siempre de Tierra del Fuego (Darwin; 1998:294).

El relato de un periodista argentino que visita Tierra del Fuego a fines del siglo XIX, Roberto J. Payró, presenta claras semejanzas con las descripciones del naturalista inglés en las referencias al paisaje magallánico:

Allí, a la derecha doblaba el Estrecho hacia el noroeste, entre la península Brunswick y la isla Clarence; en frente, alzábase un monte rodeado de alturas, y el canal de la Magdalena semejaba cerrada bahía, solitaria y triste. Las rocas peladas, el agua mansa, la recortada costa, el cielo turbio, todo se fundía en una coloración melancólica de tonalidad tan armoniosa, que se sentía no ser pintor para trasladarla al papel con los ligeros toques y las blandas tintas de la acuarela. Era aquéllo un país del sueño triste y sentimental, una tierra y un mar, escenario de pasiones insaciadas, de desalientos mortales, de amarguras sin término; allí cabía una novela de descreimiento y desengaño; allí el pincel encontraría el cuadro sugestivo de la aridez de la existencia. – ¡Qué hermoso es esto, a la verdad! (Payró; 1982:190-192).

Considerando la elocuencia de estos textos nos limitamos a destacar con los subrayados las notas identitarias de un territorio incorporado definitivamente al imaginario de la frontera.

III. El análisis de las fuentes históricas permite advertir cómo gravitaron en la dinámica social y económica, además de factores geográficos y ambientales, otros de orden simbólico: las representaciones del espacio patagónico, construidas desde una particular concepción de la relación sociedad-naturaleza. La concepción de la inhabitabilidad, sustentada en el conocimiento de las condiciones de las áridas zonas costeras, se proyectó a la totalidad del espacio, escasamente conocido, limitando la

posibilidad de advertir la diversidad ecológica de un extenso territorio.

Durante el período colonial, estas imágenes que se generan entre los europeos sobre la poca hospitalidad del territorio y de sus habitantes explican el lento avance del poblamiento. Recién a fines del siglo XVIII, frente a las amenazas reales o potenciales de Estados rivales, la Corona española proyectó la ocupación de puntos estratégicos en el litoral sudatlántico pero también entonces el escepticismo de las autoridades respecto a la posibilidad de mantener estos puestos alejados incidió en el alcance de la empresa pobladora. La ocupación hispana en Patagonia apenas logró sobrepasar las precarias e inconclusas murallas del fuerte emplazado en la desembocadura del río Negro.

Posteriormente, al iniciarse la colonización por iniciativa de los Estados argentino y chileno, durante el último tercio del siglo XIX, la misma visión influyó en la opción por un modelo económico basado en la ganadería ovina que, además de obstaculizar otras alternativas de desarrollo, produjo un fuerte impacto ambiental en Patagonia y la Isla Grande cuyos efectos son evidentes en nuestros días.

Pero no debemos sorprendernos que esta imagen haya perdurado, prevaleciendo incluso sobre las referencias proporcionadas por estudios sistemáticos, producto de exploraciones científicas, pues ni en la actualidad Tierra del Fuego ha logrado liberarse totalmente del calificativo de «zona inhóspita».

En las representaciones del espacio percibimos la ambivalencia del imaginario de frontera, en ellas se funden las imágenes del «desierto» y las valoraciones positivas sobre la riqueza natural, la fascinación por lo extraño y el temor a «lo otro», llámese naturaleza salvaje o no socializada, «*no-lugar*» como opuesto a lugar social o «*exterioridad absoluta*» (Augé; 1992).

Los pasajes citados de la relación de Darwin trasuntan esta ambivalencia como también la fuerte atracción que genera lo desconocido e inconmensurable:

Las llanuras de la Patagonia son sin límite, apenas se las puede franquear, y, por tanto, desconocidas; llevan el sello de haber permanecido como están hoy durante larguísimas edades, y parece que no ha de haber límite en su duración futura. Si nos pusiéramos en el caso de los antiguos, que consideraban la tierra como una llanura rodeada de una zona infranqueable de aguas o de desiertos caldeados por un calor irresistible ¿quién no miraría estos límites postreros de las exploraciones humanas con un sentimiento de profunda y vaga curiosidad? (Darwin; 1998:448).

La idea de la frontera como reto, proyecto, llamada o lugar de iniciativa y, al mismo tiempo, como confín, periferia y sitio de extrañamiento, gravitó así tanto en la definición de las políticas estatales, como en las opciones individuales. La misma ambivalencia se

trasunta en el *slogan* oficial «*Tierra del Fuego: promesa y desafío*», difundido hace apenas dos décadas para impulsar el crecimiento del entonces Territorio Nacional cuando la región era escenario de otro conflicto internacional, la controversia por las islas del Canal Beagle.

IV. En el contexto de los nuevos paradigmas, particularmente del ecologismo, y de los procesos de valorización y patrimonialización de los bienes naturales, los espacios del planeta menos modificados o deteriorados por la acción humana se presentan como destinos privilegiados para las prácticas turísticas.

El nuevo mito del encuentro con la naturaleza prístina, virgen y salvaje (3), configurado a partir de la conciencia de los desequilibrios ecológicos y la destrucción del ambiente, ha generado nuevas prácticas turísticas – identificadas como turismo de naturaleza, ecoturismo o turismo verde – basadas en el contacto directo con el medio ambiente (Vera et al.; 1997:142-143).

La consideración dialógica de las ideas de desarrollo humano y ambiente natural permite pensar nuevas relaciones con la naturaleza y, desde esta perspectiva, el ecoturismo propone una alternativa de uso de los recursos respondiendo a la idea de la sostenibilidad, entendida como gestión que integra los planos ecológico, económico y cultural (4).

El turismo de naturaleza se proyecta tanto sobre áreas protegidas, como sobre espacios de valor ecológico y paisajístico con capacidad de atracción que, aunque no se encuentran bajo dicho régimen, mantienen un grado de escasa transformación. Se observa una creciente orientación del interés hacia estos espacios en un contexto de cambio de las sensibilidades sociales y de revalorización de los bienes naturales, estimándose que el turismo de naturaleza ha crecido a nivel mundial entre un 10 y 30% (Ceballos-Lascuráin; 1998:8).

En esta coyuntura de ampliación de la demanda de espacios turísticos especialmente atractivos por sus condiciones naturales, la Isla Grande de Tierra del Fuego – situada entre los 52° 40' - 55° 07' S y 65° 05' - 70° 15' O – se constituye en uno de los destinos privilegiados por las nuevas preferencias. Los flujos turísticos se concentran fundamentalmente en la ciudad más austral, Ushuaia (5), siendo todavía incipiente en el resto del territorio insular. Esta evolución fue favorecida por las nuevas tecnologías en los transportes y las comunicaciones y el desarrollo de infraestructura local, particularmente con la ampliación del puerto comercial y la construcción del aeropuerto internacional.

La tendencia en alza de los arribos de visitantes es significativa: de 40.656 visitantes en el año 1992 se llegó a 123.290 en el 2000 (6), con una tasa de crecimiento interanual

promedio superior al 26 %. La práctica turística no presenta un carácter regular en cuanto a la distribución de la afluencia de visitantes a lo largo del año. Mientras en el período estival “temporada alta” (octubre-marzo) se produce una fuerte concentración, durante el invernal se manifiesta una notable retracción (7). Cabe señalar que la temporada 2000/2001 registró un total de 104.416 visitantes, es decir concentró el 85% de visitantes del total correspondiente al año 2000 (Secretaría de Turismo - Municipalidad de Ushuaia; 2001).

Respecto a la procedencia de los mismos, las estadísticas proporcionadas por la Secretaría de Turismo de Ushuaia (2001) indican que a partir de la temporada 1994/1995 los extranjeros constituyen más del 50% de los visitantes, alcanzando en la temporada 2000/2001, el 69%(8).

En los últimos años, el volumen de visitantes cruceristas ha aumentado notablemente llegando a representar el 49,6% sobre el total de llegadas en la última temporada alta (Secretaría de Turismo - Municipalidad de Ushuaia; 2001). Por otra parte, los flujos de turismo marítimo mundial a Antártida han experimentado un importante crecimiento: de 6.458 pasajeros en la temporada 1992/1993 a 12.260 en la temporada 2000/2001 (9). Durante esta última 11.489 pasajeros transitaron por el puerto de Ushuaia en su viaje al Continente Blanco. Debemos señalar que el turismo marítimo antártico en tránsito a través de Ushuaia ha aumentado progresivamente (10), llegando a representar el 94% del turismo marítimo antártico mundial en la última temporada (Secretaría de Turismo de Tierra del Fuego; 2001).

El paisaje natural es, sin duda, el referente patrimonial más importante de la isla: en el Canal Beagle, los Andes, los glaciares, el bosque subantártico y el mar se presentan juntos en una unidad escénica de singular atraktividad.

Este espacio asume así su función turística a partir de los nuevos significados del patrimonio natural. Siguiendo a Prats (1997: 22) entendemos que el patrimonio está determinado por sus connotaciones simbólicas en el imaginario colectivo, es decir su capacidad para representar simbólicamente una identidad. Y precisamente en este caso la representación de Tierra del Fuego como «paraíso natural» juega decisivamente como rasgo identitario.

El sacerdote Alberto de Agostini, quien visitó la isla en las primeras décadas del siglo XX, dejó relatos admirables del paisaje fueguino como «visiones posibles». La descripción de un atardecer estival nos exime de todo comentario respecto a la manifestación de las fuerzas naturales en estas latitudes.

La tarde de aquel día fue una de las más maravillosas de que he podido disfrutar

en la Tierra del Fuego.

El sol, que hasta entonces había asomado de vez en cuando, reina ahora soberano en toda su majestad y esplendor en un cielo terso y azul, derramando un calorcillo tan confortable como desacostumbrado. Las cumbres de los montes, veladas todavía acá y allá por las nubes, van poco a poco despejándose como por un esfuerzo seguido, casi desmereciéndose después de larga pesadilla, afanosa y terrible.

A las blandas caricias del sol, los nevados e immaculados picos tienen una expresión de docilidad y candor encantadores, un aspecto de humildes y serenas vírgenes, que ignoran toda pasión, porque el fatal destino las ha condenado a vivir lejos, muy lejos, en las soledades antárticas, perennemente azotadas por los vientos y las tempestades.

A medida que avanza la noche, desaparecen las brisas y la naturaleza toda cae en profundo silencio. Reflejan con la limpidez de un espejo las aguas del Canal a las vagas sombras de la floresta y las empinadas laderas de los montes; no se oye ni el murmullo de las hojas, ni el zumbido de los insectos, ni el canto de las aves; todo calla en aquella misteriosa soledad donde parece como si la vida se hubiera apagado de pronto; tan sólo de vez en cuando llega hasta nosotros el ligero ruido de alguna cascada lejana, que resuena en nuestros oídos como el recuerdo de una dulce y nostálgica melodía.

Se oculta el sol. Alrededor de su disco que parece posarse sobre las gélidas crestas de los montes del sur, se amontonan densas capas de nubes resplandecientes como oro, de las cuales descende una lluvia de luz vivísima sobre las aguas del canal. A medida que se va poniendo el sol detrás de las montañas acentúa sus tintas el cielo, pasando por indefinida gradación de tonos, desde el oro al rojo de púrpura, desde el bermejo al azul-celeste; y un mar de graciosos cirros aparecidos de pronto sobre ese fondo, se doran en los bordes y se iluminan con los repentinos relampagueos desprendidos de aquel incendio, que debajo de ellos arde y flamea.

Es una paleta deslumbrante de colores que se cambian y se suceden con la rapidez del rayo. Acá se apagan, allá adquieren mayor fuerza y resplandor o cambian diametralmente de tono, de manera que, en pocos instantes un pintor vería desaparecer de repente los tintes fijados pocos momentos antes, mientras otros nuevos, hermosísimos, se le aparecen con prodigiosa fecundidad.

Se han apagado ya los últimos rayos del sol, ha cesado todo aliento de vida, y las montañas y las aguas se velan con la penumbra de la noche, que avanza lentamente y adormece entre sus sepulcrales brazos a toda la naturaleza.

Nunca como en estas horas de estática contemplación, lejos de todo ser humano, en las misteriosas soledades de las selvas y de los montes, ante aquellos sublimes

espectáculos de la creación, había sentido el lenguaje de la naturaleza que con tan delicados acentos me hablaba y producía en mí tan profundas y vivas emociones (De Agostini; 1929:72-79).

Creemos que, además de la composición estética, el texto presenta otras virtudes que justifican esta transcripción completa: a quien ha vivenciado este «encuentro» permite recrear visiones de profundo impacto emocional, al futuro viajero ofrece la posibilidad de anticipar una experiencia extraordinaria.

Pero junto a la búsqueda del contacto con la naturaleza, gravitan en las opciones turísticas actuales, particularmente entre los visitantes extranjeros, las representaciones del espacio como confin y frontera. Los datos que proporcionan los registros elaborados por la Secretaría de Turismo respecto a la preferencia por el destino Ushuaia, permiten constatar estas motivaciones. Entre las opciones incluidas en la encuesta, los ítems más elegidos son Naturaleza, Ciudad del fin del mundo, Paisaje, Cercanía al continente antártico y Curiosidad. Si consideramos juntos los porcentajes de los ítems Naturaleza y Paisaje se confirma lo señalado anteriormente respecto al referente patrimonial más importante en este espacio. Por otro lado, los porcentajes correspondientes al ítem Ciudad del fin del mundo no sólo resultan tan elevados como el de Naturaleza sino que se mantienen constantes desde la temporada 1995/1996 hasta la última 1999/2000. Finalmente, el crecimiento porcentual en el ítem Cercanía a la Antártida coincide con el aumento de los flujos turísticos marítimos antárticos a través del puerto de Ushuaia (11).

V. Partiendo de la consideración de que las representaciones inciden en las prácticas sociales y que éstas a su vez moldean las representaciones, nos propusimos visualizar cómo las visiones de Tierra del Fuego como «confin», «frontera» y «paraíso natural» gravitan en las prácticas turísticas estimulando el interés en el conocimiento de la región. Pero también advertimos que en el presente estas prácticas recrean o resignifican el contenido de las representaciones del espacio, contribuyendo a afirmar la identidad del extremo austral como lugar donde aún es posible proyectar nuevas y viejas utopías. Finalmente, desde esta aproximación al imaginario como recurso turístico hemos intentado ampliar la reflexión sobre las complejas relaciones entre el mito y la realidad, reconociendo la necesidad de contemplar los efectos de su retroalimentación en los procesos sociales.

BIBLIOGRAFÍA

AUGE, Marc

1992 Los “no-lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la

sobremodernidad, Barcelona, Gedisa.

CEVALLOS-LAUSCURAIN, Héctor

1998 Ecoturismo. Naturaleza y desarrollo sostenible, México, Diana.

CERTEAU, Michelle de

1990 L'Invention du quotidien, 1, Arts de faire, Paris, Gallimard.

DARWIN, Charles

1998 Diario del viaje de un naturalista alrededor del mundo [1845], Buenos Aires, Elefante Blanco.

DE AGOSTINI, Alberto M.

1929 *Mis viajes a la Tierra del Fuego*, Milán, Editorial Prof. G. De Agostini.

DIXIE, Florence

1996 A través de la Patagonia [1880], Punta Arenas, Universidad de Magallanes.

GOBIERNO DE LA PROVINCIA DE TIERRA DEL FUEGO, ANTARTIDA E ISLAS DEL ATLANTICO SUR, SECRETARIA DE TURISMO DE TIERRA DEL FUEGO

2001 Ushuaia 'Puerta de entrada a la Antártida'. Informe sobre el Tránsito de Turismo Antártico a través de Ushuaia. Temporada 2000-2001, Oficina Antártica, Ushuaia.

LUIZ, María Teresa y Monika SCHILLAT

1997 La frontera austral. Tierra del Fuego, 1520-1920, Cádiz, Universidad de Cádiz.

MORIN, Edgar

1994 El método. El conocimiento del conocimiento, Madrid, Cátedra.

MUNICIPALIDAD DE USHUAIA, DIRECCION DE TURISMO

1996, 1997, 1998 y 2000 El Turismo en Ushuaia. Informe Estadístico. Año 1995 y temporada 1995/1996; Año 1996 y temporada 1996/1997; Año 1997 y temporada 1997/1998 y Año 1999 y temporada 1999/2000, Ushuaia.

MUNICIPALIDAD DE USHUAIA, SECRETARIA DE TURISMO

2001 El Turismo en Ushuaia. Informe Estadístico. Año 2000 y temporada 2000/2001, Ushuaia.

MUSTERS, George Ch.

1979 Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el Estrecho de Magallanes hasta el Río Negro, Buenos Aires, Solar/Hachette.

PAYRO, Roberto J.

1982 La Australia Argentina. Excursión periodística a las costas patagónicas, Tierra del Fuego e Isla de los Estados, Buenos Aires, Centro Editor de América

Latina.

PIGAFETTA, Antonio

1963 El primer viaje en torno del globo, Madrid, Espasa-Calpe.

PRATS, Llorenç

1997 Antropología y patrimonio, Barcelona, Ariel.

QUINTERO, Silvina

2000 “Pensar los mapas. Notas para una discusión sobre los usos de la cartografía en la investigación social”, en Cora Escolar (comp.), Topografía de la investigación, Buenos Aires Eudeba.

ROTKER, Susana

1999 Cautivas, Buenos Aires, Ariel.

VERA, Fernando J. (coord.); LOPEZ PALOMEQUE, Francisco; MARCHENA, Manuel J. y ANTON, Salvador

1997 Análisis territorial del turismo. Una nueva geografía del turismo, Barcelona, Ariel.

REFERENCIAS

(1) Antonio de Pigafetta, cronista de la expedición de Hernando de Magallanes, inicia su relación declarando: “*supe que navegando por el Océano se veían cosas maravillosas y me determiné a asegurarme por mis propios ojos de la veracidad de todo lo que se contaba, para a mi vez contar a otros mi viaje, tanto para entretenerles como para serles útil y lograr al mismo tiempo hacerme un nombre que llegase a la posteridad.*” (Pigafetta; 1963:41-42)

(2) Resulta obligada la mención de la obra de Julio Verne, El Faro del Fin del Mundo (1905), narrativa asociada al faro establecido por el estado argentino en San Juan de Salvamento en la Isla de los Estados. Entre las relaciones de viajes podemos citar: George Ch. Musters, At home with the Patagonians. A Year’s wanderings over untrodden ground from the Straits of Magellan to the Rio Negro, London, 1871; Florence Dixie, Wanderings in Patagonia, Londres, Richard Bentley and Son, 1880; Robert J. Payró, La Australia Argentina, Buenos Aires, La Nación, 1898.

(3) Los mitos no hablan sólo de la cosmogénesis ni del paso de la naturaleza a la cultura sino también de todo lo que concierne a la identidad, al pasado, al futuro, lo posible, lo imposible y de todo lo que suscita la interrogación, la curiosidad, la necesidad, la aspiración. El mito se dirige a la subjetividad, concierne al temor, la angustia, la culpabilidad, la esperanza y les aporta respuestas (Morin 1994: 173-178). En este sentido, es posible considerar que la idea del retorno a la naturaleza virgen como aspiración o necesidad de contrarrestar los efectos de la crisis ecológica, forma parte del universo mitológico de la sobremodernidad.

(4) La idea se resume en la Carta del Turismo Sostenible de la Confe-

rencia Mundial de Lanzarote (1995) que propone un turismo «sopor- table ecológicamente a largo plazo, viable económicamente y equi- tativo desde una perspectiva ética y social para las comunidades locales».

(5) Capital de la provincia argentina de Tierra del Fuego, Antártida e Islas del Atlántico Sur.

(6) Total de visitantes en el año 1993: 48.216; año 1994: 55.738; año 1995: 55.927; año 1996: 58.452; año 1997: 65.083; año 1998: 102.063; año 1999: 119.569 (Secretaría de Turismo - Municipalidad de Ushuaia; 2001).

(7) Afluencia turística en temporada alta -Ushuaia-: 1992/1993, 35.822; 1993/1994, 34.653; 1994/1995, 44.944; 1995/1996, 47.564; 1996/1997, 47.968; 1997/1998, 69.776; 1998/1999, 96.781; 1999/2000, 94.906 (Secretaría de Turismo - Municipalidad de Ushuaia; 2001).

(8) Evolución del turismo receptivo por temporada alta -Ushuaia-: 1993/1994, visitantes nacionales: 59%, visitantes extranjeros: 41%; 1994/1995, visitantes nacionales: 43,2%, visitantes extranjeros: 56,8%; 1995/1996, visitantes nacionales: 33,2%, visitantes extranjeros: 66,8%; 1996/1997, visitantes nacionales: 32,9%, visitantes extranjeros: 67,1%; 1997/1998, visitantes nacionales: 32,2%, visi- tantes extranjeros: 67,8%; 1998/1999, visitantes nacionales: 30,7%, visitantes extranjeros: 69,3%; 1999/2000, visitantes nacionales: 31,3%, visitantes extranjeros: 68,7%; 2000/2001, visitantes nacio- nales: 30,9%, visitantes extranjeros: 69,1%.

(9) Pasajeros mundiales por temporada: 1993/1994: 7.957; 1994/ 1995: 8.185; 1995/1996: 9.212; 1996/1997: 7.322; 1997/1998: 9.380; 1998/1999: 9.850; 1999/2000: 13.650 (Secretaría de Turis- mo de Tierra del Fuego; 2001).

(10) Pasajeros Ushuaia por temporada y porcentaje sobre pasajeros mundiales: 1992/1993: 4.116, 64%; 1993/1994: 4.689, 59%; 1994/ 1995: 7.325, 89 %; 1995/1996: 8.322, 90%; 1996/1997: 6.389, 87%; 1997/1998: 8.560, 91%; 1998/1999: 9.135, 93%; 1999/2000: 12.967, 95% (Secretaría de Turismo de Tierra del Fuego; 2001).

(11) Preferencia por el destino Ushuaia, visitantes nacionales por temporada alta (en %): *Conocer el país*: 1995/1996: 35,60%, 1996/ 1997: 34,46%, 1997/1998: 31,58%, 1999/2000: 22,22%; *Naturale- za*: 1995/1996: 20,73%, 1996/1997: 17,23%, 1997/1998: 14,97%, 1999/2000: 13,42%; *Ciudad del fin del mundo*: 1995/1996: 15,60%, 1996/1997: 15,48%, 1997/1998: 15,19% 1999/2000: 12,43%; *Pai- saje*: 1995/1996: 19,82%, 1996/1997: 17,64%, 1997/1998: 13,88%, 1999/2000: 13,75%; *Curiosidad*: 1995/1996: 6,24%, 1996/1997: 4,30%, 1997/1998: 6,01%, 1999/2000: —; *Cercanía a la Antártida*: 1995/1996: 2,39%, 1996/1997: 4,71%, 1997/1998: 3,93%, 1999/ 2000: 1,65%.

Preferencia por el destino Ushuaia, visitantes extranjeros por tem- porada alta (en %): *Conocer el país*: 1995/1996: 18,35%, 1996/ 1997: 30,87%, 1997/1998: 18,14%, 1999/2000: 11,99%; *Naturale- za*: 1995/1996: 22,20%, 1996/1997: 26,66%, 1997/1998: 19,56%, 1999/2000: 26,51%; *Ciudad del fin del mundo*: 1995/1996: 23,49%, 1996/1997: 23,59%, 1997/1998: 10,16% 1999/2000: 24,42%; *Pai- saje*: 1995/1996: 15,05%, 1996/1997: 22,77%, 1997/1998: 12,02%.

1999/2000: 18,04%; *Curiosidad*: 1995/1996: 8,99%, 1996/1997: 11,18%, 1997/1998: 1,86%, 1999/2000: —; *Cercanía a la Antártida*: 1995/1996: 9,36%, 1996/1997: 10,26%, 1997/1998: 9,73%, 1999/2000: 15,51% (Dirección de Turismo - Municipalidad de Ushuaia; 1996; 1997; 1998 y 2000). Debemos aclarar que a partir del 1998 la encuesta a turistas se realiza cada dos años.

Los teatros de la calle Corrientes.

La vocación histórica de un área como patrimonio intangible

Luis Lataza

Los Teatros y la Vocación histórica de la *Calle Corrientes*

En la zona céntrica de la Avenida Corrientes se concentran el 70 % de los teatros de la ciudad, lo que distingue y caracteriza al área. Más allá del valor patrimonial de los edificios teatrales en sí mismos resaltamos los parámetros socioculturales que están detrás de esta concentración para valorarla adecuadamente. Es una *vocación* histórica que continúa sin interrupción desde mitad del siglo XIX, es paradigma de la especialización de la *ciudad moderna* y genera su propia problemática de heterogeneidad y superposición edilicia, sobrepoblación y congestión visual.

Esta zona tiene también un valor simbólico privilegiado dentro del contexto urbano como lugar de las grandes convocatorias, donde el ciudadano de Buenos Aires expresa y celebra los vínculos con su país. Posee un patrimonio histórico intangible articulado alrededor del Obelisco y conectado con un pasado de esplendor que ubicó a las *Luces de Calle Corrientes* dentro de un corpus mítico.

A pesar del ensanche a que fue sometida en las primeras décadas del siglo XX, el ciudadano común sigue denominando esta zona de la avenida como CALLE Corrientes debido justamente a este referente histórico y mítico paradigmático.

Corporizaciones de este patrimonio intangible, son los pequeños monumentos y placas que esparcidas en su perímetro, hacen referencia a los artistas que aquí vivieron o trabajaron y los nombres de varias de sus salas rinden homenaje a los grandes del teatro argentino: Podestá, Membrives, Casacuberta.

Calle Corrientes, Obelisco, tango, teatros, cines, cafés y librerías formaron una unidad iconográfica indisoluble que se integró a la identidad ciudadana y nacional. Son rasgos culturales alternos que es preciso defender frente a la globalización y que deben ser tenidos en cuenta tanto en las intervenciones arquitectónicas y urbanas como en los proyectos de preservación y difusión de nuestro patrimonio.

Análisis del área céntrica de la Avenida Corrientes

La Avenida Corrientes de la Ciudad de Buenos Aires fluye desde el cementerio de la Chacarita hasta Puerto Madero conectando cinco barrios porteños: Chacarita, Villa Crespo, Almagro, Balvanera y San Nicolás. Es una vía colectora de los barrios hacia el centro y una de las más elegidas por la rapidez de sus cinco carriles. Al atravesar Callao y hasta el Obelisco, el tramo de la Avenida Corrientes genera una zona diferenciada de circulación febril, vehicular y peatonal, con gran variedad de comercios entre los que predominan librerías, disquerías y lugares de esparcimiento como cines, teatros, bares y restaurantes.

Se nota a simple vista un uso diferenciado entre planta baja y alta. La planta baja es netamente comercial con un predominio del área gastronómica que ocupa un 66 % – y con un 5 % de teatros – en cambio los pisos superiores están mayormente dedicados a oficinas de la administración privada. La categorización de la zona dentro del código urbano de la Ciudad favorece este tipo de actividad y provoca el desplazamiento paulatino de las viviendas fuera del área céntrica.

Este uso comercial y su ubicación estratégica dentro de la trama urbana genera densificación, sobrepoblación, la sobrevaloración de los inmuebles y un recambio edilicio frecuente, por ello su aspecto arquitectónico es el de un *mosaico* edilicio, degradado y de gran heterogeneidad estilística, con un equipamiento urbano agresivo a la circulación peatonal y de mucha contaminación visual.

El tipo arquitectónico que predomina es casa de renta y el PH. Los edificios de teatros, las oficinas y los establecimientos comerciales gastronómicos y de esparcimiento son mayoritariamente bajos, de arquitectura anodina y simple, o con fachadas reformadas, simplificadas o escondidas tras inmensos carteles publicitarios. Construcciones de fines del siglo XIX alternan con obras que aun hoy están siendo llevadas a cabo, abarcando un periodo fundamental de la historia arquitectónica de la Argentina, ya que gran parte de nuestro patrimonio es de 1880 a 1940. Estilísticamente corresponden a cuatro periodos diferentes y en algunos casos superpuestos cronológicamente: la Arquitectura Ecléctica de 1880 a 1940, el Art Decó modernista de 1920 a 1930, la Arquitectura Racionalista de 1930 a 1970 y la Arquitectura de las últimas décadas que abarca desde esta última fecha hasta el presente.

Identificación de sectores urbanos con vocaciones específicas

El área centrica de Corrientes es afectada indirectamente por otras zonas próximas y funcionalmente diferenciadas de la ciudad: la *zona de Tribunales*, la *City* o zona banca-

ria, la zona de la *peatonal* Lavalle, la zona de influencia del Centro Cultural Rojas, una zona *gastronómica* nucleada alrededor del complejo *La Plaza*.

Si bien nuestra área estudio está entramada con las citadas zonas se diferencia de ellas por su vocación específica de ser asiento de los más renombrados teatros de la ciudad. En realidad tiene sólo un 5% de inmuebles dedicados a la actividad teatral pero éstos constituyen el 80% de la cantidad total de teatros que hay en la ciudad – ubicándose directamente sobre Corrientes o a menos de tres cuadras de ella – una concentración que la caracteriza y permite que el ciudadano la identifique informalmente como la zona de los teatros de Buenos Aires.

La Zona de los teatros de Buenos Aires

Los documentos históricos confirman la presencia de lugares de esparcimiento ya a mitad del siglo XIX, antes de que la zona entrara a formar parte efectiva de la cuadrícula del tejido urbano de la ciudad. Desde este primer momento de *extramuros*, informal y marginalmente, la zona fue nucleando establecimientos recreativos: hipódromos, teatros de variedades y parques y – poco a poco – fue redimida, integrada a la ciudad y finalmente desplazó en atractivos a la *zona de teatros* que en un comienzo se había establecido en torno a la Plaza de Mayo. Es por lo tanto una vocación histórica felizmente constituida y que continúa hasta el día de hoy.

La concentración de edificios recreativos sobre unas pocas cuadras de una arteria vital, tal como la que vemos hoy, no es un crecimiento espontáneo sino que tiene referentes modélicos externos. Es fruto de la especialización funcional de la *ciudad moderna*. Una zona de teatros céntrica es algo que caracterizaba a las grandes urbes de la primera mitad del siglo XX, una cualidad que ligaba a Buenos Aires al contexto internacional y que la ponía a tono con las pautas de una modernidad de postguerra cuya confianza en la idea de *progreso* cristalizó en la Arquitectura Racionalista, de la que la Avenida Corrientes fue – justamente – *abanderada* indiscutida.

Vocación como Patrimonio intangible

Basta hojear un diario capitalino para ver cuáles son los escenarios más frecuentes de las convocatorias multitudinarias. A igual nivel que la Plaza de Mayo y la de los Dos Congresos –pero sin el tinte político de aquellas – nuestra zona es el lugar que el ciudadano de Buenos Aires en forma unívoca elige para expresar y celebrar los vínculos con su ciudad y su país.

La zona tiene un valor simbólico privilegiado e indiscutido dentro del contexto

urbano. Esto constituye ya en sí mismo un patrimonio intangible que se articula alrededor del Obelisco, icono por antonomasia y se conecta – y explica – por el pasado de esplendor que en los años '30 al '50, con el auge de su vida nocturna, elevó a las *Luces de Calle Corrientes* dentro de un corpus mítico indisoluble de la identidad del porteño.

Esfuerzos por mantener viva la memoria del pasado glorioso, petrificaciones de este patrimonio intangible, son los pequeños monumentos y placas conmemorativas, esparcidas a lo largo de estas cuadras, que hacen referencia a personajes, artistas, actores y músicos que vivieron o trabajaron en esta zona de Corrientes, colaborando en la actividad artística que caracterizó a la zona desde siempre. La vida nocturna hasta altas horas de la madrugada constituye una de las costumbres más enraizadas del porteño y encuentra en la zona un ámbito idóneo. Corrientes, aunque en decadencia, sigue siendo *la calle que nunca duerme*.

Afirmamos que: *Calle Corrientes*, Obelisco, tango, teatros, cines, cafés y librerías forman una unidad iconográfica indisoluble, porque constituyen una combinación decantada en un substrato mítico. Y que estas imágenes recurrentes de la bohemia, de la noche porteña junto con el tango – hoy tan revalorizado a escala mundial – son símbolos culturales de alcance nacional e internacional. Son componentes de una identidad singular, rasgos culturales alternos y diferenciables que es preciso defender a toda costa en esta época en que toda diferencia se diluye y neutraliza en la globalización planetaria.

A la luz de la *Carta de Nara* y tomando en cuenta su defensa de la singularidad cultural proponemos que el ser argentino, latinoamericano o europeo, hoy más que nunca es una cuestión de afirmación y de consolidación de la propia identidad, es esta capacidad de generar propuestas alternativas – no globales sino locales – en la que hablamos de cualidad más que de calidad o cantidad.

La Carta Internacional para la Conservación de las Ciudades y Áreas Urbanas Históricas adoptada por el ICOMOS en Washington en 1987 define a todas las ciudades como históricas por ser “expresión material de la diversidad de las sociedades a lo largo de su historia”. Son ellas “documentos históricos y expresión de valores propios de las civilizaciones urbanas”. Todos los bienes por modestos que sean, “constituyen la memoria de la Humanidad”. Se debe tomar “las medidas necesarias para su protección, conservación y restauración, así como para su desarrollo coherente y su adaptación armónica a la vida contemporánea”.

Debemos tener muy en cuenta estas recomendaciones ya que el área estudiada sufre hoy un proceso de decadencia, tугurización y de disolución de su Identidad. Cerraron cines, cafés tradicionales y los teatros, agobiados por cuestiones financieras,

quebraron o fueron condenados a una decadencia que parece irreversible. Y con un avance incontenible, nuevos ámbitos unificados para el consumo, los *shoppings*, desplazaron a Corrientes como lugar de esparcimiento.

Pero al margen de este panorama desalentador, es importante no pasar por alto que Corrientes conservó la mayoría de sus teatros. Y que todos estos edificios, más allá de sus cualidades arquitectónicas individuales, excepcionales o modestas, deben ser estudiados individualmente y preservados en conjunto, dentro del contexto al que pertenecen. Tengamos en cuenta que la actividad teatral de la zona sigue vigente y con alto grado de convocatoria, por lo tanto su vocación histórica sigue intacta y es un valor intangible que debe ser preservado y que puede – y debe – estar en la base de toda futura acción que busque intervenir en la zona.

La vocación teatral de la Zona céntrica de Corrientes debe ser tenida en cuenta como VALOR PATRIMONIAL INTANGIBLE, tanto en las intervenciones arquitectónicas y urbanas como en los proyectos de preservación y difusión de nuestro Patrimonio.

CAPITULO VI:
El espacio cultural de festividades,
ritos y rituales

Día de muertos, celebración de la vida

Cristina Falcón y Mercedes Falcón

Editoras de la Revista ADIÓS

El lugar de la muerte en diferentes etapas históricas

La celebración del *Día de muertos* se originó en el año 998; fue instituida por San Odilón, monje benedictino y quinto abad de Cluny, en el sur de Francia. A partir de entonces los monjes rezaban en esta fecha por el alma de los difuntos. El sentido de las oraciones era pedir que las almas que se encontraban en el Purgatorio pudieran gozar de su eterno descanso en el cielo.

Para comprender cómo se presentó la consideración del tema de la muerte en la sociedad argentina a lo largo de nuestra historia, nos remontaremos al siglo XIX. En ese entonces la muerte era un espectáculo cotidiano debido a las guerras y a las deficiencias sanitarias para combatir las pestes y otras enfermedades. Había múltiples decesos. La sociedad tenía una familiaridad positiva con la muerte, la concebía como el destino común de la humanidad. La muerte se presentaba como un acontecimiento trascendente.

A fines del siglo XIX la Iglesia se afirmó institucionalmente. En la Argentina, el catolicismo se erigió como religión oficial. Desde entonces la Iglesia católica lideró en nuestro país muchas de las costumbres sociales puesto que importantes sectores le brindaron un espacio de participación en la organización social de aquellos tiempos.

Después de la primera guerra mundial, el catolicismo se convirtió en algo más que una fe religiosa, se incorporó a la sociedad como parte de una identidad cultural. Por ese tiempo se observaban prácticas de duelo y luto como manifestación social del dolor que vivían los familiares y allegados al difunto. La muerte comenzó a presentarse asociada a la idea del castigo que propagaban las enseñanzas cristianas.

En la década de los '60 se produjeron grandes cambios sociales, los temas relacionados con la sexualidad abandonaron la intimidad de la alcoba, los medios de comunicación difundían la importancia que debía otorgarle el ser humano a la vida sexual, algunos jóvenes pregonaban la práctica del amor libre. Mientras los sucesos relacionados con la sexualidad adquirían estado público, los acontecimientos de muerte se comenzaron a privatizar.

En las grandes ciudades, como Buenos Aires, la vida se desarrollaba tomando cada día más distancia del predicamento religioso. En esa década la Iglesia Católica

preocupada por la pérdida de su espacio religioso en el desarrollo de la vida cotidiana de la gente, realizó una importante revisión que quedó plasmada en el documento publicado después del Concilio Vaticano II.

Durante la siguiente década, unos años después de iniciarse los años '70, gran parte de la juventud argentina se volcó a la militancia política, sumándose a las reivindicaciones de los sectores trabajadores. La dictadura militar que irrumpió por esos años masacró a muchos miles de argentinos. Esta etapa sumió a nuestra sociedad en el miedo y el dolor. La desaparición y muerte produjo un quiebre en la vida comunitaria, los habitantes de las grandes ciudades se recluyeron a su círculo más próximo, el individualismo se impuso sobre la práctica comunitaria.

Al conjugarse estos acontecimientos con la mencionada pérdida de influencia de la Iglesia Católica en la sociedad, muchas costumbres sufrieron notables cambios. El culto a la muerte adquirió otras características: se abandonó el luto como señal exterior de duelo, se comenzó a considerar de mal gusto mostrar el llanto y los gestos de dolor en público, la muerte se fue transformando en un acontecimiento solitario y a veces hasta vergonzoso. Se perdió la familiaridad con la muerte enunciada en las costumbres del anterior milenio.

No ocurrió lo mismo en algunos pueblos del interior, dónde lo comunitario continúa vigente y el culto a los difuntos ocupa un lugar de importancia en la vida cultural.

La última etapa neoliberal difusora de la sociedad de consumo lideró el culto a la eterna juventud y a la acumulación de bienes materiales, paralelamente se fue desarrollando en algunos sectores sociales, la escasez y la negación de la muerte como inevitable destino del ser humano.

En este escenario investigamos la conmemoración del Día de Muertos tal como se presenta en la actualidad en distintos ámbitos de nuestro país.

Devociones y rituales en distintos espacios culturales de la Argentina

El 1 y 2 de noviembre se celebran las fiestas de Todos los Santos y de los Fieles Difuntos ambas son festividades ligadas a la tradición cristiana. Las corrientes evangelizadoras que ingresaron durante la conquista española procuraron sustituir las religiones indígenas por el culto cristiano, basándose en el presupuesto de que la religiosidad de los indígenas americanos era una mera superchería pagana que debía ser combatida. El etnocentrismo europeo tenía dificultades para explicar dentro de la teología occidental el origen y existencia de esta nueva humanidad, hasta entonces desconocida, que tenía diferentes códigos culturales. Lo cierto es que entre ambas culturas no pueden

realizarse diferencias sustanciales o desniveles culturales para decir lo que los conquistadores afirmaban, con respecto a la relación *hombre-ser supremo*, acerca de considerar la religión católica en un nivel superior al de las creencias religiosas de los nativos.

La evangelización en algunos casos dio lugar al surgimiento de un sincretismo religioso de base popular, mientras que en otros no modificó las creencias originales de los nativos.

Como señalamos anteriormente en la primera etapa del siglo XX el catolicismo ocupaba un lugar de relevancia en el espectro social. En el calendario nacional se contemplaban algunas festividades religiosas como el 1 de noviembre Día de Todos los Santos, fecha en la que se decretaba asueto para favorecer la participación de la gente en la ceremonia religiosa. Ese día estaba dedicado a recordar aquellos parientes y amigos que gozaban de la vida eterna en el cielo. La celebración continuaba al día siguiente, el 2 de noviembre, con la conmemoración de los fieles difuntos, aquellos que debían purgar sus pecados.

La celebración del Día de Difuntos adquirió características muy distintas en el seno de cada comunidad.

En Buenos Aires la conmemoración estuvo siempre liderada por la liturgia de la religión católica y por el sentido que le imprimió la Iglesia, la celebración tiene por objetivo rezar por los difuntos que se encuentran en el Purgatorio para que sean recibidos en el cielo, cada persona invoca en forma especial por sus muertos. En las comunidades del interior, a las que haremos referencia más adelante, se sostiene la creencia de que el alma de los niños, el 1 de noviembre y la de los adultos, el 2 de noviembre, retornan a encontrarse con sus familiares. De este modo, en pueblos del Noroeste, de Tucumán y de Corrientes suman al culto cristiano otros cultos derivados de las creencias de sus comunidades nativas.

Día de Difuntos en Buenos Aires

En los cementerios de la Ciudad de Buenos Aires hemos visto pocos indicios de la continuidad del culto, fuimos a recorrer el Cementerio de la Chacarita para averiguar cómo se celebra en nuestros días, el día de difuntos. Estos fueron los testimonios que recibimos:

Violeta, una florista que tiene un puesto frente al cementerio, dice que la mayoría de la gente se olvidó que existe esta fecha. Lo dijo así:

“Ni las personas que vienen habitualmente se acuerdan de la fecha. Lo comprobé el año pasado cuando quise calcular la cantidad de flores que tenía que traer para

vender ese día. Empecé un mes antes preguntando a los que visitan con frecuencia el cementerio: **¿Van a venir el Día de los Muertos?** Y me contestaban: **¿Cuándo es?** No tenían idea de que existía. Cuando yo era chica, acompañaba a mi abuela que tenía este puesto que yo, ahora, ocupo. Los días 2 de Noviembre se cerraba la zona para prohibir el tránsito de vehículos, no podían pasar por aquí ni los colectivos. Todas las calles que rodean la entrada al cementerio estaban repletas de visitantes. Era tal la cantidad de gente que venía, que sólo podían acercarse a pie. Todos iban con grandes ramos de flores. La costumbre se fue extinguiendo, ahora la gente puede entrar en auto porque el movimiento no se diferencia mucho del habitual, eso se nota también en la venta de flores”

Un cuidador nos cuenta: “El Día de la Madre viene mucha gente al cementerio, tal vez por eso no vengan tantos visitantes el día de difuntos, las fechas son muy cercanas”

Dialogamos también con un visitante de edad avanzada que concurre asiduamente al cementerio y siempre se hace presente los **días de difuntos**, él acuerda con los comentarios de las personas consultadas respecto a la merma en la cantidad de visitantes los días 2 de noviembre, lo expresa así:

“ La gente no puede venir por el problema económico, ya no pueden comprar flores. Además hay problemas de seguridad, el espacio es demasiado abierto, solitario y muy amplio, sólo hay personal de seguridad en la puerta. Muchas personas tienen miedo de venir, el cementerio se transformó en un lugar muy desprotegido”

Otro cuidador caracteriza de este modo a los concurrentes que se acercan el día de difuntos:

“ Casi todos los que vienen son personas mayores, se acercan muy pocos jóvenes y ya no se estila traer a los niños de visita, como se hacía antes ”

Estos testimonios dan muestras de cómo se va abandonando la costumbre de visitar el cementerio y cómo se ha perdido el culto que se profesaba el día de difuntos.

A principios del siglo XX, la sociedad urbana de Buenos Aires veneraba a sus muertos. Familias enteras iban al cementerio el 2 de noviembre y pasaban el día junto a sus difuntos. Rezaban, adornaban con flores los sepulcros y se sentaban a tomar mate y a conversar compartiendo la jornada con los familiares muertos.

En Buenos Aires ha perdido vigencia esta celebración religiosa, las fechas de mayor concurrencia al cementerio son el Día del Padre y el Día de la Madre. El rito litúrgico no tiene la incidencia que antes le otorgó la sociedad, en ese tiempo el culto fue adoptado no sólo por los católicos y cristianos practicantes sino por personas que no

observaban una práctica religiosa. En la actualidad, tienen más incidencia los festejos difundidos comercialmente para homenajear a los seres queridos más respetados: el padre y la madre.

El ritual andino

La cultura andina originaria de la zona del Noroeste Argentino tenía una funebrería elaborada, expresión de un culto a los muertos como tránsito crucial en el ciclo de vida. Hasta el día de hoy el hombre de la montaña incorpora la tierra a sí mismo, la integra a su vida y la “Madre Tierra” dadora de la vida y la agricultura como actividad vital genera la relación sagrada entre el hombre y la tierra.

Los lugareños veneran a la Pachamama, dueña de la tierra y el sol junto a la Virgen del Valle, patrona de la lluvia y reina del mundo, a ellas le ruegan por el buen viaje del peregrino. La cultura andina, a la fecha de la conquista española, presentaba una unidad que era consecuencia de un largo proceso de desarrollo cultural.

En los cementerios, la ceremonia del día de difuntos se realiza evocando el rito de despedida que en su momento brindaron a sus allegados difuntos.

El día de Todos los Santos, el 1 de noviembre, preparan una mesa con los mejores alimentos, ponen tantos platos como muertos tiene la familia, cubren todo con un paño negro, llevan velas y rezan toda la tarde, luego “velan” la cena sin comer un bocado. Sólo beben un poco de aguardiente para poder seguir esperando a las almas que se encuentran en viaje. Al día siguiente tiran al fuego las ofrendas veladas y van al cementerio, allí depositan en las tumbas flores de papel de muchos colores, preparan comidas que hayan sido del gusto de los difuntos que recuerdan, llevan coca, aguardiente y a veces asado, bizcochos. Ponen en cada plato una cañita de espora para que el muerto tome el “zumito” y luego reparten las ofrendas, dejando una porción para “darle comida a la tierra”. Hacen entonces “la corpachada” (Corpachar viene de Korpachaj: dar hospitalidad, ofrecer) abren un hoyo en la tierra para poner las ofrendas que guardaron a la Pachamama, luego tapan el hoyo y los asistentes se retiran.

La muerte no se ve como aniquilamiento total de la materia, el rito pone en evidencia la creencia de que los muertos se han ido a los valles profundos o a las quebradas solitarias de los cerros. En esta zona la figura de la Virgen del Valle es venerada tanto como la Pachamama.

El ritual descrito muestra la atención y el respeto que le dispensan a los muertos. Una pequeña anécdota que nos contaron da cuenta de la permanencia de estas actitudes:

“ En una ocasión el patrón de un campo que se encuentra en esta zona, le ordenó a un peón que excave en una sepultura. El hombre tomó un puñado de coca y lo arrojó sobre la tumba diciendo, Tata antiguo, toma y coquea, no te enojas, a mí me ordenan”

El temor al espíritu de los muertos se manifiesta en los relatos que circulan sobre las almas de algunos condenados, cuentos sobre aparecidos que persiguen a los mortales. Allí el miedo se manifiesta en forma más palpable que los miedos derivados de las enseñanzas del catolicismo, con las imágenes del purgatorio y el infierno. Los puntos de contacto entre ambas creencias religiosas son evidentes.

El ritual en pueblos correntinos

Actualmente en la provincia de Corrientes, el 1 de Noviembre se celebra la fiesta de Angelesomos. Hay una creencia muy arraigada en esa zona de que ese día, los niños muertos, vuelven a visitar a sus padres. Estos niños muertos son representados por chicos que recorren las calles pidiendo golosinas, van con un ramito de flores y una campanita, a la que hacen sonar mientras dicen: “*Ángeles somos, ángeles somos, bajamos del cielo a pedir limosna para los ángeles; buscamos la colocación de la bendición*”. Los dueños de casa para cerciorarse que son ángeles, los hacen rezar y luego les dan golosinas. Después de recibir las golosinas, los chicos se retiran diciendo: “*Esta casa es de rosas donde viven las hermosas*”. Si no reciben nada de los visitados cantan: “*Esta casa es de espinas, donde viven las mezquinas*”.

La muerte de los chicos tiene connotaciones especiales porque son considerados como ángeles buenos. Cuando muere un niño se celebra el velorio del angelito, todos lo festejan danzando y bebiendo.

El ritual pone luz a la creencia de que las almas buenas van al paraíso y que existen los ángeles.

El ritual en pueblitos de Tucumán

Actualmente en el interior de la provincia de Tucumán, unos días antes del 1 de Noviembre, las familias que tienen personas fallecidas, preparan figuras con base de bizcochuelo, de mantecado o con algunas frutas de conserva, para recordar a sus muertos y evitar que sus almas estén en pena. Ponen todas las figuras juntas, las cubren con una manta negra y las dejan frente a algún santo, éstas son las ofrendas. Rezan por la noche para que el alma de su muerto no ande penando y al día siguiente, se reúnen junto a algún árbol corpulento del que cuelga una hamaca. Mueven la hamaca hasta que llega

al tope del árbol, luego por turno suben los asistentes, cada uno trata de arrancar algún gajo de las ramas más altas; por cada gajo que consiguen sacar, sacan también un alma del purgatorio y lo festejan con buenos tragos de chicha.

En este ritual se reitera la creencia en la existencia de “otra vida”, esta convicción aparece en los ritos religiosos de casi todos los pueblos del mundo.

Los denominadores comunes de los rituales presentados son: la inmortalidad del alma, el destino de cada muerto en el más allá, las penas y recompensas. Las actitudes de miedo, respeto y veneración son también similares en estas comunidades culturales.

Lo que surge como muy notable en nuestra recolección de testimonios es el lugar que ocupa la muerte en la vida de los habitantes de nuestra gran ciudad y que esta ubicación se opone a la de los nativos de esos pueblos del interior del país que desarrollan su vida conservando un mayor contacto con la naturaleza. Mientras la cultura urbana se mantiene de espaldas a la muerte, la cultura comunitaria de esos pueblos mantiene viva la conciencia del destino y la recrean a través de sus rituales, por eso siguen celebrando el día de difuntos.

El valor de nuestro patrimonio espiritual

El rescate de los elementos que conforman el patrimonio espiritual de nuestro pueblo abre la posibilidad de mantener los lazos que nos vinculan con nuestras raíces. Llamamos espiritual a lo trascendente que habita en el ser humano, al elemento creador que todos los humanos llevan dentro de sí y también a la actitud anímica espiritual que nos dota de una conciencia, de la posibilidad de reír, de ser ingenioso, de reconciliarnos con la mortalidad.

Nuestra cultura guarda en su seno una rica heterogeneidad, producto de la confluencia de los diferentes pueblos que habitaron y habitan en nuestra tierra.

Esta propuesta de reunirnos para divulgar los elementos que hemos logrado rescatar de nuestro patrimonio intangible mantiene vivo nuestro proceso de crecimiento cultural. Tratamos de encontrarnos con el cómo y el cuál: ¿Cómo vivieron nuestros antepasados? ¿Cuál es la herencia cultural que nos dejaron?. Este encuentro es una oportunidad para compartir conversaciones, anécdotas y vivencias ligadas a las raíces espirituales que se encuentran en el alma humana, manifestadas con la originalidad de cada comunidad cultural, dándole sentido a la existencia desde cada particular cosmovisión.

La invitación a participar de esta Jornada nos acerca a la sabiduría, las creencias y las costumbres de nuestros antepasados y nos da la posibilidad de mostrar este trabajo

que se integra a otros similares, todos producto de una investigación que estamos realizando desde hace dos años.

El primero de noviembre del 2000 editamos por primera vez una revista cultural a la que llamamos Adiós. A partir de esa fecha, que no por casualidad fue guía de nuestra ponencia, nos avocamos a transmitir ideas, costumbres, creencias, ritos, cultos y expresiones humanas que se han ido presentando en distintos tiempos y espacios formando el linaje de nuestra humanidad.

La fecha que elegimos para iniciar la Revista Adiós no fue una decisión azarosa. Una revista sobre la muerte nació el día de muertos, así reafirmamos que frente a la finalización de un ciclo se presenta un nuevo nacimiento e invitamos a celebrar la vida. Vida y muerte conforman una unidad y esta conciencia de nuestra mortal forma de existencia nos permite dar a nuestros quehaceres un sentido trascendente.

Este recorrido por nuestra historia y por nuestra querida tierra se hizo posible gracias al vehículo ritual que recogimos y titulamos: *Día de muertos, celebración de la vida*.

Nuestra Señora de Belén:

Una fiesta patronal en el altiplano jujeño

Lic. María Gabriela Morgante

Los indios de Susques son, como todos los habitantes del altiplano, católicos fervientes en lo que concierne a las ceremonias exteriores impuestas por la religión. (Boman; 1908:434)

Presentación

Los ritos constituyen un elemento esencial en la relación entre los hombres y sus deidades. La celebración de las fiestas patronales representa una de las expresiones más complejas entre las conmemoraciones rituales, tal como lo demuestra la carga particular que adquiere el momento del ciclo anual dedicado a este fin. Como señala Marzal, la importancia de la fiesta del santo patrono, es central para el mundo andino. Según el autor, dicha centralidad se encuentra ligada a determinadas funciones, entre las que destaca la religiosa, la festiva, la de integración social, la de prestigio social y la económica (Marzal; 1989). Desde su perspectiva, como expresión de la aculturación religiosa experimentada por las comunidades andinas, la primera de estas funciones ha dado lugar a las siguientes. Las próximas páginas están dedicadas a considerar la importancia religiosa – junto al reconocimiento del resto de las antes señaladas – del culto patronal en una localidad puneña de la provincia argentina de Jujuy, próxima al límite con el altiplano chileno (1). La fiesta de la Virgen de Belén, patrona de Susques, que se celebra el 23 de enero, se centraliza en la procesión callejera y culmina con el ascenso de la imagen a su camarín, comenzando varios días antes y continuando algunos después, e involucrando – en distinta medida – a todos los miembros de la comunidad. La diversidad de roles comprometidos en la celebración y sus preparativos, así como los estatus diferenciales que la festividad establece en sus diversos momentos, se congregan en un cúmulo de ideas y actos compartidos y celebrados por el pueblo en su conjunto.

Partiendo del supuesto de que “los ritos son, ante todo, los medios por los que el grupo social se reafirma periódicamente” (Durkheim; 1995:360), observaremos las solidaridades establecidas entre los distintos representantes de la comunidad, así como sus relaciones con otras vecinas.

De esta manera, este trabajo se propone analizar parte de la compleja red de

significados involucrados en esta celebración ritual, resaltando el modo en que conviven elementos religiosos, católicos y otros, dentro de una estructura sincrética de significación mayor: la cosmovisión puneña. Conjuntamente, consideraremos a la celebración como una manifestación sagrada, en tanto constituye un período particular del ciclo anual en el cual los hombres se encuentran en una mayor intimidad con los objetos consagrados (Eliade; 1994). A partir de esta afirmación, arribaremos al análisis del festejo como un elemento de referencia grupal, tanto para la propia comunidad, como para otras semejantes.

Los materiales empleados para tal propósito fueron recolectados en la localidad de Susques (Departamento de Susques, provincia de Jujuy) (2), durante una estadía en el campo a comienzos del año 2001 (3). Este trabajo se inscribe en el marco de un proyecto de Tesis de Doctorado sobre la Cosmología y la Mitología de la Puna de Susques, perteneciente a la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata.

Algunas consideraciones acerca de la celebración patronal.

La antigüedad de las celebraciones patronales en el espacio andino se remonta al siglo XVIII, a partir de la obra misional que se propuso reemplazar, mediante la imagen de santos y vírgenes, el modelo de culto idolátrico pre-existente (4). Como señala M. Eliade, cuando los misioneros cristianos se enfrentaron con religiones populares, “de buen o mal grado se acabó por ‘cristianizar’ a las figuras divinas y a los mitos ‘paganos’ que no se dejaban extirpar” (Eliade; 1992:179). En el marco de la religión puneña encontramos innumerables ejemplos de estas convivencias. En este mismo sentido, las fiestas patronales se constituyen en una verdadera manifestación ritual, en la que la fe católica convive con un conjunto de prácticas ajenas a la misma, propias de la tradición cultural de los antiguos habitantes del altiplano, en un contexto que es considerado coherente para sus practicantes. En ellas coexisten, por sólo citar algunos ejemplos, la Virgen y la Pachamama, distintas, pero por momentos unificadas por la significación compartida, así como el culto católico con la combinación de celebraciones ajenas a él, en el mismo espacio de la capilla.

El aniversario de la Santa Patrona implica la visita de personas o familias de distintas comunidades cercanas. Muchas de ellas abandonan sus tareas habituales, o dejan a sus animales sueltos en el campo para participar, aunque sólo sea parcialmente, de algunos de los actos festivos. Esta circunstancia le otorga un nuevo elemento a los anteriores, pues la fiesta se constituye como un espacio para favorecer un sistema de

interrelaciones que se renueva cada año. Allí se encuentran familiares, compadres, amigos, o socios comerciales, en un ámbito teñido de la euforia propia de las celebraciones en el mundo andino.

Nuestra Señora de Belén, patrona de Susques, en el registro histórico y en el corpus mítico.

A partir de los datos registrados en las revisitas del Corregimiento de Atacama, la participación del Estado colonial en Susques comienza en la segunda mitad del siglo XVIII. Algunos informes ubican para esta misma fecha la instalación de la capilla. Sin embargo, “a principios de siglo XVII, encontramos establecida ya en la región atacameña la organización y jurisdicción eclesiástica católica (...) En la parte meridional y asentada en la población de mayor importancia, considerada como el centro de la vida atacameña por los mismos indígenas (estaba) la parroquia puesta bajo la advocación de San Pedro, la cual contaba con diversos anexos o poblados sobre los cuales ejercía su jurisdicción que eran (...) hacia los terrenos elevados de la puna, los de Nuestra Señora de Belén de Susques y Nuestra Señora de Loreto de Ingaguasi.” (Cassasas; 1974:73-74). (5) Sin embargo, los datos acerca del proceso de expansión del catolicismo en la región de Susques, son escasos y poco precisos. En palabras de E. Boman: “Es bastante probable que estos mismos religiosos (jesuitas establecidos en Casabindo antes de fines de siglo XVIII) hayan convertido a los indios de Susques y fundado su iglesia. Me parece menos probable que estos indios hayan sido convertidos por el clero de San Pedro de Atacama, si bien Susques, ya en 1787, fue un ‘anexo’ de esta parroquia (...) Todo lo que podemos decir con certeza de la organización católica de la comunidad de Susques es que ella es muy antigua y fue mantenida durante mucho tiempo por los mismos indios, sin más ayuda de parte del clero católico que las pocas visitas que les hacía el cura de Atacama.”(Boman; 1908:465).

Repitiendo el motivo mariano, la Virgen de Belén se constituye en patrona de Susques a causa de una aparición. Según la tradición oral, una imagen de la Virgen de Belén, patrona de Susques, fue encontrada encima de una piedra. En ese mismo lugar, los jesuitas, ayudados por aborígenes, construyeron una iglesia, con campanas traídas del departamento boliviano Chuquisaca.

“...la virgen es aparecida, que apareció ahí en una piedra, la imagen. Y después este, que una persona de aquí cerca del lugar, luego la llevó a su domicilio, y... desaparecía, y volvía a aparecer aquí nomás. Y bueno, se ha hecho pues la capilla. La imagen dijeron que era muy chiquita, entonces la han hecho más grande. Después la han

copiado, y la más chiquita, la aparecida, dice que está como adentro, adentro. Dentro del cuerpo que la han hecho más grande, entonces está ahí. Y esto hace mucho, muchísimo años, antes, antes de mil quinientos... Mil quinientos cincuenta. La iglesia es de 1590. La piedra donde aparecía es el lugar adonde ahora está la casa del sacerdote. Directamente donde está la casa del sacerdote. Es una peña grande. No tiene nombre, Peña de la Virgen nosotros le decimos.” (F.C.)

El análisis formal del relato precedente incorpora algunos datos de interés específico. En primer lugar, y en referencia a los componentes espaciales, el binomio entre la piedra y una casa (“domicilio”) establece la transformación de un sitio salvaje en un espacio domesticado, y particularmente cristianizado, a partir de la aparición de imagen sagrada. Luego, es interesante el motivo que demuestra de qué modo la virgen aparecida se niega a permanecer en una vivienda en particular (6) y, por el contrario, retorna a un lugar no doméstico. Asimismo, y considerando el aspecto multivalente de las secuencias de un relato, a través del retorno de la morada al lugar de la aparición original, la imagen revela su intención de convertirse en una patrona comunitaria. La aparición de la virgen convierte, simultáneamente al espacio marginal en uno socialmente central: la Peña de la Virgen. De allí en más, la presencia original de la imagen funda un espacio sagrado, que es acompañado en adelante por la residencia del sacerdote y la construcción de la capilla. Este espacio extiende la protección de la figura sagrada al ámbito habitable, y la celebración se instaure como la reafirmación periódica en la fe protectora.

En términos temporales, la progresión que sucede entre la primera aparición y su instalación como santa patrona, está representada por la alegoría sobre su tamaño, que crece conforme se afirma el reconocimiento de la virgen como un ser del panteón sagrado local. Asimismo es relevante la alusión a una fecha imprecisa (“... y esto hace mucho, muchísimo años, antes, antes de mil quinientos... Mil quinientos cincuenta. La iglesia es de 1590”), conjuga lo que tal vez sea la fecha originaria de la instalación de la Iglesia, a fines del siglo XVI – como lo corroboran ciertas fuentes históricas –, con expresiones lingüísticas típicas del discurso sobre el tiempo mítico. Estas últimas, lejos de ser imprecisas, colocan claramente el acontecimiento narrado en un plano temporal distinto del tiempo vivido (7). Sería interesante analizar a partir de nuevos testimonios si, como encuentra A. Lecaros en el corpus mítico sobre el origen de un santuario en los Andes centrales, estas fechas resultan particularmente significativas con relación a algún suceso histórico-crítico específico (Lecaros; 2001).

Conjuntamente, este tipo de aparición provee a la imagen de la Virgen de Belén de cierta connotación mágica, que es extensiva a un conjunto de santos y vírgenes recono-

cidas como significativas para la cosmovisión susqueña. Desde su inclusión en el panteón andino, como verdaderas hierofanías, santos y vírgenes comparten el papel de intermediarios (“*abogados*”) entre los hombres y Dios, y aparecen asociados en las procesiones que acompañan a las fiestas patronales.

Debido a su carácter de ser potente, la comunicación entre la virgen y los hombres adquiere la misma forma que toda otra relación hombre-deidad en el mundo andino: el modo de pacto recíproco. Por este motivo, el personaje de la virgen es celebrado, entendiéndose por ello un reconocimiento hacia la figura sagrada que involucra, además, la espera de una satisfacción (en salud, en prosperidad, etc.). Un ejemplo de esta interacción es el caso de la “pisada de la virgen” que se realiza antes de ser colocada nuevamente en el altar:

El ser pisado por la virgen, que yo haya visto, no se hace en otro lado que no sea Susques. Es una costumbre de antes, que realmente, cuando una persona anda enferma, cuando anda mal, que de esa manera uno puede recibir la, la ayuda de la virgen, de esa manera. Le ponen la virgen en la cabeza a la persona, y la persona reza. A un lado hay un incensario y de otro está la..., recolectan, para la moneda. Cuando alguien está enfermo, se hace pisar porque tiene fe, y se puede curar. Eso se hace solamente el día de la virgen. Depende todo, puede ser platita, una moneda, un regalo, lo que uno desea poner. (F.C.)

Respecto de esta práctica, J. Santander registra algo similar en la celebración de la Virgen de Candelaria en la localidad de Maimará. En este caso, la autora señala entre los actos vinculados al final de la ceremonia, el hacerse “pisar por el santo” que acompaña como imagen subsidiaria a la figura de la virgen. Las condiciones son coincidentes con las del caso susqueño: las personas deben haberse confesado y comulgado previamente y realizar una ofrenda en dinero o algún objeto de valor luego de recibir la imagen sobre sus cabezas. Las exigencias del sacramento – a las que en el caso de Susques se agrega el haber contraído matrimonio cristiano y haber bautizado a los niños – se vincula, además, con otra particular condición:

Durante el pise de la Virgen, una pareja sostiene a la imagen y la gente pasa de a pares, se agacha, y se les pone la virgen en la cabeza. La gente debe estar sin bañarse nueve días antes, así en el legado de los mayores, es la semillita que nos dejaron... yo ya no lo cumpla eso” (G.C.)

Más allá de las múltiples interpretaciones acerca de la vinculación entre las figuras de la Pachamama y la de la Virgen, es claro que el carácter potente y la posibilidad de establecer un pacto de reciprocidad con los hombres son dos elementos que ligan a

ambos seres. De la misma manera que los ejemplos anteriores señalan la capacidad de propiciar salud o favores, los ejemplos que siguen testimonian esta vinculación. El primero explica la transferencia del carácter de potente desde la imagen sagrada a la coca (8), elemento central para cualquier ritual en el ámbito andino. Según el argumento, en esta vinculación reside la obligación de ofrecer coca en la challa o corpachada, reconociendo ese mismo carácter potente en la Madre Tierra:

Muchos decían que la coca debe ser porque cuando María Santísima cuando estaba viajando a, a, a... Belén, cuando estaba por dar al chico, que tenía una descomposición, un desfallecimiento, y que había unas hojitas de coca, con ese se ha compuesto. Había una hojita, hojitas de coca, sí, y ya... la ha masticado y se ha compuesto con eso, María Santísima. Eso lo dice un librito así, de hace años, años. Un librito que yo conocí. Eso estaba escrito ahí. No sé quién lo habrá hecho. Por eso la coca es santa, santa hoja, le decimos. Santa hoja. Lo comió y, por eso lo llamamos santo y por eso ponemos para challar la coca. Entonces la coca se pone por eso (S. V.).

Este nuevo testimonio, recogido por E. Boman a comienzos del siglo pasado, unifica a las figuras de la virgen –en este caso Santa Ana, patrona de las tejedoras- y la de Pachamama en un ruego que se recita mientras se hila la lana:

“mamita Santa Ana, tejer, hilar, madre de las hilanderas y las tejedoras. Que sea con tus manos, Pachamama” (Boman; 1908:490).

Para una mayor comprensión de tal asociación, es central el argumento de la derivación en el culto mariano a partir de las grandes fiestas anuales dedicadas a la Pachamama, en el altiplano peruano-boliviano e, igualmente, en la Puna de Jujuy, como una “prolongación natural”. La autora resume en seis elementos el desarrollo de las celebraciones jujeñas del mes de agosto dedicadas a la Madre Tierra: 1) Aspersión de alcohol y sahumado en casas y sembradíos; 2) alimentación de la Pachamama en la casa, a través de comida, coca, alcohol y tabaco. Ofrenda de sangre de un animal; 3) Almuerzo festivo; 4) Ofrenda en el corral, dedicado a promover el bienestar del rebaño; 5) Ceremonia en el manantial, dedicado a garantizar la abundancia de agua. Culmina con danzas y ejecución de instrumentos; 6) “Orgía alcohólica” que puede prolongarse varios días (Mariscotti; 1978). Estos elementos presentes en el área andina desde épocas prehispánicas coinciden en muchos aspectos con los que mencionaremos como propios de la fiesta patronal, constituyendo un nuevo argumento que avala la identificación, aunque sólo sea parcial, entre la figura cristina y la deidad nativa.

La fiesta patronal a través del último siglo:

En su estadía en la Puna de Susques a comienzos del siglo pasado, Eric Boman rescató la importancia que tenía para aquellos pobladores la celebración patronal (9). En este sentido sostiene:

“...la fiesta de la patrona de Susques se celebra de una manera bastante parecida a las fiestas religiosas de los pueblos de Bolivia.

La fiesta comienza con la decoración de las imágenes de la Virgen y de los santos. Las imágenes se colocan sobre ponchos tendidos en el suelo de la iglesia. La banda de músicos entra y avanza de rodillas tocando sus instrumentos. Al llegar delante de la virgen, los músicos y los otros indios besan sus pies y sus manos, interponiendo la punta del pañuelo entre la boca y la santa imagen. Los músicos van acompañados de dos estandartes rojos, uno de los cuales es llevado por el indio que hace las veces de sacerdote y el otro por el fabrica. El primero llena, en esta ocasión, las funciones del alférez (porta-estandarte) de la Virgen.

Las mujeres decoran la virgen y los santos con papel pintado, espejitos, cuentas de vidrio, plumas, cintas, etc. Durante este tiempo, las bandas de músicos y toda la asistencia están de rodillas. Terminada la decoración de los santos, los indios se retiran, retrocediendo de rodillas, con la cara mirando hacia el altar, mientras los músicos tocan los instrumentos.

Las mujeres colocan las imágenes sobre angarillas. Los hombres entran a la iglesia y depositan cirios de sebo delante del alférez. Una parte de estos cirios se coloca sobre el altar, otros sobre las angarillas, alrededor de los santos.

Entonces comienza la procesión. Las imágenes, precedidas por la música y los estandartes, son llevadas primero a los cuatro palos levantados en los cuatro ángulos del patio de la Iglesia, luego a las cuatro apachetas que, como hemos dicho están situadas al norte, al sur, al este y al oeste del pueblo, en las montañas. Se vuelve a traer a los santos a la iglesia, adonde el fabrica pronuncia un discurso.

Los estandartes se llevan al patio, en donde se los rodea de cirios y hay dos grandes fuegos encendidos. Durante todas estas ceremonias, se hacen numerosos tiros con esos morteros especiales llamados camaretas.

Enseguida los estandartes son llevados a la casa del alférez. Su pared está recubierta con un poncho rojo, detrás del poyo. Se colocan allí los estandartes, y se encienden cirios a su alrededor. El capitán, el alférez de la virgen y el fabrica toman su lugar de los estandartes y todos los indios entran de rodillas a besarlos.

Se deja un hombre para que monte guardia delante de las banderas, y todos se ponen en marcha, música a la cabeza, para visitar las casas una después de otra. En todas

las casas se sirve chicha y coca, y delante de cada una se baila un rato. Cuando se ha recorrido así todo el pueblo, se vuelve a la casa del alférez, en donde el baile y la orgía continúan toda la noche”.

A pesar de que sólo registró la jornada central, ya en esa sola circunstancia es posible comprender el sentido de sacralidad involucrado en el festejo, así como la complejidad de relaciones en juego. Las actividades vinculadas incluyen elementos tomados del culto católico –como el rezo de la novena, la misa o la procesión – y otros procedentes del universo cultural pre-cristianos – como las comidas, los juegos, la danza, la banda de sikuris o la ramada –. Se destacan ciertos individuos en particular, como el alférez, el capitán y el fabrica, así como los músicos. La procesión callejera, con la imagen de la virgen precedida por los estandartes y acompañada por otros santos o vírgenes, culmina con la cacharpaya en la que se invita a los miembros de la procesión, hasta culminar los festejos en casa del alférez.

En este sentido, los pocos días involucrados en la celebración constituyen un momento de interrupción de la vida cotidiana, que carga de significación al resto del año. Un programa resumido de los festejos llevados a cabo, en la actualidad, con ocasión de la celebración de la virgen patrona, es el que sigue:

Programa general de la Fiesta patronal “Virgen de Belén”, en acción de gracias por el corredor bioceánico Paso de Jama. Susques 23 de enero del 2001. “Desarrollo con identidad”. Adhesión: Municipio de los Andes, Paso de Jama y Comisión Municipal de Susques.

- Viernes 12-01-01: 9:00 HS: Acto de bienvenida a las localidades participantes en la séptima edición del Campeonato Departamental e inicio del mismo

- Sábado 13-01-01: 18:00 HS. Continuación del Campeonato; 10:00 HS.: Acto de apertura de la semana de Susques; 16:00 Hs. Bajada de su camarín a nuestra patrona la Santísima Virgen de Belén.

- Domingo 14-01-01: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 8:00 HS.: Continuidad del campeonato Departamental; 18:00 HS: Novena de los niños; 18:30 HS.: Entrega de premios y recordatorios; 19:30 HS.: Comienzo de la Novena y Santo Rosario. Misa: intención por la Comisión municipal de Susques, sus familiares y la comunidad de Catua.

- Lunes 15-01-01: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la bandera a cargo de la comunidad parroquial, y Banda de Sikuris; 10:00 HS.: Visita de Nuestra Madre Belén a distintas instituciones; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:30 Hs. Continuación del rezo de la Novena y Santo rosario. Misa: intención por la Parroquia a cargo de pro-templo, sus familias y por la comunidad de Olaroz Chico.

- Martes 16-01-01: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la bandera; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:30 HS.: Continuación del rezo de la novena y Santo Rosario. Misa: Intención por la Seccional 20, artesanos, sus familias y la comunidad de El Toro.

- Miércoles 17-01-01: 6:00 HS.: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la bandera; 10:00 HS. Exposición de trabajos; 12:00 HS.: Almuerzo Convivencia en el Paraje Lapao; 13:30 HS.: Juegos recreativos; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:30 HS.: Continuación del rezo de la Novena y Santo Rosario. Misa: intención por el Bachillerato Provincial Nro. 13, sus familias y la comunidad de Coranzulí.

- Jueves 18-01-01: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la bandera; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:30 HS.: Continuación del rezo de la novena y santo Rosario. Misa: intención por la niñez de Susques, Escuela Primaria nro. 361, sus familias, y la comunidad de Puesto Sey;

- Viernes 19-01-01: 6:00 HS. Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la bandera; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:30 HS.: Continuación del Rezo de la Novena y Santo rosario. Misa: Intención por el personal de Aduana, Migraciones, Gendarmería, C.A.P.A.S., Jefe del Registro Civil, Juez de Paz, Correo, Vialidad y la comunidad de San Juan de Quillaques.

- Sábado 20-01-01: 6:00 HS. Rosario de la Aurora; 9:00 HS: Izamiento de la Bandera; 10:00 HS: Bienvenida a los peregrinos de la filial Salta; 17:30: Novena de los niños; 19:30: Continuación del rezo de la Novena y Santo rosario. Misa: intención por el grupo de mujeres, C.A.F.A., Unidad sanitaria, por la juventud de Susques, sus familiares y la comunidad de Pastos Chicos.

- Domingo 21-01-01: 6:00 HS.: Rosario de la Aurora; 9:00 HS.: Izamiento de la Bandera; 16:00 HS.: Concurso a la mejor presentación de la llama; 17:30 HS.: Novena de los niños; 19:00 HS.: Continuación del rezo de la novena y santo Rosarios. Misa: intención por Vialidad de la Provincia y Empresas constructoras del Paso de Jama (Benito Rogio, Ulloa, Paca, Macrosa), sus familiares, y por la comunidad de Huancar; 21:00 HS.: Serenata al Paso de Jama. Novena a Nuestra Patrona Virgen de Belén.

- Lunes 22: 6:00 Hs: Salva de bombas del alba con banda de sikuris, frente a la capilla; 6:15 Hs. Rosario de la Aurora; 9:00 Hs.: Izamiento de la bandera; 10:00 Hs.: Santa Misa en el Cementerio del pueblo; 11:00 Hs.: Feria de Ciencias organizada por la Escuela Primaria Nro. 361; 13:00 Hs. tradicional ceremonia de las 12, con banda de sikuris; 17:00 HS. Bautismos; 17:30 Hs. Novena de los niños; 19:30 Hs. Santo Rosario y continuación de la novena. Misa: intención por vecinal Peregrinos, Centro de Jubilados y pensionados

filial Susques, y por toda la comunidad de Susques; 21:00 Hs. Luminaria. Fuegos artificiales y antiguas danzas con los sikuris, continuado con la tradicional Ramada.

- Martes 23-01-01: 6:00 hs. Salva de bombas; 6:15: Rosario de la Aurora. Acto protocolar; 9:00 Hs. Recepción de autoridades; 10:00 Hs. Oficio de la Santa Misa, presidida por el Obispo de la prelatura de Humahuaca, Monseñor Pedro Olmedo. A continuación solemne Procesión por las calles, con la imagen de nuestra Madre de Belén. Inauguración de la primera etapa del Museo etnográfico de Susques. Inauguración del Edificio donde funcionará la biblioteca con sala multimedia e imposición del nombre de Cosme Damián Vázquez; 13:30 Hs. Almuerzo comunitario precedido por el alférez, don Ignacio Esquivel; 14.00 Hs. Encuentro de fútbol; 19:30 Hs. Misa; 22:00 Hs. Baile popular en el tinglado de Avenida Jujuy, organizado por el club deportivo Belén.

Octava de las fiestas:

- Lunes 29-01-01: 6:00 hs. Salva de bombas con banda de sikuris, frente a la capilla; 13:00 hs. tradicional ceremonia de las 12; 22:00 hs. Luminarias y antiguas danzas con sikuris, continuando con la Ramada.

- Martes 30-01-01: 10:00 hs. Misa y solemne procesión por las calles del pueblo; 12:00 hs. Desornamentación y subida al camarín a Nuestra Madre Virgen de Belén; 12:45 hs. Comienzo de la gran cacharpalla. 13:00 hs. Almuerzo comunitario.

Un miembro de la comunidad resume de este modo el conjunto de actividades involucradas:

“Lo primero que se hace es bajar la virgen. Nueve días antes de la fiesta hay que bajar a la virgen, y ahí se comienza a rezar todos los días hasta llegar al veintitrés. Ahí se comienza a rezar todos los días hasta llegar al 23. Y de ahí ya se hace la fiesta. Y bueno, el 23 nosotros hacemos siempre la misa y después el alférez invita a la comida la familia, se puede hacer algún acto cívico si hay... Antes se hacían muchos actos cívicos, ahora se está quitando un poco eso. Acto religioso, y nada más. Un poco de baile. Hay sikuris”. (F.C.)

A pesar de los cambios manifestados, un conjunto de elementos diferenciales se repiten en el discurso de Boman, y en el registrado por nosotros casi un siglo más tarde. La información puede registrarse comparativamente en el siguiente cuadro:

Cuadro 1.

Lista comparativa de elementos y sucesos significativos en la procesión central de la celebración:

Elementos	Principios de S. XX (Según E. Boman)	Principios de S. XXI (Según registro propio)
Ornamentación de virgen y santos	Sí (papel, espejos, cuentas de vidrio, plumas, cintas)	Sí (flores naturales y artificiales, collares y cadenas)
Acompañamiento de banda de sikuris	Sí	Sí
Estandartes	Sí	Sí
“Sacerdote indio”	Sí	No (obispo y/o animadores)
Capitán (10)	Sí	No
Fabrica (11)	Sí	No
Alférez	Sí	Sí
Procesión de la imagen en angarillas	Sí	Sí
Procesión entre los ángulos (“poyos”) de la iglesia	Sí	Sí
Procesión entre las cuatro apachetas (12)	Sí	No (sólo entre dos: este y oeste)
Sahumado a la imagen	No se menciona	Sí
Velas ornamentales	Sí	Sí
Disparos de homenaje	Sí (tiros de camaratas)	Sí (salvas de bombas)
Luminarias	Sí	Sí
Almuerzo comunitario	Sí	Sí
Baile	Sí (en casa del alférez y de casa en casa por todo el pueblo: ¿cacharpaya? (13)	Sí (en el club deportivo)
Actos cívicos	No	Sí

En efecto, ciertas personas se destacan del conjunto de los participantes: el alférez y los miembros de la banda de sikuris (14). La figura del alférez se caracteriza por su compromiso en la organización de los distintos eventos involucrados en la celebración, pero, además, en la provisión de los alimentos, las bebidas y la coca que se consumen en el almuerzo que antecede a la desandada de la imagen de la virgen. El compromiso de constituirse en alférez de la próxima celebración, se contrae con un año de anticipación y durante ese período la familia completa trabaja en los preparativos. Esta pauta ideal se concreta, sin embargo, en la cooperación de varias familias que juntas amortiguan el impacto económico implicado. De hecho, en el almuerzo organizado en casa del alférez del que hemos participado, muchos de los concurrentes aportaban bebidas. En el caso que presenciamos, el mismo club vecinal contribuyó con el alférez en los costos y la organización. El compromiso adquirido se conceptualiza en términos de una obligación. Así lo explica uno de los testimonios recogidos:

El alférez quiere decir que encabeza la fiesta, hace como una promesa. Quiere decir: 'este año, yo me hago cargo de hacer todo..., mejor dicho de participar en ritos, de buscar comida, así, para la gente, para los invitados, de invitar a la gente, y, entonces, buenos, de esa manera dice el alférez. Se propone de propia voluntad. Se propone al que quiere. Y alguno de las familias, algunas dos o tres familias dicen: 'bueno, nosotros este año vamos a ser los alférez. Y tiene que rezar la novena, tiene que participar de los actos religiosos. Él tiene que estar ahí. Tiene cierta necesidad, como religioso, de promesa, de pedir a la Virgen alguna cosa, alguna ayuda. Y algunas veces en acción de gracias, también.(...) El alférez también tiene que dar una comida, justo antes de que la virgen se despida, ese tiene que costear. Tiene obligación...' (F.C.)

La figura del alférez involucra un prestigio social que no puede dejar de reconocerse. Ya sea por portar el estandarte en la procesión, por jugar de anfitrión en el almuerzo previo a la desandada o por el protagonismo en cualquiera de los otros momentos relativos al festejo. Pero esta jerarquía, está apoyada por un mecanismo de solidaridad del resto de la comunidad que lo promueve. Dado que del buen desempeño de la función de alférez depende el éxito del ritual, y de ello la reciprocidad de la imagen venerada hacia los hombres, la comunidad en su conjunto propicia el éxito en el desempeño del rol. Entonces, la función de prestigio queda subordinada a la de integración, en la medida en que de la hegemonía de algunos depende el bienestar comunitario.

Del mismo modo, los integrantes de la banda de sikuris tienen especial protagonismo en las fiestas: ejecutan las melodías que acompañan a los distintos bailes, encabezan la procesión, cortejan a la virgen hasta su altar, son los últimos en ser "pisa-

dos” por la imagen antes de regresar a su altar, entre otros privilegios. La importancia de ese grupo se reconoce en una de las oraciones pronunciadas durante la procesión:

“Ruego: Le vamos a pedir por todos los celebrantes, músicos, que todos los años nos acompañan en la octava, en la fiesta. Entonces les vamos a pedir por ellos especialmente a Nuestra Madre...” (participante de la procesión)

Asimismo, en Susques sólo una familia conoce el arte de interpretar este instrumento, conocimiento que se ha conservado transgeneracionalmente. Sin embargo, el papel de los músicos es interpretado en términos de un “servicio” dentro del sistema de reciprocidad antes aludido.

“Durante toda la semana de la virgen, los sikuris están al servicio de ella”. (G.C.)

La banda también ocupa un sitio destacado en cuanto a establecer los tiempos de la fiesta: así como gran parte de las actividades vinculadas al festejo no pueden prescindir de ellos, su presencia en la cacharpaya es la que establece el retorno a lo cotidiano:

“La cacharpaya con la que termina el festejo de la virgen consiste en un baile por las calles, acompañados por los sikuris. Antes entraban casa por casa. Ahora sólo en las que invitan a beber”. (E.T.)

Por lo antes expuesto, los cargos de alférez o de miembro de la banda de sikuris, junto con la función del animador en aquellas circunstancias en las que el cura no está presente, son los principales roles destacados actualmente en el conjunto de las actividades festivas y no admiten reemplazo en su desempeño. En tanto, otros cargos destacados se han perdido, a través de la absorción de sus funciones por parte del establecimiento de la presencia estatal y, en menor medida, de distintas organizaciones civiles (como puede observarse a partir de su participación en el programa general antes expuesto). Otro tipo de cargos son intercambiables y compartidos: cargar la cruz, portar los estandartes, transportar a la virgen en andas, expresar ruegos y peticiones a lo largo de la andada en la procesión, incensar a las imágenes, entre otros. Sin embargo, estas especializaciones no generan conflicto o, al menos, privilegian la integración y el éxito de la empresa ritual, que se traduce en expresiones de “voluntad”, “vocación”, “decisión” y “deseo”:

“... Adelante iba un estandarte con la imagen de la virgen de Belén. Algunas personas llevaban las andas y otros iban acompañando. Las andas las lleva el que quiere, a voluntad es eso. La costumbre para no entorpecer es pasar de adelante para atrás. En dos filas, para no entorpecer el cambio. (...) Después todas las personas que tenemos voluntad puede llevar el incienso. Eso es un rito, así, una creencia realmente, eh, sí. Ese rito es como que antes hacían unas ofrendas, Antiguo testamento, quemaban

animales, de un lugar que decía que llegaba a dios. Pues ahora es el incienso, eso significa que uno, este, la vocación, la decisión, llega a Dios. Porque el humo siempre va hacia las imágenes. Eso es como una acción de gracia. La gente siempre tiene deseo de pedir a la virgen y de darle gracia”. (F.C.)

Existe igualmente una participación diferencial en los festejos, entre hombres y mujeres. A lo largo de la procesión en andas de la Virgen por las calles de Susques, la mayoría de las participantes son mujeres y niños. Los hombres, en menor cantidad, se van agregando más tarde, una vez comenzada la procesión. Algo similar ocurre durante la misa o en la asunción de la imagen al camarín. Uno de los únicos espacios de participación exclusivamente masculina, es el de los integrantes de la banda de sikuris. El cargo de alférez también constituye un rol masculino. Por su parte, los cuidados de la estética de la imagen, tanto en la ornamentación inicial como en la desornamentación final, constituyen un momento protagonizado por mujeres. La lógica presente en esta distribución de tareas parece reproducir el modelo de división sexual familiar, donde las mujeres representan las relaciones del mantenimiento interno de lo doméstico y los hombres representan los roles de intermediarios con lo comunitario o extra comunitario.

Dados los principios residenciales que operan entre estas comunidades – en las cuales cada una de las familias posee una vivienda principal y algunos puestos “en el campo”, ubicados a mayor altura que el establecimiento central que ocasiona que el núcleo familiar alterne entre una mínima expresión del mismo y una reunión mayor organizada en torno a la parentela – la fiesta patronal constituye una circunstancia de concentración dentro del marco mayor de una morfología social estacional. De manera similar a lo que ocurre durante el mes de agosto y en los festejos del carnaval, la fiesta patronal promueve la reunión de la familia en el poblado, durante los días comprendidos por el festejo. Así mismo, esta fecha convoca la llegada de residentes – parientes reales, parientes ficticios y amigos o socios –, de algunas de las localidades más o menos cercanas (tal como puede leerse en el programa de celebraciones, en el que se dedica una misa de intención hacia las distintas comunidades). Ello nos permite reconocer una traza de relaciones afines entre la comunidad de Susques y otras, que – junto a otros factores de integración (15) – establecen campos de mayor o menor distancia con la alteridad que no se corresponden necesariamente con la proximidad-lejanía geográfica.

Una mención especial requieren aquellos pobladores y residentes ocasionales que, aparentemente, no participan de los festejos. Esta apatía no alcanza al momento de la procesión en el que las personas que no intervienen en el recorrido, salen a las puertas de sus casas o se detienen frente al paso de la virgen, los hombres quitándose su

sombrero en señal de respeto y todos acompañando en silencio el pasaje de las imágenes en andas. No es el modo, en cambio, en que proceden numerosos empleados de las empresas que trabajan en la pavimentación del camino que une Susques con el Paso de Jama, comunicándola con el territorio chileno. Ellos aparecen en su mayoría indiferentes ante la procesión, y muchas veces sus camiones o máquinas se interponen en el paso de los caminantes.

Consideraciones finales

En primer lugar, las líneas anteriores permiten afirmar que en la Puna de Susques, al igual que ocurre en el resto del mundo andino, la importancia de la fiesta del santo patrono es central. Así mismo, hemos incorporado algunos testimonios y desarrollado algunos argumentos que sostienen la primacía de la función religiosa que cumple esta celebración, sin dejar de reconocer que dentro de ella se incluyen otras, como la festiva, la de integración social, la de prestigio social, y la económica. En este sentido, la fiesta es vivida como la posibilidad de establecer un contacto con el personaje sagrado y de fundar el pacto de reciprocidad que mantiene a la persona vinculada a su protección por el resto del ciclo anual, y hasta el retorno a una nueva celebración. Igualmente hemos señalado las circunstancias por las cuales determinadas personas, particularmente los hombres, adquieren roles ligados a la celebración – pero contraídos con anterioridad y eventualmente extensivos más allá de la fiesta –, que les otorgan un prestigio social particular. Sin embargo, dicho prestigio se subordina a las circunstancias de integración en un esfuerzo conjunto por optimizar el desarrollo del festejo y la adoración a la santa patrona. Aquí, la función económica aparece en un sentido por el cual se complementa con el aporte comunitario de las obligaciones de los particulares, y se promueve algún mecanismo de reciprocidad entre los hombres mismos.

Por estas razones, definiremos a la actual fiesta patronal de la Virgen de Belén, en el altiplano susqueño, como una fiesta que integra a la comunidad, más allá de las diferencias económicas y sociales, a través del carácter sagrado que este momento del año adquiere para la comunidad en su conjunto. En este sentido, constituye un rito de reafirmación periódica de la pertenencia comunitaria.

Esta capacidad de integración se ve favorecida por el carácter sincrético que, el culto en particular, y el sistema de ideas en general adquieren en el conjunto de creencias susqueño. De este modo, antiguos y nuevos aportes constituyen una nueva forma de culto que se instaura como una aceptación del rito cristiano, con el agregado de nuevos significados a través de un proceso de reinterpretación a la luz de la cosmovisión local.

Los testimonios en general, y los relatos míticos en particular, incorporados a lo largo de la presentación son un claro ejemplo de este pensamiento sincrético.

Por estas razones, la celebración patronal se configura como un acto de iniciación a la vez que un medio de la manifestación identitaria. Como rito de iniciación, la fiesta invita a entrar a un momento sagrado y crea las condiciones para la transmisión generacional de prácticas y saberes culturales. Por esta razón, es explicable el mayor compromiso de las mujeres, y su participación con los niños, dado que el mundo de lo femenino es el referente de la vida doméstica en estas comunidades. Luego, al incorporar a los hombres en las actividades ordinarias o extraordinarias del culto, los reúne con el mundo familiar y los coloca momentáneamente fuera de las relaciones con el afuera. Notamos asimismo que durante la celebración, la unidad familiar extensa se recompone, mientras que en la mayor parte del ciclo anual se desintegra. Esta situación, sumada a la participación de los habitantes de comunidades próximas le permite a la comunidad mostrarse a sí misma y – eventualmente – distinguirse de los que no pertenecen a ella mediante la reafirmación simbólica de lo propio.

BIBLIOGRAFÍA

Ambrosetti, Juan.

2001. Supersticiones y leyendas. Buenos Aires: Emecé.

Bianchetti, María C.

1989. Potencia y potencialización en el ámbito del noroeste argentino. Scripta Ethnologica Supplementa. Buenos Aires: Centro Argentino de Etnología americana: 53-58.

Boman, Eric.

1908. Antiques de la region andine de la République Argentine et de desert d'Atacama. París: Imprimiere Nationale.

Delgado, F. y B. Göebel.

1995. La historia olvidada de la Puna de Atacama. En: Jujuy en la historia. Avances de investigación II. Unidad de Investigación en Historia Regional, Universidad Nacional de Jujuy.

Durkheim, Emile.

1995. Las formas elementales de la vida religiosa. México: Coyoacán.

Eliade, Mircea.

1992. Mito y realidad. Barcelona: Labor.

1994. Lo sagrado y lo profano. Barcelona: Labor.

Firestone, Homer.

1988. Pachamama en la cultura andina. La Paz: Editorial Los Amigos del Libro.

Mariscotti de Gorlitz, Ana.

1978. Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona de los Andes meridionales. Indiana. Suplemento 8, Berlín.

Marzal, Manuel.

1989. Los caminos religiosos de los inmigrantes de la Gran Lima. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Merlino, R. y M. Rabey.

1978. El ciclo agrario ritual en la Puna argentina. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología. Vol. XII, Buenos Aires: 47-69.

Morgante, María Gabriela.

2000. Cosmología y mitología de la Puna jujeña argentina. Scripta Ethnologica, vol. XXI, CAEA, Buenos Aires.

2001. La narrativa puneña. Los relatos orales de Coranzulí. CIAFIC Ediciones, Buenos Aires.

Naveda, José C.

2001. El calendario ritual de Masma Chicche. En: Anthropologica nro. 19. Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima.

Roma, Josefina.

1996. Fiestas. Locus de la iniciación y de la identidad. En: J. Prat y A. Martínez (ed.). Ensayos de Antropología cultural. Ariel, Barcelona.

Santander, Josefa.

1970 La fiesta de la Candelaria. Quebrada de Humahuaca y Puna. Publicación de la Dirección Provincial de Cultura de Jujuy.

REFERENCIAS

(1) Los habitantes de esta y otras localidades de la puna argentina son denominados en ocasiones como Kollas. No utilizaré esta denominación, porque no se presenta como un apelativo reconocido por el grupo. La composición de la actual población local conjuga distintos aportes culturales sobre la base de una tradición indígena autóctona, más el resultado de distintos movimientos de naturaleza expansiva o comercial (aymara, inca, vallista, española y criolla, entre otras.)

(2) El Departamento de Susques ocupa una extensión aproximada de 9.199 km² en el sudoeste de la provincia de Jujuy. Limita al norte, a la altura del paralelo de 23° de latitud sur, con el Departamento de Rinconada y, al noreste, con el de Cochinoca; por el sur y el centro-sudeste linda con la provincia de Salta; y la frontera occidental co-

rresponde a la República de Chile. Durante la época colonial Susques forma parte de la zona del Corregimiento de Atacama (dependiente del Departamento de Potosí) conocida como Atacama la Alta, integrada en un primer momento al Virreinato del Perú y, desde 1976, al Virreinato del Río de La Plata. Corresponde a esta época la construcción de la Iglesia de Susques, a finales del siglo XVI, dependiente de la Parroquia de San Pedro de Atacama.

(3) Agradezco la contribución del Lic. Federico Bossert, quien colaboró en la etapa de trabajo de campo de la cual provienen los materiales aquí analizados.

(4) Como observa M. C. Bianchetti, “Es posible que una vez producido el choque cultural de la conquista española y con la desarticulación del imperio y el panteón incaico, antes de transcurrir un siglo, la figura del Dios creador, encarnado en Wiracocha, fuera relegado, retornando los pueblos a las antiguas denominaciones con las que reconocían a sus antepasados (...) Con la atomización, los indios se volcaron a sus divinidades locales.(...) Esa simplificación derivó directamente en Pachamama, convirtiéndose en ritos individuales o familiares, tendencia que aún continúa pues esta deidad ctónica asume en estos momentos una identificación con (...) la naturaleza en general, como única entidad, fácil de ocultar entre los cultos marianos”. (Bianchetti; 1989: 55).

(5) Citado por Delgado y Göebel, 1995:125-126.

(6) Es habitual que algunos particulares conserven imágenes de la Virgen de Belén u otras vírgenes o santos en pequeños altares domésticos. Se trata, generalmente, de imágenes heredadas generacionalmente. En ocasión de la procesión que acompaña a la celebración patronal, estas otras imágenes son transportadas por sus “dueños” escoltando a la figura principal.

(7) He desarrollado en un artículo previo la caracterización del tiempo mítico y del tiempo vivido para la Puna jujeña. Ver Morgante, 2000.

(8) La transferencia del poder sagrado de la imagen de la virgen a los objetos se registra en otro relato de la Puna de Susques, esta vez recogido en la localidad de Coranzulí, en el que se historia un viaje en burro de la Virgen María embarazada, junto a San Pedro, hacia Belén: “... la Virgen que caminaba montada en burrito, eh, sentada en un burro (...) Y dice que después la alcanzó San José y lo trajeron ya a Belén. Por eso está -mi abuelo me sabía decir-, que al burrito nunca se lo maltrata. A ninguna forma porque nuestro Señor Jesucristo ha nadado, este, montado en burro. Porque el burro es más sagrado que un caballo, que una mula, cualquier cosa...” (Morgante; 2001: 134-135).

(9) J. Ambrosetti realiza para los Valles Calchaquíes, en la provincia de Salta, una descripción similar a la de E. Boman para la Puna de Susques. Su testimonio es resultado visto a la zona de valles y puna, en 1895 y se publica por primera vez en 1917, en ocasión de su muerte (Ambrosetti; 2001).

(10) “La comunidad está dirigida por el capitán, elegido por la Asamblea por un tiempo indeterminado, generalmente de por vida”. (Boman; 1908:432).

(11) “Un funcionario especial, llamado fabrica, se encarga del man-

tenimiento de la Iglesia, del cementerio y de la casa de la comunidad”. (Boman; 1908:432).

(12) “En las montañas, al norte, al sur, al este y al oeste están las ‘apachetas’ con estampas de santos en sus nichos (...). Estas apachetas (...) tienen un papel en las fiestas religiosas, en las que son visitadas a pie por los indios”. (Boman; 1908:528-529).

(13) La descripción coincide con la ceremonia que caracteriza a la cacharpaya realizada el día 30, una vez retornada la Virgen a su camarín. Pero, como bien señala A. Mariscotti, la cacharpaya es sinónimo de “ritual de despedida” y constituye desde su perspectiva, una expresión de “culto mixto”, en el que a la celebración mariana se suma una “ancestral ceremonia gentílica” (Mariscotti; 1978). Consta, entre otros momentos, del ofrecimiento de una mesa con alimento y bebida, el sahumado, el coqueado, y el recitado de oraciones a la Madre Tierra.

(14) Los sikuris son instrumentos formados por dos hileras de tubos de caña, colocados en forma escalonada y con distintas longitudes. La melodía se ejecuta soplando en cada caña cerrada mientras los tubos abiertos sirven para apoyar a la melodía y modificar el timbre. Se tocan en grupos que suelen contar con instrumentos de hasta cuatro tamaños diferentes. Cuando la banda acompaña a la danza, los músicos se colocan en un círculo interior, por defuera del cual danzan en sentido contrario dos anillos de parejas.

(15) Sin duda, otro elemento central para trazar las relaciones de pertenencia y de alteridad lo constiuyen las antiguas caravanas, actualmente practicadas en radios más reducidos y con algunas otras modificaciones.

Festividad de la Virgen de Copacabana:

De los Andes al Río de la Plata

Jorge Vargas

La Virgen migrante

No deja de ser sugerente la analogía posible de desarrollarse a partir de la ubicación en Bolivia del santuario de la Virgen de Copacabana, enclavado a 3.800 metros de altura en la dura y desolada geografía de las cercanías del lago Titicaca, con la presencia a orillas del Río de la Plata de un nuevo santuario de esta virgen, no declarado oficialmente, pero con esta connotación para los migrantes bolivianos en Argentina.

Copacabana en idioma aymará significa *mirador del lago*, es el nombre del santuario católico erigido en los primeros años de la conquista sobre un lugar medular de culto de los pueblos aymará y quechua. En su altar principal se ubica una imagen de la Virgen de la Candelaria (de origen hispánico), talla que al ser moldeada por las manos del artesano indígena Francisco Tito Yupanqui, tomó en su rostro el color de la América morena y en su vestimenta y ornamentación la policromía andina e indígena.

A mediados de 1972, a la capillita de madera del barrio Charrúa, ubicado en la zona de Nueva Pompeya, que por entonces albergaba a la Virgen de Luján, fue llevada una réplica de esa talla original del altiplano, tanto por deseos explícitos de un religioso como por los deseos intuidos de los vecinos, en su mayoría migrantes bolivianos. Al ser instalada en su nuevo mirador, otra geografía la circundaba, en lugar del lago sagrado encontró el Riachuelo porteño, en lugar de los fríos vientos y cielos de azul metal de las alturas la envolvió la geografía cuadrangular de una gran ciudad.

Esa virgen migrante fue traída para movilizar el espíritu de unión y solidaridad de los habitantes de lo que por entonces aún era una villa miseria, Villa 12 en las matemáticas municipales o, hasta unos años antes, el lugar que María Elena Walsh incorporó al imaginario de esta ciudad en el Vals Municipal: “es la noche de Villa Piolín que nos llena de culpa y de frío”.

Esta intuición estaba destinada a tocar las fibras más profundas en el sentimiento religioso y la expresión cultural de un sector social que iba conformándose: la colectividad boliviana radicada en el país. Desde entonces, en estas tres décadas, la festividad realizada en su honor tuvo un permanente crecimiento debido a la constante iniciativa de

sus participantes.

Creció enraizada en las formas culturales del devenir histórico de los pueblos andinos, donde conviven, disputan y se sintetizan de manera dinámica y contradictoria las culturas originarias de esa región con las culturas llegadas hace cinco siglos a este continente. Una forma secular, desde la lucha y el conflicto, de la multiculturalidad.

Una definición previa sobre este tipo de festividades señala que son celebraciones realizadas en torno a una figura religiosa del culto católico, con una primera parte ceñida a cánones litúrgicos: novena, misa y procesión; una segunda parte donde se desenvuelven formas y prácticas de las culturas andinas ancestrales, no sólo formas laicas, también creencias religiosas que supervivieron a los intentos de supresión, “*creencias paganas*” en la terminología usada por algunos sectores. Estas incluso ya están presentes en la parte litúrgica, el sol y la luna incorporadas a la imagen de la virgen.

Características

La Festividad de la Virgen de Copacabana, o “la fiesta de Charrúa” como es conocida, es el evento multitudinario más importante y significativo de la colectividad de residentes bolivianos en el país, convocando anualmente decenas de miles de personas durante dos fines de semana en el mes de octubre a las calles del barrio Charrúa, el asentamiento más conocido y popular de este grupo social.

Poder compartir comidas y bebidas típicas, artesanías y rituales, participar de la vigorosa expresión de la vigencia de un folklore plasmado en su música y danzas autóctonas, fue dándole a esta festividad marcado carácter masivo, llegando a convocar la presencia de grupos asentados en el interior del país – Mendoza, Córdoba, Viedma, Rosario – hasta llegar a recibir peregrinos y bandas musicales llegados de Bolivia, quienes en los últimos años multiplicaron aún más esta verdadera fiesta popular.

Autoconvocados, en esos días acuden la mayoría de los grupos de danza folklórica boliviana de la colectividad, brindando una masiva, colorida y multifacética demostración del folklore y danzas andinas en un espacio público de esta ciudad.

Esta festividad, debido a su continuo crecimiento y desarrollo dejó de ser un hecho barrial para convertirse en un acontecimiento multitudinario que excede constantemente los límites espaciales y el tipo de asistentes y peregrinos que convoca, paulatinamente va siendo reconocida en su doble carácter, religioso y multicultural.

Desde hace doce años ha sido declarada sucesivamente de Interés para el Municipio por el entonces Concejo Deliberante, luego de Interés Cultural por la Legislatura de la Ciudad y de Interés para la Ciudad por la Jefatura de gobierno.

Si podemos hablar de períodos o etapas, la fiesta de Charrúa marca y sintetiza de manera vigorosa algunas características de los procesos que se desarrollan en el interior de la colectividad, posibles de leerse en esta fiesta: la dinámica y crecimiento de los grupos e instituciones, las resonancias de la situación económica y social, sus conflictos y contradicciones, las etapas de la migración.

Estructura, sentidos, contenidos

Es una construcción sociocultural comunitaria, donde convergen diferentes niveles de materializaciones históricas, performances de memorias y culturas, danza, música, creencias y adoraciones prehispánicas, rituales, formas de socialización colectivas, concepciones cósmicas, formas instituidas como el compadrazgo, religiosidad, luchas históricas presentes en sus sentidos, consumos de algunos alimentos que datan de miles de años, práctica de lenguas como el quechua, el aymará, diferentes ejercicios de la memoria, diversos posicionamientos frente al pasado, conflictos regionales, formas de comunicación oral, redes mediáticas propias, reutilización de nuevas tecnologías, procesos de tradicionalización y cambio, transiciones de lo rural a lo urbano, contexto barrial que posee representación central para una colectividad, urbanización y resignificación de un espacio de Buenos Aires.

Breve reseña histórica

A manera de abordar el desarrollo temporal de esta celebración vamos a categorizar las formas organizativas adoptadas en estas tres décadas.

La primera “*organizada por el barrio*” tal como la registra la memoria barrial.

La segunda, *el sistema del compadrazgo*, basada en el tradicional sistema de padrinos.

La tercera, *las instituciones del barrio*: la comisión vecinal y la capilla.

La cuarta etapa, también institucional, donde en una primera instancia hay interrelación con otras organizaciones de la colectividad, cuando algunos grupos exigen participación directa en su organización pues consideran a la festividad de Charrúa como patrimonio de toda la colectividad; en una segunda instancia, desde el año pasado, sobre la base de acuerdos interinstitucionales con áreas del gobierno municipal.

Primera etapa. Organizada por el barrio

La memoria barrial la recuerda de esta manera. Esta celebración comunitaria fue organizada en sus tres primeros años “*por el barrio*” como rememoran sus vecinos. Recibieron a la virgen incorporando elementos y rituales de prácticas similares en Boli-

via. Colocaron en sus calles arcos revestidos de *aguayos* (telas típicas), coches y camionetas fueron adornados para convertirse en *cargamentos*, celebraron la misa, ensayaron y recrearon las danzas folklóricas tal como algunos las habían practicado o visto en el territorio de origen.

Luego de la ceremonia religiosa los vecinos se reunían en un espacio abierto frente a la capilla, por entonces la canchita del barrio, compartiendo comidas típicas así como la chicha, tradicional bebida en base al maíz.

Desde esta primera etapa fue puesta en ejecución, apelando a la memoria y a las vivencias de sus participantes, una estructura de realización, una forma mixta de manifestación de fe religiosa e identidad cultural tal como están presentes en las festividades andinas.

Así son organizados los tres primeros años hasta observar que la fiesta convocaba de modo constante mayor número de asistentes de otros lugares, llegados casi intuitivamente a visitar Charrúa y a la virgen en octubre, enterados por formas de comunicación oral, de persona a persona, antes que alguna red mediática alternativa.

Segunda etapa. Los pasantes, el sistema de compadrazgo

Al aumentar constantemente el número de asistentes, los vecinos deciden incorporar como método de organización de este tipo de fiestas el sistema del compadrazgo, constituido por matrimonios que toman la responsabilidad de todos los aspectos de realización de la festividad, siendo designada una pareja como la principal, reconocida como *los pasantes de la fiesta*

Este período dura hasta la segunda mitad de la década del ochenta. Ya asistían a bailar aproximadamente una decena de grupos, la feria ocupaba las veredas del barrio y se extendía hacia la Avenida Cruz.

Tercera etapa. Las instituciones del barrio.

Una de las razones de este cambio en la organización fue que la dimensión de la fiesta ya excedía la capacidad de un grupo de matrimonios para organizarla, desde entonces las encargadas son la comisión vecinal como representante barrial y la capilla como institución religiosa.

La presencia de estas dos instituciones puede leerse desde dos perspectivas: como la necesidad de establecer formas de coordinación y negociación con grupos e instituciones externas, sobre todo municipales. Tramitar permisos de corte de calles, prever aspectos del funcionamiento de la feria popular, negociaciones con la policía por la seguridad, eran acciones que requerían de la asociación vecinal como interlocutora.

Así queda a cargo de la capilla organizar la liturgia, los contenidos de la novena,

que algunas señoras tomaran a su cargo el cambio de ropa anual de la virgen y su custodia en los días de celebración. Un dato paradójico en el caso de la festividad de Charrúa es que esta capilla no cuenta con un sacerdote permanente, como capilla dependiente de una parroquia ubicada a varias cuadras del barrio.

La segunda lectura sobre la presencia de estas dos instituciones es la de expresar una disputa acerca del sentido básico de la fiesta: si ésta es religiosa o es cultural.

La fe en “*la mamita de Copacabana*”, bailar por alguna promesa o devoción a la virgen, un “*testimonio de la religiosidad del pueblo boliviano*” son expresiones de sectores que intentan fundamentar el sentido religioso de la fiesta.

La “*demostración de la cultura del pueblo boliviano*”, de “*las culturas originarias de nuestros ancestros*”, “*reunirnos como en Bolivia*” son las de otro sector que reconoce la fiesta como esencialmente cultural.

Esta discusión acerca del sentido religioso o cultural de la fiesta predomina, generando múltiples formas de interpretación y participación en este evento. No se concibe la magnitud de la fiesta solamente a partir de la convocatoria de los grupos de danza folklórica, o a la inversa, realizar semejante esfuerzo colectivo exclusivamente por la misa y la procesión, aún cuando éstas sean el elemento inicial de convocatoria.

Forman un todo, una nueva síntesis, donde cada aspecto tiene un momento fuerte en su manifestación exterior, donde esa inicial dualidad de sentido es rebasada permanentemente.

Estas dos instituciones expresan estas interpretaciones en el contexto de la fiesta de Charrúa.

Cuarta etapa. Hacia la institucionalización.

Esta etapa comienza en el año 1999, si bien las dos instituciones del barrio continúan como responsables de organizarla, la valoración de la fiesta como patrimonio o encuentro mayor de la colectividad lleva a que algunos grupos externos al barrio exijan una participación directa en su organización.

Por otro lado la necesidad de corregir algunas irregularidades crónicas como el caso de la seguridad y permisos, de avanzar en la organización de la fiesta y establecer concepciones más elaboradas sobre la misma hace necesario dar inicio a acuerdos y actividades conjuntas con organismos oficiales afines, como la entonces Dirección General de Colectividades y Cultos, o áreas de la Secretaría de Cultura.

En la actualidad el cronograma de actividades se desenvuelve de la siguiente manera:

- La Novena en los días previos a la fiesta

- El Sábado de vísperas, o verbena, donde luego de la misa del fin de la novena, algunos grupos folklóricos hacen una demostración nocturna, con fuegos artificiales en la plaza y la presencia de vecinos del barrio y bandas musicales

- La Entrada, o día principal, donde luego de la misa se inicia la procesión con la Virgen por las calles del barrio seguida de la demostración de los grupos de danza folklórica. En la actualidad participan más de medio centenar, durando hasta entrada la noche. Paralelamente se desarrolla una gran feria popular donde los visitantes encuentran y consumen comidas típicas de la cocina boliviana, bebidas y artesanías, en un marco que posibilita que visitantes y familias puedan confraternizar y reencontrarse bajo un ambiente pleno de contenidos de expresiones de su propia cultura de origen.

- Domingo de cenizas o el segundo domingo de despedida, donde nuevamente se realiza la demostración de los grupos folklóricos y la feria para los visitantes.

Sentido festivo en las culturas andinas

Lo ritual, el espectáculo y el carácter festivo son características asociadas a los diferentes momentos del desarrollo de la fiesta:

La novena, la misa y la procesión como momentos de lo religioso;

La entrada, entendida como presentación de los danzarines siguiendo el recorrido inicial de la Virgen y culminando frente a la iglesia como otro momento importante, el folklórico, el cultural, y un tercer momento;

El encuentro, al que caracterizamos como *festivo* o participación de la gente, modo primordial de encuentro de un pueblo, modo de participación que transcurre de lo formal o ritual a lo *participativo*, desde la novena hasta culminar en esa especie de feria y encuentro colectivo que es la fiesta al atardecer y a la noche, donde la gente no es espectadora pasiva a la manera de un espectáculo tradicional, donde no solamente observa: baila, canta, palmea, ríe, inmersa en un festejo colectivo, se desplaza libremente en el espacio del barrio, celebra colectivamente, realiza un *encuentro*, una celebración en un entorno de abundancia, de alegría, de música y danzas, recreando su identidad original como grupo migratorio que busca ir superando el desarraigo de su lugar de origen.

El ciclo de fiestas de la colectividad boliviana

La festividad de Charrúa no es un evento aislado y excepcional, en el ámbito de este sector social residente en Buenos Aires anualmente hay un tiempo conocido como “*el tiempo de las fiestas*”, donde los esfuerzos materiales y organizativos de innumerable cantidad de grupos y personas en todo el año llegan a su objetivo en el marco de estos

encuentros.

Esto alude al período que va de agosto a octubre, cuando se desarrollan una serie de encuentros de este tipo en diferentes barrios de Capital y Gran Buenos Aires, siendo el más importante la festividad realizada en el barrio Charrúa.

Tomando como referencia prácticas similares en ciudades, pueblos y comunidades bolivianas, las festividades organizadas por los migrantes andinos son modos de encuentros multiculturales y religiosos, algunos de ellos de carácter masivo.

Desde hace dos décadas, este tipo de celebraciones se multiplica incesantemente entre los migrantes bolivianos, en especial en los últimos años, de modo tal que en la actualidad no es posible determinar con precisión la cantidad de celebraciones que se realizan.

El culto a la Virgen de Copacabana, patrona de Bolivia y de los migrantes en Argentina, a la Virgen de Urkupiña, al Señor de Maicas, al Señor de la Exaltación, al Tata Laguna, al Señor de Bombori, a San Severino, a la Virgen del Socavón, son algunas de las advocaciones que a la manera de consignas de múltiples contenidos, motivan en el transcurso del año la realización de estas celebraciones en el país. Las festividades en honor de la Virgen de Copacabana son las más extendidas en el transcurrir del año, también de la Virgen de Urkupiña el fin de semana cercano al quince de agosto.

Las festividades

En el ámbito de la colectividad podemos tipificar los siguientes modos de concreción de estas prácticas culturales o niveles de la forma festividad religiosa:

a) Las fiestas más reducidas o incipientes, por el número de concurrentes, se realizan de la siguiente manera: un grupo de familias, o alguna de ellas, trae una imagen de Bolivia, en los nueve días previos a la celebración rezan frente a la imagen, generalmente en la casa del pasante. Luego se realiza la misa en una capilla no necesariamente cercana al lugar. Generalmente no hay procesión en las calles, ésta es reemplazada por la entrada en el salón de fiestas, donde la virgen o santo ingresa en brazos de los pasantes y estos caminan alrededor de la pista del salón pasando frente a cada mesa y recibiendo abundante papel picado (*mistura*) de cada familia. Detrás suele venir un grupo de música tocando instrumentos autóctonos, o bien desde un escenario un conjunto de música tropical y folklórica boliviana va guiando el desplazamiento de los pasantes pidiendo aplausos y veneración. Luego de servir un plato de comida típica a los concurrentes, comienza la fiesta con el baile de la cueca, danza nacional de Bolivia, con la pareja de pasantes del año como únicos danzarines en la pista.

Normalmente no suelen ser muchos padrinos puesto que en esta categoría de fiestas la responsabilidad recae en la pareja de pasantes y su grupo familiar, donde incluimos aquellas familias muy cercanas afectivamente. Avanzada la fiesta se baila con el pasante del próximo año, en ocasiones hasta con el pasante elegido para dos años después.

Un grupo que inició esta forma de celebración se denominaba *Los mallkus*, comenzaron en la década del 50 y aún la continúan celebrando.

b) Prestes o festividades de grupos de padrinos en interrelación dinámica. Son aquellas festividades dinamizadas por grupos de familias con relaciones de compadrazgo dinámicas, muchos de sus integrantes luego son padrinos o compadres de bodas, de bautismos, emprenden actividades laborales de forma conjunta, establecen otro tipo de relaciones permanentes.

El tipo de fiesta organizada por ellos consiste en realizar la novena, haciendo estallar fuegos artificiales al finalizar ésta. Al día siguiente se oficia la misa con procesión posterior acompañada de grupos de danza, arcos y cargamentos, es muy habitual entre ellos la presencia del Equipo Pastoral Boliviano. La fiesta final se realiza en locales amplios como canchas cerradas o sedes más grandes. Los invitados son en su mayoría pertenecientes al círculo amplio de familiares y amistades de los padrinos. Se acude por invitación, sin ser muy estrictos en el control del ingreso al local.

La cantidad de padrinos suele llegar hasta el número de cincuenta. Hay padrinos para cada elemento constitutivo de la fiesta: disc jockey, bandas, grupos folklóricos, bebida, comida, *souvenirs*, torta, manteles, para la iglesia de altar, de decoración de altar, de cargamentos, de arcos, de ropa de la virgen, de fuegos artificiales, de estandarte, de velas, de video, de fotografía, de salón, etc.. También se suele recibir a los invitados con una vasija o *tutuma* que puede contener chicha o una mezcla de licor y jugos.

Suele estar presente la práctica social del *ayni* (suerte de reciprocidad), que consiste en la colaboración de algún antiguo pasante o padrino con determinada cantidad de cajones de cerveza. Estos cajones suelen ser llevados al centro de la pista en algún momento, se procede a *challarlos* (rociarlos con la misma cerveza y papel picado) frente a todos los invitados con el aplauso de la concurrencia.

Son las que exponen una mayor carga de símbolos y prácticas tradicionales de estas celebraciones. Oscilan entre lo público y lo privado, entre lo público al ser festividades semiabiertas en su participación, trascienden lo privado pues no son círculos cerrados de participantes.

El rol de los pasantes en Bolivia es asumir la organización y gastos de la totalidad

de la fiesta, tiene un sentido más ceremonioso, más ligado al esfuerzo familiar por devoción.

En Argentina se apela en mayor grado al sistema de padrinos, es decir se distribuyen las colaboraciones en cada pareja de padrinos. La premisa es la reciprocidad (*ayni*), cuando uno de los padrinos sea pasante de alguna fiesta o tenga un acontecimiento familiar como un bautismo o casamiento, ha de recurrir a ellos solicitándole colaboración.

c) Las que representan a un barrio o localidad. Son las multitudinarias, las que ocupan espacios públicos. Suelen ser representativas de un barrio o localidad, cuya realización requiere de instituciones o comités formados para su organización, algunas de éstas pueden ser consideradas como *entradas*. Así son denominadas las grandes manifestaciones religioso-culturales en ciudades de Bolivia como el sábado del Carnaval de Oruro, la Entrada del Gran Poder en La Paz, de la Virgen de Urkupiña en Cochabamba.

Sin llegar a la magnitud de las anteriores en Buenos Aires asumen esas características la de Villa Celina en septiembre, las de Morón, Luján, González Catán, Villa Lugano.

La festividad en Charrúa contiene en su estructura los modos anteriores en diferentes niveles de forma y complejidad, también opera como una suerte de culminación multitudinaria de este período significativo para los migrantes bolivianos. No es muy desatinado afirmar que la culminación de este ciclo representa un fin de año para la colectividad, como si el ciclo anual recomenzara luego de la festividad en Charrúa connotando otras concepciones del tiempo.

Otras características

Algunos patrones y tramas presentes en la realización de las festividades son los siguientes:

1. El factor temporal espacial, es decir el tiempo de residencia en el país y los lugares donde viven los migrantes en la sociedad receptora, factores que posibilitan y dan una base material y espacial para la realización de estos eventos. Organizar una festividad como la de Charrúa, implica años de residencia en el país y al menos dos generaciones para poder desarrollar la infraestructura y patrones organizativos dispuestos en su realización.

Implica una forma de dominio espacial, territorial para este sector migrante.

De una festividad local, circunscripta a los límites barriales (tres cuadras), en la actualidad se extiende a más de diez cuadras.

2. La relación conflictiva, dialéctica entre las culturas originales y las culturas mestizas posteriores a la conquista. Esta relación, habitualmente en conflicto, es básica para

comprender algunas articulaciones presentes en estas festividades, como la presencia de una doble devoción, a la virgen así como a la madre tierra, la pachamama.

En la imagen de la virgen están presentes la imagen del sol – Tata Inti –, de la luna – Mama Phajsi –, la forma de su atuendo, expandiéndose a los costados, da una imagen subliminal de montaña o cerro. Casi todas las vírgenes del mundo andino tienen como lugar originario de aparición cerros o montañas, la Virgen del Socavón del Carnaval de Oruro, en una gruta del cerro, la Virgen de Urkupiña, que significa aparecida en el cerro.

O bien la estructura general de estas festividades religiosas-culturales, consistentes en la misa, la procesión posterior acompañada y continuada por grupos de danzas folklóricas, y la fiesta en sí – el encuentro popular –, donde están presentes innumerables ritos, prácticas y creencias de la cultura boliviana, trasladadas al nuevo país de residencia, recreando transitoriamente el entorno originario lejano.

Los grupos de danza folklórica son centrales como espectáculo y forma de participación para la mayoría de asistentes. En su significación expresan diferentes períodos de la historia, rituales o alegorías sobre diversos momentos de la vida en las comunidades agrarias, de momentos históricos, como relectura del conflicto religioso (danza de la diablada), del momento de la conquista (danza de los incas).

La danza morenada rememora el traslado de los esclavos a las minas de Potosí, expresa el agobio, pena y tortura de los esclavos negros llevados hacia las minas de Potosí.

Danzas como el tinku, ritual comunitario, son originarias de las culturas autóctonas, así como las zampoñadas, la waca waca (danza de los toros) y la llamerada. Se practican danzas criollas como el salay, las cuecas, antawara.

Hay grupos que sólo bailan en Charrúa hasta aquellos que funcionan como grupos artísticos actuando en teatros y festivales a lo largo del año.

De un primer grupo de danzas del barrio, *la kullawada*, danza de los hilanderos, ahora intervienen más de cincuenta grupos, denominados *fraternidades*, algunos provenientes del interior del país, incluso bandas de música llegadas desde Bolivia. En Argentina ha sido posible recrear la mayoría de las danzas que se practican en las festividades bolivianas.

En la actualidad también participan bailarines de origen argentino, así como buen número de visitantes que ya no son sólo de la colectividad.

En la festividad de Charrúa los tinkus, caporales y morenadas vehiculizaron formas importantes de participación en diversos períodos, los tinkus para aquellos grupos de militantes culturales andinos, los caporales, danza contradictoria en su significado

pues es una alegoría sobre el capataz de los esclavos, posibilitó una participación masiva de jóvenes de la colectividad en estas festividades.

Las morenadas significaron el crecimiento de estas fiestas, pues con ellas se produce el surgimiento de los grandes grupos de danza, de hasta doscientos integrantes, con más de una banda musical, requiriendo de mayor organización y recursos. También connotan la presencia de la migración de los últimos años de la década pasada, predominantemente aymará, del departamento de La Paz en Bolivia.

Estos grupos también apelan a la reutilización de las tecnologías, el video funciona no sólo como registro-memoria de esas jornadas, también se traen videos de Bolivia para referenciar trajes de baile y pasos de danza. Si un grupo, por la crisis socioeconómica, no puede contratar una banda musical de vientos que acompañe su demostración, alquila un equipo de sonido y acompaña a su grupo con versiones de cumbias o rocks del movimiento musical de Argentina recreados en tiempo de saya, de caporal grabados en cd roms.

3. Los acuerdos y conflictos al interior de un grupo de migrantes determinado. Procesos de tradicionalización y retradicionalización Los acuerdos o disputas para resolver aspectos organizativos o conceptuales de estas festividades, cuando algunas perspectivas son consideradas de acuerdo a la tradición en relación a un “*tal como se hace en Bolivia*” y otros sectores consideran que deben modificarse pues, la realidad y el entorno son diferentes. Esto nos habla de variaciones, de diferentes posturas en la identidad del migrante boliviano en Argentina.

Otras características de estas festividades:

- Autoconstituídas

Estas festividades son producto directo de las iniciativas, creencias, concepciones, culturas, actividades de los propios participantes y grupos. No fueron desarrolladas a partir de políticas culturales desde algún ámbito oficial o una organismo de ese tipo.

- Expresión de las culturas autóctonas

Existen en los migrantes costumbres, ritos, creencias, prácticas culturales y religiosas producto de la superposición y mezcla de culturas preexistentes a la conquista hispánica en el territorio boliviano, como los aymarás, quechuas, urus, y las formas de culto propias de la religión católica.

- Multiculturales

La presencia de estos grupos sociales contiene, además de los procesos internos de superposición de culturas, otra categoría de este proceso de mezcla cultural y religio-

sa como producto de los procesos culturales en el nuevo país en que habitan.

Conclusiones. Revirtiendo el estigma

Existe en la colectividad boliviana el sentimiento y percepción general que esta fiesta ya es parte de su patrimonio e identidad, por los esfuerzos que implica llevarla adelante para organizadores y participantes, por las creencias, símbolos, prácticas religiosas y culturales que esta festividad contiene, transformando a las calles del barrio, en esas jornadas, en una suerte de capital cultural de esta colectividad en el país.

Más allá del tono aporético de esta presentación, realizar y participar en esta festividad no implica olvidar el conflicto como parte estructural de la fiesta, éste lo atraviesa desde su misma constitución, presente como registro de conflictos y luchas históricas en la nación boliviana, tal como fue apuntado anteriormente en la lectura de estos rastros e índices. También resulta significativo que esta festividad se origine en una villa miseria, desde uno de los sectores sociales más estigmatizados como ocurre con los migrantes bolivianos.

Cada año está sujeta a innumerable cantidad de factores aleatorios que inciden en su realización, baste considerar que en el año 2000, transcurrida la festividad, los mismos integrantes de la comisión vecinal de entonces decidieron suspenderla por dos años al no haber podido resolver conflictos surgidos en la organización de ese año. También deben resolverse divergencias con los mismos participantes, con los vecinos cercanos al barrio, con la policía, con las ordenanzas, con el mayor o menor desinterés de algunos funcionarios con responsabilidad en el tema.

Si bien anualmente se tramitan las declaratorias de Interés Cultural o para la Ciudad, estas no inciden de manera concreta y suficiente en el complejo organizativo que implica su realización.

Esta festividad, como parte no reconocida de las expresiones culturales de la ciudad de Buenos Aires, atraviesa una etapa de creciente difusión, participación e interés de otros ámbitos de la sociedad, inclusive con proyecciones a considerar en el área del turismo cultural, dada la presencia dinámica y expresión contemporánea de algunas culturas originarias del continente.

Con sentidos y contenidos ya instaurados por los mismos participantes, habría que plantearse si no es tiempo de que el estado asuma mayor compromiso, avanzando incluso en la consideración de esta festividad como parte del patrimonio intangible de la ciudad.

CAPITULO VII:
La perspectiva social de los cultos,
creencias y devociones populares

Entre el legado y la inculturación: Dinámicas de la correntinización de la devoción a la Virgen de Itatí

Eloísa Martín

Introducción

El presente trabajo parte de una investigación etnográfica, que resultará en mi disertación de maestría (1), llevada a cabo entre 1998 y 2000 en la fiesta de la Virgen de Itatí.

Itatí es un pueblo pequeño de la provincia de Corrientes, en el Noreste argentino, situado a orillas del río Paraná, en el límite con Paraguay. El santuario dedicado a la Virgen, de la cual el pueblo adoptó el nombre, es el mayor y el más importante de esa región, atrayendo fieles de las provincias cercanas, así como también de Paraguay y de Buenos Aires (2). Se encuentra a cargo de la congregación de Don Orión desde 1936 (3) y realiza varios eventos por año, de los cuales el más importante es el del 16 de julio, aniversario de la Coronación Pontificia de la Virgen de Itatí. La fiesta de julio (*“el cumpleaños de la virgen”*, en palabras de los fieles) comienza el 30 de junio, con dos series de novenas preparatorias y culmina el día 16 con la llegada de varias peregrinaciones, una procesión náutica en el río Paraná y una misa central, celebrada por el arzobispo de Corrientes, a la cual también asisten las autoridades civiles y militares de la provincia. Esta fiesta, además, incluye un festival de música y danza que la basílica organiza para el 15 por la noche y la asistencia de los peregrinos, fuera de la organización eclesial, a los bailes, kermesses y bingos que se organizan para la fecha.

Evidentemente, durante mi trabajo de campo, sólo me fue posible participar, en ocasiones diferentes, de la fiesta del 16 de julio a partir de algunos lugares determinados. Lejos de ocupar un lugar de visión casi panóptica, el investigador puede dar cuenta apenas de aquéllo que desde su perspectiva (a partir de un cierto lugar en el espacio físico, social, político, teórico, de género) alcanza a ver. Sin embargo, en las páginas que siguen, trataré a la “fiesta” como si fuese un evento único, aunque teniendo en mente como hipótesis teórica que la fiesta de la Virgen tiene una secuencia de acciones que transcurren siguiendo un orden preestablecido, pero también acciones diversas que

ocurren al mismo tiempo en lugares diferentes (4). Por otra parte, la junción analítica de fiestas temporalmente diversas no implica ignorar o minimizar sus variaciones anuales, aunque, más allá de la variabilidad, exista en la fiesta una “base o un núcleo de fórmulas convencionales y estereotipadas” (Tambiah; 1985:141) a partir de la cual es posible trabajar con performances de años sucesivos.

Propongo, en estas páginas, analizar cómo a través de dos lógicas – la del legado y la de la inculturación – dos de los actores que participan de la fiesta – los itateños y la Iglesia, respectivamente – construyen la devoción a la Virgen de Itatí y una experiencia del catolicismo en Argentina en términos de *correntinismo*. Por un lado, observar cómo a través de la lógica del legado – material para el “pueblo”, cultural para la “elite” – los itateños procesan una experiencia, basada en el localismo, que definirá quiénes son los legítimos legatarios y quiénes quedarán excluidos de la herencia de la Virgen de Itatí. En segundo término, mostraré cómo la Iglesia, a partir de la incorporación al culto de determinados elementos culturales considerados diacríticos de la correntinidad, define su lugar en tres frentes: en relación a su grey, en tanto actor autorizado para definir el *correntinismo* y diferenciándose de la Iglesia nacional.

Propongo, en síntesis, problematizar las nociones de “patrimonio” que estas lógicas traen consigo.

Itateños

Vivir bajo la égida del santuario de la Virgen de Itatí representa, para los itateños, un privilegio. Ellos se sostienen como herederos legítimos de los dones de la Virgen, aunque, según se trate del *pueblo* o de la *elite* (5), de manera diferente. La lógica del legado, en dos versiones – material y cultural – referirá a la forma en que los habitantes de Itatí procesan, vía pertenencia al lugar, su relación con la Virgen. Se trata de una clasificación nativa idealizada, que revela los conflictos que surgen, de maneras diferentes, en la competencia por el usufructo del legado entre aquéllos que se consideran los legítimos destinatarios de los dones de la Virgen de Itatí.

a. El legado material

En el 2000 llegué a Itatí 15 días antes de la fiesta de la Virgen. Acostumbrada a arribar en medio de la multitud y de la efervescencia de mediados de julio, encontrarme con el pueblo más calmo me hizo pensar que ese era su estado habitual, su ritmo de rutina del “*resto del año*”. Poco tardaría en darme cuenta de mi error. Ese mismo día, algunas horas más tarde, sentada en la vereda tomando mate con Nora, vi entrar y salir de su casa una decena de veces a Don Bernabé (6). Llevaba lonas, entraba tacuaras, hablaba por

teléfono, encargaba vino, soda y cerveza a un revendedor. Ese ritmo se fue intensificando con el correr de los días. Don Bernabé construyó dos baños rústicos, techó, con las lonas y las tacuaras, unas piezas a medio construir que tiene en su terreno para ofrecer en alquiler a los peregrinos, limpió el galpón, llenó de bebidas las heladeras, cortó el pasto, tendió una extensión de electricidad hasta el fondo de su terreno e incansablemente dio órdenes a sus hijos para que todo estuviera listo el día de la fiesta.

Los preparativos comienzan un mes antes y el trajín de los días de la fiesta, cuando duermen poco, comen mal y abandonan su casa, que será ocupada por los peregrinos, tiene, según ellos afirman, su recompensa después del 17 de julio. Con el dinero recaudado pagarán deudas, irán al médico y al dentista en Corrientes, invertirán en reformas en la casa o en mercaderías para sus comercios, y se darán el lujo de algunos gastos extra en los bingos y las kermesses que quedarán en Itatí una semana más después de la fiesta.

Itatí construye su economía principalmente sobre dos pilares: el empleo público y el turismo religioso. Sin embargo, a partir del quiebre del estado provincial es sobre el comercio y los servicios ofrecidos a los turistas que visitan el santuario que un número cada vez mayor de itateños se sostiene, incluyendo ahora a personas que antes no *“trabajaban en la fiesta”*. Por un lado, hay puestos callejeros y barracones, a los cuales la municipalidad cobra impuestos por la utilización del espacio y del alumbrado público. Los dueños de estos “comercios” generalmente ocupan cada año los mismos lugares y algunos (especialmente los bingos) se dedican por completo a esta tarea, recorriendo el país con el mapa y el calendario de las fiestas populares. Muchos hasta emplean los jóvenes locales como mozos y vendedores. Por otro lado, familias enteras, como la de Don Bernabé, disponibilizan servicios para los peregrinos. En estos casos, la posibilidad de *“trabajar en la fiesta”* dependerá tanto de la posibilidad de abrir sus casas para que los peregrinos duerman allí, utilicen el baño o la ducha y/o de la disponibilidad monetaria que las personas tengan algunas semanas antes de la fiesta, para invertir en mercaderías que luego serán revendidas o en materia prima para preparar comidas. Don Bernabé resumirá todo esto en una frase:

“Nosotros, acá, vivimos de la Virgen. Si te sacan la Virgen, el pueblo se muere.”

Tal como afirma Christian (1989b: 44), para las personas que lo habitan, el territorio del santuario es visto como “garantía de la ejecución exitosa de las actividades vitales del grupo”. Esto implica algo más que un simple interés económico: no es la lógica instrumental en función de un interés mercantilista – o no solamente – la que gobierna esta economía centrada en el santuario. La posibilidad de *“vivir de la Virgen”* está dentro de

una lógica del legado – material y espiritual, según plantea McKewitt (1991: 87 y ss) – de la Virgen de Itatí para con los que viven en torno a Ella.

Este legado material involucra una posibilidad de prosperidad económica que no es ajena a una cierta moral que impone la relación con la Virgen. Una economía de intercambios con lo sagrado, similar a aquella de la promesa (7), adonde los beneficios materiales que otorga la Virgen de Itatí son procesados en términos de dones y requiere de aquellos que son sus beneficiarios algún tipo de retorno – espiritual, principalmente, aunque también material – a la Virgen.

Es a partir de la importancia de mantener este equilibrio de intercambios con lo sagrado que los pobladores se definen, positivamente, a través de un número de exclusiones. Para ellos, de entre todos los que “*viven de la Virgen*” existen algunos que no deberían estar participando de su usufructo: específicamente, y por diferentes motivos, los no católicos, el gobierno municipal y la Iglesia.

Nora, que es bautista y trabaja vendiendo empanadas y pasteles por la calle, cuenta que ella evita contar su pertenencia religiosa pues conoce el caso de un vendedor de chipá que tuvo que mudarse del pueblo porque “*nadie le compraba porque era evangelista*” y que la única iglesia evangélica que llegó a abrir en el pueblo “*cerró porque la gente de acá no los quería y hasta le tiraron piedras*”. Mario, su marido, explica el motivo del rechazo, con enojo:

“*Y lo primero que te dicen acá cuando decís que sos de otra religión es ‘¿Cómo despreciás a la Virgen si gracias a Ella comés?!’ ¡Y no es así! ¡Yo, si como no es por la Virgen, es porque me rompo el culo laburando!*”

La lógica de Mario choca contra la del pueblo, para la que él no debería usufruir de los dones de la Virgen, pues no sería un “heredero legítimo” porque no profesa la devoción a la Virgen y “*se aprovecha de Ella*” obteniendo recursos con su trabajo en Itatí sin darle ni siquiera el “*respeto*” a cambio. No cumplir con la Virgen, no devolverle algo rompe, de alguna manera, el equilibrio cósmico y genera conflictos en la propia comunidad que cuida que las cuentas de la economía con lo sagrado estén en orden.

Dentro de esta lógica, el gobierno municipal y la Iglesia tampoco serían legítimos herederos de la Virgen. La negativa se justifica en, por un lado, que no se “*devuelve*” al santuario y al pueblo lo que se obtiene “*gracias*” a Ella y, por otro, a los obstáculos que se imponen a los legítimos legatarios para participar de los dones que la Virgen les otorga. Así, condenan las tasas e impuestos extraordinarios que el municipio aplica en el mes de la fiesta y que nunca redundan en mejoras en la infraestructura del lugar. Por otro lado, las trabas constantes que la Orden, por medio de su influencia sobre el gobierno municipal,

le coloca a la venta ambulante, como la demarcación de un “área sagrada” en las proximidades del santuario, son leídas como fruto de la avaricia: según doña Luisa, los sacerdotes encargados de la basílica “*quieren que los únicos que vendan son los puestos de ellos, de la santería y del promesero*”, pues aunque dicha área buscaría permitir un mejor tránsito de las procesiones, dejaría en ese lugar, apenas, a las santerías de la Iglesia.

Sea porque, según los nativos, “*sólo quieren llenarse los bolsillos*” o porque “*no dejan vivir* (de la virgen)”, municipalidad e Iglesia pretenden arrogarse, ilegítimamente, la propiedad de la Virgen, dificultando el usufructo del legado a aquellos que se consideran, porque “*le cumplen*”, sus herederos.

b. El legado cultural

Según los itateños, el profesor Fernando González Azcoaga (8) es “*el que más sabe de la historia del pueblo y de la Virgen*”. Éste afirma que el patrimonio que lega Itatí a Corrientes y a Argentina es, fundamentalmente, cultural. No es cualquier catolicismo el legatario, sino el de la evangelización franciscana y benedictina: un catolicismo ilustrado, culto y refinado que poco tiene que ver, según él, con el de los orioninos, los actuales responsables por el santuario.

Para González Azcoaga, la Virgen de Itatí aparece como símbolo de un catolicismo originario, que funda las bases del legado patrimonial de Itatí junto con un puñado de familias “*blancas*”, de apellidos “*viejos*”. Y es con los hilos del catolicismo y de estas “*familias viejas*”, que González Azcoaga tejerá la historia de Itatí y la suya propia. Así, periodizando la historia de Itatí, señala que entre 1825 y 1860 comienza la “*etapa blanca*”, cuando se asientan en el pueblo las familias que compran las antiguas estancias franciscanas. Etapa que cierra con la llegada, años más tarde y a raíz del flujo inmigratorio que recibió el país en la década de 1880, otro grupo de familias que van a sumarse a las “*principales*” configurando la elite itateña del siglo XIX y comienzos del XX. Por la vía materna, él está emparentado con la mitad de estos apellidos, trazando así su genealogía ligada a la historia del pueblo y a la historia de Corrientes. Al hacerlo, no sólo reivindica su “*linaje*” y se coloca como un intelectual autorizado (9), sino también define los elementos que constituyen su versión del legado auténtico y de sus verdaderos legatarios.

El legado cultural refiere a la tradición y la herencia histórica que convierte a Itatí en un lugar fundacional para la cultura correntina y nacional y que convierte a la elite de Itatí en legítima destinataria de esta herencia. Pues estos serán, en definitiva, aquellos que “*son conscientes*” o “*toman conciencia*” del valor de la cultura local, entendida como católica, elitizada e ilustrada. El propio González Azcoaga, sin decirlo, estará colocándose entre esos legatarios, no sólo por su ser “*consciente*”, sino por los lazos de

parentesco que lo ligan a los primordios de la conquista, evangelización y civilización de Itatí y de Corrientes.

Más cercana a una versión eclesial, por su énfasis en lo sacramental de la fiesta, la elite señala, aunque por motivos diferentes, a los mismos excluidos de la herencia de la Virgen. Los no católicos serán llevados al extremo de ser “no argentinos”, retomando una equivalencia presente en la construcción histórica de la nacionalidad (10). Así, en la introducción de un libro sobre los 90 años de la Coronación Pontifica de la Virgen – que en su título coloca a la coronación de la Virgen en términos de “cruzada” civilizatoria – el propio González Azcoaga define a su terruño de la siguiente manera:

“Corrientes la Santa, la Mártir, la Heroica Tierra de varones y de la Libertad, en donde nació la Patria y se forjó la República, cuya historia cuajada en siglos de honrosa tradición la forjaron fuerte y sufriente, sería el ámbito propicio para que en ella se desarrollase cada año y por varios días una de las más notables expresiones de fe y religiosidad en Honor y con Amor hacia esa Señora de las Selvas y Pueblas en las Tierras del Plata...” (González Azcoaga; 1990:6)

Por otra parte, los conflictos entre la Arquidiócesis de Corrientes y la Orden por la preeminencia en el espacio sagrado más importante del NEA; la falta de iniciativa, o la obstaculización a ella, en relación a las mejoras necesarias en la Basílica; la malversación de fondos y el descaso generalizado hablan de una *“falta de conciencia”* de aquellos que, para la elite, más deberían tenerla y dejan, como resultado, la decadencia del *“patrimonio cultural”* de Itatí.

De manera similar, la falta de inversión gubernamental en infraestructura y preservación, provoca el descaso político de aquellos que sólo procuran su propio interés material, replicando la *“falta de conciencia”* sobre la tradición local de una nueva clase dirigente que no se interesa por el patrimonio local. Según Azcoaga, la decadencia del pueblo:

“Coincide socialmente con la desaparición de estas familias... de la etapa blanca, la elite que... Se van muriendo los viejos, y los nuevos se van yendo. Y esa gente, esa elite, desaparece... va apareciendo un nuevo grupo social. Que ya tiene otros intereses y también otra formación”.

La decadencia de Itatí – económica, pero también cultural y moral – deriva del lento desaparecimiento de la elite a la cual él pertenece y que se coloca como la heredera legítima del legado cultural de la Virgen.

Iglesia

“Los correntinos no vienen a Itatí, únicamente, para satisfacer sus necesidades espirituales, sino a ser más correntinos.” (Monseñor Castagna, Homilía durante la Misa Pontifical del 16 de julio de 1999)

La fuerza de esta frase condensa la intención de la Iglesia de configurarse como sostén del *correntinismo*. Itatí es, para Castagna, *fuentes* de identidad provincial, adonde los correntinos abrevan para mantenerla y reforzarla. La tradición religiosa es esgrimida como central para la expresión de la identidad provincial y la preservación de ciertas costumbres locales. Los sacerdotes tienen una posición ambivalente (11) con respecto a las prácticas rituales de los fieles en Itatí. Entre valorizarlas e incorporarlas en el culto oficial y demarcar un límite preciso entre lo popular y lo erudito. Entre la superstición y lo verdaderamente religioso. De un lado, aprecian las expresiones culturales populares como un reservorio de valores positivos que deben ser preservados de la “contaminación” proveniente de la “*sociedad de consumo*”. De otro lado, estas mismas características (“*natural*”, “*en bruto*”, “*infantil*”, “*aletargado*”) requieren de la mano eclesial para acompañar, purificar, guiar. Es a partir de esta ambivalencia que la iglesia elabora un estereotipo (12) del “*pueblo correntino*” y se sitúa frente a él, rescatando como características distintivas la “*festividad*” y la “*abnegación*”.

La Iglesia de Corrientes acepta y alienta ofrecer chamamé para la Virgen de Itatí como forma de pagar promesas en el santuario. Esto se evidencia en la revista de la basílica donde aparecen, en calidad de exvotos, algunas fotos de parejas danzando “*para la Virgen*” y numerosas otras mostrando hombres, generalmente vestidos de gauchos, con sus instrumentos musicales (guitarra, bandoneón) dentro del camarín de la Virgen:

“El canto religioso y el silencio religioso van muy de la mano en la expresión del pueblo correntino. (...) Hay dos o tres tipos de chamamé... Y hay uno que está hecho simplemente de música. (...) Y sirve para la liturgia, porque es expresión inclusive del que hace alguna especie de jazz, porque improvisa sobre la melodía. Y va manifestando de esa forma la expresión del corazón, no? (...) Aquí se está tratando también de incorporar a la liturgia el tema del chamamé (...) ...para que el alma se exprese con lo más genuino que tiene como ofrenda a Dios. Y es justamente la de la música, la del canto. (...) Y el baile incorporado a la liturgia, en el momento de las ofrendas, por ejemplo...” (Padre Mateo Giordano, Rector de la Basílica de Itatí. Entrevistado en Julio del 2000)

La incorporación del guaraní en la liturgia comenzó con los cantos del coro de Itatí: el aleluya de Haendel fue traducido a dicha lengua aborigen. Cuando el padre Mateo

asumió la rectoría del santuario, en diciembre de 1998, incorporó no ya sólo de cantos, sino también de trechos de la misa en guaraní. Actualmente, la misa vespertina, que se transmite por radio, es bilingüe, en un intento de llegar a las poblaciones rurales de la provincia y de Paraguay, que, mayoritariamente, hablan esta lengua.

“...hay una manera guaraní de rezar. Y bueno, me parece que es responder al alma del pueblo correntino expresar en guaraní las mismas oraciones. Aunque la oración nuestra, en esta zona, está hecha siempre de oraciones en español. (...) Y de la misma manera [que el sapucaí] el guaraní llega directamente al alma, no hace falta traducción. Y es una manera muy linda de entrar en sintonía con aquellas personas que se expresan en ese idioma materno, no?” (Padre Mateo Giordano. Entrevistado en Julio del 2000)

El guaraní, en el santuario de Itatí, se utiliza como elemento de la cultura provincial, sólo y en cuanto no es necesariamente ni en todos los sectores de la sociedad, la lengua hablada en contextos seculares. Adquiere así una función simbólica más que comunicativa: es utilizado en cuanto lenguaje sagrado, emocional, no racional, que habla *“directamente al alma”*. El uso de este idioma en el santuario de Itatí, reificado como símbolo, no tiene una intención comunicativa: si bien algunos de los fieles cuya lengua materna es el guaraní tengan una comprensión mejor – y siempre más afectiva – del mensaje de los sacerdotes, estos, sin embargo, desconocen casi por completo la lengua, limitándose a repetir de memoria las traducciones. Por un lado, el guaraní no es la lengua de las instituciones del estado ni de la nacionalidad. Por otro, el padre Mateo, principal impulsor de la misa bilingüe, apenas conoce algunas palabras de esta lengua y traduce los textos de la misa con ayuda de un diccionario, repitiendo las frases

“sin entender ni jota lo que digo... pero como ya conozco de memoria el texto [en español] de la misa, no importa...”.

Así, la comunicación es unidireccional: el mensaje evangélico es transmitido, pero no hay diálogo con aquellos que – se supone – no se comunican en castellano. El guaraní, no sirve para comunicar(se), sino que es *“pura emoción”*:

“...el guaraní llega directamente al alma, no hace falta traducción” (Padre Mateo Giordano, julio de 1999)

Lo mismo acontece con el sapucaí (13). Este es, por definición, una expresión donde la fuerza proposicional desaparece por completo, para ser puramente elocucional. En contraposición al lenguaje cotidiano, tal como postula Bloch (1974, 1975), carece de argumentos lógicos, es *“alógico”* y *“emocional”*. Quizás sea por eso que, como un esfuerzo más de inculturación, la Iglesia pretende apropiarse y otorgarle un sentido único

al sapucaí como medio de comunicación con lo sagrado, quitándolo de otros contextos de expresión, más seculares. En la definición que nos da el rector de la basílica, Mateo Giordano:

“...el sapucaí es algo así como el gemido del espíritu, no? Que en el interior va rezando ‘Abba Padre’. Es el grito que termina de decir lo que no se puede decir con palabras, sea en alegría, en tristeza, en ternura... Todo lo que puede ser la emoción y el sentimiento termina expresándose en un grito.”

De esta forma, la Iglesia transforma al sapucaí en un equivalente de la glosolalia, como “un acto puro de expresión, nunca sujeto a codificación” (Csordas; 1988:27) como medio de comunicación con lo sagrado. Y en este intento de cristianizarlo, no sólo acepta, sino que valoriza y estimula el gritar el sapucaí para la Virgen.

Los sacerdotes explican la adopción del chamamé, el guaraní y el sapucaí, entre otros elementos de la cultura popular correntina, para la devoción a la Virgen a partir de una política de *inculturación*:

“El camino nuestro es inculturarse. No hay otro camino. (...) ...para no hablar otro lenguaje, estar en el mismo lenguaje, estar en sintonía con ellos... (...) Yo que vengo de afuera me tengo que hacer, adaptar, al modelo de acá... (...)...tengo que ser correntino con los correntinos“ (Padre Miguel Cacciuto, Rector de la Basílica de Itatí hasta diciembre de 1998).

El concepto de *inculturación* (14), originariamente teológico, nos abre las puertas para entender las peculiaridades que adquiere el catolicismo eclesial en el santuario de Itatí si lo leemos desde la antropología. El actual rector de la basílica, el padre Mateo Giordano, habla de la *inculturación* en términos de conversión y de hacer las cosas “según el espíritu del alma correntina”. Para Mateo, en Itatí hay una especie de lenguaje particular de la fe, una forma de creer “en correntino”, la cual hay que aprender y a la cual hay que adaptarse para poder llegar a los litoraleños con el mensaje de la iglesia. La *inculturación* es el camino que toma la iglesia para apropiarse y ser ella “*expresión del alma correntina*” y se basa en una idea de diálogo con el otro, en un reconocimiento del otro, pero que no implica aceptación del otro como culturalmente igual (15).

Todo esto no significa que la Iglesia relegue el catolicismo a un segundo plano en la construcción de la identidad provincial. Antes, el catolicismo – vía Virgen de Itatí – es fundante de la identidad correntina. Pero es un catolicismo diferente del catolicismo integral que caracterizó a la construcción de la identidad nacional: desde el margen, más abierto, permite subrayar en la Virgen de Itatí, por sobre su valor religioso, su valor en cuanto símbolo provincial. Así, su abrangencia excede a los católicos:

“Acá [en Corrientes] la Virgen de Itatí es la Virgen de Itatí. Este año fuimos, yo fui, a Tierra Santa con peregrinos de Corrientes... Y llevé una pequeña réplica de la imagen de la Virgen de Itatí y la dejé instalada allí, junto al Santo Sepulcro. Allí en Tierra Santa, en Jerusalén. Y cuando yo llegué, la colectividad judía correntina que está allá, se enteró. Me fueron a recibir al aeropuerto, ¡pero con fiesta! Con alegría. Yo decía: ‘Miren, les dejo en custodia la Virgen. Porque, aunque para ustedes religiosamente no signifique demasiado, significa culturalmente’. Porque la Virgen de Itatí es Corrientes. Es un signo de la cultura correntina...” (Monseñor Castagna, entrevistado en Julio de 1998).

La identidad provincial que la Virgen de Itatí encarna es subrayada por Castagna como trascendiendo las diferencias religiosas y es por ello que los judíos también pueden adoptarla como emblema de *correntinidad* (16).

Así, los sacerdotes de Itatí reconocen la presencia de una “cultura popular” y que el campo religioso correntino no es homogéneo. Sin embargo, este reconocimiento no implica necesariamente la aceptación del pluralismo religioso y menos de un sincretismo de matriz católica. Una especie de tolerancia aparece aquí en función de la inculturación, a partir de una doble jerarquización: la preeminencia de la matriz católica para leer la relación entre la Iglesia y los “nativos”; y la posición superior del “pedagogo”, que procura “enseñar” la verdad, no imponerla, purificando y no combatiendo las prácticas culturales locales.

La Iglesia asume el pluralismo, pero no se vuelve pluralista. Esta pluralidad, que no es nunca sin tensiones ni conflictos, la vuelve capaz de incorporar y responder al localismo que caracterizaría a todos los santuarios (Cfr. Christian; 1989 a y b) respondiendo, así, al carácter *universalista* de la Iglesia (Cfr. Eade & Sallnow; 1991:15). El propio proceso de inculturación engendra una tensión entre una cierta apertura a las variaciones culturales y la necesidad de santificarlas, de catolizarlas, para que se ajusten a los dogmas universales de la Iglesia (16). Pero además, la política de inculturación funciona como una base para reivindicarse como auténticos abanderados de la cultura local. El planteo de la Iglesia puede ser, al mismo tiempo, “auténticamente católico” y “auténticamente argentino”, viabilizado en términos de una versión autóctona: la de Corrientes.

Conclusiones

En cualquier proceso de construcción de una identidad social hay determinados elementos culturales que van a transformarse en marcadores, señales diacríticas que

dejan de desempeñar el papel original al que estaban destinados y van a convertirse en emblemas del grupo. Corrientes es presentada, por locales y forasteros, como una provincia dueña de una idiosincrasia peculiar, de una cultura local específica. Entre los elementos diacríticos de la “*correntinidad*” que, como afirman Guber y Soprano (2000), son parte del sentido común y reelaborados por los intelectuales locales, están el origen hispano-guaraní, el coraje, el valor, el criollismo, el catolicismo. Todos ellos parecen condensarse, de diferente manera según los actores sociales, en la devoción a la Virgen de Itatí.

La Virgen de Itatí, en cuanto “*es Corrientes*” y “*es un signo de la cultura correntina*” es englobante: su influencia excede a los católicos e independientemente de su significado religioso, vale en cuanto símbolo de la *correntinidad*. Sin embargo, y aún cuando rescaten los mismos elementos diacríticos, la lectura que de este patrimonio hacen los diferentes actores es diversa.

A través de la lógica del legado – material para el pueblo, cultural para la elite – he intentado mostrar cómo los itateños procesan una experiencia peculiar de relacionarse con la Virgen. Es esa misma lógica basada en el localismo, que definirá, al mismo tiempo, quiénes son los legítimos legatarios y quiénes quedarán excluidos de la herencia de la Virgen de Itatí.

La Iglesia, por su parte, ha transformado la peculiaridad “*genuinamente correntina*” de la Virgen y de su fiesta en el eje del catolicismo en Corrientes. E inculturación es el término clave a partir del cual definirá sus prácticas evangelizadoras. Así, a partir de la incorporación al culto de determinados elementos culturales considerados diacríticos de la *correntinidad*, la Iglesia define su lugar en tres frentes. Por un lado, pretende acercarse y dialogar con su grey al retomar, legitimar y alentar gestos de la devoción popular. Así, hemos visto, el chamamé, el sapucaí y el guaraní son elementos centrales en el culto a la Virgen de Itatí que se lleva a cabo en el santuario. Por otro, se coloca como un actor autorizado para definir el *correntinismo*, rescatando algunos – y no otros – de los elementos culturales que hacen parte de la religiosidad y de la cultura populares, para utilizarlos en la devoción a la Virgen. Dicha definición de *correntinismo*, pese a reivindicar los mismos diacríticos, no necesariamente es idéntica, hemos visto, a la de los demás participantes de la fiesta. Finalmente, y a partir de los dos puntos anteriores, se diferencia de la Iglesia nacional al colocarse como una versión “*genuinamente correntina*”, auténtica pero autóctona, del catolicismo argentino, para dialogar con las instancias centrales del poder eclesial.

BIBLIOGRAFÍA

ANGRONSINO, Michael

1994. "The Culture Concept and the Mission of the Roman Catholic Church". IN: *American Anthropologist* vol. 96, n. 4, EEUU, pp. 824-832.

BELDI, Maria de Lourdes

1999a. «A questão da diversidade cultural sob o pontificado de João Paulo II». Paper apresentado na III Reunião de Antropologia do Mercosul/ RAM III, Posadas.

BELDI, Maria de Lourdes

1999b. «O conceito de Cultura Popular na visão da Teologia da Libertação», IN: www.imaginario.com.br/artigos/a0001_a0030/a0018.html.

BLOCH, Maurice

1974. "Symbols, song, dance and features of articulation: Is religion an extreme form of traditional authority?" IN: _____. *Ritual, History and Power: Selected Papers in Anthropology*. London & Atlantic Highlands, The Athlone Press. pp. 19- 45.

BLOCH, Maurice

1975. "Introduction". IN: _____. *Political language and oratory in traditional society*. London, Academic Press. pp. 1-27.

BOURDIEU, Pierre

1991. *El sentido práctico*. Barcelona, Taurus.

BURKE, Peter

1989. "A descoberta do Povo", IN: *Cultura Popular na Idade Moderna*. São Paulo, Companhia das Letras, pp. 41-49.

CHRISTIAN, William

1989a. *Local Religion in Sixteenth-Century Spain*. Princeton, Princeton University Press.

CHRISTIAN, William

1989b. *Person and God in a Spanish Valley*. Princeton, Princeton University Press.

CSORDAS, Thomas

1988. "Embodiment as a paradigm for Anthropology", IN: *Ethos* n.18, Londres pp. 5-47

DUNDES, Alan

1985. "Nationalistic inferiority complexes and the fabrication of Fakelore: a reconsideration of Ossian, the Kinder und Hausmarchen, the Kalevala and Paul

Bunyan”. IN: *Journal of Folklore Research* vol.22, n. 1, pp. 5-18.

EADE, John & SALLNOW, Michael

1991. “Introduction”. IN: _____. (orgs). *Constesting the sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Londres, Routledge. pp. 1- 29.

FERNANDES, Rubem César

1982. *Os Cavaleiros do Bom Jesus. Uma introdução às religiões populares*. Brasília, Primeiros voôs 7, Brasiliense.

GIUSTOZZI, Enzo

1999. *Don Orione. El Apóstol de la Caridad*. Buenos Aires, Oficina de Comunicaciones Obra Don Orione.

GONZÁLEZAZCOAGA, Fernando

1990. *Nuestra Señora de Itatí. Coronación y Cruzada*. Itatí, s/ed.

GUBER, Rosana & SOPRANO, Germán

2000. “Identidad provincial, cultura política y crisis en Corrientes. Un análisis del movimiento social de la Plaza de la Dignidad (1999-2000). Paper presentado en el seminario Cultura y Política en ámbitos subnacionales. IDES, Buenos Aires.

HERZFELD, Michael

1997. “The Practice of Stereotypes”, In: HERZFELD, Michael: *Cultural Intimacy in the Nation-State*. New York, Routledge, pp. 156- 164.

JELIN, Elizabeth

2000. «Fronteras, naciones, género. Un comentario», IN: GRIMSON, Alejandro (comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus y Ediciones La Crujia. pp. 333- 342.

LIBOREIRO, María Cristina

1992. “La Evangelización en la Colonia”, IN: AA.VV.: *500 años de Cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, CEHILA y Centro Nueva Tierra. pp. 15- 60.

MALLIMACI, Fortunato

1992. “El catolicismo argentino desde el liberalismo integral a la hegemonía militar”, IN: VV. AA.: *500 años de Cristianismo en Argentina*. Buenos Aires, CEHILA y Centro Nueva Tierra.

MALLIMACI, Fortunato

1996. “Catolicismo y militarismo en Argentina (1930-1983). De la Argentina liberal a la Argentina católica”, IN: *Revista de Ciencias Sociales*, n. 4, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

MALLIMACI, Fortunato

1998. “Catolicismos en sectores populares ante el quiebre del Estado de Bienestar”. Paper presentado nas VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina, São Paulo.

MARTÍN, Eloísa

2000. “La Virgen de Luján: el *milagro* de una identidad nacional católica”. IN: *Revista Imaginário*, n. 6, São Paulo, Universidade de São Paulo. pp. 136-158.

McKEVITT, Christopher

1991. “San Giovanni Rotondo and the shrine of Padre Pio”, IN: EADE, John & SALLNOW, Michael (orgs). *Constesting the sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Londres, Routledge. pp. 77-97.

SAHLINS, Peter

2000. “Repensando *Boundaries*”, IN: GRIMSON, Alejandro (comp.). *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires, Ediciones Ciccus y Ediciones La Crujia. pp. 41- 49.

SANCHIS, Pierre

1997. “Da Quantidade à Qualidade. Como detectar as linhas de força antagônicas de mentalidades em diálogo”, IN: *Revista Brasileira de Ciências Sociais* n. 33, São Paulo, ano 12, pp.103- 126.

STEIL, Carlos Alberto

1997. *O Sertão das Romarias*. Petrópolis, Vozes.

TAMBIAH, Stanley

1985. “A Performative Approach to Ritual”, IN: _____. *Culture, Thought, and Social Action. An Anthropological Perspective*. Cambridge, Massachusetts & London, Harvard University Press. pp. 123-166.

TURNER, Victor

1982. *From Ritual to Theatre. The Human Seriousness of Play*. New York, PAJ Publications.

TURNER, Victor

1985. “Social Dramas and Ritual Metaphors”, IN: _____. *Dramas, Fields, and Metaphors*. Cornell University Press, Ithaca & London. pp. 23-59.

TURNER, Victor

1998. *The Anthropology of Performance*. New York, PAJ Publications.

ZANATTA, Loris

1996. *Del Estado liberal a la Nación Católica. Iglesia y Ejército en los orígenes del peronismo. 1930-1943*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.

REFERENCIAS

- (1) Martín, Eloísa (2001): “*Genuinamente correntina*”. *Um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí*. Disertación de Maestría. Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.
- (2) La ciudad de Buenos Aires queda a más de mil kilómetros de Itatí y se encuentra fuera del “área de influencia” del santuario. Sin embargo, cada año en ocasión de la fiesta, miles de fieles nacidos en el Noreste Argentino (NEA) o hijos o nietos de ellos que se encuentran viviendo en Buenos Aires, peregrinan hasta el santuario.
- (3) La congregación religiosa Obra de la Divina Providencia es constituida en Italia, a finales del siglo XIX, en torno de la figura de Don Luis Orione, que envía sus primeros sacerdotes a América en 1913. Entre esa fecha y 1934, la Orden ya contaba, en Argentina, Brasil y Uruguay, con quince instituciones (cf. Giustozzi; 1999:65). En 1937, en su segundo viaje a Argentina, es el propio Don Orione quien se encarga del santuario de Itatí y lo deja a cuidado de los sacerdotes de la Orden hasta hoy (cf. *El Mensajero de Nuestra Señora de Itatí* LXXX, n. 5; 1998:10-12).
- (4) Estoy siguiendo aquí lo que E. Barba (1995:69 y ss.) plantea como las dos dimensiones polares de la dramaturgia: *concatenación y simultaneidad*, dentro de una perspectiva que considera a la fiesta en cuanto performance (cf. Turner 1982, 1985, 1988; Tambiah; 1990).
- (5) Retomo analíticamente esta clasificación nativa a través de la cual cada grupo se reconoce y es identificados por el otro.
- (6) Don Bernabé nació hace 61 años en Mburucuyá, provincia de Corrientes, de donde hasta hoy conserva la devoción por San Antonio. Está casado hace 30 años con doña Luisa, con quien tuvo 4 hijos y vive en Itatí desde hace 10 años.
- (7) La lógica de la promesa, en palabras de P. Sanchis (1997:116), integra una “certa ordem do mundo, [faz] parte do ser-aquí. (...) ...a ordem das coisas é feita de dons recíprocos, e é precisamente essa troca que mantém e restaura o equilíbrio vital”.
- (8) Fernando Gonzalez Azcoaga tiene 35 años y es el director del Museo de Historia de Corrientes, en cuya capital vive. Viaja semanalmente a Itatí para dictar clases de Historia en la Escuela Normal del pueblo.
- (9) El concepto de “sociodicea” de Bourdieu (1991) arroja luz sobre cómo una narración histórica sobre los orígenes de la provincia puede, a la vez, convertirse en fundamento para legitimar el lugar de preponderancia en la sociedad que González Azcoaga, y otros miembros de la élite itateña, reclaman para sí.
- (10) En Argentina, la nación se construyó a partir de la oposición a las minorías, considerando al “otro” como extranjero, como antinacional, como enemigo, colocándolos por fuera de los límites de lo “auténticamente nacional”. Dicha construcción (Cfr. Zanatta; 1996; Mallimaci; 1992, 1996, 1998), homologa los valores católicos con los nacionales. Martín (2000) desarrolla la construcción de esta equivalencia analizando el proceso de consolidación de la Virgen de Luján como patrona nacional.
- (11) Dundes (1985) y Burke (1989) señalan la ambivalencia de los intelectuales con respecto al “pueblo”, considerándolo, en una ver-

sión positiva, expresión del espíritu nacional, y al mismo tiempo, en una versión negativa, como atrasado, natural simple e irracional. Ya Carlos Steil (1996) en su trabajo sobre el santuario de Bom Jesus de Lapa, en Bahía (Brasil) construye este concepto de “ambivalencia” para explicar la oposición entre “romanticismo” (que busca aproximarse a la religiosidad popular y la valoriza) e “iluminismo” (que impone un distanciamiento con las prácticas rituales populares y afirma la necesidad de educación en la fe) establecida en aquel santuario (1996: 84-86). En Itatí vemos que ocurre una situación similar.

(12) Consideraré aquí, siguiendo a Herzfeld (1997), al “tipo” regional en cuanto estereotipo, que funciona en cuanto “insignia” y no como expresión o representación abstraída de los correntinos.

(13) En una primera definición podríamos decir que el sapucaí es un grito agudo, sostenido durante un lapso que puede ir de algunos segundos a un par de minutos, generalmente proferido por hombres y que se realiza espontáneamente. Así como el chamamé, sapucaí tampoco hay uno solo. Diferentes formas de sapucaí se gritan en distintos contextos y desde diferentes lugares de legitimidad, por lo que cualquier análisis del sapucaí debe considerar la situación en la cual se grita y quién o quiénes prestan la voz al grito. Se grita sapucaí “*porque es alegre*”. Una nota de acordeón, una bella mujer, un gesto de destreza, son algunos entre los muchos motivos que pueden arrancar un sapucaí de la garganta.

(14) Según (Angronsino; 1994:825, *italics en el original*) “*Inculturation implies that the church must be both true to its traditions and conscious of its universal mission. (...) Unlike the anthropological term acculturation, which refers to changes that results when two or more different groups come into significant contact productive of changes in all, inculturation refers to encounters whose outcome is a convergence that does not replace either of the cultures from which arose. Both parties to the inculturative exchange undergo internal transformation, but neither loses its autonomous identity. (...) ...inculturation occurs when a dominant culture attempts to make itself accessible to a subdominant one without losing its own particular character.*”

(15) La acción de las misiones a la zona (franciscanos, jesuitas y benedictinos) podría describirse también en términos de inculturación. El Padre Bolaños, considerado fundador de Itatí, tradujo ya en 1585 el catecismo aprobado por el Concilio de Lima al guaraní (Cfr. Liboreiro; 1992:38; Brito; 1992: 63) Sin embargo, ésta fue diferente a lo que ahora está ocurriendo en Itatí: sobrescribían en lo sagrado indígena, un sagrado católico. Por su parte, Beldi diferencia la acción evangélica durante el período colonial y la actual a partir de una “estrategia semántica” de la Iglesia, que substituye la palabra *misión* por *pastoral*. Según esta autora, *pastoral* “significa a incorporação do conceito de cultura que é traduzido pela Igreja católica como inculturação. Assim, a diversidade cultural é constatada e portanto necessita ser inculturada” (Beldi; 1999 b).

(16) Este hecho es de suma importancia, sobre todo teniendo en cuenta que, en contraste, La Virgen de Luján, en su construcción histórica como patrona nacional, no solamente excluye a los no católicos, sino que llega a considerarlos como no argentinos (Cfr.

Martín; 2000).

(17) El pluralismo no es absoluto y los grados aceptados de apertura a la variabilidad cultural, en los santuarios marianos y en Itatí en este caso, son “concedidos” siempre y cuando se mantenga al componente católico como fundamental y fundante. La idea de inculturación que propone la Iglesia ocluye el componente de negociación que de hecho toda inculturación tiene con la cultura en la que va asentarse, presentándose como si la Iglesia, más allá de las formas rituales, no tuviera que hacer concesiones y modificarse, en su contacto con los “nativos”.

San Sebastián de las Ovejas: Pureza perdida y revitalización en el norte neuquino ⁽¹⁾

Rolando Silla

Las Ovejas es una localidad situada en la denominada Zona Norte o Alto Neuquén. Desde el punto de vista de su geografía, está emplazada en uno de los valles intermontanos entre la cordillera de Los Andes y la cordillera del Viento, algunas decenas de kilómetros al Este de la primera. Ambas estructuras montañosas corren paralelas, y sobre todo la del Viento observa una marcada continuidad en dirección Norte-Sur. Una región de abundantes pasos intermontanos de fácil tránsito y llanuras con vegetación utilizada para pastoreo de ganado en su mayoría caprino. Zona de transición entre los Andes Secos (al norte) y los Andes nordpatagónicos (al sur y caracterizados por su humedad). Los inviernos son regularmente lluviosos en las partes bajas y de intensa precipitación nívea en las alturas lo cual favorece la actividad ganadera de modalidad trashumante. Las lluvias poco intensas provocan el rebrote de los pastos de *invernada*, al tiempo que las grandes nevadas constituyen una reserva de agua para los pastizales de *veranada*. La población que allí habita se autoadscribe con el apelativo de *crianceros*: productores rurales volcados al mercado, de una heterogeneidad social amplia que abarca desde aparceros precarios hasta productores con cierto grado de capitalización (GESA; 1993:XXVI). La actividad ganadera puede estar complementada con alguna actividad comercial, rentista o de empleo público.

La Zona Norte es una región cuya población es considerada por los neuquinos como de origen y tradición chilena; aunque la mayoría de sus pobladores hayan nacido en territorio argentino, tengan documentación argentina y sean reconocidos por ciertos organismos e instituciones del Estado argentino como ciudadanos plenos. Debido al hecho de que la República Argentina ha mantenido diferendos limítrofes con la República de Chile durante el transcurso del siglo XX, estos pobladores de origen y tradición chilena siempre fueron percibidos por ciertos organismos estatales argentinos como “peligrosos” para la consolidación de la soberanía en esta región.

En la siguiente ponencia desarrollaremos cómo el culto a San Sebastián en Las Ovejas en estos últimos años sufrió una serie de transformaciones que están en estrecha relación con cambios institucionales de la Iglesia Católica así como la vida política y

económica de la Argentina y Neuquén. En especial la reapertura democrática argentina en 1983, y el casi simultáneo proyecto de integración económica del Cono Sur americano, denominado Mercosur. Este marco de integración paulatinamente está implicando que economías nacionales relativamente cerradas se vayan abriendo e integrando en un solo mercado con la finalidad de conseguir mayor competitividad y asegurar mercados. Esto implica que las fronteras internacionales se tornen más permeables, aunque en nuestro caso particular todavía no sea un fenómeno tan evidente. También implica que si desde los organismos gubernamentales la integración es un problema meramente económico y de mejores posibilidades comerciales, para la población que vive en estos espacios de fronteras es mucho más que eso.

La comisión como instrumento de transformación de la relación entre los santos y los hombres

Uno de los articuladores de estos procesos en Las Ovejas es la comisión procelebración de la fiesta de San Sebastián, constituida a fines de la década de 1980 con la finalidad de responsabilizarse por la organización de la fiesta. Esta organización cobró importancia en varios aspectos, pues logró officiar como articuladora entre la iglesia, el municipio y los pobladores. Por un lado se gestó como una manera de que miembros de la localidad controlen el dinero recaudado en *mandas*, que anteriormente quedaba en manos de la Misión Salesiana de Chos Malal. Pero al mismo tiempo los clérigos fomentaron y utilizaron esta organización para crear un grupo de creyentes más adeptos a la doctrina Católica según el Concilio del Vaticano II. Este intento de transformación impulsado por la Iglesia no es del todo coincidente con el de otros grupos de la localidad, quienes intentan otorgarle a la fiesta, además del sentido propiamente religioso, un sentido de promoción turística o de manifestación cultural que a la vez podría ser el puntapié inicial para revincular al Alto Neuquén con la economía transcordillerana.

Bajo la autoadscripción *católicos* en Las Ovejas encontramos un gran espectro de prácticas y opiniones. Los más comprometidos con el clero, en general miembros de la *comisión*, no pasan las 25 personas que asisten regularmente a los oficios religiosos de los días domingos. Otros mantienen una relación más personal con la devoción a los santos que con el dogma institucional, y sólo asisten a la iglesia los 20 de enero. Incluso pueden declararse profundamente creyentes en Dios, San Sebastián, otros santos o la Virgen María, pero descreen y se posicionan en contra de los sacerdotes y de la Iglesia Católica como institución.

En general los fieles mantienen una postura acorde a los postulados anteriores a

la declaración del Concilio del Vaticano II. Por ejemplo, la *manda* que implica que para los pobladores los milagros concedidos por el santo no son gratuitos, sino que al solicitar un favor a San Sebastián se establece un contrato. El santo produce el milagro necesitado por el solicitante, pero a cambio el devoto debe comprometerse retribuyéndole este favor. Retribución que se paga en dinero, en donaciones de animales o en sacrificios como largas peregrinaciones a pie, descalzo o de rodillas hasta el santuario de San Sebastián. Particularmente en la capilla de Las Ovejas se puede ver aproximándose el día 20 de enero, ciclistas, jinetes o peregrinos a pie que llegan desde Chos Malal, Cutral-Có y demás lugares de la provincia, pudiendo elegir, una vez que arribaron, subir la colina en donde está emplazado el templo de rodillas. Algunos pobladores de Las Ovejas realizan la misma práctica de subir de rodillas, aunque no en esta fecha, sino en otras épocas del año, cuando no hay tantos espectadores. Muchos opinan que no cumplir con lo pactado puede aparejar castigos por parte de la deidad, pues como dice María, *rezadora y cantora*, dos actividades muy prestigiadas en la región, “él se jugó por Cristo y así debe uno jugarse”.

Intentando eliminar esta relación contractual con el santo se ha instaurado la *ofrenda*, de carácter más fraterno, pues implica donar dinero a la iglesia sin pedir nada a cambio. Las *ofrendas* son de menor monto en dinero que las *mandas*. Por ejemplo, del 11 al 20 de enero de 1999 se recaudaron \$ 6.738 en *mandas* y sólo \$ 239 en *ofrendas*. Son estos algunos de los motivos que hacen que ciertos clérigos consideren que la población no es católica. Entre otras cosas consideran que sólo existe *devocionismo*, que la fiesta es pagana y ha perdido su sentido religioso debido al comercio y el libertinaje. Respecto a los pobladores, algunos clérigos opinan que *son muy egoístas*, queriendo expresar con esta frase que no existe solidaridad entre los miembros de las familias, en especial debido a peleas familiares por motivos económicos, o el maltrato físico u emocional por parte del marido a su esposa o a sus hijos. También incide el hecho de que para los pobladores San Sebastián es más importante incluso que la Navidad, época en que se conmemora el nacimiento de Jesucristo, y que prácticamente no se festeja. Esto es una incompatibilidad con la jerarquía teológica de la Iglesia Católica, pues no puede ser más importante la adoración de un mártir que el propio Cristo.

Los intentos por cambiar la forma en que los devotos se relacionan con San Sebastián se hace evidente tanto en los discursos como en las prácticas que los clérigos intentan imponer a través de la *comisión*. Más allá de las diferencias existentes entre los diferentes clérigos, los sacerdotes en sus sermones intentan crear otra idea de los santos, y esto se evidencia durante las misas que se realizan durante la fiesta de San Sebastián.

En el momento de mi trabajo de campo se encontraba a cargo de la administración Católica del departamento Minas el Hermano Poncio, quien pertenece a la orden Salesiana, hizo los votos de pobreza, castidad y obediencia y tiene el permiso del suministro extraordinario de la eucaristía, o sea que puede dar la comunión pero no hacer el acto de Cristo, esto es levantar el pan y convertirlo en cuerpo y sangre de Dios. Por ello, Poncio se ve obligado cada fin de año a conseguir un sacerdote para que oficie misa en Navidad, asista la fiesta de San Sebastián y recorra las diferentes localidades del departamento. Esto hace que en general quien venga sea una contingencia. Como no siempre asisten los mismos sino que pertenecen a diferentes líneas internas de la Iglesia (capellanes de la policía, carismáticos, de comunidades de base, etc.) los discursos cambian un poco año tras año. De todas maneras, existe un intento bastante unificado en los clérigos de desterrar la idea de Dios como un ser temible y castigador.

En la celebración de 1999, Hugo, un seminarista de la ciudad de Buenos Aires que estaba realizando una pasantía en el departamento de Minas, ofició varias misas durante el transcurso de la *novena*. Lo hacía hablando muy coloquialmente, de manera informal, pero con una jerga porteña y no común en la región, con palabras como *tenés* o *macana*. Trató de hacer los coros más activos, y durante las canciones de la misa seguía el ritmo con las palmas. Pero la gente no lo acompañó. Desconocía la existencia de la fiesta y devoción a este santo y no parecía muy contento de que se le adjudiquen tantos milagros. En la misa que ofició en un predio municipal de un barrio de la localidad, Hugo untó aceite a los mayores de 65 años y a los que padecieran alguna enfermedad, del cuerpo o del alma, entendida como una tristeza o depresión. Se hizo una larga fila y mientras el coro cantaba, Hugo ungía aceite en la frente y las manos. Luego algunos me comentaron que la misa estuvo aburrida. Esperaban a los carismáticos de Chos Malal que parecía iban a concurrir. En cambio Hugo se alegró de que no vinieran, “porque algunos son unos locos bárbaros” y consideraba que en un pueblo “donde la gente ve milagros por todos lados”, los carismáticos, que en general son sacerdotes que se consideran con la capacidad de realizar curaciones por intermedio del poder de Jesucristo, podrían ser “muy peligrosos”. Me contó que mientras pensaban que los carismáticos vendrían, algunos de los miembros de la *comisión* querían poner un altar alto para los sanadores del grupo carismático. Hugo les dijo que en vez de “hacer un show” era mejor estar abajo, “dando un sentido de comunidad”.

La fiesta de enero del 2000, la ofició el padre Juan, perteneciente al movimiento carismático, originario de Buenos Aires y en ese momento con un cargo en una capilla de la ciudad de Neuquén. Durante las misas que ofició no realizó ninguna curación, centró

su discurso en la idea de que San Sebastián no castiga, y de que la devoción no debe transformarse en una manipulación del santo. Intentó de esta manera, y al igual que un año antes lo hiciera Hugo, dar un sentido de “comunidad cristiana”, tratando de eliminar lo que consideraba “prácticas egoístas”:

“Estamos acostumbrados a que cada vez que uno mete la pata, le yueve un zopapo que lo revienta contra la pared (...) Ah, entonces yo creo que Dios conmigo va a hacer lo mismo. A no viniste a misa, te quedás sin trabajo. Estornudaste fuera de lugar, ya te va a pasar en tu familia. Contento, feliz, revuelvo todo lo que encuentro para que el Tata no me golpee. Dios no es un padre golpeador. Dios es un padre que habla y te canta la justa; y cuando te pasa algo no es porque, y Dios te lo manda, sino porque vos te lo buscás. Si yo le digo a (...) mire ese fierro contiene todo este toldo. Si usted lo tira abajo le va a caer el toldo sobre la gente; y usted dice no, y se cae y dice, ay se cayó, y es del santo. Se cayó y le pegó en la cabeza a uno. ¿Culpa del santo o sonzo vos? ¿Culpa del santo o sonzo uno? Sonzo uno. No tires ladriyo para arriba que te va a caer en la cabeza. Ay yo soy moderno hago lo que quiero. Después le revienta el ladriyo en la cabeza, culpa de Dios.”

Juan pretendió dar una imagen de un Dios poderoso pero justo. Comenzó con una referencia a nuestra vida cotidiana “uno mete la pata y le yueve un zopapo” y por ello pensamos que en el más allá se actúa de la misma manera, cada acción errónea es devuelta con un castigo, y no venir a misa puede implicar perder el trabajo. De allí la búsqueda de contrarrestar esa relación causal: “revuelvo todo lo que encuentro para que el Tata no me golpee”, puede ser una clara referencia a la manipulación que los pobladores hacen a los santos para contrarrestar sus desgracias. Inmediatamente Juan explicó que “Dios no es un padre golpeador”, que simplemente nos dice lo que debemos hacer y que nuestras desgracias no vienen de Dios sino de nuestros propios actos.

Otra vía de intentar cambiar la manera de los pobladores en relacionarse con los santos está en base a la transformación de las prácticas y la forma en que la fiesta se realiza. La celebración comienza nueve días antes del 20 de enero, con el rezo de la *novena*, las oraciones que se le realizan al santo durante nueve días antes del 20. Esta actividad está a cargo de los miembros de la *comisión*, en especial de las *rezadoras*, mujeres reconocidas en la localidad por su conocimiento de las *novenas* y que acostumbran a cumplir esta función tanto en la celebración de San Sebastián, como en otros momentos – los velorios –. En el transcurso de estos nueve días también puede haber misas y bautismos, siempre a cargo de algún sacerdote. El 19 a la noche ocurre la *velación*, que implica un recorrido de los fieles (en algunos casos descalzos) por el pueblo, rezan-

do, llevando velas y una gran imagen de San Sebastián. El día 20, en la *procesión* se saca del santuario a la imagen traída de Yumbel en la vecina República de Chile a mediados de la década de 1940. Con ella se va hasta la *gruta*, una ermita de tamaño considerable realizada por un devoto de la región, situada a unos kilómetros del pueblo. Luego se retorna a la capilla y se oficia una misa y más tarde un *asado popular*, al que puede concurrir cualquiera y comer y beber gratuitamente, ya que los alimentos son *mandas* en animales entregadas por los fieles para la fiesta. Esta es la celebración que los clérigos aceptan y quieren mantener.

Pero de manera simultánea al aproximarse el 20 de enero crece la actividad nocturna de los pobladores, y se observa mayor cantidad de gente que circula por las calles y concurre a los bares y *cantinas*. También el número de pobladores aumenta debido a peregrinos y parientes que vienen de otros lugares de la provincia. En varios lugares del pueblo e incluso en el santuario se construyen *ramadas*: techos de coirón en donde se comen los asados en el caso del templo, o en el pueblo serán las futuras *cantinas* para el 18, 19 y 20 a la noche. Al término de la *velación*, el 19 a la noche, en el pueblo se abren las *cantinas*, donde se pueden tomar bebidas alcohólicas y bailar cueca, rancheras, valesitos y tropical. También funcionan boliches bailables, que a diferencia de la *cantina* tienen lugar en un salón. Esto continúa hasta las 6 hs. del día 20. La municipalidad decreta feriado, salvo para los que estén directamente involucrados en el apoyo de la fiesta, así que nada impide trasnochar.

En el templo se realizan actividades con la expresa intención de continuar con la actividad religiosa y que la gente no concurra a las *cantinas*. En 1999 se proyectó un documental sobre la vida de Jaime De Nevaes, misioneros laicos que vinieron de la ciudad de Neuquén realizaron una teatralización de la vida de San Sebastián, y la iglesia quedó abierta toda la noche esperando peregrinos y asilando a algunos que allí durmieron. Los propios miembros de la *comisión* alegan que quieren terminar con las *cantinas* para que la fiesta sea “más religiosa”. No les molesta tanto el comercio, ya que varios de la *comisión* lo practican, pero sí muchos vendedores a los que sólo les interesa ese aspecto. Además de aumentar las actividades en la iglesia, otra transformación que realizaron en el mismo sentido fue la de cambiar el horario de la *procesión*. Años atrás se realizaba a las 16 hs., últimamente se trasladó a las 7 hs. El motivo es dificultar que los fieles se queden despiertos hasta entrada la madrugada en las *cantinas* si es que en realidad están dispuestos a caminar por la mañana del 20 el par de kilómetros que separa el templo de la *gruta*.

En este sentido, también existe una idea en el clero de que la fiesta está perdiendo

pureza. Por ejemplo, el Hermano Poncio me comentaba que la fiesta de San Sebastián ya no era tan *pura*, debido a que asisten muchos que provienen de las ciudades; y que a muchos sólo les interesa la fiesta como una salida comercial. En cambio me proponía que presenciara para mis estudios la fiesta de la Virgen de Aillinco, ubicada en una capilla rural de difícil acceso. Poncio consideraba a esta fiesta “más espontánea”.

La fiesta de San Sebastián como revitalización.

La promoción comercial y turística de la fiesta es vista por otros sectores como una posibilidad de desarrollo de la localidad y la región, en especial por cierto grupo de jóvenes políticos que están incursionando en las disputas por el poder municipal. Pero para poder explicar este punto antes debemos explicar sucintamente el desarrollo de la política local y provincial en éstas últimas décadas y como en este proceso está involucrada la propia Iglesia Católica.

En Las Ovejas están representados los partidos políticos nacionales, pero un partido provincial, el Movimiento Popular Neuquino (MPN) es el mayoritario. Hasta 1991 el MPN en el ámbito provincial estaba liderado por Felipe Sapag, y en Las Ovejas por la familia Iribarren, que controló el poder político de la localidad desde los inicios del MPN, en la década del '60. Desde 1983 Martín Iribarren fue asesor del Gobierno provincial y Carlos, un hermano suyo, fue electo intendente. En este contexto, Martín gestionó, desde la administración provincial, una escuela de nivel medio para Las Ovejas que comenzó a funcionar en 1987 dando el título de técnico agropecuario. Con la enseñanza media apareció un sector de jóvenes nacidos en Las Ovejas que se sintieron más preparados como para afrontar los problemas de la localidad. En el mismo año de aparición de la escuela se gestó el centro de estudiantes, y de allí surgió la idea de crear una comisión en la Iglesia.

Un año después, en 1988, Jorge Sobisch derrotó en elecciones internas a la línea de Felipe Sapag. Paso seguido, en elecciones generales accedió a la gobernación. Esto repercutió en Las Ovejas. Mirta Fernández, originaria de una localidad de la provincia de Buenos Aires pero radicada desde hacía unos años en Las Ovejas y políticamente partidaria de Sobisch, le ganó a Carlos Iribarren las elecciones por la intendencia. Venancio Gómez, jefe de una familia de prestigio en la localidad y también histórico militante del MPN, cortó la lealtad a la familia Iribarren y apoyó a Mirta. Fue electo concejal y Jorge, uno de sus hijos, Secretario de Gobierno.

Jorge es una persona peculiar. Por su forma de hablar, su gusto por la pintura y la literatura, su desconocimiento sobre caballos, fútbol y autos, tres pasiones muy comu-

nes en los hombres de Las Ovejas, no parece nativo de la localidad. Es consciente de ello, y dice enfadarse cuando se lo preguntan, “como si todos los nacidos aquí tendrían que ser tontos”. Alega que sus gustos “son urbanos”, y que una buena gestión municipal necesita negociar en la ciudad; por ello se proclama como el “más preparado”. Se sabe diferente, incluso de sus otros hermanos. Considera que siempre fue el más aplicado en la escuela. Participó de varias comisiones locales: en la biblioteca, cargos partidarios y la iglesia, en la que incluso estuvo a punto de entrar a la orden salesiana. Piensa que tal vez por eso con 27 años de edad no vivió otras cosas, como la vida en las *cantinas*.

Antes de llegar a ser proclamado intendente, sus intenciones eran terminar con el *caudillismo* local, que ha hecho que la población abandonara la producción y se hiciera dependiente de los favores políticos para subsistir. Para él, el *caudillismo* es sinónimo de la familia Iribarren, quienes siempre asustaron a sus padres con quitarles el trabajo, convenciéndolos de que eran los únicos capaces de llevar adelante la gestión municipal. Cuando conocí a Jorge estaba en campaña; y en las elecciones de 1999 logró desplazar a Carlos, que en 1991 nuevamente había triunfado en las elecciones derrotando a Mirta Fernández y se mantuvo por dos períodos consecutivos como intendente (2).

Entre las razones por las cuales Jorge accedió a la intendencia, consideró como punto central la actividad comunitaria que desplegó desde sus inicios de estudiante en la escuela media, como su participación activa en la formación del centro de estudiantes, a través del cual lograron invertir el sentido político de la gestión de la familia Iribarren. Martín gestionó la escuela y supuso que aumentaría su prestigio político; cuando en realidad allí comenzó a aglutinarse la oposición a su gestión a través de la formación del centro de estudiantes, que su vez fue el puntapié inicial para conformar la *comisión*. En ésta Jorge no ocupó puestos importantes, pero siempre participó de su entorno y fue un activo colaborador en la organización de la fiesta. De todas maneras, una vez electo intendente, nombró como Secretario de Gobierno a Walter, el hijo de una de las miembros más relevantes de la *comisión*; también egresado de la escuela media y con un título terciario posterior obtenido fuera de la provincia.

Jorge considera que, efectivamente, San Sebastián es milagroso. Incluso el Hermano Poncio consideraba su ascenso al poder como “un éxito” de la orden salesiana, debido a las vinculaciones de Jorge con la *comisión*. Sin embargo, Jorge tiene otro proyecto para las celebraciones en torno a San Sebastián. Apreciaba mi trabajo pues consideraba excelente “que de Buenos Aires se hayan enterado de la fiesta”. Por ello y al mismo tiempo lo consideraba como un indicador de la trascendencia que los festejos estaban adquiriendo fuera de la región. Esto es porque Jorge toma la fiesta en los

parámetros que Jeremy Boissevain ha denominado revitalización (1999:461): como un culto que debe expandirse más allá de lo religioso, especialmente en el plano comercial y turístico; que más que asegurar la eliminación de los bienes de los devotos a través de las *mandas*, intensifique el consumo y convierta el ritual en un mercado lucrativo. De esta manera, Jorge ve en la fiesta un proyecto de desarrollo nativo, potencialmente capaz de generar un crecimiento económico que permita ampliar y diversificar las posibilidades laborales de los pobladores.

Las Ovejas es un municipio que cuenta con una importante cantidad de servicios: Juzgado de Paz, Comisaría, Correo, escuela primaria y media, hospital de nivel III (internación sin quirófano, ni especialistas), tendido eléctrico, gas, agua corriente y red cloacal, tres radios FM y televisión por cable. Contaba (a diciembre de 1998) con 1.153 habitantes; y sobre un total de 260 familias (matrimonios con hijos que viven bajo un mismo techo), 158 declararon sueldos, dando ésto un promedio de ingresos de \$596,28 (3). El tipo de producción es la ganadería trashumante, renta de inmuebles, comercio y empleo estatal. En general combinan más de una de estas actividades. Se considera a la mayor parte de los *crianceros* dentro de la categoría de pobres rurales, pues si bien están insertos en el mercado, presentan una baja tecnología, insuficiente inversión de capital y limitada intensificación. Por ende la modalidad de producción trashumante no se correlaciona con el nivel de vida que la mayoría de estos pobladores mantiene. La solución de esta encrucijada entre la media de los ingresos declarados y el tipo de producción considerado en crisis, está en el alto nivel de empleo público, y las transferencias formales a través de políticas de cobertura educativa, de salud y vivienda, que homogeneiza la calidad de vida. Si en Las Ovejas sumamos la cantidad de empleados municipales y provinciales, los pensionados, a la planta estable de Vialidad, Gendarmería, la Corporación Forestal Neuquina (CORFONE, sociedad anónima forestal de la cual el Estado neuquino participa), organismos todos que se encuentran radicados en la localidad, suman 234 personas, sobre un total de 260 hogares (4). Esto indica que en promedio casi todas las familias perciben al menos un salario del Estado nacional, provincial o municipal. A ésto se suman las fuertes políticas sociales que la provincia lleva a cabo en salud, educación y vivienda. Esta situación hace, por un lado que en un período de alto índice de exclusión social en el ámbito nacional esta población esté protegida. Pero también implica que las relaciones clientelares respecto al poder político sean muy altas y que exista poco estímulo para crear fuentes productivas reales. Las Ovejas se encuentra subvencionada por el Estado provincial bajo la forma empleo público. Como el propio Estado provincial está íntimamente ligado al MPN, gestión de gobierno y gestión parti-

daria prácticamente son la misma cosa, siendo un prerrequisito que para obtener un beneficio del Estado provincial se muestre antes fidelidad al partido. Históricamente el gobierno provincial privilegió el gasto público y social durante 30 años con resultados a corto plazo positivos, pero sin realizar reinversión de los ingresos provenientes del Estado Nacional. El gasto público y social le facilitó conseguir un electorado cautivo, pero obstaculizó la reinversión, tal vez porque justamente esto implicaría dar autonomía económica a la población, con la consiguiente liberación del electorado.

Los *crianceros* se han caracterizado por su capacidad de persistencia frente a políticas y mercados cambiantes que superponen apoyo con asedio: programas estatales de comercialización, como el Programa Provincial de Esquila y Comercialización de lanas (GESA; 1993:79), junto a programas de forestación, que como el implementado por CORFONE, elimina zonas antes utilizadas por trashumantes, concentrando a su vez la propiedad al quedarse la empresa como dueña de lotes fiscales utilizados históricamente por los *crianceros*. Esta situación hace que los pobladores vean sin futuro las alternativas productivas, mostrándose interesados en desarrollar aspectos turísticos, que se lo percibe como más dinámico. Sin embargo, y aunque la zona presenta muchas potencialidades (aguas termales del Domuyo, Lagunas de Epulauquen, petroglifos, etc.), también presenta dificultades. Existen caminos pero no están pavimentados, se carece de hoteles y lugares de camping, etc.

Más allá de los planes provinciales y nacionales de desarrollo, los pobladores de Las Ovejas cuentan con la potencialidad de un proyecto propio, y que Jorge, por lo menos en su etapa preelectoral vislumbró. La fiesta de San Sebastián en Las Ovejas sería, efectivamente, un proyecto nativo de desarrollo, en donde los pobladores son (o pretenden ser) los principales gestores y promotores de la empresa. La *comisión* es una organización comunitaria exitosa en el pueblo; genera gran cantidad de trabajo voluntario y sin fines de lucro. Esto eliminaría el problema de la antropología aplicada que señala Roger Bastide (1972:29) de considerar los valores occidentales sobre cualquier otro y de la concepción de grupos “dadores de civilización” y “salvajes precivilizados”. Pues si analizamos la situación de la localidad justamente lo que ha ocurrido es imponerle un modelo de desarrollo. Las Ovejas es una población que sufrió un proceso modernizador en el sentido clásico de la palabra: la población se retiró del área rural para concentrarse en el casco urbano, posee servicios considerados básicos para el desarrollo (salud, educación y vivienda), y se estaría terciarizando al pasar de la producción rural a empleado público. En este proceso el Estado, considerado el promotor por excelencia en los procesos de modernización en Latinoamérica, se presenta como el principal impulsor.

San Sebastián y el retorno a la economía transfronteriza

El culto a San Sebastián en la región es históricamente anterior a la creación de la localidad de Las Ovejas y al propio Alto Neuquén como región subordinada a un Estado provincial y nacional. Del lado occidental de la Cordillera de los Andes, durante la existencia de la Capitanía de Chile, la devoción a los santos fue concebida como una forma de evangelizar y convertir a las poblaciones indígenas en súbditas del rey. Durante este período, la frontera entre el indio y el europeo distinguió entre aquellas poblaciones que estaban cristianizadas y aquellas parcialidades indígenas que mantenían la independencia política, económica y religiosa respecto al español. Con este propósito se crearon las fortificaciones de la zona de Yumbel. Los jesuitas utilizaron un esquema en donde la capilla y la cruz se ubicaban en el corazón de la comunidad indígena y se incorporaban a estructuras ya existentes, siendo ambas concebidas como instrumentos de penetración en el tejido sociopolítico indígena (Boccaro; 1999). En este contexto ocurrió el milagro de San Sebastián, justamente en el fuerte de Yumbel. En 1580 el mariscal de campo Martín Ruiz de Gamboa al fundar San Bartolomé de Chillán instaló en su iglesia una imagen de San Sebastián. Allí permaneció hasta 1655, cuando Chillán fue objeto de un ataque araucano. Si bien sus habitantes resistieron la invasión y los indios debieron retirarse, al cabo de algunos meses se supo que el ataque se reiteraría; por ello los españoles creyeron prudente abandonar la ciudad. Como el éxodo debía ser rápido, escondieron la imagen. En 1663 los que construyeron el fuerte de Yumbel la recuperaron. Una vez refundada Chillán ambas ciudades se disputaron la propiedad de la imagen. La causa fue llevada a los altos tribunales eclesiásticos que fallaron a favor de Chillán. Pero se cuenta que cuando sus habitantes decidieron trasladarla, cumpliendo con la sentencia, los bueyes de la carreta permanecieron inmóviles. Sin embargo, los habitantes de Yumbel la movían con total facilidad. En vista de este prodigio, interpretado como el primer milagro del santo en éstos territorios la autoridad finalmente adjudicó la imagen a Yumbel (Jaramillo; 1995). Esta política de seducción no sólo intentó regular el territorio occidental, sino también el transcordero que, aunque con poco éxito durante la colonia, fue instalando ideas cristianas entre los Pehuenches, por medio de algunas incursiones por parte de los misioneros, que en donde erigieron algunas capillas, realizaron bautismos y casamientos, etc. Del lado occidental, esta modalidad cambia con la aparición de la República de Chile, hacia comienzos del siglo XIX. Si bien la Argentina atravesó su proceso independentista en la misma época, la Patagonia no se incorporó a la nación hasta 1880, fecha en que el gobierno argentino avanzó militarmente sobre la región. Comienza aquí a percibirse la implementación del Estado nación propiamente dicho. Sin embargo, y aun-

que la frontera estaba delimitada a través de acuerdos internacionales, la anexión militar no tuvo correlación con la integración en otros aspectos, que continuaron bajo la hegemonía del Pacífico, como el culto a San Sebastián, que mantuvo como centro a Yumbel. Hacia mitad del siglo XX, la implantación efectiva de la frontera internacional a través del ejercicio de la violencia directa por Gendarmería Nacional incidió en las actividades regulares de los pobladores y en el culto a San Sebastián. Prohibió a los pobladores continuar con las relaciones intercordilleranas, y con esto asistir a la fiesta de San Sebastián en Yumbel. Por ello se vieron necesitados de trasladar una imagen a territorio argentino y desarrollar un templo propio.

La devoción a San Sebastián en Las Ovejas durante las últimas décadas del siglo XX implicó una serie de transformaciones en diferentes áreas de la acción colectiva. La reapertura democrática argentina en 1983, y el casi simultáneo proyecto de integración económica de los países que conforman el cono sur, hizo resurgir el interés de conectar la celebración de Las Ovejas con la de Yumbel. Por ello el sentido de revitalización de la fiesta excede a los intereses de la localidad y se relaciona con la integración de los Estados nacionales en bloques económicos, en especial el Mercosur y los convenios de cooperación económica que Argentina y Chile firmaran luego de que ambos países retornaran al sistema político democrático. El Acuerdo de Complementación Económica firmado entre los gobiernos argentino y chileno en 1991, sentó las bases para una relación bilateral caracterizada por una fuerte expansión y diversificación de vínculos comerciales. En 1996 el 46,6% de las inversiones chilenas en el exterior se destinaron a Argentina. Ese mismo año, Chile integró el Mercosur en carácter de país asociado (Pereyra; 1999). En la misma línea, en 1997 se reunió en Bariloche (provincia de Río Negro) el Comité de Fronteras, para promover la integración regional desde un punto de vista económico, intentando favorecer la llegada de capitales extranjeros a través de Chile, buscando la provincia de Neuquén vincularse directamente a nivel internacional sin pasar por el gobierno federal argentino. De esta manera, lo provincial adquiere un nuevo peso, llevando a una nueva flexibilización de los imaginarios de frontera (Briones-Díaz; 1997).

En esta misma dirección, y aunque priorizando los aspectos culturales, en enero del 2000 se organizó la Cabalgata Andacollo-Yumbel por la agrupación gaucha Bajada del veranador (cuyo presidente es el Secretario de gobierno de Andacollo) y el municipio de Yumbel. Recibió el apoyo del COPADE y participaron concejales y diputados provinciales; que en discursos y charlas reclamaron la apertura comercial del histórico paso fronterizo Pichachén. En total concurren unos 70 jinetes de ambos sexos y otras 40 personas en el apoyo logístico, provenientes de diferentes localidades del norte neuquino. Sin

embargo ninguno de Las Ovejas participó oficialmente en este evento, debido ante todo a conflictos entre ésta municipalidad con sus vecinos de Andacollo.

La provincia de Neuquén está dividida en departamentos, y al interior de los departamentos existen municipios que no delimitan demasiado claramente sus competencias jurisdiccionales. En este caso, Andacollo se consideró cabecera de departamento y en tanto, la fiesta de San Sebastián de Las Ovejas era patrimonio turístico de Andacollo, tenían el derecho de decidir sobre ella. Por ello ni el municipio ni la *comisión* de Las Ovejas fueron consultados para la realización de este evento, pues desde Andacollo se consideró que Las Ovejas simplemente era un poblado subordinado. Sólo se los invitó a participar como un grupo más dentro de la cabalgata. Aún así durante 1999 un centro criollo de Las Ovejas comenzó a organizar su participación, aunque sea de forma subordinada. A partir de octubre de ese año, cuando Jorge ganó las elecciones, también intentó ganar terreno en la organización general del evento. Comenzó a participar de las reuniones en Andacollo y se conectó con el Alcalde de Yumbel. Incluso en una oportunidad en que el Alcalde visitó Andacollo, Jorge lo invitó a trasladarse y conocer el santuario de San Sebastián en Las Ovejas. Pese a todo, Jorge no pudo revertir la situación, y los organizadores de Andacollo siguieron controlando el evento.

Mas allá de estos conflictos locales, las intenciones de todos excedían explícitamente el interés religioso, la rememoración de aquella época en que se podía vivir gracias al comercio transcordillerano volvió a reaparecer y varios de mis informantes estaban esperanzados en que se reabra el comercio transandino. El viaje fue subvencionado por ambas naciones, aunque los pobladores neuquinos consideraban que había que realizar demasiados trámites para esta vez cruzar la frontera, pues necesitaban muchas certificaciones sobre el estado sanitario de los animales con los que pasarían.

A través de San Sebastián los pobladores, ayudados por organismos provinciales, están intentando retomar ciertos lazos con las poblaciones transcordilleranas. Con ésto están a la vez intentando otorgarle un nuevo sentido a la frontera y la soberanía nacional. Es incierto decir cómo evolucionará este proceso de integración. En general se acostumbra a utilizar estos ejemplos para apoyar la tesis relativa al progresivo borramiento de las fronteras internacionales. Autores como Enzo Pace sostienen que el proceso de globalización anuncia el fin de las naciones y el nacionalismo; y que la transnacionalización económica implica un desdibujamiento de los Estados y las fronteras en términos sociales y culturales. Entonces los Estados nacionales estarían perdiendo el control de sus territorios (1997:28). Desde este proceso tan incipiente como lo es el inicio de la cabalgata Andacollo-Yumbel no nos parece apropiado derivar ninguna conclusión al respecto, ya

sea a favor o en contra de la desaparición o desdibujamiento de esta frontera internacional. Lo que sí evidencia la cabalgata es que los pobladores continúan realizando acciones tendientes a modelar el Estado y la frontera en pos de sus necesidades, y que en estos intentos San Sebastián se encuentra involucrado, pues es una de las vías a través de la cual reaparece una y otra vez en papeles centrales. No sólo por la necesidad de creer, no sólo por el desencantamiento y no sólo por la necesidad de promover alternativas de desarrollo económico, sino también, y fundamentalmente, porque San Sebastián sintetiza en esta compleja historia los modos en que los pobladores definen y redefinen el sentido de la frontera.

Conclusiones

Al referirse a la obra de arte, Gregory Bateson ([1972]1991) señalaba que todo centramiento rígido sobre cualquier constelación de términos relacionados destruye para el artista el significado más profundo de la obra. Si el cuadro versase sólo sobre el sexo o sobre la organización social resultaría baladí. Por el contrario una obra de arte bien lograda es profunda precisamente porque versa sobre muchas cosas; y versa sobre muchas cosas porque las relaciones, tanto al interior de la obra como la que crea con el espectador, son más importantes que algún dato identificable. Así la relación es lo primero y los términos lo secundario.

La devoción y la fiesta de San Sebastián no es una obra de arte, pero pienso que los postulados que plantea Bateson son aplicables a este fenómeno. La fiesta muestra facetas de conflicto y armonía simultáneamente. Max Gluckman ([1958]1987) al describir el escenario de la inauguración de un nuevo puente en Zululandia, describió cómo grupos de distinto color estaban divididos y opuestos en todos los aspectos, pero igualmente se veían forzados a interactuar en esferas de interés común, y pese a estas contradicciones, los sectores en conflicto necesitaban cooperar. De manera similar, la tensión entre los clérigos, modernistas por excelencia, que intentan que San Sebastián sea un fenómeno exclusivamente religioso, con mínimas vinculaciones económicas o políticas, y los pobladores devotos que no pertenecen a la *comisión*, que ven en San Sebastián un vehículo para lograr protección ante los poderosos o las vicisitudes del destino, salud, bienestar económico o simplemente diversión, presentan diferencias de intereses pero ambos precisan de la cooperación mutua, y hasta tal vez sea la razón por la que la fiesta tenga éxito. Al manifestar distintos propósitos, la fiesta se hace multivocal y multifuncional (Nájera Ramirez; 1997; Rodríguez; 1998), y logra que por diversos motivos todos deban participar: los clérigos y el obispo porque no quieren perder el control de la fiesta, los

miembros de la *comisión* a quienes les da prestigio tanto dentro como fuera de la localidad participar de la organización, los políticos que no quieren desaprovechar un fenómeno masivo, etc. Como versa sobre muchas cosas es profunda; y crea y recrea continuos significados y entrelazamientos, no sólo entre diferentes actores y niveles de la esfera social, sino incluso en un mismo actor social. Jorge intentaba sacarle rédito político y económico a la fiesta, y en este sentido se distanciaba de los clérigos y un poco de la *comisión*; pero ello no significaba que no estuviese convencido de los poderes milagrosos del santo. Así, los sentidos de la fiesta no sólo son diferentes en distintos sectores, sino que esta multivocalidad o multifuncionalidad se puede dar en un mismo individuo simultáneamente.

Como lo hiciera notar Jean Jackson, los antropólogos hemos aceptado las nociones de contacto cultural, difusión o sincretización; pero aún pervive en nosotros la idea subyacente de cultura basada sobre un modelo orgánico en donde las culturas sobreviven, mueren o son asimiladas. En contraposición sería mejor considerar los grupos humanos como creando o improvisando, más que como poseyendo cultura (1989:138). En una línea similar, Roy Wargner afirma que las culturas operan a través de la invención, término que no utiliza en su aspecto negativo de artificialidad sino como algo positivo y esperado en la vida de los seres humanos, como una creación que en diálogo permanente con las tradiciones preexistentes forma otras que comienzan a ser parte de la vida diaria y de la propia tradición. La invención necesita entonces de la convención. Mientras la invención cambia las cosas, la convención resuelve esos cambios y permite que el mundo que vivimos continúe siendo reconocible (1981:53). Autores clásicos como Emile Durkheim afirmaban que los rituales se realizan con la finalidad de revitalizar determinados períodos cohesivos de la sociedad, rememorando lo que denominaba “momentos de creación”, cuando los hombres están inducidos a aproximarse más íntimamente, las reuniones y asambleas son más frecuentes, las relaciones más continuas, los cambios de ideas más activos. En estos momentos los ideales se viven con una intensidad y exclusividad tales que se apodera casi por completo de las conciencias, excluyendo las preocupaciones egoístas. Los hombres tienen la impresión que los tiempos se hallan completamente cercanos al instante en que el ideal se convertirá en la realidad misma. Pero Durkheim concluía que esta ilusión no era durable, pues esa exaltación es demasiado agotadora. Tan pronto el momento crítico ha pasado, la trama social se afloja, el comercio intelectual y sentimental decae, y los individuos retornan a su nivel ordinario. Esos ideales se marchitan si no se encuentra revivirlos periódicamente mediante ceremonias (1951:235). La diferencia está exactamente en esta concepción de creación y conservación. Mientras

que para Durkheim eran dos momentos diferentes y lo único que podía hacer la ceremonia era rememorar pálidamente aquellos momentos de creatividad, tal vez sería más productivo considerar los procesos de innovación/tradición y conflicto/armonía como simultáneos en la trama cultural. Esto lo hace dinámico y profundo a la vez, y nos permite abordar cómo la fiesta y devoción a San Sebastián ha “sobrevivido” a tiempos remotos, por qué no ha caducado, y cómo continúa siendo una práctica enraizada en la cultura de los pobladores al tiempo que fue integrándose e integrando los procesos sociales, políticos y económicos por la que debió atravesar la región y sus habitantes.

BIBLIOGRAFÍA

Bastide, Roger

1972 *Antropología aplicada*. Buenos Aires. Amorrortu.

Bateson, Gregory

1991 [1972] *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires, Edit. Planeta.

Briones, Claudia; Raúl Díaz

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. UNLP.

Bocara, Guillaume

1999 “El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial”; en *Anuario de estudios americanos*, Tomo LVI, n° 1. España.

Boissevain, Jeremy

1999 “Continuity and revitalization in European ritual: the case of San Bessu”, en *The journal of the Royal Anthropological Institute*, vol.5, n°3.

Durkheim, Emile

1951 *Sociología y filosofía*. Buenos Aires. Editorial KRAFT.

GESA

1993 *Campesinado y ganadería trashumante en Neuquén*. Buenos Aires. Editorial La Colmena-Universidad Nacional del Comahue.

Gluckman, Max

1987 [1958] «Análise de uma Situação Social na Zululândia Moderna», en: *Antropologia das Sociedades Contemporâneas*. Sao Paulo. Global Editora.

Jackson, Jean

1989 “Is there a way to talk about making culture without making enemies?” en

Dialectical Anthropolgy n°14 Kluwer academic publishers.

Jaramillo, Salvador

1995 Yumbel: del fuerte al santuario. Cuadernos del Bio Bio. Universidad de Concepción. Chile.

Nájera-Ramirez, Olga

1997 "Of fieldwork, folklore, and festival" en *Journal of American Folklore*, n° 112, University of New México Press.

Pace, Enzo

1997 "Religiao e globalizaçao"; en Oro y Steil (orgs) *Globalizaçao e religiao*. Petrópolis. Ed. Vozes.

Pereyra, Brenda

1999 Más allá de la ciudadanía formal: la inmigración chilena en Buenos Aires. Seminario-taller internacional: Movimientos sociales y ciudadanía, más allá de la nación. IDES, Buenos Aires.

Wagner, Roy

1981 *The invention of culture*. The university of Chicago press.

REFERENCIAS

(1) Este trabajo es una reformulación de parte de mi tesis de maestría en Antropología social, *San Sebastián de Las Ovejas: credo y devoción en la frontera austral argentino-chilena*. 2000 PPAS-UNaM.

(2) Una vez proclamado intendente Jorge ha hecho transformaciones en la localidad que podríamos considerar como positivas, por ejemplo el mejoramiento del espacio público. Pero su forma de hacer política, en base a favores y promesas y colocando en el aparato público a miembros de su grupo familiar, no parece ser sustancialmente diferente a la gestión anterior, y en principio pareciera que la renovación pasó por el cambio de familia que se instaló en el poder. Un cambio en los elementos más que en la forma, pero que como veremos no deja de ser una innovación.

(3) Los datos censales fueron obtenidos del hospital de Las Ovejas. El procesamiento es propio.

(4) Estas cifras se obtuvieron en base al padrón del Instituto de Seguridad Social de Neuquén. Todo empleado de la provincia o del municipio debe estar afiliado a este instituto, de allí derivé la cantidad de empleados públicos provinciales y municipales. Los únicos empleados nacionales son los de Gendarmería, cifra que me la otorgaron en el mismo destacamento, y que al momento sumaban 8 personas. Quedan afuera del cálculo empleados temporarios que tanto esta empresa como Bosques provinciales contratan.

San La Muerte: Lo lejos y lo cerca

Walter Alberto Calzato

Norberto Pablo Cirio

“Esta muerte vital...”

San Agustín

Introducción

En el primer artículo que escribimos sobre este culto, en el que establecimos las bases y los lineamientos de nuestra investigación, anunciamos que la misma se centra en torno a cuatro ejes analíticos (1): “1) la inserción del culto dentro del contexto religioso regional, atendiéndolo como un proceso sincrético sui generis, de creencias aborígenes, afroamericanas y católicas; 2) san La Muerte como entidad benefactora, a la vez que generadora de daño; 3) la veneración como conducto relacional entre los vivos y el más allá y; 4) el lugar que viene a ocupar el santo entre sus devotos, en cuanto instancia dadora de respuesta a los problemas de la vida, tanto espirituales como materiales” (Calzato y Cirio; 2001).

Aunque todos ellos se hallan de una u otra manera interrelacionados, en el presente trabajo deseamos centrar nuestra atención en el último punto, a partir de la aplicación de un par analítico de carácter dicotómico, lo lejos-lo cerca, que puede explicar algunos aspectos de la dinámica y el arraigo de esta devoción popular. Para ello partimos de una sencilla pregunta: ¿qué dice un informante cuando nombra a su santo o a su dios?, ¿qué tipo de relación intenta establecer? Entendemos que no se trata de enunciaciones que contengan descripciones objetivas acerca de su ser protector. No se demuestra algo, sino que se trata de resignificar determinadas experiencias tales como relatos, milagros, castigos, etc., que hablan desde la hondura misma de la existencia (Luypen; 1981), y a las que el devoto identifica como producidas por la cercanía de lo sagrado a él. San La Muerte nos lleva inevitablemente a esta orilla. Sobre la base de entrevistas efectuadas en un trabajo de campo realizado en Saladas y Parada Coco (Corrientes) en enero del presente año, recorreremos el itinerario existencial por el que transitan nuestros informantes centrándonos, a modo de ejemplo, en un caso concreto, una madre y su hija quienes, bajo un mismo techo, vivencian el culto desde ángulos diferentes.

Cuando la marginación y la soledad cubren la humana existencia, la muerte puede convertirse en una amigable compañera. Los devotos de la deidad de marras así lo viven,

materializándola a través de una representación esquelética que, con su guadaña, imparte la irremediable justicia que parece no otorgan los hombres. De este modo, sus fieles suelen enmarcarla dentro de un contexto tanatológico católico cuya denominación más usual es san La Muerte y uno de sus días de conmemoración es el 15 de agosto (2), fecha en la que la Iglesia Romana conmemora la Asunción de la Virgen María.

Lo lejos y lo cerca

El pensamiento antropológico ha tendido a interpretar la realidad humana a través de pares dicotómicos tales como estructural-concreto, crudo-cocido, puro-impuro, junto-separado, tiempo lineal-tiempo circular (con su correlato tiempo histórico-tiempo mítico), etc. Deseamos ofrecer aquí una lectura de la religiosidad popular, en el caso concreto del culto a san La Muerte, a través de un nuevo par dicotómico: lejos-cerca. Pensamos que nuestra propuesta puede constituir una útil herramienta para entender tanto la dinámica de los cultos populares y su extraordinario grado de vitalidad, como el hondo sentido de respuesta y sosiego que encuentran quienes se identifican en ellos.

De acuerdo a las entrevistas efectuadas, a lo observado en el terreno y a lo intuido de los silencios que, inesperadamente, pueblan buena parte de la cotidianidad de la vida en el lugar relevado, advertimos que es frecuente que aquellas personas que tienen a san La Muerte como entidad protectora de sus vidas y de sus moradas se sienten desplazadas de la sociedad que, *per factum*, integran. Los devotos de este santo pertenecen, en su mayoría, a sectores económica y socialmente marginados, por poseer un fenotipo en el que confluyen rasgos indígenas, afro y españoles. Ellos se enfrentan, cada uno de sus días, con oídos sordos a sus demandas, puertas cerradas desde donde deberían recibir ayuda y menosprecio de las autoridades civiles y religiosas. A ello debe sumarse la precariedad o carencia de los servicios de agua, luz, gas y teléfono, lo que obliga a que sus problemas sanitarios y médicos se vean exacerbados. De lo expuesto, se comprende porqué Corrientes – por citar una de las provincias en la que se da este culto con más fuerza – es la que tiene tasa más alta de mortalidad infantil del país, la segunda en la de analfabetismo y la que padece el índice más alto de emigración. En este contexto de violencia cotidiana, la muerte puede ocurrir en cualquier esquina, en cualquier momento, no es algo que vendrá en la lejana vejez. Los pedidos más reiterados que se formulan a este santo – el ser inmune a las armas para así llegar a una muerte digna, una “buena muerte”, por ejemplo –, dan cuenta de la mueca siniestra que les hacen las Parcas día a día. Es por ello que se sienten “lejos” de toda respuesta proveniente del *establishment*, tanto civil como eclesial. No hay respuestas a sus preguntas, no hay satisfacción a sus

demandas, por lo que deben buscarla en lo que consideran “cerca”, los santos, y siempre en uno en particular que es realizado como dador de sentido a sus vidas, pues a través de su auxilio perciben respuesta a sus inquietudes tanto sobre el insondable absoluto como sobre sus problemas cotidianos. Los pedidos que se efectúan pueden ir tanto hacia la concreción de acciones positivas – como recuperar un objeto perdido –, y/o negativas – como provocar la muerte a un enemigo –. Si bien los pedidos para las acciones benéficas pueden efectuarlos cualquier devoto, mediante un ruego, para la concreción de las acciones negativas se requiere la intervención de un mediador – payesero/a – iniciado/a en los conocimientos herméticos del culto, quien por una suma de dinero o pago en especie realiza el “trabajo” encargado.

El par dicotómico propuesto, lejos-cerca, halla su correlato en el tipo de relación proxémica que establece el devoto con el santo. Una de las características siempre señaladas en la literatura producida sobre el tema, y que su problematización no ha flanqueado el límite de lo anecdótico, es que algunos fieles se incrustan una pequeña imagen de san La Muerte debajo de la piel a fin de resultar inmunes a las armas. Por ello, muchas narrativas sobre gauchos (3) que han entrado en la esfera de la devoción popular por ser milagrosos, como el Gaucho Lega, de Saladas (Corrientes), testimonian que los mismos tenían una dentro de su cuerpo, la que hacía especialmente eficaz su accionar bandolero, hasta llegar al punto de que, inclusive ajusticiados, sus cuerpos siguieron con vida hasta que no fue extirpada la imagen.

Si lo lejos da cuenta de una relación distante entre el devoto y lo institucional-religioso, lo cerca puede manifestarse en tres planos, no necesariamente excluyentes: a) el culto familiar al santo, al tenerlo en la propia casa y venerarlo cotidianamente, b) el culto individual, muchas veces secreto, que hace el devoto a una imagen a la que sólo él tiene acceso, como las payeseras que obran para el mal, y c) el culto individual cuando el devoto lleva al santo dentro, *strictu sensu*, de su cuerpo. Este último plano, singular entre los cultos populares de nuestro país, da cuenta de la importancia que otorgan los fieles a la compañía buscada en él, estando su protección día y noche sin desampararlo jamás, impidiendo que muera de manera violenta hasta las últimas consecuencias, como mantenerle la vida más allá de un ajusticiamiento. Este tipo de milagro es especialmente valorado a la hora de socializar el culto a terceros, como una de las mayores pruebas del poder al que se puede acceder mediante el auxilio en este santo, el preservar la vida más allá de toda violencia. Dando una vuelta de tuerca a este tercer plano relacional devoto-santo, en realidad vemos que la distancia desaparece, san La Muerte *está* en él, por lo que el par dicotómico tratado se enriquece con un tercer elemento de juego: lejos-cerca-visceral.

Haciendo alusión a la etimología de la palabra religión (del Latín *religare*, “volver a unir”), el anhelando vínculo entre ambos emerge re-ligado.

La relación proxémica entre el devoto y el santo se establece en un orden antropocéntrico: lo que está lejos o cerca son las divinidades, no el hombre, ya que es éste quien fija, a través del discurso, de su experiencia de vida y de la construcción social de su cosmovisión, cuán lejos o cerca se encuentran ellos, no *de* ellos. Así, si quisiéramos expresar esto con un gráfico de anillos concéntricos donde en el central se ubica el hombre, vemos que en el anillo más distante está Dios; en el siguiente más cercano al centro el culto familiar a san La Muerte, y luego el culto individual-secreto. Cohabitando con el devoto, en el anillo central, se ubica el culto individual cuando se lleva al santo *en* el cuerpo, *entre* la carne, por lo que proponemos, al no operar aquí relación de distancia, que esta situación constituye una vivencia visceral de lo religioso: el santo está, omnipresente, *en* el devoto. El principio que parece regir esta relación es la del devoto como dador de vida a la imagen, pues, al introducirla en su cuerpo le está dando carne, le está dando calor, le está dando piel, en definitiva, le está dando vida. Retomando los relatos de los gauchos que no morían aunque hayan sido ajusticiados, cabe preguntarse entonces, ya que san La Muerte es convocado para tener una muerte no violenta, hasta que punto esa situación anormal realmente beneficia al devoto moribundo, al prolongar una agonía irremediable. Para ellos, creemos que el pedido que el santo debe cumplir, evitar que su fiel muera violentamente, es lo que hace prolongarle su vida bajo cualquier circunstancia, como ésta, extrema. Dos frases que suelen emplear los creyentes para dar cuenta de este tipo de milagros son: “es muy poderoso” y “siempre cumple”.

En la relación visceral tratada cabría decir, siquiera unas palabras, de la violencia manifiesta de la veneración. Si bien, como sostiene René Girard (1995), todo culto necesita de un sacrificio para detener la violencia social y que ésta no derive en un desorden mayor que atente contra el propio grupo, para lo cual se efectúan sacrificios rituales a través de terceros, de chivos expiatorios, en el caso aquí tratado sacrificador y ofrenda son uno, el propio devoto. Es él quien abre su propio cuerpo, es él quien se ofrenda al santo mediante un acto de consciente autoviolencia a fin de introducirse lo sagrado para obtener una protección total, tornando imposible que un tercero quebrante el lazo establecido. Es por ello que, como ilustramos con el caso de cuando mataron al Gaucho Lega, sólo extirpándole un médico de la imagen de cuerpo, éste dejó de mostrar signos vitales.

Vigencia y vitalidad del culto

En esta devoción se advierte una multiplicidad de intereses y de sectores sociales

que acuden en su auxilio. En efecto, como es bien conocido a través de los dos trabajos producto de investigaciones de campo que hay sobre el tema (Miranda; 1967 y Miranda Borelli; 1977), por lo que no vamos a ahondar aquí nuevamente, a san La Muerte se lo puede invocar tanto para que obre el bien como el mal. Asimismo, en el imaginario litoraleño está extendida la idea de que ésta es una devoción marginal aunque, sin embargo, hemos advertido que no son pocos los devotos que pertenecen a sectores medios-altos y altos, con empleos calificados: profesionales, funcionarios públicos, empresarios. Lo que sucede es que estas dos esferas (la de pedir para el bien o para el mal y la de la diversidad socioeconómica de sus devotos) se entrecruzan de tal manera que resulta difícil – justamente por el estigma que recae sobre el culto –, conocer los devotos ricos y poderosos a fin de entrevistarlos. La capilla de la familia Acebey, en Saladas, tiene, según su dueño *“devotos arquitectos, dos médicos, dos abogados, un contador... y políticos a rosquete, a rollete”*. Este es un culto en la cual gran parte de sus acciones se llevan a cabo puertas adentro, en el ético anonimato. Los que tienen algo que perder no desean ser vistos como devotos, ya que podría abrirse sobre ellos un manto de sospecha por trabajar con payés, “supersticiones” y “brujería” (4). Por ejemplo, en el culto de la citada familia Acebey, el día del santo su dueño establece dos horarios para la visita *“porque en la invitación nosotros decimos que estará expuesta desde las 10 de la mañana, porque desde antes de las 10 de la mañana, desde las 5 hasta las 10 de la mañana la casa permanece cerrada, porque viene toda gente que tiene su rito especial, su cosa especial a ver al santo, que no se mezcla con la otra. A partir de las 10 de la mañana recién se abre la puerta, y viene la gente. [De 5 a 10 vienen] gente que son... mediquillos, curanderos, médicos, abogados, arquitectos, gente que no quiere mezclarse con la otra”*.

Coincidimos con Eleta (1994: 123) y Cipriani (en Massolo; 1994: 143) en no aplicar la distinción ciudad-campo para dar cuenta de la dispersión de este culto. En efecto, sus devotos habitan tanto en los más pequeños y aislados parajes correntinos, como en cualquier ciudad del Litoral, e inclusive en Buenos Aires y en las localidades aledañas, siendo, en su mayoría, migrantes de las provincias del noreste. Tampoco son excepcionales los fieles no vinculados con el Litoral, pues la imagen del santo puede adquirirse en santerías, e inclusive, a través de medios aparentemente tan desvinculados de lo religioso como la revista de los productos de la cosmética Tsu, que en su edición de mayo de 2002 ofrece, a un precio accesible, un *kit* de san La Muerte compuesto por un libro, cuatro pinceles, dos acrílicos, una pasta para moldear, tres lijas y un molde del santo para realizar la figura a colorear (5).

A lo largo de nuestras entrevistas hemos advertido que los devotos de san La

Muerte marcaban en su discurso algunas diferencias entre su culto y el que hacen a los santos canónicos, o sea aquellos que pueden venerarse en el seno de la Iglesia Romana. Dichas observaciones las hemos tabulado en el siguiente cuadro:

Santos canónicos

San La Muerte

La imagen venerada no es el santo sino una representación de él.

Imagen y santo es lo mismo, por lo que ésta tiene “poder”.

Por lo tanto, se los invoca como mediadores, entre el devoto y Dios.

Por lo tanto, se le pide directamente a él.

Puede prometérselo algo a cambio de la solución del pedido.

Se le promete algo a cambio de la solución del pedido.

No son malos. Sólo se le puede pedir para el bien, pero algunos, como santa Catalina, pueden “cobrarse en el devoto” cuando no se cumple la promesa efectuada.

No es malo, pero se le puede pedir tanto para el bien como para el mal. Si no se cumple la promesa efectuada el santo “se da vuelta”, se cobra con un daño en el devoto.

No puede pedirles que mate a una persona.

Puede pedirle que mate a una persona.

Por situarse esta devoción en un contexto católico, veamos qué vínculos se establecen – o se niegan – entre él y la Iglesia (6). La Iglesia busca desentenderse del culto, no lo hace suyo. Pese a una honda tradición tanatológica católica donde figuras como san José o el Cristo de la Buena Muerte, por ejemplo, suelen ser invocadas ante la inminencia de la muerte (7), en entrevistas mantenidas con algunos curas de la zona estudiada, suelen descalificarlo como una práctica brujeril, propia de payeseras, a la que gente necesitada e ingenua se acerca con sed de venganza o creyendo encontrar solución a sus males. Por el contrario, y paradójicamente, los devotos de san La Muerte sí manifiestan tener lazos con la Iglesia, pues no sólo se reconocen como católicos practicantes, como nos dijo uno de Empedrado (Corrientes): “*Soy católico, me gusta serlo*”, sino que necesitan del catolicismo para operaciones tales como aquélla por la cual una

imagen del santo nueva adquiere poder mediante la bendición de un sacerdote. Evidentemente, ante la abierta negativa de estos para efectuar tal acto, los devotos logran su cometido con ardides como colocar la imagen entre sus ropas al momento de la bendición o llevar a la iglesia un nicho con la imagen de un santo canónico para bendecirlo, pero con un doble fondo en donde colocan la de san La Muerte.

Los devotos entrevistados coinciden en que si bien la Iglesia Romana representa a Dios, muchas veces ese Dios lo encuentran lejano, pues entre ellos se interpone un grueso biombo de preceptos, de reglas, donde lo sagrado se difumina en protocolos vacíos. Por el contrario, a los santos populares los tienen al alcance de la mano. Esta relación de proximidad alcanza un significado literal entre aquellos que tienen en sus casas y en su carne una imagen de san La Muerte, pues consideran que ella es más que una representación. Como veremos enseguida, es el santo mismo quien mora allí, como un huésped de honor, tornando potente al hogar, al devoto, y protegiéndolo.

Madre e hija. Dos caras de una misma devoción

En enero del presente año realizamos un trabajo de campo en las localidades correntinas de Saladas y Parada Coco. Rescatamos aquí una de las historias, de la primera localidad. Al comienzo, la conversación se desarrolló entre nosotros y una señora (Gloria, de 71 años de edad), viuda, a la que pronto se sumó, inesperadamente, su hija (también Gloria, de 45), separada y con un hijo pequeño, que vivía allí y llegaba de unos mandados. A pesar de vivir en una antigua y amplia casa de material en el casco urbano cercano a la plaza principal de Saladas, económicamente contaban con muy pocos recursos, por lo que la casa tal vez sea la última pertenencia de una próspera época pasada. La entrevista fue animada y extensa y en ella pudimos abordar algunos aspectos del culto desde dos perspectivas, por pertenecer madre e hija a diferentes generaciones o por experiencias de vida distintas, si bien ambas coincidían en que san La Muerte es el espíritu de “un *finao*, a diferencia de nosotros, que somos seres vivientes”, y cuyo ámbito de acción es la noche. La madre nos manifestó que llegó al culto a través de una parapsicóloga, quien le recomendó al santo para que no estuviera sola, para que la ayudara a mejorar sus relaciones con la gente, pues es grande su fama de justiciero (“*él corta con su guadaña*”) y la prevendría de todo mal. Ella aceptó esta compañía, colocó su imagen cerca de su cuarto, desde donde la despierta cada mañana con unos ligeros golpecitos, Gloria le habla, le cuenta sus cosas y le pide ayuda con regularidad prendiéndole velas. Por ello partimos de una idea de soledad existencial muy profunda. Su hija, por el contrario, manifestó una concepción de san La Muerte distinta. Con un fondo sincrético

católico-espiritista, lo considera como un espíritu bajo, “*es el rey del cementerio*”, en varias oportunidades se le presentó en sueños, bajo distintas caras, mas siempre sin ojos. Según su testimonio, él es bueno y puede ser invocado para impartir justicia (lo que nos recuerda otro de sus nombres “San Justo de la Buena Muerte”), aunque también puede tornarse malo si la gente lo “usa” con tal fin: “*Si existe la maldad en san La Muerte es porque los humanos tienen maldad*”. Por eso recomienda creer en Dios, no molestar a este tipo de entidades que no reciben la luz de Dios, y concluyó: “*No hay que ahondar en estas cosas*”.

Las dos informantes nos muestran una pequeña porción de la variabilidad que puede tener este culto. En la primera san La Muerte viene a través de la soledad. La segunda, si bien establece una relación con la deidad, se le aparece en sueños y a veces la invoca, pone una distancia a su presencia. Su relación no está medida por su condición emocional sino por su experiencia como católica y sus lecturas sobre espiritismo. Sin embargo, en ambas el santo está como compañía, como guardián tutelar de su casa, *está* con ellas. Si bien el investigador suele establecer una clara diferenciación entre lo simbólico y lo real, desde el punto de vista *emic* encontramos que tal distinción desaparece, pues ésta es una de las características fundacionales de un sistema religioso, la lectura y comprensión de la realidad en otra clave. Por ello, consideramos que lo imaginario no es el patio trasero de lo real. Así, como para los católicos la ostia *es* Dios en el momento de la Eucaristía, una estatuilla de san La Muerte, para sus seguidores, de entre los cuales expusimos aquí dos casos, *es* la muerte misma, no una representación de ella.

Palabras finales

Cuando en religiosidad popular se habla de sincretismo religioso, por lo menos en la Argentina, se habla, evidentemente, de una encrucijada de caminos en la que convergen diversas tradiciones de diferentes épocas provenientes de distintos grupos humanos (Garreta; 1986). Si bien toda concepción religiosa es también, en mayor o menor medida, un producto sincrético, en el caso de los cultos populares su propagación y vigencia suele ser explicada en términos mecanicistas, como un camino alternativo al que optan las personas para entender la realidad, sobre todo cuando ésta no brinda satisfacción a sus necesidades. Por nuestra parte, creemos ver en estos cultos algo más que un premio consuelo ante la imposibilidad de hallar respuestas en la realidad en términos de la lógica dominante. Por el contrario, pensamos que la persona que participa en un culto equis lo hace moviéndose por un profundo deseo de contacto con lo absoluto, de lo que, sí, deriva una manera *sui generis* de acceder a los bienes que las entidades sobrenatura-

les pueden proporcionar en esta vida, especialmente cuando es transitada con penas y dolor. Por supuesto que la adscripción a un culto equis no puede explicarse en términos tan simples ni generales, ya que hasta donde el trabajo etnográfico puede indagar es posible advertir una alambicada constelación de factores que entran en juego, factores que vienen a apuntalar nuestro par lejos-cerca de una u otra manera, como por ejemplo, la pérdida de plausibilidad en la Iglesia, en cuanto ente salvífico y dador de respuesta (Eliade; 1982 y Wilson; 1976, en Massolo; 1984; Martín; 2000) (8). En las transcripciones de las entrevistas efectuadas advertimos la recurrencia de una palabra en torno a la cual muchos devotos construyen su discurso: pérdida. Pérdida de bienes materiales de uso – la bombilla del mate, un chanco –, de cambio – dinero –, espirituales – fe – y/o de salud. Estas pérdidas, al volcarlas a una dimensión religiosa a través del culto a un santo que sienten se acerca para escuchar sus demandas, cobran un carácter reivindicativo de la vida y de la esperanza, pues en su restitución milagrosa perciben el reencauzamiento de sus vidas.

Nuestra intención al proponer el par dicotómico lejos-cerca ha sido contribuir al esclarecimiento, mediante una simple fórmula, de aspectos tan centrales a la problemática de la religiosidad popular como su difusión y vigencia, justamente aquéllo que hace que un culto sea “popular”. Nuestra propuesta no pretende crear una línea de pensamiento inadvertida sino centrar la atención en un tema que ya otros autores han venido trabajando pero que, por diversos motivos, no lo han abordado de manera plena. Carozzi (1986), por ejemplo, da cuenta en un artículo sobre la popularidad de algunos santos canónicos entre los porteños, de cómo aquellos fieles que centran su devoción en estas figuras lo hacen impulsados por considerarlos más cercanos que Dios, pues “puede pedirseles solución hasta para los más pequeños problemas cotidianos y ofrecen la posibilidad de establecer con ellos una relación más íntima y exclusiva: tienen menos devotos a quienes escuchar y menos cuestiones de que ocuparse que Dios” (Carozzi; 1986: 62). “Si hasta Dios está lejano...” – como dice la autora en el subtítulo de sus conclusiones, haciendo alusión al tango *Desencuentro* –, la distancia que toma de los hombres dejando los aspectos divinos en manos de los santos, parece entroncarse con el antiguo mito euroasiático del *deus otiosus* (“dios ocioso”) que trata Mircea Eliade (1975), y cuyo argumento es que Dios, una vez que creó el universo se retiró al cielo, rompiendo las comunicaciones con la Tierra, siendo ocupado ese lugar por divinidades intermedias. Este mito viene a subrayar el carácter antropocéntrico de la relación proxémica entre el hombre y los seres sobrenaturales, pues es Dios y los santos quienes se acercan o se alejan de los hombres.

Es en este contexto que ubicamos la presencia de las deidades intermedias. Si Dios está lejos, la muerte puede ser una buena compañía, así como también un santo, una deidad que acompañe. En el caso de este culto, aquello que los puede llevar de la vida terrena, la muerte, es convocada hecha santo para que custodie y guíe la vida de sus devotos. A través de su invocación ayuda a los mortales tanto con acciones benéficas como maléficas, según pidan. La muerte es neutral, el hombre es que hace un bien o un mal uso de ella, pero cuando acciona es implacable, de ahí la importancia que dan en no molestarla si no es necesario, y en cumplir con la promesa que hacen cuando cumple un pedido pues, como es común en la religiosidad popular litoraleña, el santo puede “darse vuelta”, o sea hacer daño al devoto desagradecido.

El par dicotómico propuesto para la comprensión de la dinámica y la vitalidad de este culto, lejos-cerca, es una construcción mediada por la intersubjetividad del conjunto de los devotos del santo. Lo lejos es lo institucional – incluida la Iglesia Romana –, pues no obtienen respuesta a sus demandas materiales e inquietudes sobre lo absoluto, o por lo menos no en la medida de sentirse satisfechos. Lo cerca, por el contrario, son los santos, sus amigos, sus compañeros de morada, los seres sobrenaturales protectores siempre en los que pueden confiar plenamente y efectuarles pedidos, con la certeza que la fe en ellos impone para lograr la solución de sus problemas. Así, ante el cotidiano peligro que ocasiona la marginación social y económica, en el caso de los devotos provenientes de los sectores subalternos, la muerte se convierte en una entrañable compañera que garantiza un buen decurso de vida para llegar a una buena muerte, a una muerte cristiana, no violenta. Como vimos, también integran el culto personas de niveles económicos medios y medios altos. En estos casos, el poder de atracción que tiene la Parca sobre ellos parece provenir de la talla de sus profesiones: médicos y abogados en su mayoría, profesiones en las que el contacto y el comercio con la muerte y la violencia es frecuente.

Es probable que la religiosidad popular albergue una percepción especial para con el tono de lo sacro. Los devotos de san La Muerte perciben que Dios es algo institucionalizado, lejano, que no los representa o que está en una esfera existencial fuera de su radio de existencia fáctica (9). Aunque parezca un oxímoron, la cercanía de la muerte como algo vital viene a darle sentido a sus vidas.

BIBLIOGRAFÍA

Calzato, Walter Alberto y Norberto Pablo Cirio

2001. Aproximación al culto a san La Muerte en el nordeste argentino. Trabajo fue

presentado en las I Jornadas de Filosofía y Ciencias Sociales. Itinerarios en Torno al Sujeto. Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Buenos Aires.

Carozzi, María Julia

1986. “De los santos porteños”. *Sociedad y Religión* 3: 58-65. Buenos Aires.

Eleta, Paula

1994. “Lo mágico y lo religioso en el análisis sociológico: Nuevas reflexiones sobre un viejo tema”. En *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (introd. y selección de textos de Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 121-165.

Eliade, Mircea

1983. *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*. Madrid: Cristiandad

Garreta, Mariano, Juan

1986. “En torno al sincretismo en la religiosidad popular salto-jujeña”. *Sociedad y Religión* 3: 53-57. Buenos Aires.

Girard, René

1995. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama. 2º ed.

Mallimaci, Fortunato

1993. “Catolicismo integral, identidad nacional y nuevos movimientos religiosos”. En Alejandro Frigerio (comp.). *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales*, tomo II. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 24-48.

Martín, María Eloísa

2000. “*Genuinamente correntina*”: *Um estudo antropológico da experiência católica na festa da Virgem de Itatí*. Porto Alegre: Universidad Federal do Rio Grande do Sul.

Massolo, María

1994. “El estudio de la religiosidad popular en Latinoamérica y Europa: perspectivas recientes”. En *El estudio científico de la religión a fines del siglo XX* (introd. y selección de textos de Alejandro Frigerio y María Julia Carozzi). Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 101-119.

Miranda, José

1963. San La Muerte. Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología 4: 81-93. Buenos Aires: Instituto Nacional de Antropología.

Miranda Borelli, José Isidoro

1977. Un rasgo indicador de la cultura del nordeste: san La Muerte. Suplemento Antropológico XII (1-2): 45-148. Asunción: Universidad Católica.

Luypen, William

1981. ¿Qué decimos cuando decimos Dios? Buenos Aires: Carlos Lohlé.

Santamaría, Daniel J.

1991. La cuestión de la religiosidad popular en la Argentina. En *Religiosidad popular en la Argentina*. Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p. 9-23.

Tsu

2002. *Tsu : Siempre con la gente*. Moda otoño / invierno 2002. Año XXVI, campaña 5-2002. Buenos Aires.

Vahanian, Gabriel

1970. *Esperar sin ídolos*. Madrid: Ediciones Fontanella.

REFERENCIAS

- (1) El orden en que están presentados estos ítems es arbitrario.
- (2) El otro día de veneración es el 20 de agosto, día de san Bernardo, de ahí que muchos devotos tengan por san La Muerte una imagen de san Bernardo.
- (3) En el ámbito litoraleño, la acepción “gaucho” aún conserva su significado original de “bandolero, maleante”, por lo que su empleo en el habla coloquial local siempre reviste connotaciones despectivas.
- (4) La antropología, como ciencia cómplice del accionar colonialista que abrió caminos sin medir las consecuencias al capitalismo y al cristianismo en las sociedades más diversas del mundo, aún se hace eco de ciertos vicios metodológicos a la hora de efectuar trabajos de campo. En el caso que tratamos, resulta fácil entrevistar a los devotos pertenecientes a los sectores marginales – por la relación asimétrica de poder que tenemos sobre ellos-, pero no es tan fácil -por no decir imposible – golpear a las puertas de un consultorio cuyo médico que sabemos visita una capilla de san La Muerte antes de cada operación de cierto riesgo. Por lo expuesto, todo lo que podamos decir sobre este tema es sólo una parte, esperemos que significativa, de una insondable creencia que sólo con la perseverancia de muchos más trabajos de campo y con la reflexión teórica oportuna pueda enriquecer nuestra visión de los hechos. Una forma de mitigar esta flacura, y que no vamos a tomar como camino no porque no sea válida sino porque no forma parte de nuestra ética profesional, es iniciarnos como devotos a fin de poder penetrar en la faz esotérica del culto, pues esta no se revela a neófitos, ni siquiera cuando éstos acreditan interés científico. Esta metodología, conocida en la tradición antropológica como observación participante, implicaría adentrarnos en un ámbito cultural cuyo costo no estamos dispuestos a asumir.
- (5) El libro, de Pérez Rojas, editorial Grulla, Buenos Aires, se titula “San La Muerte: Todo lo que usted quiere saber sobre *El Señor que lo puede todo*”, y está promocionado con el siguiente mensaje: “Si no conocés a este Santo, este libro te lo acerca de manera sorprendente” (Tsu 2002: s/p).
- (6) El término “iglesia católica” suele utilizarse como sinónimo de

jerarquía episcopal y ésta como sinónimo de catolicismo, considerándola como una institución monolítica, piramidal, con el Papa en la cúspide y los curas en la base. Sin embargo, en su interior se enmarcan una diversidad de concepciones, maneras de pensar y obrar que torna a la iglesia de cada país en particulares y complejas esferas de decisiones en cuanto a sus formas y maneras de relacionar lo sagrado con la sociedad (Mallimaci 1993).

(7) En la Iglesia de Yavi (Jujuy), por ejemplo, se encuentra la Capilla de las Ánimas o de la Buena Muerte, donde están las figuras de la Dolorosa o virgen del Dolor, María Magdalena, de san Juan el Evangelista, un Cristo crucificado y el Niño Pascualito (figura considerada en la tradición local como el Niño renacido durante la Pascua) (Graciela B. Restelli, comunicación personal).

(8) En el caso de la Argentina, esta pérdida de plausibilidad de la iglesia católica está directamente vinculada a los diferentes roles que ha asumido a lo largo del tiempo pues, por ejemplo, contemporizó con el estado liberal de finales del s.XIX hasta aproximadamente 1920; se impuso como fundamento de la identidad nacional al adoctrinar toda la organización estatal, inclusive el ejército, en el periodo 1930-1943; fue usada para legitimar los golpes de estado entre 1943 y 1983; fue sustento del último régimen militar (1976-1983); apoyó los indultos a los militares juzgados por la violación de derechos humanos durante los gobiernos de Menem (1989-1999) (Martín 2000).

(9) Según Gabriel Vahanian (1970), quien adhiere a la teología de la muerte de Dios, una de las particularidades de la historia de las religiones es la decadencia que han sufrido a lo largo de los siglos. La religión cristiana emergió con una fuerza inusitada dentro del Imperio Romano, pero luego se institucionalizó, se acomodó a los estamentos de poder y, durante mucho tiempo, EL poder. Esto significa que dejó de ser iconoclasta, en el sentido que dejó de exigirse a sí misma, se autoidolatró, no percatándose que desde el Génesis quedó claro que en ningún momento el hombre estaba destinado a ser Dios. Con el tiempo esto acarrió una pérdida de lo sagrado, su centro, su vitalidad se perdió en la historia. Cuál es el nervio de lo sagrado, se pregunta Vahanian. La religiosidad se ha degenerado espiritualmente. El legado de la cristiandad es un Dios muerto, sin nervios, institucionalizado. Occidente es una gran paradoja pues, por un lado nos trae el legado de la redención cristiana, pero al mismo tiempo cierra esa redención en marcos institucionales.

La Pachamama y la preservación de los recursos silvestres y domésticos en la Puna de Catamarca

Silvia García

Diana Rolandi

Mariana López

Paula Valeri

1. En la puna meridional argentina, al igual que en toda el área andina sudamericana, pervive la creencia en una diosa telúrica prehispánica, la Pachamama, que personifica a la tierra divinizada, es la madre de todos los hombres y la principal promotora de la fertilidad animal y vegetal (Cfr. Mariscotti de Görlitz; 1978). Es una divinidad ambivalente a la que no le faltan aspectos demoníacos. “La tierra nos da, y la tierra nos quita, y al final, nos come”, dicen los antofagasteños. Ella es invocada y apaciguada en diversos ritos a lo largo del año. Estas ceremonias consisten en darle de comer cotidianamente a la tierra y, sobretudo en dos fechas especiales: el primero de agosto, día de la Pacha, y el día, variable, en el que cada uno señale sus animales. La ofrenda consiste en acercar a la tierra alcohol, hojas de coca, cigarrillos y la sangre de los animales sacrificados para comer o los trozos de orejas extraídos al señalar, o incluso animales completos (1).

Lo que nos interesa señalar es cómo se manifiesta en los relatos esta divinidad tan ligada al paisaje, puesto que es la tierra misma, y destacar un aspecto que se revela en ellos y que no siempre es evidente con la sola observación del rito.

De unos cincuenta relatos recogidos en el Departamento Antofagasta de la Sierra de la Provincia de Catamarca, en Argentina, analizaremos los que revelan alguna consideración acerca de la relación del hombre con su medio ambiente natural y nos detendremos en aquellos que hacen alusión en forma directa a la preservación de los animales silvestres y domésticos.

2. Antofagasta de la Sierra es una pequeña aldea, capital del departamento del mismo nombre, situada a 3.400 m.s.n.m. en el extremo meridional de la llamada Puna salada, en la Provincia de Catamarca. En medio de un desierto de altura, los animales autóctonos que conviven con todos los habitantes del departamento, han sido los camélidos sudamericanos en su variante doméstica: la llama (*Lama glama*) y silvestre: la vicuña (*Lama vicugna*); el suri (*Pterocnemia pennata*), la chinchilla (*Chinchilla*

brevicaudata), el zorro (*Ducisyon sp.*), el puma (*Felis concolor*) y algunas aves como la parina. Introducidos con posterioridad a la conquista europea e importantísimos en su economía doméstica desde hace cientos de años, las ovejas, cabras y burros forman también hoy parte del paisaje puneño.

Los habitantes de este sector de la Puna fueron pastores de ovejas y llamas, comerciantes de burros y trabajadores de minas y canteras de la zona. El pastoreo sigue siendo parte de su vida cotidiana y su medio económico principal aunque en los últimos años esté más vinculada, también económicamente, al resto del país y el empleo público haya pasado a ser parte importante de los recursos de muchos de sus habitantes. Desde hace 20 años Antofagasta linda con los terrenos de una reserva estatal de vicuñas que, como no tiene cercados, permite que estos preciados animales pasen a los terrenos pertenecientes al departamento. La vicuña, el suri y la chinchilla, otrora cazados, hoy son especies protegidas y su caza está prohibida.

3. De los cuentos de animales en los que éstos se comportan de manera semejante a los humanos, podríamos deducir ciertas normas, conflictos de clase o relaciones de parentesco, pero nunca la visión que, de los animales o del medio en el que se mueven, tienen quienes los relatan. En Antofagasta encontramos cuentos de animales hallados en otras latitudes en los cuales a veces ni siquiera se ha reemplazado a un animal que no conocen, como el tigre, por otro felino del entorno puneño: el puma. Otras veces, en cambio el reemplazo se ha realizado y la desconocida cigüeña deja paso a la parina (flamenco rosado habitante de las lagunas altiplánicas) como en el cuento en el que el zorro invita al ave a comer en un recipiente inapropiado para su pico. Pero en un caso como en otro, los animales se describen con virtudes y defectos bien humanos, moviéndose en un paisaje indefinido.

Si de estos relatos ficticios pasamos a las leyendas o casos, en éstas se incluyen aquellos en donde – a diferencia de los cuentos – aparece la visión de los pobladores respecto de los recursos silvestres.

En un trabajo anterior hemos denominado como “leyendas de creencia y experiencia” (García-Rolandi; 2000) a los relatos dentro de los cuales aparece esta divinidad telúrica a la que los andinos de varios países sudamericanos denominan “Pachamama”.

Las “leyendas de creencia” (como las denomina Dégh) y “de experiencia” (para Röhrich), se refieren a “casos”, como se los llamó en la literatura folklórica argentina o a “sucesidos”, como los llamaban nuestros paisanos. Los relatos sobre la Pachamama registrados en A. son a la vez “leyendas de experiencia” porque refieren a algo sucedido a alguien, algo que realmente pasó y “leyendas de creencia” porque esto que sucedió

tiene siempre un vínculo con el reino de las creencias folklóricas y generalmente confirma lo aceptado por ellas o da alguna justificación para su desaparición. “Dicen que”, “Diz que diz” están indicando un alejamiento del narrador respecto de lo narrado. Pero lo que a continuación cuenta es la leyenda tal como la contaría quien la cree (2).

Este tipo de leyenda vive en dos mundos: el real y el no natural, y la tensión entre ellos amenaza con la enfermedad o la muerte a los humanos que pasan por esta experiencia. Este tipo de narrativa enfatiza lo sobrenatural como algo “notable y amenazador” que sucede una vez en la vida de alguien y siempre sigue siendo un misterio. El mismo suceso lo pueden experimentar varios.

Describen estos relatos el asombro ante la aparente suspensión de las leyes naturales, en la realidad externa y tienen que ver con la ética: el encantamiento sobreviene por haberse excedido, por no aceptar los límites o por haber pecado (ver Chertudi, S., Degh, L., Röhrich, L., García, S. y Diana Rolandi; 2000b).

4. En las leyendas puneñas la Pachamama aparece como una pastora que, al igual que las humanas, cuida de su rebaño, alimenta a los huérfanos, alivia a los heridos y lo que es más importante, recompensa o castiga a los humanos de acuerdo al comportamiento que estos guarden hacia “su” ganado, que son los animales silvestres.

Esta divinidad premia con cargas de plata y oro – puesto que las riquezas metalíferas son suyas – a los que cazan por estricta necesidad, sin armas de fuego, a animales adultos sin cría, y también recompensa a los que no dejan animales heridos y ofrendan a la tierra los restos no utilizables, enterrándolos. De la misma manera los que han cumplido con su ritual o no han cazado en demasía reciben su ayuda cuando se enfrentan a otros problemas como es la pérdida de su ganado doméstico (ver Ejemplo nº 2).

En la mayoría de los relatos el encuentro con Pachamama se realiza al abrirse el cerro donde guarda sus animales lastimados o huérfanos y en momentos en los que el cazador está siguiendo con su perro a una vicuña generalmente herida. En otros, el encuentro es precedido por tropas de estos mismos animales, sanos, cuya sola presencia indica al que los ve que Pachamama se acerca. Pueden ser lugares de encuentro, los “ojos de agua” o vertientes donde la tierra se manifiesta. El “hospedar” a los ojos de agua, o sea el convidar a los manantiales con ciertas bebidas y comidas, es considerado, sobretudo por la gente de más edad, como un requisito indispensable para asegurar la cantidad de agua que necesitan hombres y animales. No se deben manipular los ojos pues el agua desaparecería o se provocarían inundaciones. Cuando se habla de estas ofrendas hechas al “ojo” se entiende que la ofrenda no es para el agua sino para la tierra, para la Pacha.

Los relatos en los que la Pacha no se presenta personificada informan acerca de los castigos que ella infringe: provoca accidentes, convierte en piedra, hace que se pierdan los animales de un tropero o un pastor, enferma, mata. Esto sucede siempre y cuando no se haya cumplido con el ritual que describimos antes o no se la haya tratado con el debido respeto (ver Ejemplos n° 4 y n° 5).

Este es el caso del “mal de la tierra”, una enfermedad muy común en Antofagasta. La tierra puede enfermar de distintas maneras: al caer sobre ella, sentarse en un lugar peligroso, o quedarse dormido en el campo. No se identifica con precisión un lugar: puede ser en el campo, en los cerros, donde “la tierra esté muy fuerte, muy aireada o muy *hambriada*”. Los síntomas son muy diversos: dolor de huesos, de cabeza, cansancio, el llanto de los niños, ampollas, urticaria y otros problemas en la piel. También una persona puede enfermarse al transitar por un cerro o casa que no ha sido corpachada. La Pacha se puede ofender y por eso “pillar”, “agarrar”, “tragar”, o “comer” (ver Ejemplo n° 3).

La enfermedad es causada por entrar en contacto con un espacio peligroso. La capacidad de enfermar de un lugar está vinculada con la ofensa y falta de consideración a la Pachamama. Se la ofende cuando no se la corpacha, cuando no se le pide permiso para transitar por determinados caminos, o cuando uno se queda dormido o se acuesta sobre ella. En este último caso, es posible prevenir el mal haciendo una cruz en la tierra al levantarse o pedirle permiso antes de echarse.

En Antofagasta la tierra se manifiesta como diosa vinculada a lo femenino, al cuidado de los animales domésticos y la multiplicación de éstos y de los pastos que necesitan, y como una “dueña” o señora de los animales silvestres al modo de los “señores de los animales” de los pueblos cazadores.

“...y de ahí nos íbamos a los cerros donde había unos lugares que se decía que pasando luna llena la Pacha salía a rodear las llamas. La vicuña era la llama de la Pacha, el suri es el caballo de la Pacha, el zorro es el perro de la Pacha, la perdiz es su gallina. Al suri le dicen el caballo de la Pacha porque corre rápido y patea fuerte”. (A.F.; 1996).

En las narraciones recogidas por nosotros en los últimos seis años no encontramos elementos nuevos, de los cuales la vida de los antofagasteños está llena; como por ejemplo la reciente multiplicación de las vicuñas, uno de los animales de la Pacha, en la reserva cercana que las protege. Los relatos se presentan cristalizados, idénticos a algunos recogidos en otras zonas del N.O. argentino a principios de siglo y en los cuales Coquena o Llastay, señores de los animales silvestres, se comportan igual que lo hace hoy la Pachamama en Antofagasta y provocan las mismas reacciones en los humanos (Cfr. Encuesta del Magisterio).

5. Como síntesis: las narraciones obtenidas en esta aldea del extremo sur de la puna argentina nos revelan en las anécdotas personales, la presencia del medio ambiente majestuoso, terrible, no demasiado pródigo del altiplano andino en los que la relación hombre- agua- tierra mantiene un delicado equilibrio.

Las leyendas de creencia y experiencia en las que la anécdota incluye a la Pachamama, probablemente muy antiguas, conjugan la necesidad que de la caza tienen o tuvieron estos pobladores con la conciencia de lo escaso del recurso y la exigencia de su preservación. Los relatos por un lado refuerzan al ritual, advierten sobre los peligros de no llevarlo a cabo, recuerdan que la Madre Tierra da pero exige algo a cambio.

Por otro lado, revelan un aspecto de la Pacha como dueña de los animales silvestres y de las riquezas minerales que en otras áreas de los Andes está reservada a númenes sin vinculación con el ganado doméstico o con la fertilidad vegetal. La obvia referencia a la conservación de los recursos silvestres, en nuestro caso está unida, a través de una sola figura mítica, con la preservación de los sembrados y la multiplicación de los animales domésticos.

Ahora bien ¿estos relatos que nos suenan tan “ecológicos”, se corresponden con las acciones de estos puneños? (3) ¿Se preservaría la fauna silvestre de no estar prohibida su caza y penada la comercialización de fibra, carne, plumas? Es difícil saber cuánto han preservado a los recursos silvestres estos cuentos y quiénes fueron los responsables de la cuasi extinción de ellos antes de que las leyes nacionales promovieran su protección. Los antofagasteños fueron cazadores, y la carne de caza un complemento importante de su dieta.

No es el caso actualmente.

No sabemos, por otro lado, cuál es el volumen de fibra ilegal que se comercializa desde allí a centros de tejido artesanal como Belén. En los últimos años los pobladores de esta zona de la Puna han accedido al empleo público y han dependido mucho más de él, del tejido de lana de oveja y de la cría de animales domésticos, que de la caza y la comercialización de la vicuña (al respecto ver Rolandi-García; 2002). Si las condiciones socioeconómicas empeoraran (como es, lamentablemente, posible) y no se les presentara otra alternativa, no dudamos en que recurrirían a la caza y por supuesto, con armas de fuego. Pero quizás esto no presentaría ninguna contradicción con los relatos puesto que la Pachamama siempre otorga a quien cumple el ritual, lo necesario para vivir y dar de comer (especialmente en épocas de indigencia) a “sus hijitos”.

6. Los narradores de estos relatos y partícipes del culto a la Pachamama son cristianos católicos desde hace cientos de años. Que un mismo sujeto crea que es posi-

ble que la tierra se personifique y aparezca o premie y castigue y, al mismo tiempo rece a los Santos y la Virgen, participe en procesiones y misas, no significa que confunda a una con otros.

No se venera imagen alguna de la Pacha puesto que nadie la ha representado. Se la considera, como dijimos, capaz de castigos terribles que incluyen la muerte. Pero sobretodo, interactúa con los mortales sólo en esta vida.

La Virgen – en cualquiera de sus advocaciones – es venerada a través de sus imágenes, igual que los santos patronos de las viviendas familiares y del ganado doméstico (San Juan de los corderos, Santiago Apóstol de los caballos, etc.). Tiene sus fiestas pautadas por el comportamiento general del catolicismo popular de esta parte de América y sobre todo, se solicita de ella no sólo la salud terrenal sino la ultraterrena. En forma coherente con lo positivo que representan, a la Virgen y a los santos se les pide ayuda para curar, por ejemplo en los partos difíciles. La Pacha puede ser causa de enfermedades, y no se le pide ayuda para curar. Distintas prácticas relacionadas con ella permiten prevenir enfermedades.

No son la Virgen y la Pacha las únicas entidades de diferente valor y significación en el universo de creencias en Antofagasta. Como cristianos creen en ángeles y demonios y también en duendes – y todos estos personajes aparecen en relatos –, pero éstos son entidades distintas de aquéllos. No es tan singular el caso. De la misma forma sucedió con relatos y creencias respecto de los mismos seres en la Europa campesina.

Si volvemos hacia los relatos tradicionales en los que unos y otros son personajes, vemos que también difieren. Los relativos a la Virgen hay que ubicarlos formalmente como “leyendas” a secas. Si bien la imagen de Loreto (patrona de la Villa) “quiso” venir desde el poblado minero de Inca Huasi a Antofagasta, esto sucedió hace mucho tiempo y nadie sabe quién lo presencié. Como vemos, aunque refiere a una creencia en un ser sobrenatural, no se trata del relato de una “experiencia”. Pasó una vez, no volverá a pasar.

En cambio en cualquier momento y lugar cercanos los pobladores se pueden encontrar con la Pachamama, siempre que ella y “su” hacienda se dejen ver. Se cree en su presencia y se la “experimenta”. Sucedió y puede volver a suceder.

Relatos

Ejemplo n° 1

También que había un... un viejito, no muy viejo ¿no? Regular *edá*. Éste que era de San Antonio e Los Cobres, pero hace muchos años, también salía a cazar vicuñas. Salía, demoraba más o *meno* una semana, más de una semana y volvía recién. Por *qui* salía muy

lejos por el otro cerro, con su perrito. Y *despué* ya pasó la fecha que tenía que volver y el tiempo, no volvía, no volvía y no ha vuelto.

Y después que ha vuelto él, solo (sin el perrito). Barbudo, bien barbudo. Dice: “¿Dónde ha *estao*?” le dice la señora. “Y bueno...” y dice “*Hi* ido a seguir mi perrito. He *pegao* a una vicuña y me fui a seguir mi perro.” Había ido... siguiendo el rastro del perro hasta que llegó arriba ‘*el* alto ‘*el* cerro, se desapareció el rastro ‘*el* perro y se ha abierto la boca ‘*el* cerro y lo ha *tapao* y lo metió adentro. ... A él también.

Cuando ha *dentrao* él lo ha visto al perrito que estaba *atao* así, con cadenas, a la vuelta del perro con huesos quemados de vicuña. Ahí lo tenía la Pacha y eso que tenía qué comer. Y lo ha *agarrao* a él, y dice: “¿*Vo so* el autor, el dueño del perro?” “Sí” “Bueno, hasta que no me cures toda la hacienda que me has *lastimao* no te vas a ir de aquí.” Y ahí lo ha *tenío* todito, ¿sabe cuánto, no? Tres meses. Tres meses lo ha *tenío*, curándole la hacienda... La vicuña, *lo suri*, perdiz, dice que *é* muy bonita adentro. ...

Ya cuando le curó toda la hacienda le ha *largao* a él, con su perrito y que le dice: “Bueno, de aquí te *va* a ir con tu perro pero no me vas a hacer mención ni acordarte de mi hacienda.” Y le cargó con una petaca de plata y lo ha *despedío*. Uh!, lo premió bien. “Yo sé que tenés hijos, sos pobre y necesitás.” “Sí señora”. Así que lo ha *cargao* bien y lo despachó. “Y que has curado mi hacienda, no te atrevas otra vez a lastimarla porque ahí sí ya no te premio ya vas a ser *castigao pa* toda tu vida. Si vos la traés te *encerro* aquí, y aquí”... Me parece que lo mismo quiere hacer conmigo. (Ríe)

Así que por esa razón él viene *pa’* los tres meses ¿no?, dice ha vuelto allá, ha *dejao* la plata en el cerro, escondida, y se llevó a su casa, que había *cargao* unas petacas. Y no la reconoció, se ha puesto todo barbudo. Y la señora le dice: “No, si yo soy.” Y le ha *contao* el cuento de qué es lo que le pasó. Dice: “A mí me ha *dao* plata, me dejó ahí en el cerro, esta noche *tenemo qui* ir los tres, que nadie nos vea.”...

¡No! Lo ha *entregao*, no le digo que todo... él y el perrito, los dos. “No recuerde mas” así le ha dicho la Pacha “ni se acuerde” Imagínese usted la *cantidá* que habrán muerto, (para tener) en tres meses *pa’* curar.

Informante: Sexo: masculino. Edad: 65 años.

Ejemplo n° 2

“Yo supe que andaba muy enfermo y cansado por andar así con hacienda en el cerro, ya no podía má de cansao y se ha tirao y ha estao descansando en... Se ha tirao ahí y pedía por la Pacha por que ese día ... Y dice qui venía, que se levanta, estaba tirado ahí ... ya porque estaba tirado. Miró así, que venía una mujercita. Claro. Que ha llegao, que ha

veníó, que ha saludao: “¿Qué te pasa hijo?” le dice la señora (puro de vicuña, todo) y qui dice: “Estoy jodio, enfermo no he podío hallar mi hacienda, nada ya no me sirve. Perdí mi hacienda, no puedo hallarla.” “Tu hacienda está en tal parte, mi hijo. Tal parte tu hacienda y...” Entonces que agarra y, que le había dado un chivito, que le da un tomate. “Comé esto m’hijo ya se va a componé” Y ya dici que le había dao yuta,... un poroto...

Y ha dicho: En tal parte está tu hacienda, *hallalo* y cuando *vo* llevés tu hacienda, carneá lo mejor y enterralo” dice la Pacha. “Bueno” Y ha hecho como era, lo ha *comío* lo que le han *dao* y ya se ha ido tranquilo, ha *hallao* su hacienda, ha *carneao* al mejor cordero y lo ha *enterrao*. Pasa feliz.

Informante: Sexo: femenino. Edad: 45 años.

Ejemplo nº3

Y nos *him’* ido y nos *estamo* ahí en La Banda, *llegamo* como a las ocho ‘e la mañana, *llegamo* lindo para las ocho e la mañana. *Llegamo* a las ocho ‘e la mañana, *preparamo* para comer y estos demonios (los chicos), todos, los cuatro llorando. Lloraban y lloraban y lloraban...

Y que le digo a la abuelita “Mire, qué nosotros que hemos de traer a los chicos éstos, no quieren saber nada, pero yo no me voy a ir sin lavar los colchones”. Ya me hice traer todos los colchones.

¡Para qué! A la noche tenían unas ronchas así, espantosas así. Y digo “¿Qué les ha *dao* de comer? Se han *intoshao* por el amor de Dios.” ...“¿Y qué tienen abuela, por Dios, qué tienen? Si es el pan que comen todos los días y la leche que toman todos los días, ¿qué es lo que les pasa?” “Aah” dice la abuela “hace muchos años que no curamos esta casa”, dice ella. “¿Y qué puede ser *entonce*, abuela?” “Claro” dice “como no la corpachamos nunca, la tierra nos quiere comer”, dice. “¡Y me ha *agarrao* los cuatro chicos!” le digo. “Y sí” dice ella “así es pero, se pueden enfermar muy gravemente.” ...

Entonce me dice la abuelita: “Mirá, *vo* ahora *nomá*, *tené* el fuego prendido y *poné* a hacer *pa’* que hagamos el loco.” dice “...y prepará... mucha leñita *tené* para que hagamos un asado cuando yo venga.” “¿Qué, *usté* se *v’* ir a la casa?” “Sí, yo me voy al pueblo, dame las llaves y yo *vua* a traer todo lo que hay que traer *pa* corpachar.

Que era tan guapa la abuela, cuando ha *pintao* el sol ella ya está de vuelta. Dice: “Bueno, ahora *vamo* a *dehayunar* “ dice “*vamo* a hacer un té de ruda, *vamo* a hacer un té así... mate cocido pero con ruda, con remedios, con romero, todo. Y eso le *vamo* a dar a los chicos, ahora *nomá*”, dice.

Le hemos dado todo eso pero una noche *despué* ... En eso, este... dice ella: “Ahora

¿ya está lista la comida?” ... “Sí, *vamo* a hacer asado, yo he *traído* carne para hacer asado. Llevo de todo, llevo coca, aquí llevo vino, aquí llevo cigarrillos, aquí llevo caramelos” que llevaba bebidas, de todas las bebidas fuertes que *haiga*. *Aní*, este... ¿cómo se llama? ginebra, grapa, de todo. En eso dice “Ahora *vamo* a hacer... como es piso de tierra, *vamo* a hacer un pozo acá” dice “*áhi vamo* a hacer un pozo y *vamo* a poner la mesa y *vamo* a comer y todo *vamo*’ ir echando ahí en al tierra, *vamo* a echar todo. Empieza yo, y *después* *usté* y *después* lo más chico y al último el más chico y va a hacer eso. Y va a ir echando, ante de comer *va*’echar, quiere comer un pedazo de asado, primero *va*’echar y recién *va* a comer al asado.” Bueno, y al último ya han *quedao* todas las bebidas. “Ahora *vamo*’ echar las bebidas, los cigarrillos, la coca, ‘*l* agua bendita, todo.”

Y era una cosa que lo miraba al pozo y era como si hirviera. “Qué suerte”, dice ella, “está recibiendo la tierra, mira cómo hace burbuja.” ...

Bueno, *entonce* ahora con ruda, con romero, con copa, con contra hierba, con... qué se yo, montón de remedio que yo voy dispuesta... Y dice “Bueno, *vamo* a hacer un sahumo con la chacha y todo. *Vamo* a desarmar toda la pieza, *vamo* a hacer un sahumo en toda la pieza y todo *vamo* a estar acá adentro, no *vamo* a salir ninguno hasta que... ya se disipe un poco el humo, recién *vamo* a salir.

A la noche los chicos no tenían nada más que las marcas y... como si por arte de magia. Y si no yo no hubiera *sabío* qué hacer...

Informante: Sexo: femenino. Edad: 76 años.

Ejemplo nº 4

Si ha *pasao* unos casos muchos años atrás, un señor que sabía ir a matar mucho la hacienda a la Pacha le ha comido la Pacha. Ha muerto, no ha habido quién le mate, en el campo le ha matado otra persona, igual que él, que se ha perdido. Y le han ido a hallar a los tres años, cuatro años después. Bueno, si lo habrá *matao* la Pacha por haber *matao* tanta hacienda de ella. Porque la Pacha para entrar a matar, si vos *podé* matar dos o tres haciendas así, pero vos tenés que hospedar la tierra y retirarte, no te va a largar a matar, porque vos vas y terminás peor que la Pacha. ¡Eso es *jodio*! El riesgo del campo es *jodio*. Es bastante *jodio* porque la Pacha castiga y castiga, pero castiga malísimo, mucho más malísimo que nuestro Señor, mucho más malísimo, que castiga, así.

Castiga: tiene que morirse y no tiene que ser velao ni nada, ni enterrao en el sagrao, enterrao como cualquier animal en el campo. Ese es bien el castigo y ese es el castigo más grande que nuestros hermanos reciben...

Informante: Sexo: femenino. Edad: 60 años.

Ejemplo nº 5

Claro, el individuo no creía cómo la Pacha era como cualquier... por ejemplo... decía: ¿qué es Pacha?... Bueno, venía desde lejos, con carga de coca ¿ve?, alcohol, aguardiente traía, con su tropa acá los que venían de lejos. Y es que había unos muritos en lo alto.

- La Pacha dicen que está aquí –dice uno.

- ¿Qué es Pacha?

- En la apacheta. Que está una sentada.

- No -*qui* dice el individuo que no creía.

- Sí, esa es la Pacha.

- Pero cómo va a ser la Pacha, si esa es una vieja tonta que está sentada ahí.

Claro que estaba sentada y le había pedido coca, le había *pedío* aguardiente.

- No, pero yo qué *vua* a estar dando coca, aguardiente a esta vieja que está sentada ahí... - dice y pasó.

Ahí *qui bia descansao*. *Bué* y le había dado sueño, que se había *dormío*. Cuando se ha *recordao* que no tiene ni el aguardiente ni coca ni nada.

- Qué! me puse un ratito y me quedé dormido ahí.

Y ha *seguío* buscando y que ha ido en un abra ...que lo ha vuelto a buscar otra vez por ahí. No los podía encontrar. Y *qui li* dice:

- Oiga, señora, ¿no me ha visto los animales cargados por acá?

- ¡Qué! Si es la tropa esa que ha pasado, que llevaba..., ésa ya hace un año que ha pasado para allá.

- Esta vieja tonta, un año va a hacer que pasó cuando recién estaba yo ahí y *mi* quedé dormido. Mirá que va a hacer un año que ha pasado. Cómo va a pasar un año, si hace un ratito...

- Pero date cuenta, mirá el pantalón de este *lao* cómo está.

Estaba el pantalón viejo, que se le largaba en pedazos, había estado un año *botao* él ahí.

La Pacha le había hecho eso, no le ha querido dar ni coca, ni aguardiente, nada. Se le ha apareció. Y claro, fue ella..., no se imagina que ha sido un año. Cuando él ha dicho: “Cómo va a ser un año si no hace rato que me acosté.” Y sale esta vieja diciendo que hace un año que han pasado por acá. “Pero hijo no te das cuenta, mira esto, estás blanco.” Todo en serio. Y recién ahí se ha arrepentío.

Informante: femenino, edad 46 años.

BIBLIOGRAFÍA

Chertudi, Susana.

1975. La leyenda folklórica en la Argentina. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, IX, pp. 69-75.

Dégh, Linda. Y Andrew Vázsonyi.

1994. Leyenda y creencia. M. Blache (comp) *Narrativa Folklórica I*: 24-56. Buenos Aires, CEAL.

García, Silvia y Diana Rolandi.

2000 a. *Cuentos de las Tres Abuelas*. Buenos Aires. UNESCO.

García, Silvia y Diana Rolandi.

2000 b. La Pachamama en los relatos y el ritual de Antofagasta de la Sierra, Puna meridional argentina. (*Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXV).

López, Mariana.

2001. *m. s.* Caminos de la curación. Salud y enfermedad en Antofagasta de la Sierra. *Tesis de Licenciatura, U.B.A.*

Lutz Röhrich.

1992. *Folktales and reality*. Indiana University Press.

Mariscotti de Görlitz, Ana María.

1978 *Pachamama Santa Tierra. Contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. Berlín.: Indiana 8. Iberoamerikanisches Institut.

Ministerio de Educación y Cultura.

1921. *Encuesta Nacional del Magisterio*. Buenos Aires.

Rolandi, Diana y Silvia García.

2002. “Me amanecí tejiendo”. El valor económico del tejido en una comunidad de la Puna Argentina. (*Estudios Sociales del NOA*, 5, 5,:54-81)

REFERENCIAS

(1) A modo de ejemplo, en una de las señaladas observadas por nosotras, una oveja murió aplastada por las otras en el extremo del corral. Inmediatamente se la enterró entera luego de adornarla con lana de colores igual que las que ya habían sido señaladas. No hubo lamentaciones y el comentario fue que la Pacha había tomado un animal para ella puesto que no se le había ofrecido espontáneamente otro –“¿Por qué ese?” –“Porque cada animal, igual que el hombre, tiene su destino”.

(2) El límite de los géneros narrativos es lábil. Por su relación con un rito y por tratar de una divinidad cuya creencia acompaña a los andinos desde tiempos prehispánicos, estos relatos podrían ser mitos.

Sin embargo nos inclinamos por la denominación elegida arriba por la importancia que adquiere el “sucedido”.

(3) Los relatos analizados fueron recogidos de boca de quienes hace muchos años son nuestros amigos y con quienes hemos compartido rituales y vida diaria. Por lo tanto podemos afirmar, con fundamento, que la posibilidad del encuentro con la P. es realmente creída y que su ritual se cumple. La actitud respecto de la madre tierra la podríamos describir como de respeto y prudencia. Si las narraciones fueran tomadas de colecciones no podríamos seguramente, llegar a ninguna conclusión respecto a la coherencia de aquellas con la creencia y el ritual.

San Cayetano

De fiesta patronal a devoción popular

Nélida Rosa Pareja

En memoria de

María Ambrosia Pastormerlo, Matilde Jaime,

Francisco Miguel Pitto y Calixto Martínez.

“San Cayetano”

San Cayetano nació en 1480 en Vicenza, cerca de Venecia, Italia, en el seno de una familia noble. Su padre, militar, murió defendiendo la ciudad, contra un ejército enemigo.

Estudió en la Universidad de Padua donde obtuvo, en 1504, el doctorado en Derecho Civil y en Derecho Canónico. Se fue después a Roma, y en esa ciudad capital llegó a ser secretario privado del Papa Julio II, y notario de la Santa Sede. A los 33 años fue ordenado sacerdote. En Roma se inscribió en una asociación llamada “Del Amor Divino”, cuyos socios se esmeraban por dedicarse a ayudar a los pobres y a los enfermos. Viendo el estado de relajación de los católicos, se propuso fundar una comunidad de sacerdotes que se dedicaran a llevar una vida lo más santa posible. Y fundó los Padres Teatinos (nombre que les viene de Teati, la ciudad de la cual era obispo el superior de la comunidad, Monseñor Caraffa, que después llegó a ser el Papa Pablo IV).

En ese tiempo estalló la revolución de Lutero que fundó a los evangélicos y se declaró en guerra contra la Iglesia de Roma. Muchos querían seguir su ejemplo, atacando y criticando a los jefes de la Iglesia Católica, pero San Cayetano les decía: “Lo primero que hay que hacer para reformar a la Iglesia es reformarse uno a sí mismo”.

San Cayetano era de familia muy rica y se desprendió de todos sus bienes y los repartió entre los pobres. En una carta escribió la razón que tuvo para ello: “Veo a mi Cristo pobre, ¿y yo me atreveré a seguir viviendo como rico? Veo a mi Cristo humillado y despreciado, ¿y seguiré deseando que me rindan honores?”.

Fundó asociaciones llamadas “Montes de piedad” (Montepíos) que se dedicaban a prestar dinero a gentes muy pobres con bajísimos intereses. La gente lo llamaba: “El padrecito”.

En su última enfermedad el médico aconsejó que lo acostaran sobre un colchón

de lana y el santo exclamó: “Mi Salvador murió sobre una tosca cruz. Por favor permítame a mí que soy un pobre pecador, morir sobre unas tablas”. Y así murió el 7 de agosto del año 1547, en Nápoles, a la edad de 67 años. El Sumo Pontífice lo declaró santo en 1671.

¿Cómo llega San Cayetano a ser parte esencial del barrio porteño de Liniers?

En el oeste de la ciudad de Buenos Aires, el barrio de Liniers, reconoce su origen en la donación de tierras realizada por María de las Mercedes de Cordova a las Hermanas del Divino Salvador.

Estas Hermanas, eran un grupo de laicas consagradas a los Ejercicios Espirituales. Hacían sus votos privados, vivían en comunidad y obedecían a la rectora de la Santa Casa de Ejercicios Espirituales, ubicada hoy, en la avenida Independencia 1190, en la Ciudad de Buenos Aires. Fue fundada por Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, en 1795.

Como en la avenida Independencia, se construyó en las tierras de “Villa Liniers”, una Casa de Ejercicios, una capilla y una escuela para niñas. La Casa de Ejercicios fue también Residencia de Descanso de la Curia. La Capilla de las Hermanas, dedicada a San Cayetano, asistió espiritualmente a los primeros pobladores.

El hecho de que Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, haya sido fervorosa admiradora de San Cayetano, “motivó la proposición en sus fundaciones, se tenga especial devoción a este Santo y fuera patrono secundario de las mismas” (1).

Los conceptos de San Cayetano, respecto de la Reforma, son considerados como antecedentes de las conclusiones del Concilio de Trento y adelantaron los principios de la Orden Jesuita. Es este el delgado hilo que parece unir a San Cayetano con nuestra Sor María Antonia de la Paz y Figueroa, una santiagueña nacida en 1730, tan distantes geográficamente, y tan próximos en el tiempo.

La pequeña capilla de San Cayetano abrió sus puertas el 30 de septiembre de 1875. La delimitación de la capital, obligó a las hermanas a trasladarse y en 1892, comienza a construirse el templo, por suscripción popular, en el actual emplazamiento. El 12 de enero de 1902 es bendecido por el arzobispo Monseñor Espinosa.

Providencia

En la catequesis sobre el Credo, encontramos a la pregunta: ¿qué es la divina providencia?, la siguiente respuesta:

“La Divina Providencia es la forma de amar permanente que Dios tiene hacia sus criaturas y, precisamente porque existe, es por lo que éstas pueden sentirse tranquilas ante el devenir de los acontecimientos, con frecuencia sorprendentes y dolorosos” (2).

Del modo en que actuó, durante su vida, San Cayetano manifestó ese sentido del amor permanente de Dios, a sus criaturas. En esa demostración de amor proveyó a los hombres, de aquello que necesitaban. Para el pueblo napolitano que convivió con San Cayetano, éste era quién intercedió ante Dios. La inscripción de su tumba lo sintetiza: “Aquí descansa el hombre que intercedió por el pueblo”.

Una anécdota de la vida de San Cayetano nos da la clave de porqué es el Santo de la Providencia: “Un día en su casa de religioso no había nada para comer porque todos habían repartido sus bienes entre los pobres. San Cayetano se fue al altar y dando unos golpecitos en la puerta del Sagrario donde estaban las Santas Hostias, le dijo con toda confianza: “Jesús amado, te recuerdo que no tenemos hoy nada para comer”. Al rato llegaron unas mulas trayendo muy buena cantidad de provisiones, y los arrieros no quisieron decir de dónde las enviaban”. Esta anécdota, que fue conservada y transmitida por la tradición napolitana, nos acerca una explicación, de la devoción que llegó junto con los primeros habitantes del barrio.

“En nuestro país, en la humilde iglesita de Liniers, se lo convirtió en “Patrono del Pan y del Trabajo”, pues ésa sería la Providencia de los miles de inmigrantes que llegaron a nuestras tierras para labrarse un porvenir. Y el símbolo de ese “pan nuestro de cada día” que por su intercesión no debía faltar en ningún hogar se resumió en el símbolo popular de la espiga de trigo”(3).

Pan

El 21 de noviembre de 1904 se inauguró el complejo ferroadministrativo “Talleres de Reparaciones Ferroviarias de Liniers”. Por ese entonces Liniers era una zona de quintas, con una pequeña estación. Al sur de las vías se encontraba “La Blanqueada”, almacén de ramos generales, estafeta, lugar de encuentro ineludible. Al norte, tres calles de este a oeste y tres de norte a sur, formaban el damero de las únicas calles de la “Villa Liniers”. La construcción de los talleres harán de Liniers definitivamente un “barrio gringo”. Comienza la fiebre de los loteos y el impacto poblacional. La parroquia de San Cayetano, acompañó ese crecimiento. Conservó su carácter fundacional, siendo el centro de la vida barrial. La Fiesta Patronal del 7 de agosto, era el festejo más importante de los linierenses. La imagen del Santo que salía por las calles de Liniers, no es la que actualmente es objeto de adoración (4). Era una imagen sin roquete, tenía estola y aureola. Se colocaba sobre un coche portacoronas, tirado por caballos, que prestaba el Sr. Cayetano Carbone, uno de los primeros bautizados, cuando se convierte en Parroquia (1913). Los niños lo llamaban “El borracho” por el vaivén que producía las desparejas calles. Participaban niñas vesti-

das de angelitos, con canastitas con pétalos de rosas, que arrojaban antes del paso del santo.

La Parroquia de San Cayetano, era después de San José de Flores, la más importante del oeste porteño. Desde un principio el carisma de San Cayetano, estaba presente en la parroquia. En la década del 20 la parroquia contaba con varias organizaciones como por ejemplo “Conferencia Vicentina de Caballeros”. La misma ha sido definida como un grupo de 20 hombres que tenían por misión, proveer semanalmente de vales a las familias necesitadas del barrio, para que no les faltara el pan y la leche. O las “Hijas de María”, encargadas de servir los desayunos los domingos después de misa en el modesto corredor de la casa parroquial.

En el año 1938 se hace cargo de la Parroquia el Padre Domingo Falgioni, que “...organizó una pastoral efectiva impulsando el inicio de la devoción. Realizó para sus fines evangelizadores una campaña periodística mediante el diario católico *El Pueblo* (desde hace años no circula más). Bendijo un estandarte con una imagen del Santo e imprimió una estampa, presentando a San Cayetano con espigas y una oración apropiada para sus devotos” (5).

La incorporación de la espiga de trigo tiene un origen en un exvoto. El exvoto es una ofrenda, en este caso a un santo, en recuerdo de un beneficio recibido. La tradición relata que un paisano, entró a rezar a la entonces pequeña capilla, pidiéndole al santo la gracia de mejorar la sequía que se abatía sobre su campo sembrado de trigo. Si se malograba la cosecha, la pérdida iba a representar falta de trabajo y de pan para su familia. Para que San Cayetano no olvidara sus ruegos, dejó una espiga de trigo. Cuando el paisano regresó a su campo, encontró un abundante y maduro triguero.

Es el exvoto una expresión de religiosidad popular propia del comportamiento humano. Es una relación simbólica con lo sobrenatural, típica de la devoción popular. En este caso, como en otros tiene un gran valor histórico y se constituye en una fuente de conocimiento valioso. Nos ayuda a reconstruir el origen de la devoción en el pasado y la transformación que ha tenido a lo largo de los años.

De esta forma a la imagen de San Cayetano, con el Niño Jesús en los brazos se sumó de ahí en adelante la espiga de trigo.

En esos años se realizaba una publicación para el 7 de agosto donde se menciona el sentido de la espiga, como símbolo primordial de alimento, “el pan fruto del trabajo”. Así se acostumbró a repartir espigas, en alguna oportunidad bendecidas por Monseñor Miguel D’ Andrea.

Las tareas asistenciales que ya se desarrollaban en San Cayetano se incrementaron

con el nuevo párroco. Además de la Acción Católica, funcionaban las siguientes organizaciones: Comisión de San Cayetano, Cofradía del Carmen, Congregación Mariana o “marianos”, los “Luisés” que dependían de los jóvenes marianos, las “Hijas de María”, que tenía bajo su tutela a la agrupación “Virgen Niña”, entre las más pequeñas.

Trabajo

En la antigüedad, el trabajo era considerado una actividad vil y se encontraba relegada a los esclavos. En el Antiguo Testamento aparece como un castigo divino impuesto al hombre por su pecado. La sociedad cristiana medieval, atribuyó el trabajo a los siervos de la gleba y a los artesanos. Si bien el cristianismo ha realzado siempre la dignidad y el valor moral del trabajo, hasta las crisis provocadas por la reforma protestante, la aparición del liberalismo y la consagración de la burguesía como clase social, el trabajo no adquiere un papel preponderante y dignificante en la vida social y económica.

El trabajo, según la economía, es el esfuerzo humano para producir riqueza. Y justamente el trabajo, ha sido y es el hilo conductor de la historia del barrio de Liniers. Fue el trabajo en la tierra, lo que atrajo a los primeros habitantes del lugar. Liniers cambió y ese cambio esencial se dio con la llegada de los Talleres Ferroviarios. El 21 de noviembre de 1904 se abren las puertas de los talleres, que en pocos años contarían con quinientos obreros. Muchos de estos obreros, en su mayoría inmigrantes de distintos países europeos, se agruparon en la Mutual Cosmopolita de Socorros Mutuos (1905), que aún subsiste. Además muchos de ellos, con otros trabajadores que buscaron un nuevo horizonte de vida en el oeste, formaron el “Círculo de Obreros Católicos”.

La gran tarea parroquial del Padre Falgioni, es continuada por el Padre Juan Di Falco, quien llega en 1938 a San Cayetano. Al hacerse cargo de su nuevo destino, la modestia del templo y de la casa parroquial, lo llevan a concebir una nueva estrategia. Sus objetivos era continuar la actividad caritativa y asistencial de la parroquia y terminar las obras postergadas. Concibe entonces la que denomina “La Semana de Liniers”. Realizó charlas previas, organizó retiros, creando intriga y curiosidad. Después de reiterados anuncios, el párroco convocó a la comunidad linierense al cine Edison, donde anunció en que consistía la “Semana de Liniers”. Comenzó hablando de la necesidad de reformar la Casa Parroquial para que se pudieran desarrollar tantas actividades como se realizaban allí. Se necesitaban catorce mil pesos (\$14.000). Tenemos que tener en cuenta los dotes de orador de Di Falco y el clima previo que fue creando. Enfervorizados, se formaron comisiones donde adultos y jóvenes trabajaron conjuntamente. Se repartieron las manzanas del barrio y se ofreció, casa por casa, bonos de 1, 2 y 5 pesos. Se dio un paso más:

se compraron cajas de sobres y, primero con las guías de la Unión Telefónica y después con otros listados, se enviaban las actividades de la parroquia y de las fiestas patronales. Cuando faltaban estos impresos, la tarea no se detenía y se mandaban los que había en ese momento.

El 7 de agosto de 1939 se inauguró la nueva Casa Parroquial y las fiestas patronales, comenzaron su transformación. Ya no solamente gente de Liniers y de los barrios del oeste, se acercaron. Fue el comienzo de la apertura de San Cayetano. La gente respondió a la difusión de San Cayetano.

En 1940 se realizó una nueva campaña para hacer la nave sur del templo y el altar mayor. Se imprimió una tarjeta con la imagen de San Cayetano, en la carátula. En la otra parte, había cinco espacios para poner los nombres de las personas que se querían encomendar al Santo. Estos espacios se podían dividir y cada uno salía \$1. La carátula quedaba para el donante, la otra parte se separaba y se leían los nombres, en los oficios. Fue tal la contribución popular que las tarjetas se fueron colocando en urnas y simplemente ante la imposibilidad de enumerarlos, se rogaba por los donantes. Esas urnas fueron colocadas como piedras fundamentales en el altar mayor.

Muchos vecinos recuerdan que en la década del 40 aparecieron las primeras carpas, en algunos espacios verdes que aún poseían las Hermanas.

La Fiesta Parroquial cambió para siempre. Las puertas de la iglesia comenzaron abrirse a la cero hora del día 7 de agosto. El Santo empezó a salir un día antes por las calles, y los fuegos artificiales, que se lanzaban al anochecer, pasaron a ser un recuerdo.

Fe

Tener fe implica un acto de adhesión enteramente libre, donde juega un importante papel la voluntad. La definición nos dice: “Virtud teologal por la cual creemos firmemente, por la autoridad de la palabra de Dios, todas las verdades que Él nos ha revelado y que la Iglesia nos enseña” (6).

Lo que piensa la Iglesia de las manifestaciones de religiosidad popular está sintetizado en las palabras que Juan Pablo II dijo en Zapopán, México: “...estas ocasiones, acaso esporádicas, de encuentro con almas que no siempre son fieles a todo el programa de una vida cristiana, pero que acuden guiadas por una visión a veces incompleta de la fe...” (7).

Este encuentro de almas llevó a San Cayetano de capilla a parroquia y de parroquia a Santuario. San Cayetano pasa a ser el protagonista de un hecho humano, cultural y religioso, que responde a una realidad compleja de raíces múltiples.

El peregrino, subsistió a la modernidad y a la postmodernidad. El peregrino de hoy no puede ser comprendido si no entendemos la represión básica, indefinible, real, que producen la urbanización y la masificación.

Al hablar del Santuario de San Cayetano, automáticamente nos estamos remitiendo a un lugar sagrado o a un lugar santo, más exactamente a un espacio con una especial intensidad que manifiesta lo sagrado.

Otro concepto va unido a esta concepción del peregrino: movilidad. Movilidad ligada al desarraigo en busca de mejores condiciones de vida. Esta sacudida existencial, muchas veces convierte a los santuarios urbanos en punto de referencia y en símbolo de identidad. San Cayetano lo fue para aquellos primeros inmigrantes que llegaron a principios del siglo XX a Liniers, y sigue siéndolo hoy para esta megalópolis. Los motivos son diversos, pero muchos peregrinos encuentran en él, un anclaje.

Movilidad también de un día de marcha, que simboliza para el creyente: esfuerzo, trabajo y victoria. El caminar significa una victoria sobre el espacio, el dejar de estar sujetos a determinado punto. También marchar significa abandonar la casa y las preocupaciones u ocupaciones de ese día. Es un acto de desprendimiento. Lo que convierte esta simple marcha en un acto espiritual.

Conclusión

El nacimiento del barrio, fue como el origen de tantos barrios de la ciudad de Buenos Aires. Como tantas poblaciones, una capilla se constituyó en centro y origen. Ese origen nos remite a un escenario de pampa, donde los pobladores se dedicaban al trabajo en la tierra. Chacras y quintas, arreo de ganado hacia los “Mataderos Nuevos”, corrales de palo a pique, siembra y cosecha, marcando el tiempo cotidiano.

Liniers, es considerado un “barrio gringo”. Esta definición acuñada por el historiador Vicente Cutolo, responde a que Liniers, como otros barrios porteños, se consolida con el aporte de la Gran Inmigración. Así a la simple vida cristiana centrada en la capilla, se suman devociones, creencias, relatos que llegan junto con los nuevos habitantes.

Hay que tener en cuenta que la ciudad de Buenos Aires, por haber sido fundada por necesidades geopolíticas precisas, conformó su centro de poder en el este. Esta característica hizo que hasta la fecha, el oeste de la ciudad no pueda compensar esta situación de poder. En la historia de Liniers, se observa claramente que los vecinos siempre debieron unirse para poder satisfacer sus necesidades como comunidad organizada. A la acción de la antigua Municipalidad, siempre le antecedió una iniciativa vecinal, en forma de junta, club, sociedad de fomento o mutual, para lograr determinada meta. A

esa organización solidaria barrial, hay que agregarle la mencionada e intensa actividad parroquial. Todo esto le da apoyo y sostén a esta devoción. Solamente con una comunidad, participe de una vida solidaria y caritativa, es posible sostener un Santuario de las característica de San Cayetano, no sólo en la acción parroquial-social sino también en la atención del peregrino.

Esta investigación histórica, abarca desde el establecimiento de la primera capilla, en 1875 hasta el final de la actuación del Padre Juan Di Falco en 1948. Muchos hechos posteriores a 1948, afianzaron esta devoción convirtiendo definitivamente a San Cayetano en el Patrono del Trabajo. Los sucesos de las décadas del 50 a la actualidad, tuvieron muchas veces su escenario o su inicio en el Santuario de San Cayetano: marchas, peregrinaciones, concentraciones.

San Cayetano es para los argentinos un signo de identidad y que a lo largo de la historia ha sido elegido para manifestar nuestra conciencia colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

ARIAS, Leopoldo

1995. "Historia de San Cayetano", Buenos Aires, edición de autor.

DELGADO, Manuel

1993. "La "religiosidad popular". En torno a un falso problema", *Gazeta de Antropología*, N° 10, Granada.

DÍAZ, Honorio/ DIMARCO, Angel

"Liniers, pasado y presente", Buenos Aires, Editorial Plexo, 1999, 220 p.

MESSINA Ignacio Salvador

"Liniers, contame tu historia", Buenos Aires, Editorial Atlántida, 2001, 254 p.

MALDONADO, Luis

"Introducción a la religiosidad popular", Santander, Editorial Sal Terrae, 1985, 227 p.

"SAN CAYETANO- PATRONO DEL TRABAJO", Buenos Aires, Grupo Editor La Grulla, 1999, 63 p.

Otras fuentes

Catequesis sobre el Credo, <http://www.revistacatolicos.com/catequesis/credo58.htm>, consulta del 19/7/2002,

El Santuario, Historia del Santuario, http://www.sancayetano.org.ar/el_santuario.htm, consulta del 1/12/1999.

Agradecimientos

A Sarita Martínez, Lydia Gandón, Miguel Cassoli y al Padre Gerardo Castellanos.

REFERENCIAS

- (1) El Santuario, Historia del Santuario, Curiosidad Reveladora, p.1, consulta del 1 de diciembre de 1999, http://www.sancayetano.org.ar/el_santuario.htm.
- (2) Catequesis sobre el Credo, Cuestionario sobre Dios Creador (II), p. 1, consulta del 19 de julio de 2002, <http://www.revistacaticos.com/catequesis/credo58.htm>
- (3) “San Cayetano-Patrono del Trabajo”, Buenos Aires, Grupo Editor La Grulla, 1999, p.58.
- (4) Respecto de las imágenes, la que actualmente se venera es conocida como “El Santito” y fue donada por los primeros vecinos del barrio. “El Viejito”, la primer imagen, se encuentra en la capilla de las Hermanas en el Instituto San Cayetano.
- (5) El Santuario, Historia del Santuario, Curiosidad Reveladora, p. 5, consulta del 1 de diciembre de 1999, http://www.sancayetano.org.ar/el_santuario.htm.
- (6) Diccionario Enciclopedico Universal, Barcelona, CREDSA ediciones, 1972, tomo III, p. 1592.
- (7) Homilias de Juan Pablo II en América, Madrid,, PPC, 1979, p. 106.

CAPITULO VIII:
Actuaciones de la renovación religiosa

El tiempo de los orígenes:

Una continuidad entre el pasado y el presente

Paula Cabrera

Lo que presento en este trabajo es parte de una investigación etnográfica que realizo sobre la Renovación Carismática Católica, que es un grupo de creyentes católicos perteneciente a la Iglesia Católica. Surgió a fines de la década del 60 en Estados Unidos, fuertemente influenciada por el auge del pentecostalismo de principios y mediados de siglo y los cambios producidos dentro de la propia Iglesia por el Concilio Vaticano II. Mi estudio se centra en los grupos carismáticos de la Ciudad de Buenos Aires.

Dentro de la investigación, una cuestión que está vinculada con la temática de estas Jornadas sobre Patrimonio Intangible, son las diferentes dimensiones de la temporalidad para los carismáticos. Ya desde comienzos de siglo dentro de la antropología, los trabajos clásicos de Durkheim y Mauss (1903) destacaban la importancia de comprender las categorizaciones y representaciones en torno al 'tiempo' como un producto social. En el caso de mi investigación, esta posibilidad de detenerme en esta categoría implicaba interesantes desafíos y una vía para contribuir al conocimiento de la cosmovisión de los grupos carismáticos, que es un eje central en mi estudio. La conceptualización del tiempo como algo tangible e intangible a la vez, según la cosmovisión carismática, es el objetivo de este trabajo. Una concepción heterogénea del tiempo, una noción que emerge y resulta a la vez del ser-en-el-mundo del grupo, influyendo y determinando sus representaciones, percepciones y prácticas.

Me centraré aquí en los grupos de oración, que son encuentros semanales de los miembros de la Renovación. Allí es esencial la práctica oratoria a ejemplo de las primeras comunidades cristianas, la lectura y enseñanza de la Biblia, compartir testimonios (1) y que los fieles tengan alguna experiencia carismática (2). Cualquier persona puede acercarse a estos grupos de oración. Funcionan dentro de las parroquias, en determinados días y horarios de la semana y son dirigidos por los *servidores* de la comunidad, tal como se denominan a los miembros que cumplen alguna tarea o función dentro del grupo (3).

La noción de 'tiempo' refiere a una multiplicidad de significados. Aquí será considerada en un sentido histórico tal como se lo entiende en occidente, esto es, como proceso, acontecimiento y también como una sucesión lineal, irreversible, de horas, días,

años y siglos. Los ejes que consideraré serán:

1. historia y estructura
2. tiempo bíblico
3. tiempo y mundo
4. tiempo ritual

Historia y estructura

La Renovación Carismática pertenece a la Iglesia Católica. Desde sus orígenes fue reconocida por el Papa y declarada miembro de la Iglesia. Por ello la Renovación posee un conjunto de dogmas y creencias, un ‘habitus’ católico, o sea un corpus doctrinario, prácticas, formas de organización y funcionamiento. Lo que los carismáticos creen y hacen se encuadra dentro de la doctrina católica.

a.- Historia

La Renovación al pertenecer a la Iglesia Católica participa de toda una historia, aunque comenzó a formar parte de ella en las últimas cuatro décadas. Esto implica que es participe de una continuidad a través del tiempo. Continuidad que la relaciona con un corpus de representaciones y prácticas pasadas, presentes y futuras. Esto no sólo la emparenta con otros grupos de la Renovación de diferentes países sino también con todos los cristianos católicos del mundo que también forman parte de la Iglesia. De esta manera, la cosmovisión y la historia vinculan a los creyentes con sus antecesores y sus sucesores. Son pues relaciones de pertenencia y participación no sólo en el presente (a lo ancho) sino también en el pasado y futuro (a lo largo).

b.- Estructura

En la Renovación, la estructura y organización es vertical y horizontal. Vertical por cuanto reproduce el armazón piramidal de la Iglesia Católica. Hay representantes parroquiales, diocesanos, regionales y nacionales continuando de esta forma la división y organización geográfica que la Iglesia tiene en el país. A su vez, es horizontal porque los laicos tienen una gran participación. Son ellos en su mayoría quienes conducen las prácticas y actividades. Esta es una de sus notas características en comparación con otros grupos tradicionales de la Iglesia, donde pocos son los laicos que participan y centralmente todo pasa por los sacerdotes. Esto se vincula estrechamente con la reproducción de lo que ocurría en las primeras comunidades cristianas, época en que el crecimiento y difusión del cristianismo se debió al trabajo y participación de los cristianos.

Esta mayor participación no implica ausencia o falta de control jerárquico. Puede entonces destacarse una continuidad temporal en cuanto a mantener la estructura je-

rárquica de la Iglesia Católica a lo largo de los siglos, donde actualmente la Renovación reproduce ese modelo jerárquico pero combinado con el modelo primigenio de activa participación y protagonismo del cristiano. Una vuelta al origen pero en una estructura de iglesia actual.

Tiempo bíblico

Para los católicos la Biblia es la Palabra Revelada por Dios. Se constituye en el principio estructurador, formador y conformador de la cosmovisión y la práctica.

En relación a la Biblia, señalaré diferentes instancias en virtud de las cuales pensar el tiempo:

- a.- mito
- b.- imitación de Cristo
- c.- denominación del grupo
- d.- sentido externo e interno de los relatos bíblicos

a.- Mito

La Biblia puede ser considerada como una sucesión de relatos míticos. De manera general, se pueden entender los relatos bíblicos como mitos, en el sentido propuesto por Eliade (1963), donde el mito designa una historia verdadera, una historia de inapreciable valor porque es sagrada, ejemplar y significativa (4). Siguiendo al autor, hay sociedades donde el mito tiene vida, en el sentido de proporcionar modelos a la conducta humana y conferir por eso mismo significación y valor a la existencia. En el caso de la Renovación esto puede apreciarse claramente. A continuación veremos cómo ocurre.

Los grupos carismáticos tienen como modelo y guía a las primeras comunidades cristianas. Lo ocurrido en el tiempo de los Apóstoles y en Pentecostés puede entenderse como un mito de origen que establece una continuidad entre el pasado y el presente. Lo narrado en el libro de los Hechos de los Apóstoles es una proyección del tiempo originario al tiempo presente así como un retorno actual al tiempo originario. Ese tiempo de los orígenes brinda el modelo para el presente, se constituye en un modelo ejemplar.

¿Qué se relata en los Hechos de los Apóstoles? Este texto fue escrito por Lucas donde da a conocer los primeros pasos de la Iglesia en los años que siguieron a la resurrección de Jesús. Allí se explicita cómo surgieron las primeras comunidades por el trabajo de los apóstoles y la actuación del Espíritu Santo (5). Puede leerse sobre el tiempo en que Dios envía al mundo su Espíritu para que more en cada creyente. Se cuenta cómo los apóstoles reunidos en el Cenáculo lo reciben y experimentan diferentes dones y

carismas donde el más destacable es el de hablar en lenguas (glosolalia). Se relata en ese capítulo que los apóstoles al recibir el Espíritu Santo se sintieron en condiciones para salir a evangelizar, difundir el mensaje de Jesús. En aquella época se produjeron milagros y conversiones de todo tipo. Había gran participación y protagonismo de los cristianos en toda esa tarea. Muchos fueron perseguidos. Se destaca el íntimo contacto directo y personal de cada fiel con Dios. Todas estas situaciones son los elementos que retoma y recupera la Renovación actualmente. Son las notas características de lo que hoy hacen los grupos carismáticos. Ellos promueven:

- protagonismo de la figura del Espíritu Santo en las creencias y prácticas y su influencia y participación en la vida de cada fiel y del grupo;
- activa y protagónica participación del católico en las prácticas y actividades que realizan;
- tarea de evangelización por parte del católico;
- importancia por dar testimonio de los milagros que se producen y de los cambios ocurridos por el accionar de la deidad en la vida del creyente;
- lucha constante por “*estar en el camino del Señor*” y las dificultades que ello puede conllevar.

Esta actualización y repetición de los sucesos bíblicos en el presente permite comprender en parte a estos relatos míticos como historias que sirven de modelo al comportamiento actual de los creyentes carismáticos, quienes fundamentan su accionar en los sucesos ocurridos originariamente.

Los carismáticos destacan que a lo largo de los siglos la Iglesia fue perdiendo el contacto con lo primigenio y simple, con la experiencia directa. Ellos recuperan del ideario católico las prácticas y experiencias cristianas que fueron dejadas de lado provocando varios de los cambios que se operaron dentro de la Iglesia, su falta de *aggionamiento* y el alejamiento de muchos católicos de la vida eclesial. Una vuelta a los orígenes para modificar el presente.

b. Imitación de Cristo

Respecto de la vuelta al origen de las primeras comunidades y lo que ellas hacían, también hay un retorno para aprender a ser un “*cristiano verdadero*”. Para ello los carismáticos recurren a lo que se relata en la Biblia sobre la vida de Jesús. Buscan que su vida sea guiada por la imitación de Cristo como modelo ejemplar, una imitación de un modelo transhumano como sugiere Eliade (1951). Y en esto también es central la Biblia, ya que allí aparece relatado cómo era Jesús, modelo de lo que debe ser y hacer un cristiano durante su vida terrenal. Volveré y ampliaré este tema cuando me refiera al punto 3.-

Tiempo y mundo.

Ese tiempo del origen al brindar un modelo ejemplar de lo que es ser un cristiano, vincula lo temporal con lo existencial, permitiendo que pese al curso de los siglos, aquella hierofanía que adquirió una existencia humana sea un arquetipo para la constitución del ser humano actual.

c.- Denominación del grupo

Otra de las características notables en relación al ‘tiempo’ es el propio nombre del grupo.

Renovación, explican los carismáticos, significa “*volver a ser nuevos*”, resurgir de cosas que estaban y ocurrían en las primeras comunidades cristianas.

Carismática viene de la palabra carisma y significa regalo o don. Carismático es aquel que tiene algún regalo o don de Dios. Según los católicos, desde el bautismo todos los cristianos son carismáticos, todos han recibido los regalos del Espíritu Santo: fe, esperanza, caridad, amor, alegría. Para los carismáticos, por diversas circunstancias “*po-cos los usan o quizás ni se han enterado que los tenían*”. La Renovación busca “*con su prédica y acción redescubrir, reavivar y aprovechar en cada cristiano la presencia activa del Espíritu Santo*”. La Renovación Carismática se diferencia de otros grupos eclesiales por el ejercicio de los dones y carismas del Espíritu Santo y por creer que los beneficiarios de estos carismas son todos los fieles.

De manera que en la propia denominación del grupo también puede destacarse una línea que vincula el pasado con el presente y viceversa.

d.- Sentido externo e interno de los relatos bíblicos

Respecto de la Biblia también pueden indicarse otras dos distinciones fundamentales en cuanto al tiempo:

- **un sentido de tiempo interno, al interior del propio relato.** Una noción temporal como clave hermenéutica que escaparía a las nociones y categorizaciones del tiempo que puedan existir en las diferentes culturas y en los distintos momentos históricos.

- **un sentido del tiempo externo al relato.** Relacionado con los grupos sociales que se trate e históricamente determinado. Los carismáticos creen que lo relatado en la Biblia sirve para guiar la vida del ser humano en todos los tiempos históricos y culturas.

Esas dos distinciones refieren entonces a la hermenéutica y a la existencia.

A su vez dentro de la propia Biblia pueden distinguirse tiempos históricos:

- antes de Jesús (Antiguo Testamento)
- con Jesús (Nuevo Testamento)
- después de Jesús (Nuevo Testamento)

- la vuelta de Jesús (Nuevo Testamento y Apocalipsis)

Algunos estudiosos de la Biblia, señalan que el tiempo fluye en un proceso de continuidad y de discontinuidad entre el pasado de la revelación y el futuro de la promesa, entre el 'ahora' y el 'aún no'. A partir de Jesús la historia va hacia delante pero también mira hacia atrás a la creación y los acontecimientos salvíficos. De manera que esta hierofanía ilumina el pasado y el futuro.

En este eje referido al tiempo bíblico, es necesario hacer algunas aclaraciones. En los cuatro puntos mencionados anteriormente (a.- Mito, b.- Imitación de Cristo, c.- Denominación del grupo, e.- Sentido externo e interno de los relatos bíblicos) hay que establecer tres distinciones. Por un lado, la Biblia leída, explicada, interpretada y transmitida por la institución eclesial. Por el otro, los estudios académicos/científicos sobre la Biblia. Y a su vez hay que distinguir lo que ocurre con los fieles para quienes la aprehensión de la Palabra Revelada difiere de las dos instancias anteriores así como entre los propios fieles, dependiendo esto del tipo de pertenencia y participación que tengan en la Iglesia, la antigüedad con que cuenten y su propia formación. Es decir que hay que considerar la heterogeneidad y diversidad del tiempo en la heterogeneidad del grupo. Si bien yo no me referiré en extenso al respecto, entiendo necesario aclarar esto ya que es una interesante cuestión sobre la que ahondar puesto que enriquece el estudio sobre las diferentes dimensiones de la temporalidad y su experiencia. Pero quisiera señalar brevemente algunas cuestiones. Para varios carismáticos (porque también al interior del grupo hay heterogeneidad de concepciones) la gran división temporal respecto de la Biblia refiere al Antiguo y Nuevo Testamento. El primero asociado básicamente al Génesis y el segundo a la vida de Jesús entre los seres humanos y lo que sucedió con los Apóstoles y la difusión del mensaje cristiano después de su resurrección. Esas dos dimensiones temporales junto con la creencia en la *segunda venida de Jesús*, el *juicio final* y la *nueva vida*, son los tiempos más destacados, conocidos y experimentados por los fieles. Esos tiempos bíblicos cobran sentido al estar vinculados con la existencia y experiencia del creyente. Por ejemplo, la importancia por conocer cómo fue Jesús y su vida ya que es el modelo de un *cristiano verdadero*. Así como la importancia por conocer la vida de las primeras comunidades porque son el arquetipo de las comunidades carismáticas. De manera pues que la vinculación del pasado con el presente y futuro está conducida por la creencia y la necesidad de que esos relatos bíblicos pueden utilizarse para aprehender y comprender el mundo y la existencia.

Tiempo y mundo

Señala Eliade (1951) que los mitos de muchos pueblos hacen alusión a una época muy lejana en la que los hombres no conocían ni la muerte, ni el trabajo ni el sufrimiento y tenían al alcance de la mano abundante alimento. Siguiendo a Eliade, a consecuencia de una falta ritual las comunicaciones entre el cielo y la tierra se interrumpen produciéndose un alejamiento y separación de las deidades y los seres humanos. Esto puede apreciarse que ocurre en el relato bíblico del *Génesis*. Según este texto, Dios creó al mundo, luego al hombre y después a la mujer. Vivían en el denominado *paraíso* donde había una estrecha relación entre la deidad y el ser humano quien gozaba, entre otras cosas, de la inmortalidad. La armonía que tenía el hombre con Dios, consigo mismo y con su entorno, se quiebra al cometerse el pecado de desobediencia del hombre y la mujer ante una prohibición divina de comer del “*árbol de la ciencia del bien y el mal*”.

Los carismáticos explican que “*cuando Adán y Eva pecaron, Dios se enojó tanto con los hombres que les cerró las puertas del Reino. Así vivió por mucho tiempo. Dios estaba enojado. Hasta que decide perdonarnos y para eso nos envía a su hijo Jesús para salvarnos ... Jesús al morir crucificado cargó con todos los pecados y males de la humanidad*”.

Producto entonces de ese denominado *pecado original*, el mundo y el tiempo experimentarán una transformación. Se establecerán algunas divisiones espaciales tales como Cielo, Mundo, Infierno. Esos distintos espacios poseen diferentes temporalidades. En el Cielo y el Infierno el tiempo no está dividido, no tiene límites, es siempre idéntico a sí, sin diferencias. El primero refiere a una noción de eternidad en sentido positivo, es decir a un estado sin fin de paz, felicidad, gozo. El Infierno también refiere a una noción de eternidad pero en sentido negativo, estado de dolor, sufrimiento. En el Mundo, por el contrario, el tiempo sí está dividido, limitado, con distinciones, posee un comienzo y un fin, es acotado. Centralmente es un período de elección y acción por parte del sujeto para procurar una metamorfosis ontológica. Se observa entonces que hay diferentes tiempos de existencia para el ser humano según el espacio en que se halle.

Esas diferentes nociones temporales tienen que ver con los distintos sentidos respecto de la existencia para los carismáticos. Nociones que se transmiten en los grupos de oración durante las enseñanzas y que muchos carismáticos reproducen al hablar sobre esto:

- **Tiempo de la vida terrenal:** es un período limitado en el cual el ser humano tiene metas que cumplir. Es un tiempo de elección y crecimiento, transformación, aprendizaje. Termina con la muerte que puede implicar un paso, un tránsito, a la vida eterna. De manera que no es un final sino un comienzo. Por eso la vida terrenal es considerada como un

tiempo de paso donde el sujeto debe seguir el camino señalado en la Biblia para transformarse y convertirse en un *hombre nuevo* que vive practicando lo que profesa, cuyo centro y meta de vida es Dios y el cumplimiento de su voluntad. Todo lo que el sujeto haga en este mundo le permitirá acceder, o no, a una vida eterna en el Cielo junto a Dios. La creencia en esa vida eterna en el Reino, se constituye en el sentido de la vida en la Tierra y en el contexto que sostiene y justifica lo que sucede en el transcurso de la misma.

- **Fin de los tiempos:** es un período que da paso a una nueva temporalidad. Para la tradición católica, Jesús va a volver al mundo nuevamente para juzgar a todos los hombres, momento denominado como *fin de los tiempos* donde se producirá el *juicio universal* por el que se recompensará a cada uno de los hombres según sus obras. El fin de los tiempos es la culminación de una etapa del tiempo tal como se conoce en este mundo. Un tiempo dividido, limitado, sucesivo. Es el comienzo e ingreso a un horizonte meta-temporal denominado como eternidad. Respecto a esta noción, los carismáticos constantemente establecen una distinción entre *nuestro tiempo* y *el tiempo de Dios*, un tiempo que no puede concebirse de manera semejante y que a su vez es difícil de comprender. Toda vez que preguntaba por el sentido de esta noción las respuestas concluían en dirección a “*no se puede explicar*”, “*no es lo que conocemos*”.

Es en la propia Biblia donde en varias ocasiones aparece esta referencia temporal de distinta conceptualización. Los estudiosos de los relatos del *Génesis* y del *Apocalipsis*, explican que lo que allí se menciona refiere a que Dios no está sometido al tiempo sino que vive en un estado denominado *eternidad* donde no hay ni antes ni después, ni duración. En los relatos del *Génesis*, cuando se encuentra escrito *al principio*, los comentaristas de la Biblia explican que refiere tanto al comienzo de las criaturas como del espacio y el tiempo. También en los relatos del *Apocalipsis* es interesante destacar la referencia al tiempo. Se menciona a Dios como *alfa y omega, principio y fin* sugiriendo que la hierofanía abarca toda la duración del tiempo.

Es entonces en el texto fundante de sus creencias donde aparece esta distinción entre el tiempo de los humanos y el divino.

Tiempo ritual

El grupo de oración es un espacio donde se procura el resurgimiento del tiempo original cristiano.

Un grupo de oración puede ser visto como un lugar de manifestación de lo sagrado. Esto puede observarse en:

- la recepción de algún carisma del Espíritu Santo por parte de los fieles: hablar en

lenguas, recibir un mensaje de Dios, vivir una sanación corporal o espiritual;

- la práctica oratoria que introduce al individuo en otra dimensión de comunicación con lo numinoso (6).

- *descanso en el Espíritu*: durante esta experiencia la persona puede desplomarse en el suelo, quedarse sentado, de rodillas o en la posición orante en que se encuentra en el momento de “*ser tocado por Dios*”, como dicen los fieles. Puede durar minutos, segundos u horas. Algunos de los efectos del descanso en el Espíritu son el consuelo interior, paz y gozo, arrepentimiento y anhelos de una conversión profunda, aumento de la fe teologal, sanación interior e incluso física. Los comentarios de los fieles sobre lo que ocurre durante ese estado son diferentes. Esther, miembro de un grupo, me explicaba “*es cuando vos escuchás todo pero no te podés mover porque estás como flotando*”. Para María Cristina “*es como que te desmayás pero escuchás todo*”. Pero en el caso de Rubén “*vos no escuchás nada ni te acordás de nada. Cuando te despertás te sentís bien porque el Señor te tocó y te sanó*”.

Uno de los objetivos que tiene la Renovación Carismática es lograr una transformación ontológica del creyente para lo cual transmiten, enseñan, una descripción del mundo y de la vida que se corresponde con la cosmovisión del grupo. Los grupos de oración pueden concebirse como instancias que contribuyen a esta metamorfosis ontológica del sujeto. En este sentido se puede considerar a los grupos de oración como ritos, es decir, como modos de acción dramático cuya teleología es la redefinición de la subjetividad, la reestructuración de la experiencia y las nociones sobre la vida de cada ser, la muerte, lo divino y el rol de los seres humanos en el plan cósmico. Según Eliade (1951) un elemento característico del rito es la repetición, todo ritual tiene un modelo divino, un arquetipo (7). Esto ocurre en los grupos de oración al dramatizarse lo narrado en el libro de los Hechos de los Apóstoles. La acción ritual es una representación conceptual del mundo a la vez que dicha visión del mundo se construye por medio de la conducta ritualizada (Geist; 1996).

Se puede concebir lo que ocurre en los grupos de oración, como ritos de paso o transición, siguiendo la noción de van Gennep (1960). Es decir, ritos que acompañan un cambio de estado en la vida de cada sujeto, donde se produce una transformación tanto espacial como temporal, exterior como interior. Turner (1969), a partir de las nociones de Van Gennep, considera la transición como un proceso, un llegar a ser. Esta idea es la que puede seguirse respecto de lo que los grupos de oración son para los carismáticos durante su vida terrenal. Según Van Gennep (1960), los ritos de paso se caracterizan por tres fases: separación, margen o limen (umbral) y agregación. Me referiré brevemente a la

etapa de margen. Según Turner (1967), en los fenómenos liminales se ofrece un momento en y fuera del tiempo, dentro y fuera de la estructura social secular. Durante el grupo de oración, el contacto con lo numinoso a través de la oración, la vivencia de un carisma, los mensajes recibidos de Dios, el *descanso en el espíritu*, la glosolalia y otras experiencias que atraviesan los fieles, pueden entenderse como una etapa de umbral. Estos producen un encuentro de dos tiempos distintos, el terrenal y el celestial, y de seres diferentes, la hierofanía y el ser humano. Por ello los grupos de oración como espacios liminales, actúan como nexos meta-temporales. El contacto con lo numinoso produce un encuentro de tiempos diferentes, el humano/mundano con el divino/celestial.

Conclusión

A lo largo del trabajo he señalado diferentes elementos y aspectos que muestran la heterogeneidad del tiempo para los carismáticos. Consideraré el tiempo bíblico, el tiempo del mundo y del creyente y el tiempo ritual, como instancias que permiten apreciar las diferentes propiedades y cualidades que el tiempo tiene para los miembros de la Renovación Carismática.

Los relatos bíblicos entendidos como mitos ha sido un elemento central a partir del cual plantear la Biblia como un puente hermeneútico entre diferentes momentos temporales. El tiempo primigenio como una instancia que al retomarse actualmente permite vincular el pasado con el presente y el futuro. Los trabajos de Eliade contribuyeron para reflexionar sobre la relación del tiempo pasado con el presente y el futuro. La noción de los mitos como arquetipos de los comportamientos humanos y como reveladores de las estructuras de lo real y los múltiples modos de ser en el mundo (Eliade; 1961) permiten apreciar las representaciones y experiencias temporales como un patrimonio tangible e intangible.

En esta dirección he señalado cómo la existencia de los carismáticos se realiza en la creencia de dos planos:

- el del tiempo histórico, acotado, sucesivo y del devenir. Es el conocido y vivido por los seres humanos;
- el de la eternidad, que escapa a las distinciones y limitaciones humanas. Es el tiempo de la deidad.

Es como producto de la reestructuración de la experiencia de los fieles que puede experimentarse diferentes propiedades y cualidades temporales. Para muchos de los creyentes carismáticos, los umbrales temporales permiten en muchos casos, escapar a la finitud de la existencia humana.

La consideración que tienen los carismáticos sobre el tiempo resulta interesante porque permite vincular el ideario religioso del grupo con la experiencia. Y si hay algo distintivo de la Renovación Carismática es que ‘ser carismático’ es básica y centralmente una experiencia.

BIBLIOGRAFÍA

Cabrera, Paula.

1999. Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica. Mosaicos. Trabajos de Antropología Social y Arqueología. Buenos Aires. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (en prensa).

Cabrera, Paula.

2001. Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica. Ilha. Revista de Antropología. Florianópolis, vol. 3, nro. 1, noviembre de 2001. Programa de Postgraduación en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina

Durkheim E. y Mauss M.

1971 (1903). De ciertas formas primitivas de clasificación. En: Marcel Mauss, Instituciones y Culto. Obras II. Barral Editores. Barcelona

Eliade, Mircea.

1972 (1951). El Mito del Eterno Retorno. Arquetipos y Repetición. Editorial Alianza-Emecé. Madrid. Buenos Aires.

Eliade, Mircea.

1961. Mitos, sueños y misterios. Compañía General Fabril Editora. Buenos Aires.

Eliade, Mircea.

1994 (1963) Mito y Realidad. Editorial Labor. Colombia.

Geist, Ingrid.

1996. Procesos de Escenificación y Contextos Rituales. Editorial Plaza y Valdés y Universidad Iberoamericana. México.

Gennep, Arnold van.

1986 (1960). Los Ritos de Paso. Madrid: Taurus.

Turner, Victor.

1980 (1967). La Selva de los Símbolos. Aspectos del Ritual Ndembu. España. Editorial Siglo XXI.

Turner, Victor.

1988 (1969). El Proceso Ritual. Estructura y Antiestructura. Madrid. Editorial Taurus.

REFERENCIAS

(1) Es el relato de una experiencia o situación vivida por un fiel en la cual se cree que ha influido o participado Dios.

(2) Los carismas “*son gracias que otorga el Espíritu Santo a los fieles*”, “*es una expresión del poder y gracia de Dios en el Espíritu Santo*”, “*es la gracia que Dios hace visible y concreta en una persona determinada mediante una manifestación externa y extraordinaria*”, como explican los miembros de la Renovación. Algunos de los carismas más conocidos dentro de la Renovación son: don de lenguas (glosolalia: hablar en lenguas extrañas y desconocidas para el orante); profecía; sanación.

(3) Sobre este tema de los grupos de oración pueden consultarse trabajos anteriores: Cabrera, Paula. 2001. *Nuevas prácticas. Nuevas percepciones. La experiencia de la Renovación Carismática Católica*. Ilha. Revista de Antropología. Florianópolis, vol. 3, nro. 1, noviembre de 2001. Programa de Postgraduación en Antropología Social. Universidad Federal de Santa Catarina; Cabrera, Paula. 1999. *Ideario religioso y ritual en los grupos de oración de la Renovación Carismática Católica*. Mosaicos. Trabajos de Antropología Social y Arqueología. Buenos Aires. Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (en prensa).

(4) Señala Eliade que la palabra mito “*se utiliza tanto en el sentido de ficción o de ilusión como en el sentido familiar a los etnólogos como el de tradición sagrada, revelación primordial, modelo ejemplar*” (1994:7).

(5) En las concepciones religiosas católicas se proclama la creencia en la Santísima Trinidad, tres figuras que configuran la deidad: el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo. Explican los católicos que “*las tres divinas personas participan de una misma esencia y naturaleza y son Dios*”. Estas tres figuras existen y obran conjuntamente. A su vez poseen diferentes manifestaciones, funciones y atribuciones.

(6) Para los fieles orar es dialogar con Dios, estar ante su presencia. Contacto directo con la hierofanía.

(7) El rito consiste en la repetición de un gesto arquetípico realizado *in illo tempore* (al principio de la historia) por los antepasados o por los dioses. Es la repetición de un fragmento del tiempo original (Eliade, 1951).

Crisis y guerra espiritual

Dr. Abelardo Jorge Soneira

Introducción

El 11 de setiembre de 2001 se produjo el atentado de las “Torres gemelas” en Manhattan, con importantes consecuencias en el plano de la política internacional.

En la semana del 19 al 23 de diciembre de 2001 se produjo en Argentina un estallido social, conocido como “cacerolazo” que culminó con la renuncia del entonces presidente Fernando de la Rúa.

Ambos hechos, con sus secuelas de víctimas y daños materiales, produjeron profundos cambios, en el plano internacional, el primero, en el nacional, el segundo.

La presente ponencia busca analizar el tratamiento informativo de la revista *Resurrección* (Rs), órgano oficial de la Renovación Carismática Católica en la República Argentina, respecto de estos dos hechos, a partir de la idea de “Guerra espiritual”.

“Este concepto tiene como fin representar simbólicamente la lucha que sostiene el individuo contra las fuerzas del mal que a su vez están representadas por Satanás a quien se le atribuye ser causa de todos los males y problemas que afligen al individuo. Bajo esta racionalidad, si bien dicho combate está dirigido contra Satanás, también se extiende a estos males y problemas que agreden al individuo y lo alejan de Dios”(1).

El estudio abarca desde octubre de 2001 a julio de 2002. Metodológicamente, utilizamos el clásico esquema del análisis de contenido: ¿quién dice qué, a quién, con qué resultados? (2). Los temas tratados son: la guerra espiritual, el atentado del 11 de setiembre, la crisis argentina.

La Revista “Resurrección”

La revista aparece por primera vez en diciembre de 1992, como publicación mensual de la Renovación Carismática Católica Argentina, con dirección en Ramos Mejía, diócesis de San Justo. Tiene como antecedente la revista “Creciendo”(3).

El lema de la revista es: “Nada hago por cuenta mía. Solamente digo lo que el Padre me enseña”(Jn 8, 28). La revista es publicada “con las debidas licencias”, es decir con autorización eclesial.

En el staff original, figura como director editorial Carlos Alberto Lovotti (4); como director ejecutivo y jefe de redacción, Eduardo Basombrio (5), quien es un reconocido

propagandista de la RCC, con una gran cantidad de pequeños libros escritos, de un alto contenido espiritual. La producción está a cargo de Monte Horeb S.R.L., lo cual hace suponer que se trata de una comunidad de trabajo. La redacción de la revista está ubicada en un barrio de clase media en Ramos Mejía (6), provincia de Buenos Aires.

En la historia de la publicación podemos señalar las siguientes etapas:

- a) Etapa “fundacional”: abarca de los números 1 al 11;
- b) Etapa de consolidación: de los números 12 al 34;
- c) Tercera etapa: la “Voz del Equipo Nacional”: del número 35 al 51;
- d) Cuarta etapa: la “Comunidad Evangelizadora Kyrios”: del N° 52 a la actualidad.

Primera Etapa: “Fundacional” (N° 1 al 11)

La revista se presenta como “publicación mensual de la Renovación Carismática Católica Argentina”, o sea como órgano nacional, pero es presentada y aprobada por el Pbro. José Romero asesor de la Arquidiócesis de Buenos Aires y publicada en la diócesis de San Justo. Da la impresión de ser más una iniciativa del Equipo de la Región Buenos Aires, que del Equipo Nacional. En un principio, la relación entre el Equipo Nacional de la RCC y la revista, pareció ser tirante (7).

Desde el número 4 en adelante, además de sus habituales secciones (8), comienza a haber publicidad comercial: todas empresas comerciales vinculadas estrechamente a la Iglesia. También comienza a haber lo que llamamos “publicidad institucional”, es decir avisos del Equipo Nacional y luego de los equipos regionales de actividades, predicaciones, retiros, etc. Estos avisos van ganando espacio con el correr de los números.

Segunda etapa: consolidación (N° 12 al 34)

A partir del N° 12, se produce un cambio en la composición comercial y la conducción de la revista. La sociedad que editaba la revista “Monte Horeb SRL” es reemplazada por Kyrios SRL que se organiza como editora de la revista y editorial. En el N° 13, en un recuadro (1/3 de página aproximadamente) dedicado “A los que hacen posible la Revista” se agradece a “todos aquellos buenos hermanos que cumplen responsablemente con la distribución final, venta y rendición de cuentas, habiendo tomado plena conciencia de que la revista es un verdadero apostolado”. De hecho, la revista consigue establecer una organización propia de distribución y venta, hecha por los propios “hermanos”, y al margen del sistema de las editoriales y librerías católicas. Sin duda, el relativo éxito alcanzado en este punto le permitió consolidarse económicamente y abocarse a la etapa de producción editorial de libros y cassetes (9).

Tercera etapa: “La Voz del Equipo Nacional” (Nº 35 al 51)

Muchos e importantes son los cambios que se verifican en la revista en esta etapa. Por ejemplo, desde el número 35 figura el P. Felicísimo Vicente SDB, rector del Santuario del Sagrado Corazón, como asesor de la revista. Comienzan a firmarse los artículos, se le da mayor espacio al “ministerio de la música” y las distintas formas de comunicación (artículos, reportajes, secciones, documentos, información, publicidad) aparecen mucho mejor definidas. Editorialmente, desde el número 43, la revista trae ocho páginas más. En el número 42 se produce la plena identificación entre “Resurrección” y la conducción nacional, al quedar establecido un espacio para la publicación de la información oficial del Equipo Nacional. También se otorga un espacio para la información internacional de la RCC y de las comunidades locales, respectivamente. Finalmente, este proceso culmina con el nombramiento del P. Salvador Gurrieri, asesor nacional de la RCC, como asesor de la revista.

Cuarta etapa: la “Comunidad Evangelizadora Kyrios” (Nº 52 a la actualidad)

En el Nº 52 de la revista se informa que: “Con mucho gozo y alegría en el Señor informamos que la *“Comunidad Evangelizadora Católica Kyrios para los medios de comunicación”*, ha sido reconocida como una asociación civil sin fines de lucro y como entidad de bien público y que conforme a sus estatutos está en condiciones de poder encarar todo tipo de proyectos cuyo fin sea el de propagar el Evangelio y por medio de revistas, diarios, cassettes, radio y televisión”. De hecho, comienzan a desarrollarse nuevos proyectos: la producción integral de cassettes para ministerios de música; desde febrero del '98, un programa radial (AM y FM) diario de actualidad periodística, “Llamados a la Vida” (10).

Pero la expansión viene acompañada de una crisis económica: al no rendir las comunidades lo producido por las ventas, la estructura de distribución montada por Resurrección colapsa. En el Nº 63 hay un llamado buscando distribuidores de la revista (11), y en el 66 un aviso que pide: “Ayúdanos a difundir la RCC y duplicar la venta de Resurrección”.

Ya a principios de 1999 (Nº 75, febrero de 1999) se publica un aviso de 3/4 de página con el título: “La revista Resurrección en peligro” (12). Esta era la situación de la revista a principios de 1999, la cual habría recibido el apoyo explícito del Equipo Nacional, incluso económico.

Desde noviembre de 2000 (Nº 96), Resurrección vuelve a su formato original de 32 páginas, con un diseño más sencillo y con una novedad: ofrecer un curso de biblia a través de fascículos coleccionables.

La revista “Resurrección” con diez años de vida pasó por diversas etapas: la de nacimiento y consolidación, expansión y crisis. La tirada del primer número fue de 7000 ejemplares (y se agotó), llegó a un tiraje máximo de 11.700 y hoy no edita más de 5 ó 6000 ejemplares. A la iniciativa de la revista se le sumó la distribución de material bibliográfico carismático, la editorial propia, el servicio de librería en los encuentros nacionales, el estudio de grabación y la producción de cassettes de ministerios de música, un programa radial diario en AM/FM – hoy suspendido – y el proyecto de un programa de televisión.

Después de un comienzo tirante, la identificación entre ésta y el Equipo Nacional llegó a ser total. Se reconoce ampliamente que la publicación le dio impulso y ayudó a dotar de una identidad a nivel nacional a la RCC.

“A través de nuestros líderes, que viajan y que están en las reuniones de tipo internacional, hemos tenido la satisfacción de que la han considerado, sino la mejor, por lo menos que está entre las mejores revistas de la RCC en todo el mundo”, dice con orgullo su director.

La Guerra Espiritual

Durante el período analizado, dos autores escriben sobre la guerra o batalla espiritual: el director de la revista, Carlos Lovotti, laico; y el religioso Hermano Emilio Garione. Aunque pueden encontrarse referencias al tema en otros autores, Lovotti le dedicará dos artículos, en tanto Garione lo hará con tres.

En el primero de sus artículos (13), sostiene Lovotti que:

“En los últimos años de la década del ‘60 y los primeros del ‘70, la Iglesia fue penetrada por algunos pensamientos opuestos a la sana doctrina. Era la secularización de la vida sacerdotal y religiosa que postulaba la supresión de toda distinción entre el sacerdocio ministerial y laical. Incluso propugnaba la inserción del clero en el mundo secular por el trabajo civil, el compromiso político, el matrimonio optativo, el ocio y las diversiones, y todo el conjunto de su vida”. El ataque solapado se manifiesta en los siguientes hechos: el racionalismo en la Iglesia, una nueva forma de vida actuando “como si Dios no existiese”, la secularización como el desprecio de la Tradición y la desobediencia al Magisterio y al Papa. Estas ideologías heréticas son el resultado de la labor de algunos teólogos, sacerdotes y laicos que sólo siembran el error y la confusión (14). Satanás utiliza a estos sabios para alimentar grandes confusiones. Mientras ésto sucedía – continúa el autor – el Espíritu Santo avanzaba en la renovación de su Iglesia que había iniciado con el Concilio Vaticano II. Así nacen la RCC y los movimientos posconciliares como frutos del Concilio. La RCC vivió su propia experiencia de Dios,

basadas en la Tradición, oral y escrita, y el Magisterio. “En medio de alabanzas y cantos, para muchos exagerados, *los gestos y la oración en lenguas* (15), de la que tanto se han burlado, la RCC, en su accionar, siempre se ajustó a los tres criterios de verdad de nuestra Iglesia (16). Aunque algunos no lo advertían, especialmente en los primeros años, el Espíritu utilizaba a la RCC para entontecer (sic) la sabiduría del mundo que había irrumpido en la Iglesia y desorientaba a los racionalistas...”. “¿Qué estaba sucediendo? Para esta batalla espiritual el Señor había elegido a unos pequeños, a los que les fue revelado las mismas cosas que había ocultado a los sabios e inteligentes (ver Mt 11, 25)”. En esta batalla, que no es convencional, el enemigo emplea las tentaciones, para hacerte caer en el pecado y perder la gracia. La vanagloria y el orgullo son dos demonios que actúan, por ejemplo, toda vez que alguien presume saber más que el Magisterio y la tradición. Las armas divinas para contrarrestar toda esta debilidad humana son: “Una vida sacramental intensa, frecuentando la confesión y la eucaristía, la oración personal y comunitaria, la lectura diaria de la Sagrada Escritura y todos los actos de piedad recomendados por la Iglesia no garantizan que el hombre no sea atacado por el Maligno, pero sí provee de las armas para resistir y salir vencedores en Cristo Jesús, el Señor, de esta contienda”. Esta es una real y auténtica batalla. Todos estamos involucrados en esta contienda y pretender vivir sin la coraza divina es exponernos a nuestra propia destrucción.

En el siguiente número de *Resurrección*, Lovotti vuelve sobre el tema (17). En esta ocasión parte de la definición de la guerra – recurriendo a Clausewitz, aunque sin nombrarlo – como la continuación de la política por otros medios. Cuando la nación no puede conquistar por medios pacíficos, utiliza la fuerza. Ahí aparecen dos adversarios que se enfrentan tratando de aniquilarse mutuamente. En pos de ese objetivo, ambos bandos tratan de mantener la iniciativa para obligar al otro a pelear en el terreno, en el momento y con las armas que más le conviene.

En la vida de fe hay que tener un solo objetivo, no veinte para no lograr ninguno. El objetivo principal es permanecer en Dios para llegar a ser santo. Una vez emprendido el camino hacia la santidad, hay que asumir dos realidades: a) que estamos inmersos en una auténtica y real guerra, una lucha espiritual, b) que ese enemigo espiritual busca permanentemente quitarnos la iniciativa para que confundamos el objetivo, lo enfrentemos desarmados, y que la batalla se desarrolle en el terreno y momento que a él le sean propicios. El Maligno conoce que el flanco de esta guerra lo encuentra en el interior de los hombres, no en Dios, y es a ellos sobre quienes dirige sus “encendidos dardos”. Si estamos con Dios no perderemos jamás la iniciativa. No podemos dejar que el demonio nos confunda y nos quite la iniciativa, sostiene Lovotti. Pero, para que en esta lucha

tengamos éxito, es necesaria nuestra cooperación y predisposición personal que nos permita ser instrumentos dóciles del Espíritu Jesús, lleno del Espíritu Santo, recurría a la oración personal y comunitaria, la lectura y escucha de la palabra de Dios y el ayuno. Los que lo imitan haciendo esto, además de la penitencia y frecuentar los sacramentos que también la Iglesia indica desde el principio, no pierden la iniciativa, ni jamás serán vencidos.

Por su parte, el Hermano Garione comenzará su exposición (18), llamando la atención sobre un “personaje”: el demonio. Para Garione, algunos rasgos de la actual civilización, son marcas de Satán: 1) el erotismo, 2) el arte moderno, 3) el sexo y la violencia, 4) la violación generalizada de la intimidad, 5) la corrupción extendida en toda la sociedad, 6) la mediocridad de los grandes medios de difusión. La actividad demoníaca se manifiesta en tres tipos de disturbios: a) la infestación local (llega al hombre indirectamente), b) la infestación personal (se ejerce sobre una persona pero sin llegar a sofocar el uso de la inteligencia y la libertad) y c) los “maleficios”, a través de la voluntad maléfica del hombre; o la “posesión diabólica” también llamada “manifestación extraordinaria de Satanás”, la cual es ejercida directamente por el demonio. El diagnóstico de una verdadera posesión diabólica se puede dar a través de: a) gran aversión y violento rechazo a todo lo sagrado, b) *el hablar lenguas desconocidas* (19) o entender a quien las habla, c) poseer una fuerza sobrehumana (sansonismo). Las oraciones de liberación deben hacerse en lugar apartado, en presencia sólo de personas preparadas. Transcribe una plegaria liberadora.

En un artículo posterior (20), el Hermano Garione habla sobre el hecho de que la mirada del cristiano jamás debe estar dirigida al demonio como si él fuera el primer plano de nuestra vida diaria. No es la “demonología” la que está en el centro de nuestra fe, sino Cristo Jesús en el poder del Espíritu.

Finalmente, en otro artículo (21) nos insta a evangelizar la sociedad. Los cuatro últimos pontífices han insistido en que el mundo moderno ha perdido el sentido del pecado. Un vistazo sobre la degradación moral actual nos muestra que bajo la cobertura de los “derechos del hombre” se asiste a un hundimiento de la ética, que hecha por tierra los fundamentos de la vida social. Ejemplos: campañas de los medios de comunicación social barren toda la herencia moral del Evangelio; en la mayoría de las naciones se ha legalizado el aborto con fines no terapéuticos; se ataca la familia argumentando el “derecho al amor libre”; la palabra amor es presentada como la mayor excusa que lo absuelve todo; las relaciones sexuales prematrimoniales, la información acerca de los anticonceptivos, el aborto voluntario, las desviaciones sexuales, el lesbianismo, la ho-

mosexualidad. La cohabitación juvenil se ha convertido en algo ajeno a la conciencia de muchos bautizados. De ahí provienen la multiplicación de los divorcios y sus consecuencias: la delincuencia juvenil, la droga, la violencia los abusos sexuales... Lo más grave es que la mayoría de los cristianos viven resignados. Hay mucha necesidad de cristianos valientes en la vida pública y en la sociedad.

Como vimos, hay dos vertientes en el tratamiento del tema, que tienen puntos en común: la presencia activa del demonio, el que puede ser combatido, y que se trata de una lucha actual. Sin embargo, hay diferencias manifiestas entre ambos: en el caso de Lovotti, abundan referencias al interior de la Iglesia, hacia los que causan confusión (los “sabios”), el racionalismo y la secularización. Visualiza a la RCC y los movimientos como vehículos aptos para enfrentar estos males. Los medios para hacerlo están en la vida sacramental, la oración, la palabra de Dios y el ayuno.

Garione, más bien, parte del hecho de que *el mundo moderno* ha perdido el sentido del pecado, lo cual se manifiesta en la moral individual: las relaciones prematrimoniales, el aborto, el amor libre, la homosexualidad, etc. Todo lo cual destruye la familia. No faltan referencias al papel que juegan los medios de comunicación social en estos hechos. Sin embargo, la lucha contra estos males pareciera estar más cerca del exorcismo que de otras prácticas.

No deja de llamar la atención una contradicción flagrante entre ambos: la referida al hablar en lenguas. Mientras que para Lovotti es una manifestación del Espíritu, para Garione lo es de Satanás.

Pensamos que ambas posturas, si bien comparten que los males de este mundo son obra del demonio, Lovotti cree que el flanco débil está en el interior del hombre, en tanto Garione culpa al “mundo moderno”. Esta diferencia se explica, tal vez, porque responden a distintas posiciones dentro del catolicismo. Lovotti expresa la “dimensión carismática” del Concilio, en línea con el actual pontífice; en tanto la posición de Garione es claramente antimoderna, expresión de un “catolicismo intransigente” (Poulat).

El atentado a las “Torres Gemelas”

El tratamiento informativo sobre este hecho, estará concentrado en los números de octubre y noviembre de 2001 (107 y 108, respectivamente), los cuales le dedican, cada uno de ellos, un tercio de sus páginas.

En el primer artículo (22), el director Carlos Lovotti parte de la descripción del atentado de las “Torres gemelas” y de los sentimientos que produjeron. “Los argentinos pudimos comprenderlos rápidamente porque hemos soportado muchas tragedias, entre

ellas un genocidio que nos costó 30 mil desaparecidos y dos actos terroristas tremendos: uno, en 1992, contra la embajada de Israel y el otro, en julio de 1994, contra la AMIA.

A continuación, analiza el blanco de los atentados. “Los ataques más satánicos que demenciales, fueron dirigidos a lo que era emblema del poderío militar y económico de los EE.UU”. Uno, el Pentágono, con él cayó todo el mito de la invulnerabilidad, y con él, el de la eficacia de toda la estructura de seguridad. Dos, el Centro del Comercio Mundial. “Allí operan los agentes del poder económico que hoy domina el mundo”. Ambos símbolos fueron devastados con aviones de línea llenos de pasajeros. La agresora no fue una gran potencia, sino una veintena de suicidas que creían que así llevaban adelante su propia “guerra santa”.

Acto seguido, el autor analiza las actitudes a que dio pie el atentado. La sorpresa y estupor del pueblo norteamericano, el cual al entenderla como una afrenta al orgullo nacional, exigiera venganza. Lo que no se comprende, sostiene Lovotti, “es la actitud de sus líderes, que sin tener la seguridad de quiénes son los culpables la emprendan contra algunos países islámicos...”. Plantea la contradicción, entre la religiosidad de los dirigentes y el anuncio de venganza. Según el autor, debe haber una respuesta al mal, pero en el marco de la justicia. Y recuerda dos hechos: uno, que en el atentado de Oklahoma las investigaciones también apuntaban a los islámicos y los autores fueron norteamericanos. Dos, que Bin Laden, a quien se lo sindicó como instigador del atentado, “fue entrenado en EE.UU. para ser terrorista pero contra la ex URSS. Era un héroe apoyado económica y militarmente. Hoy es el enemigo n° 1 y quieren eliminarlo como sea”.

Un tercer punto que analiza el autor es el del terrorismo: “distintos métodos de este flagelo que azota al mundo. Y dice, que hay dos tipos de terrorismo: uno, “directamente violento” que enfrenta al poder constituido con hechos como el atentado; y otro, que denomina “indirectamente violento”, que “actúa sobre los países “emergentes” imponiéndoles sistemas o modelos económicos” francamente negativos. Hay elementos que unen ambos terrorismos: la ausencia de amor y el desprecio por la vida y la dignidad del hombre.

A partir de lo anterior, llega a dos conclusiones:

1) “La sociedad actual es vulnerable y efímera porque ha sido edificada con insensatez. No está cimentada en el amor a Cristo”. Inclusive deja planteada la duda, en un agregado que aparece un tanto agregado, si el deseo de venganza no estará movilizado por otros intereses.

2) “No es vengándose ni matando inocentes que se logrará la paz, la libertad y la justicia que se pregona. Sólo se alcanzará cuando se transite el camino del amor, terminen

las opresiones y no se derrame inútilmente sangre humana. El afán de venganza solamente lleva a cometer actos de barbarie. Si éstos aún abundan es por la insensatez del hombre y la obra de Satanás.

A continuación, el Padre Daniel Montes parte de una anécdota (23): de cuando conoció las “Torres Gemelas” y de la impresión que le causaron. “Alguien decía que de todo lo derrumbado sólo quedaban los cimientos. El fundamento. Ya eso está dirigido al artículo: el fundamento de tu vida. Muy sencillamente es: escucho la Palabra de Jesús y la pongo en práctica”. No importa lo que pase, el fundamento te sostiene. “Aunque parezca increíble, pero el practicar la Palabra es el mejor ataque y la mejor defensa frente al Maligno, pues no tendrá nada que reprocharte”. “Si te ocupas del fundamento lo demás viene solo”.

Eduardo Basombrío (24), a su vez, propone que la violencia nace de las raíces profundas del hombre que odia, y porque odia trastorna todo su ser y comienza a matar sin importar a quien. Hay una manera brutal, irracional de odiar (p.e.: la del 11 de setiembre). La violencia brutal. Sin embargo, hay otro terrorismo que condiciona este otro y que también debe ser repudiado. Es el terrorismo que se mimetiza con la generalidad o la costumbre, pero que tiene el mismo origen y tal vez sea en sus consecuencias sociales más devastador.

Analiza seguidamente, la “ley del talión”, a la cual contraponen el perdón total y el amor misericordioso. Ora por las víctimas de los EE.UU, por los inocentes de todo el mundo, también ora “por los asesinos de siempre... para que cambien su vida”. Finalmente propone: “No podemos lograr victoria alguna, sin haber ganado primero nuestra victoria sobre nosotros mismos.”

Un tercer autor, Daniel D’Agostino (25), analiza el tema: “No debe extrañarnos lo que pasó el martes 11 de setiembre. Nos conmueve y espanta, pero no es tan raro después de todo; tengamos en cuenta lo que significa. Al no reconocer a Jesús como único Señor, como la única respuesta y Salvador de los hombres, se inventan otras respuestas, soluciones y aparecen otros jefes”. Se refiere reiteradamente a los “terrorismos islámicos” y a los “fundamentalistas”. “¿Qué pasará con los fundamentalistas que quieren matarnos a todos porque no pensamos como ellos?”, se pregunta. Para ellos, concluye, la solución es la misma que para todo hombre, deben escuchar la Buena Noticia de Jesús.

En el número siguiente, el mismo D’Agostino nos habla “del Día después” (26). Pasó el 11 de setiembre pero quedó el miedo y la incertidumbre, en los vuelos comerciales, el correo, y tal vez, otros campos. El autor se pregunta: ¿Cuál es la posición de los cristianos frente a estas amenazas? Existen más de cien citas bíblicas donde el Señor nos

dice que nada debemos temer. Sin embargo, pregunta: “¿Se puede estar tranquilo cuando cada vez son más los que se quedan sin empleo, cuando cada vez son más los países afectados por la recesión, cuando el ataque terrorista puede deslizarse por debajo de nuestra puerta?”. Se responde: “¡Sí se puede! Es la hora de usar la fe que tenemos en nuestro Salvador Jesucristo”. El resto del artículo continúa en esta línea de argumentación.

Finalmente, Eduardo Basombrío (27) parte de una afirmación hecha por el presidente del Banco Mundial, James Wolfensohn (publicada por el diario Clarín el 14/10): “Mientras exista pobreza, los ricos no tendrán paz...Lo ocurrido el 11 de setiembre así lo demuestra...”. La experiencia del 11 de setiembre puede resultar una dura enseñanza. “¿De qué sirve la riqueza, si el rico muere en un acto terrorista, como el del 11 de setiembre, o si muere en una guerra bacteriológica o virósica como está amenazado el mundo entero?”. La desobediencia a Dios provoca consecuencias amargas para los seres humanos. El hombre no puede realizarse centrándose sólo en sí mismo. No puede agraviar a Dios matando gente en su pretendido nombre. Lo que está en juego no son dos culturas religiosas, sino lo peor de ambas cuando distorsionan la palabra de Dios. La doctrina católica enseña la justicia distributiva para lograr el bien común. Hay que aprovechar la lección, tan dolorosa y seguir a Cristo.

Como vemos, el tratamiento que hacen es bastante coincidente: el atentado no es un hecho aislado, responde a un tipo de violencia, la terrorista; pero hay otra clase de violencia, dada principalmente por la pobreza y sus secuelas, que alimenta la primera. Se manifiestan contrarios a la venganza y en seguir la palabra de Dios como camino válido para cambiar la situación. Llama también la atención el método empleado, se parte de un análisis de la realidad, por momentos de claro contenido político, para derivar en la reflexión de contenido religioso, el cual se sintetiza en la conversión individual.

La crisis argentina

El análisis de la crisis argentina habrá de estar presente a lo largo de todos los números relevados, hasta abril de 2002. Es de destacar que el tratamiento del tema no se circunscribe a la palabra escrita, sino también al hecho. En efecto, en el N° 108 se propone un “Jericó de Alabanza”(28) propuesto por el Equipo Nacional de la RCC en Argentina. El mismo consiste en una cadena de oración por la Argentina y por la paz en el mundo: orar 24 horas al día en todo el país, siguiendo un organigrama por diócesis y por ciudad.

También están presentes otros hechos, como ser la postergación del festejo de los 10 años de Resurrección, y también del III Congreso Nacional, por la situación que

atraviesa el país.

El material publicado abarca un total de 9 artículos, una editorial y una declaración de la Conferencia Episcopal Argentina (29). Algunos de estos escritos parten de un análisis muy superficial de algún acontecimiento de la realidad, para pasar de inmediato a la reflexión espiritual, generalmente en la línea de la conversión individual (30). En tanto, otros artículos, proponen un tratamiento más profundo de la crisis argentina (31).

Nuestro ya conocido Carlos Lovotti, es el autor de varios de ellos. En el número de noviembre de 2001 (32), el autor sostiene que “durante muchos años, Argentina fue un país de promisión. Pero los actos de corrupción que atentan contra la esencia misma de la nación, sembraron la desesperanza...”. El 90% de los argentinos es bautizado, pero está viviendo una vida pagana. Argentina, por el pecado, se encuentra azotada por el hambre, la recesión, el desempleo, la delincuencia y la descomposición. Debemos humillarnos y pedir perdón por nuestros pecados, personales y sociales. Entonces volveremos a caminar.

En un número posterior (33) plantea que a partir de 1995, se inicia en Argentina una caída progresiva de la confianza que la gente depositó en el neoliberalismo. En la gran mayoría, que se manifiesta católica y de mucha fe, fue aumentando la incredulidad en la misma proporción que crecía la crisis política-económica. Después de casi siete años, hoy, se vive con temor a un futuro que se muestra muy incierto y con mucha desesperanza. Las consecuencias del liberalismo son obra no sólo del espíritu de la carne, sino del diablo. Confiar en Dios y no en los hombres. Testimoniar que somos de Cristo.

La misión del profeta y lo que pasa cuando no es escuchado es el tema de su próximo artículo (34). Se utiliza esta imagen para hacer referencia a la reunión que tuvo la cúpula del episcopado con el presidente De la Rúa, el 12 de diciembre de 2000, en la cual le advirtieron sobre un posible estallido social y le sugirieron la implementación de proyectos productivos y sociales. El presidente los acusó de estar desinformados. Un año después se produjo el estallido social que pudo haberse evitado junto con la caída del presidente. El autor llama a aprender de la experiencia. “Oremos, junto a toda la Iglesia, para que el Espíritu Santo cambie los corazones de los argentinos”.

Por su parte, Daniel D’Agostino analiza el fenómeno del “cacerolazo” (35). Parte del hecho del cacerolazo como expresión del enojo y el hambre. “Hambre de justicia, de honestidad, de valores trascendentes, de lo bueno, de lo que hace falta...”. “Hubo gente que eligió aprovechar el contexto para robar, romper, lastimar. Trágico desenlace que atrajo la muerte”. “No olvidemos que el pan del enemigo es enemistarnos a todos, para

que el odio reine en lugar del amor. Su estrategia es ponernos a todos contra todos y todos contra Dios”. La fe que no se encarna, no tiene valor. “Sembrar justicia para cosechar paz, trabajar desde la paz para que haya justicia. Confiando en Dios”. Llama al compromiso de los cristianos. “El pueblo se despertó, dijo ¡Basta!, porque el dolor es un poderoso factor de unidad. Ahora es nuestro tiempo de testificar el amor”.

Finalmente, Eduardo Basombrío aporta su reflexión sobre la crisis argentina (36). Es como si Argentina hubiese muerto, dice el autor. Esto lo predijo el episcopado. Es necesario resucitar el muerto a partir de la oración (Jerico de oración). En Argentina todos tienen conciencia que se debe cambiar el rumbo. El autor utiliza el recurso a una entrevista publicada a Mijael Gorbachov en los primeros números de la revista. Gorbachov reconocía todos los males de la actualidad, pero sólo confiaba en el hombre para superarlos. “En la nueva Argentina hay que darle lugar a la ética, pero también a la fe”. Es necesario construir en la paz de Dios.

El paganismo, el neoliberalismo, la falta de justicia y la necesidad de una ética basada en la fe, son algunas de las causas que los autores encuentran para explicar la actual crisis argentina.

Conclusiones

Los resultados del período estudiado nos muestra a la revista Resurrección como una publicación interesada en la realidad social y política. Sin embargo, este interés por hechos de la realidad son analizados e interpretados desde una óptica particular: la guerra espiritual.

El tema de la “guerra espiritual” aparece reiteradamente no sólo como tema tratado específicamente, sino también como parte de un marco interpretativo de la realidad. Propone un esquema de opuestos, bien/mal, Espíritu/demonio, etc., que se hacen presentes en la vida de los hombres. Es un marco interpretativo marcadamente antiintelectual, no racionalista, lo cual no es óbice para que algunos de los artículos propongan análisis políticos, por momentos sofisticados. En el caso del atentado de las “Torres gemelas” esta lucha del bien contra el mal se manifiesta en teoría de “los dos terrorismos” para unos, o es directamente atribuible al “mundo moderno”, en otros.

En el caso argentino, la manifestación del mal se da en la conducta de los dirigentes, la corrupción e, incluso, el neoliberalismo.

La posibilidad de victoria está dada por la conversión individual, de vivir de acuerdo a los preceptos de la Iglesia (oración, sacramentos, escuchar la Palabra, ayuno). Los análisis hacen referencia a las mediaciones institucionales del mal, pero no reconoce

mediaciones institucionales del bien, salvo la Iglesia.

Finalmente, este breve análisis que hemos hecho de la revista Resurrección, contribuye a dejar de lado algunas interpretaciones que ven a la RCC como una forma de espiritualidad alejada de los problemas del mundo. Por el contrario, existe un marcado interés por los problemas mundanos, escenario necesario del combate espiritual. Por eso, pensamos nosotros, no debe confundirse una particular visión de la realidad con un desinterés o alejamiento de la misma.

BIBLIOGRAFÍA

Cartwright, Dorwin

1972. “Análisis del material cualitativo”, en: L. Festinger y D. Katz (comps.), *Los Métodos de Investigación en las Ciencias Sociales*, Paidós, Bs. As., 389/431.

López-Aranguren E.

1996. “Análisis de Contenido”, en: M.García Ferrando, J.Ibáñez y F. Alvira (comps.), *El Análisis de la Realidad Social. Métodos y Técnicas de Investigación*, Alianza Editorial, Madrid, 2da ed.

Krippendorff K.

1990. *Metodología de Análisis de Contenido. Teoría y Práctica*, Paidós, Barcelona.

Soneira, A.J.

1997. “El Imaginario Carismático”, VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en América Latina, Buenos Aires, noviembre de 1997.

2001. *La Renovación Carismática Católica en la República Argentina*, Educa, Buenos Aires.

Vázquez Pasos, L.A.

2002. “La Guerra Espiritual. Hacia una Explicación Concebida desde Adentro”, *IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, Lima, 5 al 8 de agosto.

REFERENCIAS

(1) Luis A. Vázquez Pasos, “La Guerra Espiritual. Hacia una Explicación Concebida desde Adentro”, *IX Congreso Latinoamericano sobre Religión y Etnicidad*, Lima, 5 al 8 de agosto de 2002.

(2) Nos basamos, principalmente, en el trabajo de Dorwin Cartwright, “Análisis del material cualitativo”, en: L. Festinger y D. Katz (comps.), *Los Métodos de Investigación en las Ciencias Sociales*, Paidós, Bs. As., 1972, 389/431; E.López-Aranguren, “Análisis de Contenido”, en: M.García Ferrando, J.Ibáñez y F. Alvira (comps.), *El Análisis de la Realidad Social. Métodos y Técnicas de Investigación*,

Alianza Editorial, Madrid, 2da ed., 1996; K.Krippendorff, *Metodología de Análisis de Contenido. Teoría y Práctica*, Paidós, Barcelona, 1990. Siguiendo a estos autores distinguimos entre unidad de registro, unidad de contexto y unidad de enumeración de la comunicación. Como unidad de registro seleccionamos el "tema" (sobre qué versa la comunicación), actuando como unidad de contexto el segmento de comunicación en la que aparece (artículo, información, editorial, etc.) y como unidad de enumeración la cantidad de páginas dedicadas al mismo.

(3) Originalmente se pensó en una publicación interna de la comunidad del santuario del Sagrado Corazón en San Justo; después como el rector del santuario, el P. Felicísimo Vicente era, a su vez, asesor diocesano de la RCC, se ideó una revista diocesana. Terminó siendo de carácter nacional. Ver: Carlos Lovotti; Entrevista personal, 3/07/98.

(4) El director de la revista es un ex sindicalista. Fue secretario de prensa del gremio gastronómico y candidato a secretario general por el mismo gremio.

(5) "Eduardo Basombrío, que es el jefe de redacción, es un hombre muy consustanciado con la Renovación, con una preparación o con muchos fundamentos doctrinales. Y él es la garantía de que no nos desviemos en algunos artículos, o en algunas cosas que son a veces difíciles realmente de interpretar". Entrevista a Carlos Lovotti, 3/07/98.

(6) Es el domicilio del director de la revista, Carlos Lovotti.

(7) Resurrección, nro. 4, marzo de 1993, 20. Ya había habido otras publicaciones de la RCC, pero muy localistas. Existía el temor de que hubiera desviaciones. "Nosotros siempre trabajamos mancomunadamente y obedeciendo las directivas del Equipo Nacional, aún cuando en los primeros tiempos el Equipo Nacional mantenía una distancia con nosotros". Entrevista a Carlos Lovotti, 3/07/98.

(8) La revista contiene los siguientes espacios de comunicación: editoriales, artículos, secciones fijas, entrevistas, testimonios, documentos, información.

(9) Originalmente comienzan distribuyendo libros de autores carismáticos de otras editoriales: Lumen, San Pablo, Guadalupe; apoyando a todas las comunidades para que tuvieran su propia librería. Luego comienzan a editar libros, pero con la particularidad de que fueran de autores carismáticos argentinos. Editan en forma aislada, hasta que en marzo de 1997 comienzan a editar dos libros por mes hasta llegar a tener un catálogo de 42 títulos propios. Ver: Entrevista a Carlos Lovotti, 3/07/98. Esta expansión se produjo no sin conflictos: por ejemplo, el P. Darío Betancourt reclamó derechos de autor por la grabación y venta de los casettes de sus campañas.

(10) "Donde tratamos de llegar con programas, no con el Rosario... pero tampoco como los evangelistas. Sino con una característica distinta... nosotros creemos que ha llegado el momento de evangelizar a los bautizados, que están viviendo como paganos, unos dentro de la Iglesia y otros que están totalmente fuera de la Iglesia. Estamos tratando de plantear los problemas que vivimos, que son cotidianos de la gente, pero mostrándoles que hay un camino que es distinto que el que se les plantea normalmente". Entrevista a Carlos Lovotti.

(11) Ante la situación económica acuciante, el equipo de la revista vuelve sobre sus pasos y acepta distribuir sus materiales en el circuito

comercial de las librerías católicas.

(12) El aviso informa que han tenido que cerrar la distribución a aquellas personas que no pagan, que les adeudan \$ 270.000 y que algunos de los colaboradores no cobran su salario hace año y medio. Finalmente realiza algunas sugerencias para salvar la revista: contribuir con propaganda y distribución, donaciones y asociarse a la Comunidad Kyrios.

(13) “La Batalla Espiritual”, Rs, X, N° 111, febrero de 2002, 10/12.

(14) Sobre este punto en particular, volverá en: “Lobos rapaces...con piel de cordero”, Rs, X, N° 116, julio de 2002, 3/5.

(15) El resaltado es nuestro.

(16) Estos son: la Sagrada Escritura, la Tradición y el Magisterio.

(17) “El Buen Combate”, Rs, X, N° 112, marzo de 2002; 3/5.

(18) “Las Manifestaciones Extraordinarias de Satanás”, Rs, IX, N° 110, enero de 2002, 27/27.

(19) El resaltado es nuestro.

(20) “Jesucristo: signo de la victoria sobre el mal”, Rs, X, N° 113, 27.

(21) “Evangelizar la sociedad”, Rs, X, N° 114, 23.

(22) “La venganza será un placer para los dioses... pero no para Dios”, Rs, IX, N° 107, octubre de 2001, 3/5.

(23) “Torres Gemelas... sólo quedó el fundamento”, Rs, IX, N° 107, octubre de 2001; 6/7.

(24) “La violencia del hombre y el amor cristiano”, Rs, IX, N° 107, octubre de 2001; 8/9.

(25) “Terrorismo y Razón”, Rs, IX, N° 107, octubre de 2001; 10/11.

(26) “El Día Después”, Rs, IX, N° 108, 8/9.

(27) “Advertencia del Banco Mundial”, Rs, IX, N° 108, noviembre de 2001, 8/9.

(28) “Jericó de Alabanza. ¡Argentina! ¡Canta y Camina!”, Rs, IX, N° 108, noviembre de 2001; 3/5.

(29) Conferencia Episcopal Argentina, “El Diálogo que la Patria Necesita”, Rs, IX, N° 110, enero de 2002, 6/7.

(30) Nos referimos a: P. Daniel Montes, “El Corralito Espiritual”, Rs, X, N° 111, enero de 2002, 19; Editorial, “Moral y Eficiencia”, Rs, X, N° 112, marzo 2002, 1; P. Daniel Montes, “Cacerolazo al Diablo”, Rs, X, N° 112, marzo de 2002, 8/9; y P. Jorge Córdoba, “¡Argentina! ¡Despierta! Dios está más cerca de lo que piensas”, Rs, X, N° 113, abril de 2002, 22/23.

(31) La mayoría de ellos fueron publicados en el número 110, de enero de 2002, el cual dedica el 40% de su espacio al tratamiento de la situación nacional.

(32) “¡Argentina! ¡Levántate y Anda!”, Rs, IX, N° 108, noviembre de 2001; 20/21.

(33) “Somos de Cristo y Rebosamos Esperanza”, Rs, IX, N° 109; 18/19.

(34) “¡Oh, si escucharan la voz de la Iglesia!”, Rs, IX, N° 110, enero de 2001; 8/10.

(35) “Sembrar justicia para cosechar paz”, Rs, IX, N° 110, enero de 2001; 12/14.

(36) “El Desafío de nuestra querida Argentina”, Rs, IX, N° 110, enero de 2001; 16/19.

CAPITULO IX:
Procesos de Tradicionalización y
Retradicionalización:
Fiestas, celebraciones y
conmemoraciones globales y locales

Actuación, patrimonio e identidad negra. El caso de las llamadas de tambores en San Telmo

Laura López

En el presente trabajo, analizo a partir del concepto de *actuación*, un evento de candombe denominado *Llamadas* de tambores, realizado periódicamente en el barrio de San Telmo por un grupo de afroargentinos, teniendo en cuenta las implicancias de dichas *actuaciones* en el proceso identitario más amplio de los descendientes de africanos negros en Buenos Aires.

Se indagará cómo, a partir de resignificar tanto un espacio de la ciudad considerado oficialmente con un gran valor histórico y patrimonial, como también las connotaciones de las fechas en que se realizan los eventos (casi todas ellas conmemoraciones oficiales, como el 25 de mayo, el 12 de octubre), se establecen disputas con respecto a sentidos hegemónicos atribuidos a dicho espacio y tiempo. Asimismo, a través de la utilización de determinados recursos expresivos en tales actuaciones, los afroargentinos entretejen sentidos del candombe como manifestación negra, legitimando una ‘herencia cultural africana’ frente a grupos no negros que también practican candombe en Buenos Aires.

Retomo aquí una noción de *patrimonio* en tanto arena de disputas entre diferentes actores que tratan de definir una “herencia cultural” legítima (Arantes; 1997). En el caso analizado, la definición de dicha herencia es relevante en el proceso identitario de los grupos negros en Buenos Aires, teniendo en cuenta que los descendientes de africanos han sido invisibilizados por las narrativas que han constituido simbólicamente a la nación Argentina como ‘blanca y europea’.

El candombe en Buenos Aires.

Esta manifestación artística, históricamente ligada a los africanos traídos como esclavos al Río de la Plata y sus descendientes, ha cobrado desde fines de la década de 1980 y fundamentalmente desde mediados de los '90, el carácter de cultura emergente: se han actualizado y creado significados, valores, prácticas, experiencias (Bauman; 1975; Williams; 1977). Pensemos que en Buenos Aires, luego de la década de 1930, el candombe pasó a ser una práctica residual, perdiendo visibilidad pública (1), conjuntamente con la

comunidad negra porteña, indicios ellos del proceso ideológico de ‘blanqueamiento’ planteado en la conformación de la Argentina como Estado-Nación (Reid Andrews; 1989).

La dinámica que cobra este fenómeno a partir de los ‘80, impulsada por afro-uruguayos inmigrantes en Buenos Aires, originó nuevos circuitos de producción, circulación y consumo de candombe, en donde cada vez más argentinos se fueron integrando. Se han generado en estos ámbitos, sentidos del candombe dispares y en conflicto.

Por un lado, los afrouruguayos han recontextualizado prácticas que en su país natal estaban connotadas de manera particular. Recordemos que en Uruguay, como señala Luis Ferreira, los toques de tambores se desarrollan en un núcleo humano constituido por lazos familiares y de crianza. Se producen allí la integración de miembros jóvenes y viejos de la comunidad afrouruguaya, se afirman sentidos de pertenencia y de identidad cultural. El candombe es una forma de mostrarse frente a la sociedad mayor, el candombe es vivido por muchos afrouruguayos como resistencia cultural (Ferreira; 1997).

Por otro lado, no es en cualquier lugar en donde se recontextualizan esas prácticas: es precisamente en el ámbito de Buenos Aires con significación histórica. Al tocar candombe en dicha ciudad, se plantea una reapropiación de espacios públicos en donde en otros momentos realizaban sus toques de tambores los africanos y sus descendientes.

Asimismo, se han generado disputas con otros grupos no-negros que también practican candombe, en donde el eje del conflicto es la legitimación de criterios de *autenticidad* en cuanto a forma, función y significados del candombe.

Otra faceta de este fenómeno de revitalización, es cómo se están posicionando los grupos de afrouruguayos en Buenos Aires en sus negociaciones de identidad y poder. Al igual que en otros países de Latinoamérica, el proceso de construcción de actores colectivos negros se vio dinamizado en nuestro país durante la década de 1990. Como factores incentivantes de este proceso se encuentran el auge mundial de las políticas identitarias, el proceso de etnogénesis de pueblos indígenas que es tomado como modelo por comunidades negras; y de manera particular para nuestra ciudad, un esfuerzo del gobierno local por dar cabida a expresiones multiculturales, así como el aumento de migrantes de origen afro tanto de países limítrofes como desde el continente africano. En relación a las políticas de identidad, el reivindicar una cultura común por parte de un grupo minoritario, es un fenómeno fundamental ya que implica cobrar visibilidad en el marco de una sociedad que los ha invisibilizado.

Uno de los eventos públicos más importantes de candombe realizado por descen-

dientes de africanos son las *Llamadas* de tambores de San Telmo. Por ello, se indagará en este trabajo cómo los afroargentinos en Buenos Aires re-crean sentidos del candombe en tanto emblema de identidad negra, estableciendo continuidad en el presente con una ‘herencia cultural africana’.

Actuación, patrimonio e identidad.

Antes de desarrollar el análisis de caso, estableceremos algunas relaciones entre los conceptos mencionados.

En el marco de las Nuevas Perspectivas en Folklore se ha propuesto desde la década del '60, un cambio de paradigma a partir de la crítica a posturas tradicionales que consideraban a los bienes folklóricos como colección de “cosas” pasibles de ser clasificadas y conformadoras de un corpus superorgánico perpetuado en el tiempo. A partir de ese momento los fenómenos folklóricos comienzan a ser abordados como parte de procesos socioculturales complejos, y así manifestaciones que se estudiaban como ‘ítems’ aislados de sus contextos de producción y de los actores sociales involucrados, se consideran en sus dimensiones procesuales, comunicacionales, sociopolíticas e históricas para recuperar su significación intrínseca (Bialogorski-Fischman; 2001). Es central en estas perspectivas el concepto de *actuación*, definido como un acto comunicativo cuyas características principales son las de estar marcado estéticamente y puesto en exhibición ante una audiencia determinada para su evaluación. Estos acontecimientos son puestos en relieve por quienes participan del acto comunicativo, como algo que debe ser interpretado de una manera distinta en relación con la situación en la cual surge, cobrando relevancia los sentidos emergentes en la actuación (Bauman; 1992). Asimismo, los participantes sitúan lo que ellos hacen en cadenas de interrelaciones y asociaciones, se establecen conexiones con otras situaciones y discursos, dándole autoridad tradicional a la producción expresiva. Así, se ponen en marcha procesos de *tradicionalización*, en tanto tales encadenamientos son parte de la construcción simbólica de la continuidad discursiva con un pasado significativo (Bauman-Briggs; 1990 y 1992).

Si relacionamos este cambio de perspectiva con las conceptualizaciones acerca de patrimonio, también podemos encontrar quiebres parecidos, sobre todo si comparamos la visión de patrimonio como bienes objetivados pasibles de perderse y/o preservarse, y lo propuesto por autores como Arantes, en donde el patrimonio aparece como arena de disputas de sentido entre diferentes actores tratando de definir una “herencia cultural” legítima (Arantes; 1997). Si apuntamos a indagar en los procesos por los cuales determinados bienes culturales ganan nuevos significados en el contexto dinámi-

co de la vida social (Arantes; 1984), la noción de *actuación* nos sirve para operacionalizar esta última definición de patrimonio.

A partir de analizar las *Llamadas* de Tambores realizadas por afrouruaguayos en San Telmo, en tanto *actuaciones*, tomaré en cuenta estas dimensiones. Por un lado, a partir de los procesos de contextualización puestos en marcha, se plantean resignificaciones de espacio y tiempo connotados oficialmente de manera determinada, y con ello se establecen disputas por una ‘herencia’ oficial que ha invisibilizado a los descendientes de africanos como grupo de identidad diferencial.

Las Llamadas de San Telmo.

En primer lugar, realizaré una breve descripción del evento.

Estos toques se desarrollan en fechas conmemorativas determinadas: los 1º y 6 de enero (día de San Baltasar), los 1º y 25 de mayo, 12 de octubre (día de la Raza), el día de la Madre y el 25 de diciembre. Las reuniones empiezan alrededor de las seis, siete de la tarde en Plaza Dorrego (barrio de San Telmo). La mayor parte de los participantes son afrouruaguayos. Los hombres llegan con su tambor (generalmente tocan sólo hombres, las pocas mujeres que tocan son blancas). Se producen encuentros y actualización de vínculos sociales entre inmigrantes que viven en puntos dispersos de la ciudad. Así, entre saludos efusivos y charlas, se comienzan a *templar* los tambores alrededor de fogatas, es decir, se colocan cerca del fuego los instrumentos con parche de cuero para afinarlos. Cuando baja el sol, se comienzan a *llamar* los diferentes tambores – *chico*, *repique* y *piano* –, cuya cantidad oscila entre treinta y cuarenta instrumentos que a medida que avanza el desfile van cambiando de tamborilero. Así, se van formando las columnas, que por lo general son cuatro – en base a modelos uruguayos de formación de cuerda de tambores –, encabezadas por los tamborileros más reconocidos (todos afrouruaguayos). Los roles protagónicos no se legitiman sólo por la etnicidad o por la nacionalidad, sino también por su destreza artística y el prestigio con el que cuenta la persona hacia el interior del grupo. Las personas menos habilidosas podrán formar parte del desfile si son reconocidas por el grupo de más prestigio, pero se quedarán en las últimas filas. De este modo, comienzan los toques, avanzando por la calle, y el tránsito es cortado espontáneamente mientras pasan los tambores. Mujeres, niños y algún que otro hombre bailan adelante abriendo el desfile. Hay parejas que interpretan a los personajes típicos de la *Mamá Vieja* y al *Gramillero* con su baile específico. Si bien hay una cierta delimitación del espacio de las personas que desfilan, en algunos momentos los espectadores se entremezclan con los músicos y bailarines. Los presentes en estos eventos

están en muchos casos unidos por lazos familiares o de amistad, aunque en estos últimos años la concurrencia se amplió a otros grupos. En la mitad del desfile, se hace un descanso en donde se entonan canciones al ritmo de un par de tambores, o simplemente se conversa con otros participantes, se comparten bebidas, etc. El recorrido final llega a Parque Lezama, en donde suenan los tambores (ahora ya formando una ronda) un largo tiempo más. Son eventos muy esperados por los encuentros que se producen en su marco, las muestras de satisfacción son muy marcadas, no sólo por parte de la audiencia sino también de los intérpretes.

Reelaboración de espacio y tiempo.

Diferentes agentes ubican el inicio de estos encuentros en la década de 1980 (más precisamente en 1983). Coincidiría esta fecha con el retorno del gobierno democrático en Argentina, y asimismo la creciente migración uruguaya registrada en esa década (2).

Otros relatos lo ubican en la década de 1970 (aproximadamente en el año '74), pero como eventos más aislados, de muy poca concurrencia, altamente vigilados y reprimidos por la policía. Estos primeros desfiles fueron realizados por la generación que hoy tienen 50, 60 años, personas que han cumplido el rol de 'ganar la calle' con el *candombe*, cuestión extremadamente difícil no sólo porque la gran mayoría de ellos eran negros (sufriendo por ello prácticas racistas), sino porque cualquier manifestación popular realizada en la calle era reprimida. Recordemos que las primeras migraciones masivas de uruguayos fueron registradas desde mediados de la década de 1970 en plena dictadura militar. Estos pioneros son respetados por los más jóvenes por la perseverancia y la resistencia que se les reconoce.

En un periódico titulado "El Mandinga", publicado en los años 1989 y 1990 por el Movimiento Afro-Americano, se resalta: "a partir del primero de enero de 1983, después de casi cien años, volvimos con los tambores a recorrer al ritmo del *candombe*, las viejas calles de San Telmo (...) Quienes no queremos perder el hilo histórico, estuvimos presentes el primer día del año (y como desde hace siete años) en la plaza Dorrego en San Telmo para festejar la tradicional llamada de tambores (...). El júbilo de la gente acompañó el ritmo de los tambores hasta Parque Lezama. Aquí continuó la fiesta, se saludó y rindió homenaje a cada parche, hasta que el tambor mayor llamó a silencio y a descolgar, para la unión en un gran abrazo hasta la próxima llamada" (Díaz; 1990).

En este fragmento, aparecen diversos elementos que constituyen a las *Llamadas* en eventos significativos para los afrouruguayos en Buenos Aires. Por un lado, la 'vuelta' de los tambores a las calles porteñas, acallados hace muchos años, con esta vuelta de

los toques, ofrece una nueva visibilidad para los descendientes de africanos en Buenos Aires. Por otro lado, para los afroargentinos principalmente, las *Llamadas* son connotadas como punto de reunión, de encuentro, de disfrute, homenaje y fiesta a la vez, como así también de reactualización de liderazgos y jerarquías en el grupo.

A través de estas formas expresivas se crean una idea de tiempo, espacio y comunidad que funcionan como marcos de interpretación para dicha *actuación*. Con respecto a la manipulación del tiempo, se construyen lazos con un pasado significativo que da sentido hoy a sus prácticas. Se evoca a través de recursos expresivos puestos en juego (tambores, toques específicos, código particular) un mundo de significaciones que marcan sentidos de pertenencia a una comunidad más amplia (la comunidad negra). Se crean y reafirman lazos sociales, que tienen implicancias hacia el futuro.

Me referiré a los sentidos que se evocan en las fechas en que se realizan estos toques.

El 25 de diciembre y el 1° de enero son fechas de significación religiosa. Son muy concurridas, incluso por afroargentinos que vienen a pasar estas fiestas con sus familiares en Buenos Aires. Los encuentros son muchos y muy marcados (con abrazos, saludos, muestras de afecto).

El 6 de enero, que es el día de San Baltasar – uno de los ‘santos negros’ -, tiene una connotación religiosa pero también histórica: es el santo que veneraban los afroargentinos en el pasado, y que en el pasado y en el presente veneran los descendientes de africanos en Uruguay.

El 1° de mayo, el día del Trabajador, se realiza una celebración que tiene relación con una pertenencia de clase social.

Las dos fechas más importantes son el 12 de octubre y el 25 de mayo. Con respecto a la primera, es un día que ha recibido diversos nombres: “de la Raza”, “de la Hispanidad”, entre los cuales los descendientes de africanos eligen el Día de la Raza, por referirlo a ‘su’ raza.

Es interesante resaltar que, en octubre de 2000, en un diario de circulación en los subterráneos de Buenos Aires, salió publicado un artículo denominado “Desfile por el Día de la Hispanidad”, en donde se describe el desfile que diversas colectividades españolas habían realizado por Avenida de Mayo, calle simbólicamente resonante a nivel nacional, al cual asistieron los funcionarios públicos de más alto rango del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Dicho desfile oficial fue realizado en la misma fecha y a pocas cuadras de las *Llamadas* de tambores –sin siquiera ser mencionadas en la nota periodística—. Es importante destacar que la realización de las *Llamadas* crea una versión del

pasado, configuradora del presente, en donde se establecen disputas con los discursos oficiales por poner en foco a un grupo – los descendientes de africanos – y sus manifestaciones culturales, que no entrarían en la definición oficial de una ‘herencia hispánica’ (a partir de la colonización).

La otra fecha importante, es el 25 de mayo. Quisiera focalizar en que la elección de esta fecha particular superaría el carácter uruguayo que podría atribuírsele al evento (ya que la mayoría de los participantes son afrouruguayos). Allí, se está celebrando la Revolución de Mayo. En épocas de Rosas, se ha festejado con toques de candombe por parte de los africanos, hasta el momento esclavos. Es decir, hay una apelación al pasado histórico nacional. Las fechas mencionadas anteriormente, son conmemoraciones que no remiten específicamente a una nación.

Otras fechas son el día del Niño y el día de la Madre, que evocarían la reproducción no sólo biológica sino social de la comunidad.

Con respecto al espacio, que está claramente marcado (se desfila desde Plaza Dorrego hasta Parque Lezama por determinadas calles), se transforma un espacio cotidiano en un ámbito especial. Se evoca un tiempo histórico a partir de la reelaboración simbólica del barrio de San Telmo.

Los procesos de *tradicionalización* desplegados en estos eventos establecen zonas de disputa con la sociedad mayor, con tradiciones que niegan y estigmatizan a los descendientes de africanos. No sólo se recentra en un ámbito público una expresión residual, incluso desaparecida en Buenos Aires, sino que se la legitima creando continuidad discursiva con un pasado. Así, cobra sentido y autoridad la reapropiación de dicho espacio público (el barrio de San Telmo), en donde en otro momento histórico los africanos realizaban sus toques de tambores. De este modo, el establecimiento de múltiples conexiones indexicales por parte de los sujetos posibilita las negociaciones de identidad y poder.

Asimismo, a través de estos procesos se legitiman roles hacia el interior del grupo, ya que el control sobre la *autenticidad* de los textos emergentes en las actuaciones le da poder social a quién lo ejerce. En relación con esto último, se establecen espacios de disputa con otros grupos no-negros que también practican candombe, creando variaciones en cuanto a forma, función y significado legitimados por los grupos negros.

Recursos expresivos puestos en juego.

La legitimación de una ‘herencia cultural africana’ puede ser analizada en las interacciones entre grupos negros y no-negros en el transcurso de los eventos mencio-

nados, siempre considerando sus implicancias en un nivel más amplio de relaciones. A partir de indagar sobre cuáles son los recursos expresivos puestos en juego, para crear un marco que nos guíe a interpretar dichos eventos como actuación artística negra, analizaré cómo se interrelacionan forma, función y significado en el transcurso de la actuación.

En el transcurso de la actuación se dan zonas de contacto entre personas de identidades diferentes y múltiples. Pondré el foco en el modo en que los descendientes de africanos constituyen su identidad como negros con respecto a otros grupos, de forma relacional y por diferencia, a través de delimitar quiénes comparten determinados recursos expresivos, las reglas sociales que rigen la producción artística y los modos de actuar de los participantes en las mismas (Frigerio; 2000).

Si prestamos atención a cómo se desarrolla usualmente el evento, se puede observar que la utilización de recursos de conformación genérica (tomando al *candombe* en tanto género artístico), despliega entre los participantes un conjunto de expectativas relacionadas con cómo se llevará a cabo el evento y moldea la forma, la función y el significado del mismo. Un ejemplo de ello es lo que podemos llamar la *clave de la actuación*, es decir, qué recursos se utilizan para crear el marco interpretativo, a fin de entender lo que sucede de manera especial y artísticamente marcada. Pensemos en la llegada de los participantes con sus tambores a Plaza Dorrego, un lugar que los días domingos y feriados es altamente concurrido, y en cómo se marca que comenzará un evento especial. Se puede considerar como *clave* para la entrada en actuación, el armado de fogatas y el acercamiento de los tambores a las mismas para *templarlos*, ya que esta actividad evoca la tradición: se recontextualizan prácticas del pasado autorizadas por los grupos negros. Los tambores con parches de cuero son los que necesitan templarse, en contraposición a un nuevo estilo de tambores que poseen parches de plástico (ligados éstos ideológicamente a los grupos no-negros que practican *candombe*) que son afinados de otro modo.

En el transcurso de la interacción se van relacionando una serie de niveles que evocan y a la vez crean identidades diferenciales entre los participantes (Blache-Magariños, 1992). Por un lado, se crean lazos de comunidad a partir de poseer cierta competencia comunicativa, es decir, el conjunto de conocimientos y habilidades de una persona que se adquieren en el proceso de socialización y que abarca, en el caso del *candombe*, no sólo el saber cómo utilizar ciertos recursos expresivos sino también en saber utilizarlos de manera apropiada. Se crean identidades diferenciales, por ejemplo, en el manejo de la multidimensionalidad del evento. En general, las manifestaciones artísticas negras, y el *candombe* entre ellas, ocurren en varios niveles a la vez, mezclando

géneros que para la cultura occidental serían diferentes o separados. Los aspectos lúdicos, musicales, de danza, de canto, teatrales y de mímica, quedarían fusionados en una forma artística única. Así, los intérpretes deben saber desempeñarse en dichos niveles a la vez. Este carácter multidimensional remite a formas de organizar genéricamente las expresiones artísticas propias de las comunidades negras, y la comprensión del mismo remite a formas de socialización diferenciales. Un ejemplo es el carácter lúdico del diálogo entre tambores, que es exaltado entre los participantes negros para marcar diferencias con otros grupos no-negros.

Con respecto a las relaciones entre intérpretes y audiencia, esta última participa mediante alguna forma expresiva, ya sea batiendo palmas, cantando, bailando, pero eso no significa que todos o cualquiera puedan tocar los tambores principales. Como he mencionado, el compartir cierta competencia comunicativa crea lazos entre los miembros del grupo, pero ésta no sólo refiere a la capacidad productiva de los participantes sino también a la capacidad receptiva. Por ejemplo, en las *Llamadas* hay personas que no tocan, ni bailan, pero sí comparten las reglas sociales que rigen el evento, y además son ratificados por los propios intérpretes en tanto audiencia evaluadora. Con esta clase de participantes se marcarían diferencias con respecto a otros espectadores que no comparten dicha competencia (manejan quizás ciertas cuestiones técnicas, como tocar y bailar, pero no conocen ciertas reglas), ni son ratificados como audiencia por los descendientes de africanos. Los propios intérpretes son a la vez audiencia: los líderes de tambores pasan a formar parte de la misma (porque prestaron su tambor a otro) y entonces escuchan atentamente los toques y dan órdenes para mejorarlos. Los bailarines son a su vez audiencia, ya que están evaluando los toques de tambores.

Una característica que comparten las expresiones artísticas negras en general, es el modo dialógico de comunicarse. En el caso del *candombe*, debido a su ejecución polirrítmica, los tambores más que “tocar juntos” deben responderse uno al otro, deben conversar. Un ejemplo de audiencia evaluadora se da en este punto: si los tambores comienzan a *cruzarse*, es decir, no se efectúa correctamente el diálogo de tambores, la audiencia expresa gestos de disgusto, incluso hay quejas verbales. También hay diálogo entre bailarines y tamborileros, este último le marca al bailarín los gestos y pasos con los cuales debe responder figurativamente, a su vez, con la respuesta del bailarín agregando también otros movimientos, el tamborilero debe responder. Este tipo de diálogo se da entre algunas bailarinas (en su mayoría mujeres negras) que se ubican cercanas a la primera fila de tambores, y los tamborileros principales, que están en estos primeros lugares. Y otro tipo de diálogo se establece entre bailarines: generalmente hay represen-

taciones de *Mamá Vieja* y *Gramillero* que establecen un diálogo a través de su baile, intentando seducirse mutuamente. Una actuación de este estilo implica no sólo ser habilidoso para el desempeño de cada una de las formas artísticas, sino conocer también y principalmente su interrelación a través de la conversación y el carácter lúdico de la misma. Y es en este punto donde suelen marcarse las diferencias con respecto a los grupos no-negros.

A través de la puesta en práctica de estas formas expresivas, los descendientes de africanos le dan a las actuaciones su sentido de manifestación artística negra, remitiendo a un mundo de significaciones que marcan sentidos de pertenencia a una comunidad más amplia, y a su vez crean y reafirman lazos sociales, que tienen implicancias hacia el futuro de dicha comunidad.

Asimismo, en el desarrollo de los desfiles se establecen disputas, negociaciones de los roles constantemente. Los participantes están evaluando de manera permanente el desarrollo del evento (un ejemplo de ello son las órdenes que imparten los líderes para que no se *crucen* los tambores – para que estén coordinados los toques –). El cuidado sobre las formas mencionadas, fundamentalmente el diálogo entre tambores, ayuda a legitimar roles, hacia adentro del grupo y con respecto a los grupos no-negros que también participan, como así también a controlar que los textos emergentes en cada actuación parezcan no alejarse de la forma, función y significado autorizados por los grupos negros.

Conclusiones

Para plantear una noción dinámica de patrimonio, acorde a los cambios sociales, es preciso pensar en personas dando significación a sus prácticas y a los lugares en los que las realizan. Por ello, consideré útil el concepto de *actuación* para dar cuenta de esta dinámica, sobre todo por permitirnos pensar acerca de cómo los actores dan sentidos a dichos eventos evocando discursos anteriores, paralelos y así creando nuevos sentidos.

Por otro lado, si planteamos que la constitución y defensa oficiales del patrimonio cultural, son medios por los cuales se da forma y contenido a esas grandes abstracciones que son la ‘nacionalidad’ y la ‘identidad’, el problema de quién decide qué entra y qué no entra en una noción oficial o pública de patrimonio o de identidad (Jelin; 2001) se puede interpretar en el marco de disputas por la hegemonía. Así, los individuos o grupos pueden ser interpelados u ocultados por representaciones públicas del pasado que parecen garantizar su identidad o negar su significatividad (Tonkin; 1992).

En el caso de los descendientes de africanos en Buenos Aires, la definición de un pasado expresado como una 'herencia cultural africana' que tiene continuidad en el presente, posiciona a los agentes de manera particular para sus negociaciones de identidad y poder. De este modo, en un contexto donde ciertas aperturas institucionales aceptan la validez de las reivindicaciones culturales de grupos minoritarios frente al Estado y la sociedad civil en general, los sentidos dados por los propios agentes a sus prácticas culturales en tanto emblemas de identidad colectiva, plantean desafíos sobre cómo definir una noción pública de patrimonio.

BIBLIOGRAFÍA

Arantes, Antonio

1997. "Patrimonio cultural e nacao" en A. Carneiro Araujo (org.) *Trabalho, cultura y cidadania. Um balanço da história social brasileira*. Sao Paulo. Edicoes Sociais Ltda.

Arantes, Antonio

1984. "Prefacio" en A. Arantes (org.) *Produzindo o passado. Estratégias de construcao do patrimonio cultural*. San Pablo. Editora Brasiliense.

Bauman, Richard

1975. "El arte verbal como actuación". *Serie de Folklore* N° 14: 3-56. Universidad de Buenos Aires. 1991.

Bauman, Richard

1992. "Performance". *Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments. A Communications-centered Handbook*. New York Oxford. Oxford University Press.

Bauman, Richard y Charles Briggs

1990. "Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life". *Annual Review of Anthropology* Vol. 19:59-88. El Paso. Stanford University Press.

Blache, Marta y Juan Angel Magariños

1992. "Enunciados fundamentales tentativos para la definición del concepto de folklore. 12 años después". *Revista de Investigaciones Folklóricas* N° 7: 29-34. Buenos Aires.

Briggs, Charles y Richard Bauman

1992. "Género, Intertextualidad y Poder Social". *Revista de Investigaciones Folklóricas* N° 11: 78-108. Buenos Aires. 1996.

Bialogorski, Mirta y Fernando Fischman

2001. “Patrimonio Intangible y Folklore. Viejas y Nuevas Conceptualizaciones”. *Temas de Patrimonio* 5: 77-81. Buenos Aires. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Diaz, Luis

1990. “Vuelven las Llamadas a San Telmo (Barrio del Tambor)”. *El Mandinga* N° 2. Buenos Aires. Junio de 1990.

Ferreira, Luis

1997. *Los Tambores del Candombe*. Montevideo. Ediciones Colihue-Sepé.

Frigerio, Alejandro

2000. *Cultura Negra en el Cono Sur: Representaciones en Conflicto*. Buenos Aires. Universidad Católica Argentina.

Jelin, Elizabeth

2001. “Las memorias en las calles y en la acción. Espacio de lucha por los derechos humanos”. *Temas de Patrimonio* 5: 173-180. Buenos Aires. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Reid Andrews, John

1989. *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires. Ediciones de La Flor.

Tonkin, Elizabeth

1992. *Narrating our past. The social construction of oral history*. Cambridge University Pres.

Williams, Raymond

1977. *Marxismo y Literatura*. Barcelona. Editorial Península. 1997.

REFERENCIAS

(1) Según Alejandro Frigerio, “hasta por lo menos la década del ’70, existía una música y una forma de danzarla (el candombe), que los afroargentinos reivindicaban como propia, y que constituía al menos uno de los elementos que utilizaban para construir una identidad diferencial (la de ‘clase’ - los negros -) respecto de otro grupo (‘los chongos’ - los blancos -)”. Estas prácticas eran realizadas en eventos en ámbitos privados, el más conocido fue el baile denominado Shimmy Club (Frigerio, 2000).

(2) Según datos del INDEC, en 1970, existía en el país una población de origen uruguayo de 50.840, en 1980 se observa un gran ascenso (114.192), y en 1991 esta población asciende a 140.548. Estos datos oficiales no contemplan adscripciones étnico-raciales, con lo cual no se puede estipular la cantidad de afroargentinos que conformaron estas migraciones.

Fiestas de Carnaval en la Ciudad de Buenos Aires

Hernán Morel

*“(...) En algún cafetín perdido en los barrios de la ciudad,
alguna vez escuchamos de los mas viejos
que **esos cuatro días locos**, eran las vacaciones de los pobres(...)”*
Editorial (1)

Introducción

El fenómeno del carnaval forma parte y se inscribe hoy día, a la par de una multiplicidad de festejos y de manifestaciones públicas en la ciudad de Buenos Aires. En los últimos años el universo carnavalesco fue afectado por diferentes agentes sociales de muy diversos modos.

Veremos de este modo, que el campo cultural de los festejos de carnaval puede plantearse como un proceso dinámico en el que se tradicionalizan y retradicionalizan prácticas y sentidos sociales, a la luz de los nuevos contextos socio-históricos en los que se va enmarcando su identidad cultural.

Focalizaremos en una descripción y un análisis de los usos de los espacios públicos por parte de aquellos que participan en el contexto social del carnaval (murgas, público, organizadores), tanto sea en sus fiestas típicas – llámese corsos – como también por fuera de las fechas y lugares que les son propios a los festejos de carnaval en Buenos Aires (Festivales murgueros, Carnavales étnicos, Marchas de protesta).

Cada uno de estos dos amplios ejes representan espacios locales socialmente construidos, desde donde pueden rastrearse tramas significativas y originales – aunque no sin conflicto – en términos tanto artísticos como de participación social.

De este modo, la propuesta enfatizará en un panorama de las producciones y acontecimientos carnavalescos actuales. Dicha búsqueda intenta colaborar un poco más en la comprensión de la riqueza del patrimonio cultural existente en la ciudad de Buenos Aires.

Espacio social y fiestas de carnaval

Las fiestas populares, ante todo aquellas que se desarrollan en el ámbito de “lo público”, forman parte de un espacio social a través del cual se interrelacionan y vinculan diferentes actos, representaciones y prácticas sociales.

En principio, los festejos callejeros de carnaval, reflejan y plantean determinadas lógicas sociales, las que divergen con ciertos órdenes de la vida racional y disciplinadora que se fueron imponiendo desde los inicios del Industrialismo y la Modernidad en el mundo de Occidente. Del mismo modo – y más allá de un análisis reproductivista –, iremos viendo, que las fiestas de carnaval representan una vía alternativa a muchas de las propuestas que persuasivamente se difunden como modelo cultural (principalmente aquellas que se centran en el consumo y los intereses de mercado), desde sectores hegemónicos específicos.

A su vez, las fiestas públicas de carnaval, como proyectos de acción colectiva, expresan un orden en el que las relaciones sociales se construyen de un modo particular y digamos, poco común. En muchas de estas celebraciones, intensos lazos de sociabilidad son desplegados; los que producen y ponen en circulación diversos bienes sociales, cuyo valor es inasequible (Martín; 2001:9), este refiere, así, al prestigio, al reconocimiento, a los riesgos inesperados, a las experiencias extraordinarias, como también a la vigencia de espacios de fantasía y sueños, en el cual las narrativas carnavalescas proyectan un imaginario utópico de mundos mejores.

En algún sentido, las fiestas públicas de carnaval se aproximan mucho a aquello que Marcel Mauss plantea como un hecho social total (1979:258), y en el que, a modo de un Potlatch, ocurre un intercambio no sólo de bienes y riquezas útiles económicamente sino que “son sobre todo gentilezas, festines, ritos, servicios militares, mujeres, niños, danzas, ferias en las que el mercado ocupa sólo uno de los momentos y en las que la circulación de riquezas es sólo uno de los términos de un contrato mucho más general y permanente” (Mauss; 1979:160). Es en este campo, en el que se integran y articulan diferentes dimensiones económicas, sociales, estéticas y políticas.

En su devenir histórico, las fiestas de carnaval se van reactualizando, a partir de los nuevos contextos sociales que las van enmarcando. De este modo, los sujetos y agentes sociales que forman parte de estos festejos, se apropian y hacen un uso particular de ciertas tradiciones –recortes del pasado– incurriendo en un proceso de retraditionalización, a través del cual, son reelaborados ciertos saberes y ciertas prácticas. Por lo que, estas reelaboraciones del pasado, se inscriben en un campo social de lucha. Esto produce contiendas y diálogos muchas veces tensionantes – que refieren a las formas y contenidos de los eventos y expresiones carnavalescas – con un presente

dinámico y cambiante.

Por otro lado, las fiestas de carnaval parecen simular un rito de regeneración, siempre incompleto, el cual tras superar la muerte de cada año se renueva y renace. (Bajtín; 1985:17). Este desarrollo en evolución permanente, no debe ser visto como algo inmanente e invariable, sino como parte de un proceso histórico-social de “invención” de identidades culturales, en el que se (re)crean comunidades imaginarias, a partir de un campo de lucha identitaria y de representaciones simbólicas del “nosotros”. (Martín; 2001:9).

Breve recorrido histórico

En el año de 1771, Juan José de Vertiz y Salcedo, Gobernador de Buenos Aires, expresaba ya su desconfianza y molestia en lo que implicaba la realización de los festejos de carnaval en espacios públicos. Por esta misma época, los sectores privilegiados propiciaban que los bailes de carnaval se realizaran en ámbitos cerrados. De este modo, los esclavos negros, que se expresaban al ritmo de sus tambores, realizando festejos y bailes por las calles de Buenos Aires, eran sancionados y vigilados con desconfianza por las autoridades y sectores dominantes del Virreinato del Río de la Plata. Por ello, ya en 1775 Carlos III eleva una ordenanza que prohíbe y sanciona los bailes o cualquier forma de expresión carnavalesca (Puccia; 1974).

Con restricciones permanentes por parte de las autoridades oficiales, las fiestas de carnaval en Buenos Aires siguieron realizándose, no sin transitar un sinuoso y complicado camino. Autorizado y desautorizado por los diferentes períodos políticos que fue transitando el país, el primer corso porteño parece haber ocurrido en 1869 (situado en la actual calle de Hipólito Irigoyen entre Bernardo de Irigoyen y Luis Saenz Peña).

Hacia principios del siglo XX, los festejos del carnaval porteño se ampliaban. Veían desfilar en sus calles a Orfeones, conjuntos corales, comparsas, sociedades de negros candomberos, junto al juego irreverente de agua y serpentinas, mientras se abría paso hacia las zonas barriales, llegando a una cantidad de 19 corsos. Luego, sin embargo, en la década del veinte se fueron reduciendo para quedar sólo en pie el corso de Avenida de Mayo.

En este período, algunos conjuntos carnavalescos que se denominan murgas, comienzan a tomar preponderancia en las fiestas callejeras del febrero porteño. Ello responde, como señala Alicia Martín, a que las agrupaciones de carnaval, antes fundadas sobre fuertes lazos étnicos, de clase y de amistad, ahora pasaron a organizarse según los nuevos lazos de vecindad y de vida en los barrios (Martín; 1997:33). Ya en el año 1921

podemos reconocer a algunas murgas o centros-murgas. En sus denominaciones (al igual que en las murgas actuales), estos nuevos agrupamientos carnavalescos, proponen un estilo de expresión evidentemente satírico y burlesco de la realidad. Entre otras, algunas murgas que existían se hacían llamar, “Los caídos de la cuna” o “Los sin plata”.

El renacer de las fiestas callejeras

El reinicio del período democrático en la Argentina (año 1983) abrió una nueva etapa en la vida cultural del país. El carnaval, las fiestas populares y las murgas especialmente, debieron florecer y abrirse paso en un terreno social difícil y fragmentado. La sociedad posdictadura, había sido dramáticamente golpeada y desarticulada, en lo que respecta a su tejido y lazos sociales, por lo que para una reconstrucción social se hacía necesario un proceso tanto democratizador de la cultura, como de integración y participación ciudadana. Dentro de este nuevo contexto social, un movimiento murguero, lentamente y desde muy abajo, comenzó a crecer y a organizarse para dar vida al tan anhelado “Reino de Momo”. Desde ya que este crecimiento no ha sido sencillo y mucho menos armonioso, pero sí es un ejemplo y una experiencia en el campo de la cultura local, de organización y apelación al reconocimiento de ciertos intereses y valores colectivos.

Este paulatino proceso de crecimiento (Martín; 1999) (especialmente en los últimos años), es evidente en los siguiente indicadores: en el año 1998 se realizaron 12 corsos barriales, por los que desfilaron 42 agrupaciones de carnaval, con la consiguiente participación de alrededor de 3500 murgueros (2). Ahora bien, para el año 2002 se realizaron 40 corsos, desfilaron un número de 107 agrupaciones carnavalescas y hubo más de 10.000 murgueros participando (3).

Si bien, la comprensión de este incremento cuantitativo implica que tengamos en cuenta una cantidad de variables y de agentes sociales múltiples que entran en juego, debemos resaltar la incidencia que ha generado la incorporación activa del gobierno local como gestor y promotor de las actividades carnavalescas y, a su vez, los efectos que ha producido en el ámbito de la cultura carnavalesca de la ciudad de Buenos Aires. Es a partir de la formulación y puesta en vigencia de la Ordenanza 52.039/97, en la que se declara entre otros puntos, Patrimonio Cultural de la ciudad de Buenos Aires a las agrupaciones/asociaciones de carnaval, que las murgas y corsos han venido ganando preponderancia y visibilidad social; desde los más inhóspitos rincones de los barrios porteños, involucrándose de este modo cada vez más, en la vida social y cultural de la ciudad.

Esta ampliación de las actividades carnavalescas junto a la participación del gobierno local, si bien fue un beneficio, también funcionó planteando una serie de dificulta-

des en relación a la organización y apoyo de las fiestas en el espacio público – como a sus agrupaciones de carnaval –. Tengamos en cuenta que esta activación y reconocimiento patrimonial se hizo en la ausencia de una ley-marco de protección de patrimonio cultural (un proyecto de esta ley se encuentra presentado actualmente en la Legislatura de la Ciudad de Buenos Aires). De todos modos, representó un gran paso hacia la legitimación y puesta en valor de cierta herencia histórica de nuestra cultura popular urbana. En parte es también un reconocimiento al trabajo presente y desde hace ya varios años, realizado por las agrupaciones de expresión carnavalesca de la ciudad. Aunque es importante identificar y aseverar que son dichas expresiones y producciones culturales locales (es decir aquellos que son sus propios poseedores y actores sociales) las que deben ser tenidas en cuenta – escuchados – a la hora de llevar adelante políticas de preservación y promoción patrimonial. De lo contrario y paradójicamente, el acto de apropiación de cierta tradición o identidad cultural por parte del poder estatal terminaría anulando lo que es la dinámica cultural imprevisible aunque inherente a todo patrimonio cultural viviente.

En este sentido, podemos relevar algunos de los problemas que suelen aparecer a partir de las acciones o políticas culturales referidas al carnaval de la ciudad. Citemos sólo algunos de ellos: lo que significaría darle cierta “voz” a muchas murgas y artistas de carnaval (4), la organización descentralizada y barrial de las fiestas de corso (lo cual plantea, a mi modo de ver, una distribución de responsabilidades y de relaciones de poder atípica en la práctica de las gestiones culturales), los problemas del financiamiento y presupuesto del carnaval, la escasa promoción y difusión de este flamante patrimonio cultural de la ciudad, así como la necesidad de una reglamentación de la Ordenanza de carnaval, dilatada desde hace ya cinco años por parte de las autoridades competentes.

Los corsos Porteños

Siendo los primeros días de febrero comienza a gestarse el carnaval porteño. Suele prolongarse durante el transcurso de treinta días. En los últimos años, y principalmente a partir de la anulación oficial de los feriados de carnaval por la dictadura militar de 1976 (decreto 21.329), la agenda de las fiestas de corso se sitúa en las noches calurosas de los fines de semana del febrero porteño.

Actualmente, los corsos barriales de acceso libre y gratuito, se organizan por medio de la Comisión de carnaval (fundada a partir de la promulgación de la ordenanza 52.039/97), en donde participan funcionarios del Gobierno de la ciudad de Buenos Aires y representantes de Agrupaciones de carnaval. Por otro lado, es importante señalar, la

colaboración de la asociación civil M.U.R.G.A.S. que viene trabajando permanentemente desde 1996 por el crecimiento y vigencia del carnaval de la ciudad de Buenos Aires. Por último, debemos señalar que a todo lo anterior se suman una diversidad de agentes sociales locales, principalmente barriales, sin los cuales sería inviable la organización de las fiestas: centros-murgas, clubes barriales, sociedades de fomento, centros culturales y diferentes pequeñas organizaciones sociales. Todos ellos forman parte de la puesta en funcionamiento y desarrollo de las fiestas de carnaval.

Para la realización de los corsos se suele cortar una o más calles y avenidas de la ciudad. Dependiendo de los recursos que se posean, puede montarse un escenario, sonido, luces y banderines de colores. A veces, existe un animador o jefe de ceremonias, también se venden comestibles y bebidas, así como espuma o nieve para el juego de los más pequeños.

Las fechas de carnaval y los corsos son el momento tan esperado por las agrupaciones de carnaval, en el que expresan, a través de sus actuaciones, el resultado del trabajo colectivo de los ensayos que, en muchos casos, ha de desarrollarse durante todo el año.

De este modo, las murgas o centros–murga acostumbran a desfilan – con recorridos previamente definidos – por los diferentes barrios porteños, dando visita alrededor de cuatro corsos distintos por noche. A su vez, las murgas pueden estar formadas por un número de integrantes que va desde quince personas hasta, lo que son las murgas grandes, un despliegue de más de doscientos integrantes.

Las murgas, al ingresar al corso organizan su desfile por detrás de su estandarte – en el que llevan su nombre y fecha de fundación –. Bailando y cantando al ritmo de los bombos, platillos y demás instrumentos, con el estilo que caracteriza al género murguero, se dirigen abriéndose paso por medio de la multitud del corso para alcanzar así el área central, donde suele ubicarse su escenario.

Una descripción de la vida pública del corso

Los corsos acostumbran a congregan familias en su mayoría del barrio, junto a una gran cantidad de grupos de jóvenes adolescentes que eligen las noches de carnaval como un lugar de esparcimiento y diversión. El corso plantea un claro ámbito de encuentro de personas, cara a cara, un espacio de sociabilidad primordial (de parentesco, amistad y lazos vecinales). Este espacio de sociabilidad barrial contrasta con las formas de comunicación mediatizadas y despersonalizadas tan comunes de la vida moderna.

Es interesante señalar que, aunque el centro de las fiestas de carnaval debiera ser

el de las diferentes agrupaciones de carnaval y, principalmente las murgas, puede que esto no se cumpla necesariamente. El hecho es que en los corsos porteños, el público en ocasiones llega a ser más que un espectador – digamos pasivo –: volviéndose un participante activo de los eventos. Si bien, el juego de disfraces y máscaras ha perdido vigencia en las actuales fiestas, como forma de ruptura con las identificaciones cotidianas y ordinarias, los corsos porteños siguen practicando y representando colectivamente un cierto espacio de inversión social y de transformación momentánea (5). Como señala Mijail Bajtín en su análisis de los espacios carnavalescos populares de la edad media, “El carnaval ignora toda distinción entre actores y espectadores(...) Los espectadores no asisten al carnaval, sino que lo viven ya que el carnaval está hecho para todo el pueblo”(1985:12). Un espacio de creación constante, de juego, en donde la risa y el humor carnavalesco, sirven como desmistificador de las verdades universales, de los temas serios y de los tabúes de cada sociedad, incurriendo así, en formas que permiten relativizar el mundo (Bajtin; 1985).

En los corsos porteños, en ocasiones ocurren verdaderas batallas ficcionales, utilizando agua o espuma como armas, en las que inclusive a veces participan no sólo adolescentes y niños, sino también adultos (6). Dentro de este contexto en que ciertas reglas sociales se diluyen, están las murgas contagiando al público con sus formas desalineadas; mascaradas con colores en sus caras, proponiendo con su baile, canto y música verdaderos desafíos de resistencia, muestras de excesos y derroche de energía corporal.

Entre las presentaciones de murga y murga que van desfilando por el corso, acostumbra ponerse música para que la gente baile. Sobre el escenario se realizan sorteos y competencias de baile o de disfraz con los niños que asisten al corso, lo cual llama la atención del público y lo invita a participar de lo que ocurre en el escenario, transformando así, la fiesta en un acto de todos (7).

Del mismo modo, las murgas en el escenario y en sus actuaciones, en general, intentan motivar una relación de complicidad con el público asistente. Las murgas suelen representar picarescamente en sus parodias y críticas (8), desde problemas muy particulares del barrio hasta los avatares de la política nacional o la farándula. El carnaval porteño, así condensa e interpreta simbólicamente en sus actuaciones el drama y los conflictos sociales de una realidad social mayor. Este es un espacio social de pertenencia, en el que todos pueden verse en mayor o menor medida representados.

Esta interacción fluida con los observadores asistentes al corso puede transformarse en participación, en algunos casos es inducida, en otros es devenida espontánea-

mente. De este modo, las actuaciones de gran parte de las agrupaciones de carnaval son permeables y atentas a lo que sus audiencias en situación de comunicación les plantean, y así “la ocupación de la calle como espacio múltiple, transforma los lugares públicos en un teatro sin libreto fijo”(Martín; 2001:10).

Los desvíos del carnaval

Como hemos ido mostrando, el carnaval porteño y las murgas – como expresión de la identidad cultural de la ciudad de Buenos Aires – han evidenciado en los últimos años un arraigo e incremento significativo, el cual puede rastrearse desde una multiplicidad de espacios. En este sentido, el contexto de globalización y de transformación social produce una (re)actualización de los discursos, símbolos y significados de los festejos carnavalescos.

A partir de ello, los espacios públicos y de la calle son reapropiados con sentidos emergentes y, en ocasiones, innovadores. Pongamos el caso, por nombrar uno, del centro-murga “Atrevidos por Costumbre” del barrio de Palermo. Ellos han propiciado la realización de festejos alternativos, por fuera de las fechas de carnaval. En particular su director Rubén “Gallego” Espiño, quien opina que “Lo que los une a ellos, es ... la murga ... Es el lugar donde puede refugiarse para expresar sus sentimientos, las ganas de hacer algún tipo de arte, fuera de lo que es el trabajo, la vida cotidiana, y que eso está planteado para todo el año, no solamente para los carnavales porque él sabe que el tema de los carnavales no funciona, por eso a él no le interesan los corsos. Tiene la idea de hacer festejos alternativos” (Gómez Carlos en Martín; 2001:61). Esto implica realizar presentaciones murgueras en diferentes momentos del año sea en plazas o espacios públicos como en contrataciones de fiestas, teatros o emprendimientos de más envergadura relacionados a las industrias culturales.

Otro ejemplo de diversificación de los eventos y festejos carnavalescos, es la realización de los Carnavales Étnicos que se vienen realizando en los Barrios de Palermo y Flores (9). Dichos eventos tienen como objetivo promover espacios de manifestaciones culturales diversas, en las que se puedan desarrollar intercambios culturales en un marco de participación, así como en un clima de integración y tolerancia. En el caso del carnaval étnico del barrio de Flores, el acontecimiento representa una vía de visibilización en relación al paisaje multicultural que se ha visto incrementado en los últimos años producto de los recientes flujos y asentamientos migratorios de Bolivianos, Coreanos, Brasileños al igual que Dominicanos y Peruanos. Estas escenificaciones y puestas en acto de las diferencias en tanto identidades nacionales como étnicas, reúnen y ponen en

diálogo en un mismo espacio y tiempo, formas y manifestaciones culturales que en la cotidianidad de la vida urbana suelen ser vistas por medio del exotismo o la estigmatización – en algunos casos discriminatoria –, en una sociedad que se constituyó históricamente bajo el mito del “crisol de razas” y de la anulación de las diferencias culturales.

Carnaval, Espacios públicos y Poder

La ocupación y uso de los espacios públicos por parte de las murgas y de los corsos barriales no siempre es una acción sin disensos a la hora de gestarse su organización y puesta en marcha. En ciertos casos, la apropiación de los espacios públicos resulta en verdaderas luchas, disputas de poder y legitimidad. Las fiestas públicas plantean “territorios de debate”, en donde compiten diferentes grupos y sectores sociales. (Freidenberg-Kasinitz; 1990:110)

Un ejemplo de este tipo de acontecimientos fue la realización de un corso de protesta ocurrido durante el carnaval de 2001 en el barrio de Palermo Viejo (Armenia y Costa Rica). Producto de un conflicto existente entre la directora de la asociación de asiduos concurrentes de la plaza Palermo y el director de una murga del barrio, este pequeño reducto barrial se transformó en un lugar de contienda.

El hecho fue que al no serles concedido a los organizadores del corso (quienes eran principalmente murgueros) el permiso legal para su realización, decidieron continuar y hacer, a pesar de todo, la fiesta legalmente prohibida. Ello con el apoyo de un grupo de murgas y vecinos del barrio. Todo esto derivó en generar una circunstancia de tensa disputa (con inclusive el orden policial de por medio), en lo que respecta a la legitimidad social de la fiesta, como a los diferentes valores, símbolos e intereses de los actores sociales que estaban allí involucrados. Sobre este acontecimiento el director de “Atrevidos por costumbre” nos dice:

“Hay una presión de vecinos, que no sé si es la mayoría porque hay mucha gente que estaba enojada porque esto pasaba; no estaba de acuerdo, pero hay una mixtura en el barrio también. Vos fijate que ahora se llama Palermo Hollywood ¿Me entendés lo que te estoy diciendo?” (Martín; 2001:89)

Del mismo modo, aparecen dificultades con los ensayos de las murgas. En un caso plantean “Esta murga perdió el lugar de origen – se lamenta el Gallego – .Nos sacaron de Costa Rica y Godoy Cruz donde la gente se sentía re-bien ” cuentan que el nuevo lugar es horrible; una cortada detrás de una vía, sin luz y con el asfalto roto. En otros casos existen lo que dieron en llamar “Los Supervecinos” (como se los denomina

en una publicación murguera). Son ciudadanos con influencias y vínculos, con núcleos de poder (excomisarios o funcionarios públicos). Estos vecinos “impunemente” ejercen presiones individualmente y prohíben el derecho colectivo (legislado en la Ordenanza de carnaval y generalmente consensuado en los espacios barriales) para que las murgas realicen sus ensayos (10). En relación a estas exclusiones la narrativa murguera, - muy a su modo – expresa:

“No se vaya a ofenderla murga los viene a criticar...

Como hoy y como ayeral vecino que te quiere aventajar”

Entre otras, esto es lo que le ocurre a murgas como “Los Cometas de Boedo” o “Los Komodines de la Paternal”. De este modo, planteamos que las fiestas y actividades de carnaval, activan y comprometen – como en toda relación social – diferentes redes de poder, acciones y decisiones políticas al respecto.

Las Murgas, politización y protesta social

Es un hecho presente que el escenario social está cada vez más acompañado de un proceso de politización y lucha en el que se sumergen infinidad de movimientos sociales de la Argentina – y América Latina –. En dichos procesos, los actores de carnaval y muchas de las murgas no han permanecido indiferentes.

En este sentido, el campo carnavalesco en su lucha y reivindicación por la memoria social y cultural del carnaval porteño, viene manifestándose desde 1997 (11) en marchas cada vez más masivas de protesta por la reinstauración de los feriados de carnaval anulados en la dictadura militar de 1976. En uno de los comunicados de convocatoria de este año (2002) se dice:

“Ya nos han robado muchas cosas por eso nos manifestamos para que no nos roben la alegría y la fiesta. Alegría para seguir firmes en la lucha cotidiana y fiesta como lugar de encuentro para unir fuerzas, compartir lo que nos pasa con espíritu crítico y buscar juntos las soluciones para nuestros problemas.”

El arte callejero (y cada murga en particular), retoma y se apropia de la conflictividad social de forma diferencial. En el repertorio de sus actuaciones, como en los relatos – cantados – de sus críticas pueden leerse las experiencias sociales de una realidad significativamente violenta y dramática. En el caso de la murga “Los Verdes de Monserrat” nos dice: *“Juan Carlos Tobal, el letrista [de la murga que] es motoquero y que cambió su repertorio [de carnaval] todo a último momento. El 20 de diciembre Gustavo Benedetto murió al lado mío [afirma]. ¡El tiro que lo mata me podría haber pegado a mí! Fue una ráfaga impresionante de un banco y el pibe cayó, eso no me lo olvido más*

entonces en la murga le escribimos en homenaje”(diario Clarín, suplemento “SÍ”, 08/02/02)

A su vez, se ha formado actualmente lo que se denomina el Frente Murguero, espacio donde se conglera un movimiento de inquietos murgueros. Allí nucleados participan tanto en forma individual (como murguero) o colectiva (como murga), diferentes artistas de carnaval. Este movimiento busca construir un espacio colectivo de discusión y participación abierta para organizarse en el apoyo de las diferentes actividades, convocatorias, marchas o movimientos de lucha que se relacionan con los derechos humanos, sociales, culturales y políticos. Desde hace un tiempo, se manifiestan en diferentes movilizaciones públicas. Así estuvieron presentes, entre otras movilizaciones, en las marchas del 24 del Marzo, en diferentes “escraches” y en las marchas por los asesinatos de los chicos de Floresta. De esta forma van acompañando los actos de protesta con la alegría de su baile, los colores de sus levitas y el infaltable sonido de bombos y platillos.

Palabras finales

Las fiestas de carnaval plantean particularmente una esfera del espacio público en el que productores y consumidores culturales encuentran un alto grado de participación social, de reconocimiento, así como de posible ruptura con el orden cotidiano; y por ende, un ámbito en el que emergen los conflictos sociales. En consecuencia, el escenario social y cultural del campo carnavalesco forma parte de una tradición en reelaboración y disputa permanente.

Someramente hemos mostrado la firme convicción y el trabajo del movimiento murguero en pos del carnaval, como productores creativos de un arte callejero con una larga herencia y tradición cultural en la ciudad de Buenos Aires. Creemos que la potencialidad social de las fiestas públicas de carnaval reside en ser un espacio democratizador y participativo, en donde se comparten y promueven los vínculos tan necesarios actualmente de tipo comunitario.

También pudo verse como el campo carnavalesco se fue ampliando paulatinamente hacia nuevos e innovadores espacios, desde donde se fue nutriendo de diferente recursos simbólicos. Esta apertura incorpora y pone en relación especialmente a las murgas y agrupaciones de carnaval, con una infinidad de “otras” identidades y producciones culturales. Son estos cruces con lo heterogéneo, estos intersticios de apertura, los que amplían las reglas del juego -en nuestro caso de la tradición carnavalesca porteña- y en los que se vislumbra la dinámica inacabada de las producciones de tipo cultura-

les.

De ahí que el carnaval y sus fiestas callejeras sean un desafío para los actores de carnaval, así como también para las gestiones culturales oficiales, que en él encuentran una producción cultural y una iniciativa local que no se inscribe estrictamente dentro de la lógica de producción del tipo que caracteriza a las industrias culturales (Wortman; 2001:259).

BIBLIOGRAFÍA

Bajtín, M.

1985. La cultura popular en la Edad Media y el Renacimiento, Madrid. Alianza.

Freidenberg J., Kasinitz P

1990. Los rituales públicos y la politización de la etnicidad en New York, Revista Desarrollo Económico, vol. 30, N°117.

Martín, A.

1999. Murgas Porteñas: Tradición y apropiación en el Folclore, ponencia al IV del Congreso binacional folklore Chileno- Argentino, Tandil.

Fiesta en la calle, ed. Colihue, Buenos Aires, 1997.

Carnaval en Buenos Aires, compilación de Artículos de los estudiantes del seminario “carnaval en Buenos Aires” y del equipo de investigación UBACyT “Folclore en las grandes ciudades”, Buenos Aires, 2001.

Mauss, M.

1979. Sociología y Antropología, Ed. Tecnos, Madrid.

Puccia, E

1973. Breve historia del carnaval porteño. Buenos Aires, cuadernos de la municipalidad de Buenos Aires.

Wortman, A

2001. El desafío de las políticas culturales en la Argentina, en Estudios Latinoamericanos sobre la cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2, Caracas comp. Daniel Mato, Clacso.

REFERENCIAS

- (1) Revista “Ritmo de M.U.R.G.A.S.” año 1 numero 4, Agosto del 2002.
- (2) Informe sobre el Carnaval Porteño 1998/2000.
- (3) Extraído de la publicación mensual “Ritmo de M.U.R.G.A.S.” año 1 numero 1, mayo 2002.
- (4) En variados artículos de “Carnaval en Buenos Aires” se explicitan

algunos de los dilemas que mencionamos .

(5) En el carnaval 2002, la murga “Gambeteando el empedrado”, rompiendo un poco con lo que es la vestimenta típica de las murgas, ha desfilado por los corsos porteños con una propuesta divertida e innovadora de ir con todos sus integrantes disfrazados de diferentes personajes.

(6) Ver el trabajo de María Alejandra Porcel, “Porteños de carnaval” donde describe la realización de diferentes Corsos. En “carnaval en Buenos Aires”, 2001.

(7) Aunque sabemos que esta aseveración no profundiza analíticamente y oculta los niveles de asimetría y exclusión presentes en todo acto social.

(8) La crítica es un momento en las actuaciones de las murgas situado entre lo que es la entrada y la despedida, en el que cantan con humor satírico y picaresco, diferentes temas de la vida social.

(9) Ver los trabajos de Tamara Alonso “El carnaval étnico” y de Juana Yolanda Reinoso “El primer carnaval étnico en el barrio de Palermo”, Carnaval en Buenos Aires, Alicia Martín comp., 2001.

(10) Ver la publicación de “Ritmo de M.U.R.G.A.S.” año 1 número 2, Junio 2002

(11) La última marcha de 2002 fue la número sexta.

Experiencias sagradas y metafísicas en la zona de Uritorco, Córdoba:

De los Salamanqueros a los santuarios extraterrestres y cultores de la nueva era

Luis Esteban Amaya

Introducción

Este artículo presenta colores locales de la cultura del sector norte del Valle de Punilla, en la provincia de Córdoba, más específicamente de la llamada “zona Uritorco” (1). Los relatos analizados muestran la síntesis cultural de antiguas reelaboraciones de tradición hispano indígena con las creencias y prácticas emergentes asociadas a la globalización y a la difusión de ideas generalmente de origen oriental. Síntesis cultural, entendida como la incorporación que hacen las sociedades nativas de los contenidos ideológicos, socioeconómicos y políticos foráneos. Es un proceso de construcción social permanente del nosotros y los otros.

Los materiales sobre los que nos basamos provienen de varias campañas realizadas en el marco del Proyecto de Investigación “La Cultura del Mal en el Valle de Punilla, Córdoba”, radicado en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano a partir de 1998. En el trabajo de campo la mayor parte de la información fue recabada en entrevistas extensas, abiertas y recurrentes. Realizamos además observación, observación participante, registro filmico y fotográfico. Hemos incluido datos y experiencias de la última campaña de investigación realizada en noviembre del 2001.

Los lineamientos teóricos seguidos responden a los de la Antropología Interpretativa, que si bien hace hincapié en la densidad y polivalencia de los símbolos, también presta atención al punto de vista del nativo (2).

Las Salamancas

Entre las representaciones más interesantes y complejas de esta sociedad se distinguen las ideas relativas a las salamancas. Ideas, por otra parte, muy difundidas en la América campesina, mestiza e inclusive indígena. No obstante en el Valle de Punilla

parece presentar atributos específicos que la individualizan como fenómeno cultural.

El serrano se representa el cosmos integrado por tres niveles: el submundo, el plano terrestre y el nivel celeste. El primero es el hábitat del Diablo, las brujas y sus ayudantes maléficos, los muertos y en general seres de intención negativa hacia los hombres. El nivel terráqueo se presenta como un mosaico de espacios de calificación diversa tanto positiva como negativa, según se asocien a la vida y a las actividades humanas, o se ligen otros a seres, más o menos negativos, pero que en definitiva son la alteridad existencial.

El espacio, más precisamente el plano terrestre, no se percibe como un ambiente homogéneo sino por el contrario, como un conjunto de espacios de calidad diferente, cuya naturaleza no se separa de las actividades que ahí se desarrollan. Existen por lo tanto ámbitos seguros como el de la casa, el de la aldea, los lugares de pastoreo, los de labranza, las aguadas y determinados tramos de los ríos, los corrales de animales; pero también existen ámbitos de lo otro, temidos y potencialmente negativos para el hombre.

Entre ellos figuran las salamancas, trechos de ríos donde se escuchan voces de mujeres, lo que nos remite al ámbito de la brujería, y lugares habitados por espíritus o malas fuerzas que se dejan oír especialmente de noche o a la hora de la siesta.

En fin, la presencia de entidades míticas transmiten al espacio su propia ontología no humana, y por ende acechante y tremenda.

Un método humano de calificar o mejor de recalificar el espacio del afuera consiste en señalarlos a través de elementos simbólicos como triángulos, piedras blancas, cruces o carteles que conmemoran hechos históricos o la presencia de indígenas notables que vivieron en ese lugar. Como se advierte los elementos simbólicos vienen de variadas procedencias, las cruces, sin duda del catolicismo tradicional, los triángulos y las piedras coloreadas dejan ver la influencia de la *new age*. Finalmente las referencias a aborígenes o hechos históricos denotan un proceso de revalorización de las culturas nativas, a las que se asocian los recientes procesos de re-etnización y re-identificación que se observan en las zonas de cultura criolla y mestiza de todo el país.

El cielo esta fragmentado en varios niveles, la mayoría de ellos perceptibles a simple vista. Un primer plano está constituido por los aires malos, llamados así justamente por tratarse de zonas de vientos que, en la perspectiva de los serranos permiten el tránsito y portan algunas enfermedades. En el segundo piso cósmico moran los santos, ángeles y otras entidades celestes como angelitos y otros intermediarios entre el hombre y Dios, el caso de los difuntos milagrosos, difuntos que en vida fueron humanos diferentes, ya sea por su tendencia a la locura, o por sus muestras de poder. En esta

morada incluyen a los que fueron curanderos reconocidos en vida.

Las salamancas refieren a las cuevas cordilleranas o en su defecto aleros, abrigos, formaciones rocosas que ofrezcan protección.

Las versiones que hemos analizado han sido recogidas en el sector norte del valle de Punilla, donde existen 7 sitios físico-geográficos identificados por el investigador, cuevas asociadas al característico fenómeno sonoro de risas e instrumentos musicales, generalmente guitarras y violín, indicios de fiesta.

Son sitios de difícil acceso, ocultos a los ojos de la comunidad. Cerca de los mismos hay un río o curso de agua, purificadores que separan espacialmente el mal del bien. El bien, visible a la comunidad, publicitado como signo de identidad grupal, valor positivo de la cristiandad. El mal, oculto a los ojos comunes, separado del espacio humanizado por el agua purificadora.

Las cuevas son las residencias del diablo. Ejerce el poder de atracción a las mismas por la música u otras tentaciones. Los que descienden entregan el alma a cambio de favores. El descenso es la vía hacia la esclavitud espiritual.

Son espacios calificados, se distinguen puesto que allí se realizan pactos con el diablo, pactos en los que el hombre obtiene poder pero en los que también cede algo a cambio. Estas actividades califican al espacio de las salamancas, de por sí apartados, como otro lugar, que es representado como un ámbito de la alteridad existencial.

Las salamancas se asocian también a cierta concepción del tiempo. A grandes rasgos puede afirmarse que la duración del día es un lapso positivo, propicio para las actividades económicas, los viajes, el esparcimiento, etc. Lo dicho es válido para el tiempo de luz, a excepción de las horas de siesta. Puesto que son concebidas como horas de descanso, las entidades míticas invaden los dominios humanos con nefastas intenciones, que se concretan en el rapto de niños, en el extravío de personas que pierden su capacidad de situarse, y en enfermedades como el susto. La negatividad de la siesta se expresa también como en perifrasis simbólicas como la hora de las víboras o de las iguanas, que tiene soporte en una clasificación de los animales según los dominios y seres a que se asocian, de lo que resultan animales diabólicos como los mencionados y animales básicamente humanos como los de cría. La noche es también un ámbito negativo, en esta duración están al acecho brujos, seres demoníacos y entidades malignas dispuestos a dañar o tentar con un poder, que no deja de ser ambivalente y teñido de sospechas.

En síntesis, día versus noche y siesta simbolizan en términos de duraciones, lo humano y aquello que tiene reserva de significación pues es propio de lo otro o de la

alteridad existencial.

No es casual que las actividades en las salamanca se realicen de noche, de lo que se deduce que la calidad de la actividad ritual está ya denotada desde la perspectiva del espacio y del tiempo.

Desde el punto de vista de los criollos la interacciones sociales no sólo involucran a otras personas sino también al resto de los seres que pueblan el cosmos. Así mucha de las acciones de los hombres están dirigidas a captar para sí la buena disposición de los seres míticos. No todo individuo realiza las mismas elecciones, algunos prefieren vincularse a santos o a otras entidades positivas, mientras que aquellos que prefieren un poder más inmediato, visible y mundano optan por vincularse con el diablo u otros seres negativos. De ello se deduce que el pacto en las salamanca es para los campesinos una elección libre del sujeto ya sea porque él haya buscado el modo de concretarla, ya sea por que fue tentado por alguna figura. Espacio de libertad que implica una re-elaboración de las enseñanzas del catolicismo oficial, desde perspectivas diversas, en primer lugar porque no se habla de posesión y anulación de la voluntad del individuo, en segundo término, porque el demonio no es malignidad pura, sino más bien una entidad ambivalente de la que se puede sacar cierto provecho, porque la relación entablada en las salamanca no es remitida a la esfera del pecado sino más bien conceptualizada como una elección de vida que trae beneficio inmediato a cambio de una dudosa suerte eterna.

De modo esquematizado la concurrencia a la salamanca se inicia cuando el individuo llama al Diablo o acepta un convite de éste. En el primer caso, deciden solicitar el auxilio del maligno personas en estado de desesperación: porque su vida está en riesgo, porque sus animales están amenazados por una peste, porque algún miembro de su familia padece una enfermedad incurable o por enfrentar cualquier otra circunstancia límite. Cuando la elección es hecha por la deidad tiene especialmente en cuenta atributos como el coraje, la riqueza, la capacidad de vivir en soledad, en términos generales podríamos decir personas exitosas, hecho que no es casual, ya que el éxito, en las representaciones de los criollos, es evidencia del poder que posee el que lo consigue, y el diablo necesita de humanos que muestren la capacidad suficiente como para superar las pruebas que exigen la iniciación y el pacto en las salamanca.

En el caso de los convites el mismo diablo suele aparecerse y dialogar con la persona en estado de vela aunque preferentemente en horas de la noche o de la siesta y cuando el individuo se encuentra solo.

Sea cual fuere el inicio de la relación finalmente el interesado debe concurrir a la salamanca. Esta primera entrada marca de por sí el comienzo de la iniciación lo que

equivale a decir que el contacto convocante y sacralizado de las salamancas produce una transformación en el humano.

El Diabolo cumple el papel social de un Maestro medieval. El Salamanquero, asume el rol del aprendiz. Es un varón, estudiante de la mágica, un aspirante al conocimiento de un dominio específico a cambio de un contrato que exige la entrega de su alma en el momento de la muerte. En este sentido, los comportamientos de estos serranos de La Punilla, nos remiten al mito universal fáustico, a mitos europeos y americanos donde el descenso a las cuevas nos recuerda el descenso a los infiernos.

Por su condición de estudiante, el Salamanquero contrasta con las brujas, mujeres asociadas con el Diabolo para realizar maleficios. Las pautas patriarcales del grupo las alejan de la adquisición del conocimiento destinado a los hombres. En esta lucha de género el varón pelea de igual a igual con el Diabolo, pero la mujer, sierva de éste, no lo enfrenta.

El Salamanquero acude a la Salamanca en busca de un conocimiento. Quiere ser el mejor bailarín, el mejor guitarrero, saber amansar caballos mágicamente, tener poder sexual con las mujeres más lindas de La Punilla, en palabras de estos criollos: “amansadas como las yeguas del monte, mágicamente” o acrecentar bienes materiales con la ayuda del familiar. La serpiente, asociada a la fauna del terror en diferentes contextos latinoamericanos, es percibida localmente como una metamorfosis del poder diabólico que bajo este nombre otorga riquezas a quien la posee.

Cultores esotéricos y escépticos con curiosidad antropológica

El *New Age* (3) es entendido en el marco de este trabajo como una mentalidad que ha penetrado imperceptiblemente en las esferas sociales, políticas, culturales y religiosas de una vasta red social en Capilla del Monte y en el área de influencia de la llamada zona Uritorco. En ese sentido, ha revolucionado el pensamiento tradicional, arraigado a los valores y pautas de la iglesia cristiana, de los nativos y otros pobladores que llegaron en calidad de residentes a la zona en diferentes oleadas migratorias en el transcurso del siglo XX.

La vida cotidiana de Capilla del Monte transcurre en un ritmo provinciano. Sus habitantes, que hoy superan las 9.000 personas, conforman una peculiar situación de multiculturalidad. Conviven diferentes tramas simbólicas en un abierto diálogo de negociación cultural. Una mezcla de paisanos de tradición serrana, morochos, sobrios, respetuosos, desconfiados frente a las novedades culturales que aportan porteños, rosarinos y extranjeros – algunos exóticos en un país de inmigrantes acriollados –. No todos se

autoidentifican como buscadores de paz, de luchadores por un mundo más ecológico, en general de estilo *New Age*. Sin embargo, los inmigrados están unidos por el hilo común de una búsqueda de comunicación con la tierra y el cosmos. Tal vez, todos acordarían en valorar positivamente el esplendoroso cielo capillense con sus más de 310 días soleados al año.

Hace treinta años, Capilla del Monte era casi exclusivamente conocida por el Zapato, enorme piedra con figura de un zueco o zapato y los balnearios Calabalumba y La Toma. En la actualidad dispone además del Dique El Cajón, propicio para todo tipo de deportes náuticos.

El visitante pronto siente un agradable bienestar. En la explicación de los lugareños, está relacionado con el aire puro de sus casi 1000 m. sobre el mar, por el alto contenido en cuarzo y uranio de la zona y por la agreste belleza del lugar. “Capilla” se ha convertido también en magnífico centro de actividades para el turismo de aventura, con avezados guías que la Municipalidad local ha tenido el buen tino de categorizar para mayor seguridad del turista. Son así posibles decenas de paseos, trekking, cabalgatas y excursiones-expediciones al corazón del que fuera territorio aborigen del pueblo comechingón.

La plaza céntrica, que lleva el nombre del prócer latinoamericano San Martín, se diferencia de otras plazas de pueblos de provincia: está coronada por un talismán de cuarzo, suspendido en el aire. Es una invitación para que los visitantes puedan relacionarse con un encuentro energético.

Caminar por las calles de Capilla es tensar las cuerdas de la realidad visible y de la construcción ficcional, donde la fragmentación religiosa convive con una onda ecologista que, verdor de sierras como telón de fondo mediante, invita a la dimensión desconocida.

Quienes se acercan a esta localidad serrana en busca de descanso y aire puro o siguiendo los caminos de los buscadores espirituales de la zona Uritorco, advertirán en la céntrica diagonal Buenos Aires, única calle techada de América Latina, un clima singular, distinto a los paisajes urbanos del Valle de Punilla. En “la techada”(4) proliferan los negocios que ofrecen piedras energizantes, vestimentas orientales propiciadoras para la meditación, sahumeros con fragancias exóticas y literatura mágica y esotérica que va desde la medicina ayurveda hasta la interpretación marxista de por qué los extraterrestres no se dejan ver a la luz del día. Como en otros centros mundiales, el *New Age* se ha convertido en un mercado económico, con la venta de música de relajación, de piedras de curación, de pirámides que transmiten energía positiva, de comida vegetariana energética, de libros, de revistas, etc. En los últimos quince años ha proliferado en la región una

amplísima literatura mágica y esotérica, sobre la Nueva Era. Talleres, cursos y seminarios de meditación, tai-chi-chuan, yoga, budismo, filosofías orientales son prácticas habituales en los cultores del movimiento *new age* de Capilla del Monte. Los grandes temas que indagan estos buscadores espirituales giran sobre la experiencia de sí mismo, el potencial humano, la psicología transpersonal, la meditación, la energía cósmica, el esoterismo, los fenómenos ocultos. Muchos católicos conscientes o no de pertenecer al movimiento de la Nueva Era han incorporado la práctica del yoga, el control mental, las medicinas alternativas, la parapsicología, la meditación trascendental. Una conversación con los pobladores del Faldeo del Uritorco (5), nos llevará a la comprobación que gran porcentaje de ellos cree en la reencarnación o confía su vida y destino a la influencia de los astros, se dejan llevar por lo oculto, por lo misterioso o les atraen las dietas macrobióticas. Esto puede ser extendido a la red social que adhiere al movimiento alternativo en toda la zona Uritorco.

En todo el sector norte de Punilla, cuando se habla de ciertos grupos esotéricos, pertenecientes al movimiento alternativo, es corriente el uso de la palabra secta, dándole al término una connotación negativa. Sólo en los grupos iniciados, los que ya han experimentado una transformación terapéutica o espiritual, la entienden como un “movimiento religioso”.

Capilla del Monte lee a los grandes teóricos mundiales del *New Age* (6). Librerías y centros de lectura especializados anuncian el fin de las Grandes Religiones instituidas, el nacimiento de una fe sin religión, un grado superior de las facultades paranormales en la evolución de la conciencia del hombre y en la armonía con el cosmos, con la naturaleza y con lo divino. Llegará, dicen, traducen y re-escriben, acompañados de las últimas tecnologías cibernéticas, la nueva era de unidad y de paz bajo el signo astrológico de Acuario. En las sierras cordobesas, finalizando el 2001 documentamos escenas bucólicas de la vida de campo de la Europa del siglo XIX, reconstruidas, resignificadas, coexistiendo lo bucólico de vivir en el campo con la navegación en las pistas del ciberespacio.

El contexto sociocultural en el cual se desarrolla el movimiento *new age* del sector norte del valle de Punilla está conformado por una extensa red social que siguiendo a los propios actores denominamos “circuito alternativo”. Esta vasta red social está caracterizada por la circulación de grupos de corta duración.

Sus miembros son principalmente habitantes urbanos con alta educación formal que abarca diferentes campos del conocimiento: esotérico, estético, espiritual, místico, del campo de la medicina y especialmente de la nutrición, técnicas psicoterapéuticas y corporales. Hay un amplio sector de usuarios, generalmente ocasionales de los produc-

tos y servicios terapéuticos que se ofrecen en el circuito. Es difícil encontrar en Capilla del Monte un miembro de la clase media que no haya consumido productos y servicios de este sector.

La circulación por la red se ve fomentada por la interacción informal entre los participantes, que establecen amistades entre ellos. Por estas redes informales se difunde la aparición de disciplinas importadas de otros centros de la “aldea global”. Productores intelectuales alimentan el movimiento desde Estados Unidos y Europa.

Por un tiempo todo el mundo habla de determinados talleres y todos los miembros participan o desearían participar en ellos.

La alternancia caracteriza a las reuniones multitudinarias: encuentros y festivales que proponen diversas disciplinas. Revistas y libros especializados anuncian conferencias, talleres, workshops, encuentros y congresos. El movimiento genera una activa circulación de los miembros de la red social alternativa.

La movilidad impregna las historias personales propias y ajenas que se intercambian generalmente en forma oral entre los integrantes.

Hemos documentado relatos biográficos que subrayan la multiplicidad de experiencias y vivencias en distintos grupos, generalmente por cortos tiempos, con prácticas y culturas divergentes. Buscan beneficios que surgen del crecimiento espiritual, equilibrio y en otros casos ampliación de la conciencia.

Los entrevistados afirman que el camino para favorecer el advenimiento de la Nueva Era es individual, aunque reconocen que en una población donde todos conocen la identidad creada por los prototipos sociales pueblerinos y la íntima de las personas, el contexto influye sobre las acciones, creencias y decisiones de cada uno y de todos los capillenses. El cambio es individual y colectivo.

De nuestras observaciones y entrevistas surgen afirmaciones sobre un interior perfecto que hay en las personas. Un núcleo central para la evolución individual y colectiva es tomar conciencia de ese interior.

Hay una valoración positiva de la naturaleza. Los individuos necesitan conectarse con ella para lograr la transformación. Estos grupos buscan el camino para una vida en armonía con la naturaleza: ésta se logra con adecuada alimentación, terapias naturales mediante esencias florales, gemas, aceites, barros, etc.

Valoran el movimiento corporal, la imaginación y la acción creadora por sobre el discurso y la palabra, para alcanzar dicha transformación.

Siguiendo las percepciones del movimiento alternativo de Capilla del Monte estamos en los albores de la creación de una particular cosmovisión: no existirían jerarquías

de poder entre los individuos. Las funciones de éstos serían intercambiables. Postulan la transformación positiva del sujeto sin la intervención de terceros. El individuo es el agente de su propia transformación. Utilizan términos como autoayuda, autocuración, autoapoyo.

Capilla del Monte ha recibido personas y grupos que buscaban alejarse de la sociedad de masas, dominada por estructuras impersonales. En ese sentido ofrecería relaciones sociales gratas y personales, respuestas a necesidades cotidianas sobre la base de lo sobrenatural.

En Capilla del Monte la decisión de adherir a un grupo esotérico resulta de la voluntad de quien lo hace. Hay un consenso social que enfatiza el derecho a la privacidad y a la libre elección del estilo de vida.

Sin Dios... en armonía con la Tierra y el Cosmos.

Algunos miembros de los grupos que adhieren al movimiento están descontentos con la Iglesia Católica, desean deshacer la civilización cristiana, sobre todo atacando a la Iglesia Católica para reducir su influencia sobre la sociedad.

Para la mayoría de nuestros entrevistados, activistas del *new age*, existen necesidades religiosas, espirituales y existenciales, que, por las razones que sean, no han sido satisfechas por la religiosidad cristiana, o lo son de manera insuficiente.

El hombre se está desarrollando y pronto alcanzará nuevos horizontes espirituales. Muchas prácticas del *New Age* han sido diseñadas para empujar a los hombres hacia estos horizontes. Algunas de estas prácticas son: el viaje astral, que es un entrenamiento del alma para abandonar el cuerpo y viajar a otros lugares; el espiritismo, que consiste en contactar espíritus para que ellos puedan hablar a través de las personas y guiarlas; el uso de cristales y cuarzos para purificar la energía del cuerpo y la mente; la visualización donde las personas utilizan su imaginación mental para verse a sí mismos como un animal, en la presencia de un ente divino, o para ser curados de las enfermedades.

La Divinidad Evolutiva, siguiendo a los teóricos del *New Age*, es el siguiente paso de la evolución. No será físico, sino espiritual. Para algunos de los seguidores del *New Age* de la zona Uritorco, esto significa una evolución física y espiritual. La Divinidad Evolutiva también significa que la humanidad pronto se verá a sí misma como Dios, como el “principio de Cristo”.

He documentado la utilización de varios medios para tener experiencias místicas con Dios y/o la naturaleza y/o consigo mismo. Entre estos métodos fueron descritos: el de imaginar, el de trascender, la privación del sueño, la concentración, la evitación, la identificación, la reflexión, la contemplación de las estrellas.

Imaginar: cada quien cree su propia realidad;

Trascender: ir más allá de los límites del tiempo;

La privación del sueño: consiste en ser inducido a una experiencia mística;

La concentración: poder experimentar toda la realidad como única y no como objetos separados”;

La evitación: donde la comunicación con el mundo exterior es interrumpida para así poder reinterpretar el mundo sin la influencia del mismo;

La identificación: para cambiar de papeles mentalmente con un perro o un gato, canario, o un animal del zoológico;

La reflexión: un ejercicio diseñado para ayudar a las personas a ver el año que viene diferente;

La contemplación de las estrellas: para inducir un sentido de objetividad sobre la vida y un sentimiento de unión con el resto del cosmos.

En Capilla del Monte, la mayoría de los seguidores del *New Age* creen y aseguran que pueden crear sus propias realidades. Aquellas personas que creen que la reencarnación es cierta, están en lo correcto debido a que esa es su realidad. Si alguien que conocen no cree en la reencarnación, está en lo correcto porque es la realidad de ese alguien. Cada uno de ellos busca tener una realidad propia, un camino diferente.

Aunque no todos los seguidores del *New Age* creen en la reencarnación, la mayoría lo cree de una forma u otra. Y muchos creen que la Biblia fue alterada para remover cualquier versículo que hablara sobre la reencarnación.

Las filosofías y creencias religiosas de los Comechingones y otros grupos aborígenes de la Argentina son populares entre los seguidores del movimiento alternativo debido a que plantean enfoques tónicos, centrados en la tierra, en la naturaleza, y en la relación del hombre con ella.

No hay ninguna moralidad absoluta en el *New Age* Cordobés de La Punilla. Nuestros informantes en general poseen una tolerancia espiritual hacia todos los “sistemas verdaderos”. A esto lo llaman “armonización”.

El vivir en un mundo con una moral relativista no trae consigo un futuro prometedor en la opinión de religiosos católicos ortodoxos consultados por el investigador. Esto es porque en la realidad, este movimiento promueve la honestidad, la integridad, el amor, sin el verdadero Dios.

La *New Age* afirma que tras el período Abrahámico de Aries, y el Crístico de Piscis, lleno de luchas y divisiones, el Sol está ahora dentro del signo zodiacal de Acuario (7). A ese cambio, que opera cada 2.160 años según los expertos, corresponderá el nacimiento

de una nueva religión y la llegada de un Cristo Acuario liberador (Maitreya). Cristo como instructor mundial y como instructor cósmico.

La palabra “Cristo” no designa a una persona única que realiza los planes de Dios. Tampoco es el Cristo del que nos hablan los evangelios. Para los cultores del movimiento alternativo Cristo se reduce a “un maestro más”. Los maestros son personajes que han alcanzado un grado evolutivo y que han llegado a la máxima iluminación. Así, Jesús de Nazaret, Buda, Zaratustra, Lao-tse, etc. lograron manifestar la divinidad que todos los hombres llevamos en nuestro interior.

Estos hombres son llamados “avatares” y vienen al mundo para manifestar nuevos tiempos.

Esta Nueva Era surge como una reacción espiritual aparentemente sana, en contra del ambiente materializado, en contra de las Teologías, defienden una fe sin religión, buscan una purificación de la fe.

Para algunos intelectuales capillenses contrarios al desarrollo del *New Age*, la aceptación masiva en la zona Uritorco del movimiento proviene de la desorientación cultural y religiosa que vive la gente de hoy, donde se promueve la destrucción de la familia con lo que las personas de fe consideran antivalores: el aborto, el divorcio, las drogas, la violencia, la homosexualidad, la liberación de la moralidad.

El *New Age* no tiene los problemas típicos de las sectas, como los excesos, la reducción, la esclavitud, la cerrazón, por el contrario, tiene todo lo que busca el ser humano del nuevo milenio. Como movimiento religioso sustituye virtudes por valores, moral por compromisos, conducta social por estilos de vida, verdad por alternativas, jaculatorias por mantras.

El *New Age* tiene algunas palabras especiales propias como: holística, holográfico, sinérgico, unidad, único, armonía, transformación, superación personal, potencial humano, el despertar, energía y conciencia. Estas palabras son predominantes en las conversaciones y escritos de los cultores del movimiento capillense.

Su vocabulario es: de armonía y paz (unidad, amor, luz, paz, quietud); de energías (ondas, vibraciones, rayos); de individuación (realización de uno mismo, toma de conciencia, creatividad aquí y ahora); de sorpresa (renacimiento, mutación, salto, emergencia, apocalipsis). Un vocabulario suave y enérgico, lleno de esperanza, justo a la imagen que necesita el hombre y la mujer de hoy.

Los *new agers* tienen sueños utópicos acerca de un mundo, en el cual viva la humanidad en armonía con la tierra y el cosmos.

El *New Age* será la salvación que nos saque de la crisis de supervivencia global y

de las crisis del sentido personal de nuestra existencia como parte de un gran holograma. Cada mente es un segmento del “inconsciente colectivo”. El *New Age* suele entenderse a sí mismo como el movimiento que viene a tomar el relevo y a consumir la escatología cristiana y otros proyectos religiosos para el futuro o también como la única religión universal para el futuro.

En los albores del milenio la humanidad no está abandonado la ciencia, sino que, por medio de este renacimiento místico, mágico y religioso, está reafirmando lo espiritual, un esfuerzo más equilibrado por mejorar nuestra vida y la del prójimo.

La perspectiva de salvación del *new age* significa el estar conectado a la conciencia divina. Conectado significa estar en armonía con la realidad y todo aquello que es percibido como verdad. Debido a que el *New Age* no reconoce el pecado, no hay necesidad de redimirse como Jesús. La salvación, es simplemente la realización de nuestra naturaleza divina. La salvación, desde el punto de vista del *New Age*, es una sabiduría propia de entender nuestra naturaleza divina y la divinidad misma.

El *New Age* se refiere a nuestros días como la Era de Acuario, un tiempo donde nos encontraremos con grupos masivos de Angeles y Grandes Maestros. La intervención incidental de seres superiores en el pasado se ha convertido hoy día en una invasión de energías elevadas y nos quieren llevar hacia una libertad y felicidad ilimitada.

Los seguidores del *New Age* dicen que en el subconsciente está la clave de todo. Cassettes subliminales y de auto-hipnosis junto con estimulaciones visuales pueden abrir la solución a la felicidad personal y al poder del alma. A través del esfuerzo positivo y de un proceso perceptual de reestructuración, cambiando el modo en que vemos al mundo, las fuerzas innatas del subconsciente conquistarán a los enemigos y resistirán todo aquello que es negativo. Los creyentes del *New Age* dicen que la nueva conciencia transformará para bien a los individuos y al mundo en su totalidad, más aún, los salvará.

La característica principal de la “nueva conciencia” consiste en la percepción de la unidad y de la totalidad universales.

En la Zona Uritorco, siguiendo nuestras prospecciones y registros orales hay un creciente número de buscadores espirituales de la Nueva Era, grupos religiosos tradicionales y renovadores.

El movimiento alternativo recluta sus adherentes entre los sectores medios y altos de la sociedad capillense. La sociedad urbana de Capilla del Monte, en general, percibe los llamados genéricamente “nuevos movimientos religiosos” como un fenómeno relevante de la estructura social del nuevo milenio.

Los nativos campesinos, que ven estas prácticas y vivencias como un fenómeno

extraño, distinto a la construcción del nosotros, los miran con recelo. Sin embargo, he documentado que poco a poco incorporan el lenguaje y algunas prácticas del movimiento alternativo en su vida cotidiana.

La ovnilogía telúrica y los encuentros cercanos

En las noches capillenses, no pocos visitantes han podido ver extraños movimientos lumínicos, difíciles de explicar desde los hábitos de interpretación racional. Lo cierto es que la gente de Capilla se ha vuelto muy atenta al movimiento de las estrellas y otros fenómenos del espacio aéreo. Pueden distinguir sin dificultad, el intermitente parpadear de las aeronaves del lento paseo de los satélites, o la velocidad uniformemente acelerada de un meteorito que cruza el cielo, generalmente límpido, de las noches del Valle de Punilla. He podido participar de grupos alternativos que se organizan en torno a un objetivo principal: el avistaje nocturno de naves extraterrestres. Los relatos, muchos de ellos, resultado de vivencias donde es necesario haber incorporado la paciencia serrana, han transformado a la zona del Uritorco en un centro de atracción para todos los interesados en el fenómeno OVNI (objetos voladores no identificados): “Nuestros amigos de arriba pueden verse, siempre que haya buena visibilidad, sobre el Uritorco, entre las 21 y las ...” (8).

Los observadores de naves venidas de otras dimensiones y la gente común explican al cerro Uritorco (9) como una ventana a través de la cual los extraterrestres pueden acceder a la Tierra. Los que utilizan la rigurosidad del lenguaje técnico-esotérico lo explican como un vértice de energía que les permite entrar y salir a ésta y otras dimensiones.

Siguiendo literatura especializada, los cultores del movimiento alternativo propagan la existencia de ocho portales de ingreso que existen en el planeta: el Triángulo de las Bermudas, la isla de Pascua, Machu Pichu, las Pirámides de Egipto, las islas Canarias, el Languedoc francés y el Uritorco.

En enero de 1986, en uno de sus faldeos apareció calcinada una superficie oval de 90 m de diámetro que fue considerada como señal inequívoca del asentamiento de un plato volador (10).

El fenómeno, discutido aquí entre los vecinos sin ponerse de acuerdo, provocó la afluencia masiva de visitantes. El pueblo tenía entonces unos 6000 pobladores. Se calcula que el resto llegó a estas tierras atraído por los OVNI o por el negocio que su presencia podría significar.

Excursiones de quince, veinte días y hasta de un mes a esta ciudad serrana

responde a un doble propósito: descansar al aire libre e intentar contactarse con los visitantes extraterrestres. Muchos de ellos son jóvenes mochileros que hacen uso de una buena infraestructura de campings instalados en la zona. Buenos Aires, Rosario, Córdoba, y Bahía Blanca son los puntos de donde generalmente provienen.

Los estudiosos locales recomiendan distintos puntos y atalayas donde suelen verse platos voladores o tomar contacto con experiencias sagradas y metafísicas (11).

Las autoridades municipales conocen el alto porcentaje de visitantes que llegan a la zona Uritorco con la intención de avistar platos voladores. Forma parte de la identidad publicitada oficialmente. Y los resultados están a la vista en el crecimiento turístico de Capilla del Monte: de las cerca de 8000 personas que llegaron durante la temporada 96/97 a los más de 10.000 que la Dirección de Turismo local calculó en las temporadas sucesivas. En el marco de la crisis económica general que presenta la Argentina en los finales del 2001, relativamente hay un crecimiento que parece sostenido.

No hay que deprimirse por las reiteradas conceptualizaciones que los escépticos racionalistas piensan, dicen y escriben acerca de los místicos de Capilla del Monte. Creen que no hay que pensar que todo se reduce a manipulaciones comerciales y psicosis colectiva, tampoco hay que anhelar el pronto descenso masivo de extraterrestres prestos a salvarlos del Apocalipsis.

BIBLIOGRAFÍA

Amaya, Luis Esteban.

2000. Las salamanca: adquisición de poder. En: De mis pagos. Folklore, Bs. As. N°7, 12-18.

Agostinelli, Alejandro.

1996 La Nueva Era del Santuario Ovni. En: Descubrir N° 63. Octubre de 1996, Buenos Aires, bajo el título: “ Y Los ovnis nunca vinieron”.

Carozzi MJ.

2000. Nueva era y terapias alternativas: construyendo significados en el discurso y la interacción, Buenos aires, EDUCA.

Della Torre, Horacio A.

1996. Capilla del Monte, ¿mito, leyenda o realidad? Edición de Autor. Capilla del Monte.

Di Lázaro, Alejandro.

1998. El fenómeno de los platos voladores. Copyright 1998. La Nación on line.

Fernández Gustavo.

1993. Capilla del Monte: parapsicología, misticismo y ovnis. Edición de Autor.

Capilla del Monte

Guía YPF.

1996. Centro y Noroeste, Editorial San Telmo, Buenos Aires.

Terrera, Guillermo A. Wolfran.

1992. Escenbach, Parsifal, Orfelio Ulises. Ed. Kier, Buenos Aires.

Villamil, Roberto.

1998. Luces Kosmicas en la magia del Uritorco. Ayer y Hoy Ediciones. Buenos Aires.

REFERENCIAS

(1) Zona Uritorco: El sector estudiado se encuentra entre dos de las tres cadenas de sierras ubicadas en forma paralela en la provincia: las Sierras Chicas, las Sierras Grandes y las Sierras del Pocho. Las depresiones que se encuentran entre estos cordones, reciben el nombre de valles, y ahí se han asentado los poblamientos que, con el tiempo, se desarrollaron como centros turísticos.

De los que están entre las Sierras Chicas y las Sierras Grandes, el de Punilla es uno de los más importantes. Es uno de los hundimientos originados por las fuerzas orogénicas durante el surgimiento del sistema andino.

Su nombre fue dado por los conquistadores al sentir los efectos de la altura, similares a los de la Puna, o los del viento frío que se asemeja al de aquella región. Además de los valles, la fisonomía serrana muestra extensas altiplanicies que se caracterizan por un paisaje pedregoso y pobre en vegetación: son las llamadas pampas.

La Sierra se presenta con una escarpada fuerte hacia el oeste llamada cuesta y una pendiente más suave hacia el este llamada falda.

Las máximas elevaciones se encuentran en Capilla del Monte: el cerro Uritorco (1979mts), el cerro El Minas (1700mts) y El Pajarillo (1650mts).

La prospección antropológica abarcó las siguientes localidades, en especial el entorno rural que circunscribe a las villas de: Valle Hermoso, La Falda, Villa Giardino, La Cumbre, Cruz Chica, Cruz Grande, Los Cocos, San Esteban y Capilla del Monte.

(2) En este artículo el investigador explica los fenómenos desde la perspectiva y la explicación de la visión del mundo de los grupos investigados y no necesariamente refleja su pensamiento ni el respaldo a las opiniones de los actores sociales del movimiento de la Nueva Era.

El *New Age* es un fenómeno sociológico que se ha producido en las naciones industrializadas de Occidente entre personas de clase media y alta, que, ante las grandes crisis de supervivencia por las que pasa la humanidad, practican y propagan lo que llaman una Nueva Conciencia. El *New Age* está enclavado dentro de lo que llaman “nuevos movimientos sociales o movimientos alternativos”. El *New Age* está arraigado entre los adversarios de la energía nuclear y entre los grupos

de iniciativas en favor de la paz, en los diversos movimientos ecologistas, en grupos de biomedicina alternativa, en el movimiento feminista, en grupos que practican la autoexperiencia y en grupos de terapia psicológica como el *"human potential movement"*. Tiende a convertirse en un fenómeno de masas debido a su ambigüedad, a su fuerza comercial y a su capacidad de servir al imaginario religioso de nuestra sociedad actual.

(3) Se originó en los Estados Unidos, a fines de la década de 1960. En Buenos Aires, desde antes de 1980 algunos practicantes de las llamadas "disciplinas alternativas" comienzan a tomar contacto con centros del denominado circuito alternativo de los Estados Unidos. La participación en ese circuito se produce con fines de transformación terapéutica o espiritual, o para alcanzar el autoconocimiento.

Así llegó el movimiento new age al país. El movimiento new age no se relaciona con la cultura popular.

(4) Fue construida en 1967 para albergar a una Exposición Internacional de Fotografía. Es el nudo comercial de Capilla del Monte. Finaliza en la vieja estación de ferrocarril donde se encuentra la Secretaría de Turismo.

En el flanco Oeste transcurre pacífico y rumoroso el río Calabalumba mientras que al Este se alzan los cerros Las Gemelas, el majestuoso Uritorco (1.979 m.s.n.m.) - tras el que emerge el sol cada mañana- y más allá perdiéndose hacia el Norte, el Pajarillo.

(5) Faldeo del Uritorco. Sector ubicado al pie del Cerro Uritorco donde se encuentra una franja de unidades domésticas habitadas por artesanos, artistas populares y cultores del movimiento alternativo. La onda es orientalista. Allí está concentrado el neohippismo. Ellos luciendo barbas guevaristas y ellas camisetas de bambula, propician la paz y la hermandad. Predomina la fragancia del pachuli.

(6) Aldos Huxley, Carl Gustav Jung, Lessing Sheldrake, James Rudolf se consideran como los inspiradores de New Age. Los dos teóricos principales del New Age son Fritjof Capra, un físico austriaco residiendo en California, y ganador de un premio Nobel de Física y Marilyn Fergusson, autora de "La conspiración de Acuario" y "Transformaciones personales y sociales en este fin de siglo" (Barcelona 1985), que es considerado actualmente como el libro del culto del Movimiento New Age.

(7) El término "New Age" se refiere a "La Era de Acuario" que, de acuerdo a los seguidores del New Age, está comenzando. Se supone que vendrá la paz y la iluminación, y que reunirá al hombre con Dios. El hombre es considerado separado de Dios no por el pecado (Isaías 59, 2) sino por el casi nulo entendimiento y sabiduría sobre la verdadera naturaleza de Dios y de la realidad.

El New Age refiere a nuestro tiempo como la Era de Acuario, un tiempo donde nos encontraremos con grupos masivos de Angeles y Grandes Maestros. La intervención incidental de seres superiores en el pasado se ha convertido hoy día en una invasión de energías elevadas y nos quieren llevar hacia una libertad y felicidad ilimitada

(8) "Nosotros no estamos ni en favor ni en contra de esta cuestión de los platos voladores. Pero nos molesta cuando la gente no viene a consultarnos por tal o cual lugar turístico, sino que pregunta como si esto fuera una terminal intergaláctica: ¿A qué hora se puede ver a los

marcianos? ¿Es posible filmarlos? ¿Puedo ir con los chicos?” (Libreta de campo 1998). Así se quejan en la oficina de turismo de la municipalidad capillense. No obstante admiten que los visitantes de otros mundos son el principal gancho para los turistas de las vecinas localidades del valle.

(9) “No es un cerro común, hay algo sagrado en este cerro. En lengua aborigen significa ‘cerro macho’ o ‘cerro de los loros’. Allí los chamanes de todas las tribus se juntaban para celebrar ritos calendáricos y discutir la unidad de las naciones indígenas”. Monir Addur, reconocido en el pueblo de Capilla del Monte como conocedor del Uritorco. Libreta de campo, 1998.

(10) En el Pajarillo, en enero de 1986 apareció un largo rastro chamuscado que fue atribuido por algunos a un OVNI y por otros a la mano del hombre. Verdad o fraude, poco después llegaron al lugar sendas expediciones de la NASA y de los soviéticos que llevaron muestras a ser investigadas. Los pobladores de la zona Uritorco no conocen sus resultados.

Desde entonces, Capilla del Monte se convirtió en una de las capitales del platillismo mundial. Hoy, más lejos de ovnilandia y más cerca de la New Age, el pueblo trata de reencontrar su identidad tratando de no perder su prestigio de Centro Energético.

(11). Historias, cuentos y leyendas alimentan la memoria de los lugareños. Destaco el relato sobre el hallazgo por el paisano Orfelio Ulises en 1934 del “Bastón de Mando” o Simihuinqui, “La Lanza que Habla”, poder que transmite la inteligencia, una pieza única de basalto, cuyo origen, dicen, data del paleolítico inferior. El hallazgo no tan circunstancial como se podría suponer, se produjo en La Toma, base del Uritorco. De difícil explicación, se ha asociado a la leyenda mitológica del dios Vultán o Wotán.

También existe la historia, emparentada con la leyenda del caballero Parsifal, que parece extraída de las aventuras de Indiana Jones, de hasta siete u ocho expediciones alemanas hasta el año 1986 y al menos una de ellas oficial, en los años '30 cuyo objeto era la “búsqueda en la zona del Uritorco del Santo Grial, de la Piedra de la Sabiduría y hasta del propio Parsifal”. Recientemente, el rescatista Alfredo Francisco (Pancho) Lobo habría hallado pertrechos abandonados por esa expedición, identificables claramente por la clásica cruz svástica. He relevado relatos sobre túneles secretos, de paisanos con el poder de la traslocación o de levitar los naipes, de un Yeti asociado al fuego, al que se lo describe como una vaca de dos patas, de la existencia de ERKS, una ciudad subterránea en otra dimensión, habitada por extraterrestres, etc.

Devociones patrióticas

María Cecilia Pisarello

Introducción

Para muchos argentinos el último domingo del mes de septiembre no es una fecha más. Quienes así lo sienten, con la suficiente antelación y desafiando las inclemencias climáticas, deciden peregrinar a caballo o en carruajes a Luján. Así es como durante unos días – los previos al domingo – el aire se aroma de fragancias camperas. La presencia de caballos y carruajes, el asado y las infaltables rondas de mate, van marcando la llegada de los peregrinos, algunos venidos de parajes distantes.

La noche del sábado pasa por la ciudad vestida de campamento gaucho. No faltan fogones y guitarreadas donde permanecer en vigilia. Desde muy temprano hombres, mujeres y niños se visten – y visten a los caballos –, con sus mejores pilchas, porque después de la misa y el pericón nacional espera el desfile, momento ansiado por las agrupaciones y centros tradicionalistas.

La que desfila es la Argentina de tierra adentro. Es un país que raramente tiene espacio en los medios masivos de comunicación, que siente y palpita con orgullo ser argentino. Una Argentina que sabe del trabajo y lo rudo de la vida, que se agiganta cuando rememora la epopeya libertadora de San Martín y encuentra en Juan Manuel de Rosas, Martín Miguel de Güemes y Manuel Belgrano, su árbol genealógico.

Una Argentina que se reconoce en los símbolos patrios y la cultura ecuestre. Que año tras año le pide a “esa señora que está ahí con las manitos juntas” – como dijera un peregrino – que proteja y cuide este país.

Esta celebración – que es una ratificación de fe religioso-patriótica – se repite año tras año desde 1950. Quienes la organizan son el Círculo Criollo El Rodeo de Moreno y el Círculo Criollo Martín Fierro de Jáuregui y quienes se sienten convocados, aquellos que pueblan los centros tradicionalistas.

Otro acontecimiento, también celebrado hace más de cincuenta años, convoca tradición, patria y prócer en el lugar de la devoción patriótica.

Una caravana integrada por hombres y mujeres a caballo, vestidos de paisanos y paisanas, se desplaza a buscar la llama votiva de la Catedral Metropolitana, donde reposan los restos del Gral. San Martín, para traerla escoltada por esta columna de jinetes hasta el Círculo Criollo El Rodeo, de Moreno.

Las largas horas de cabalgata que generalmente se realizan bajo la lluvia, no consiguen hacer decaer el entusiasmo. Es un honor participar y así lo sienten los paisanos – algunos de ellos niños-jóvenes aún –, que sienten admiración por el prócer y sueñan con realizar algún día una epopeya que recuerde la patria.

El criollismo militante

El tradicionalismo – cuyo antecedente podemos rastrear en las investigaciones realizadas por los profesores Roberto Lehmann-Nistche y Carlos Vega a inicios del siglo XX –, logra adhesión en espacios geográficos diversos, tanto en áreas rurales como urbanas y suburbanas.

Es a fines del siglo XIX y principios del XX que aparecen registrados los primeros Centros Criollistas. La documentación de la época los cita como un ámbito en el cual confluyeron habitantes nativos e inmigrantes, y que tuvieron su eje en la literatura popular de signo criollista.

Según lo relata Carlos Vega (1981: 52)...”la primera, se relaciona con el prolífico circo gauchesco, es decir, que enlaza con la influencia rectora del Martín Fierro...el 25 de mayo de 1894, el Dr. Regulés funda, dando motivo a una inolvidable fiesta campestre, la sociedad costumbrista “La Criolla”

“Basten aquí algunos nombres de las que aparecieron en los primeros años del siglo; y nótese la orientación que las animaba...Martín Fierro, Los Parias de la Pampa, Los perseguidos del Juez, Cruz y los Suyos, Picardía y los Suyos, La Frontera, Los Matreros de la Frontera”.

“Algunos centros mueren a poco de fundados, otros se sostienen tanto como pueden, siempre ingresan nuevas agrupaciones entusiastas y esperanzadas. En 1902 salen a la lucha: El Alero, La Cañada, Los Criollitos de Bragado, El Chañar, Los Andes, La Coyunda, La Flor del Pago, Los Campechanos, La Flor de la Pampa, Los Fronterizos, Los Gauchos Nobles, La Huella, Los indómitos, Los Montoneros del Llano, El Pucará, La Pialada, La Tradición de Santos Vega, El Señuelo, La Resaca, La Querencia, Picardía y Los Suyos; y muchos otros.

“El fervor sigue en el año de 1902 con numerosos inscriptos: Los criollitos del Desierto, Los Perdidos de la Pampa, Los Criollitos del Tacurú, La Cruzada, Los Cuyanos, El Entrevero, Gauchos e Indios, Los Gauchos Patriotas, Los Gauchos del Sauce, El Lazo, La Tradición de La Pampa, Los Pialadores, El Rumbo, Los Mellizos de la Flor, La Madrugada, los Llegados de la Pampa y otros muchos”.(Carlos Vega; 1981:53)

Un personaje infaltable de estos centros criollistas es la figura del payador “en su

doble papel de juglar noticiero y de intérprete de poesías tradicionales o populares”. (Carlos Vega; 1981: 67).

Quien se encargó de documentar la actividad de estos primeros centros fue el profesor Roberto Lehmann-Nistche, y gran parte de su investigación forma la “Biblioteca Criolla” de Lehmann-Nitsche, en el Instituto Iberoamericano de la ciudad de Berlín, Alemania. La consulta de este valiosísimo material de archivo nos lo acerca Adolfo Prieto a través de su libro sobre el Discurso Criollista:

(La literatura popular) “proveyó símbolos de identificación y afectó considerablemente las costumbres del segmento más extendido de la estructura social. Las decenas de “centros criollos” no fueron sino la expresión perdurable de un fenómeno de sociabilidad cimentado en el homenaje ritual de mitos de procedencia literaria.” (Prieto; 1988:145)

“Grupos de jóvenes de ambos sexos y de origen étnico diverso se reunían en estos centros para reproducir una atmósfera rural que parecía garantizar, por sí misma, la adquisición del sentimiento de nacionalidad necesario para sobrevivir, en algunos casos, a la confusión cosmopolita y, para enfrentar en otros, a los brotes xenofóbicos que acompañaron el entero proceso de modernización. Provincianos, extranjeros o hijos de extranjeros, los afiliados de los “Centros Criollos” se expresaban y se comportaban, en el interior del espacio recordado por esa pertenencia, con las modalidades del habla y de la conducta atribuidas o reconocibles en el universo literario presidido por la imagen del payador Santos Vega. Leían, recitaban, componían textos, pero también cantaban, bailaban, se vestían, comían de acuerdo con las pautas de esa particular versión del tradicionalismo nativista.”(Adolfo Prieto; 1988:145)

Estos centros constituyen el antecedente inmediato más importante del surgimiento del movimiento tradicionalista a fines de la década del '30 e inicios del '40.

De manera que podemos afirmar, que organizados o no, ya existían en 1930-1940, grupos de *gente de a caballo* que por puro gusto desarrollaban actividades como carreras de sortijas, doma y fiestas para el calendario patrio, agregando fechas que luego se incorporaron de forma definitiva.

Esto es lo que da origen al tradicionalismo: una actitud romántica y a veces militante en defensa de las tradiciones patrias, cuyo nucleamiento era más bien local y refería a pequeños grupos que tenían intereses comunes. Un lugar que cobijaba tanto a nativos como a aquellos inmigrantes que decidieron adoptar esta tierra como propia.

El relato en torno al cual se construye el criollismo – cuya expresión en la vida social y cultural de manera organizada la va a ofrecer el tradicionalismo –, adopta diversos elementos en los cuales confluyen la cultura ecuestre, la literatura gauchesca, la

historia de la Argentina mestiza y cristiana, junto a héroes como San Martín que sintetizan la lucha por la Independencia, y el gaucho como arquetipo social.

Gauchos, criollos y paisanos

Si bien el origen del gaucho guarda una estrecha relación con la zona que se denominó inicialmente de “vaquerías” – Provincia de Buenos Aires y más extensamente la pampa húmeda – se va a constituir en un arquetipo social que va a representar el lugar de la argentinidad enclavado en el criollismo.

Para cualquier observador es difícil entender – si no se tienen presentes las vicisitudes que sufrió la figura del gaucho en su tratamiento en la historia Argentina – por qué estos pobladores que se comportan como gauchos, protagonizan la peregrinación gaucha y veneran a la Virgen gaucha, prefieren autodenominarse criollos o paisanos.

Quienes enuncian este discurso son peones de campo, capataces, dueños de estancia, y pobladores rurales que se reconvirtieron, cuando la pujanza de la industria nacional, en obreros industriales. Usan ropa de gaucho, mantienen una relación a veces indisoluble con el caballo, las tareas rurales y casi raigal con la tierra, que los define en un lugar de identidad. Pero el gaucho para ellos es el arquetipo de argentinidad, el personaje extinguido no sólo en el discurso oficial sino en el discurso de quienes lo practican.

- “Es todo lo mismo, pero criollos por ejemplo criollo es el habitante, usted es una criolla, le gusta aunque no la practica, paisano es el que practica, esa es la diferencia que le encuentro. Gaucho es otra cosa, era lo primitivo, que no se sabe bien, hay ideas diferentes, acá prácticamente lo que más se cuenta del gaucho, lo primitivo fue una carta de San Martín a las autoridades de Buenos Aires donde hablaba de Güemes y nombraba Güemes y sus gauchos, la parte norte defendida por Güemes y sus gauchos, de ahí parece que viene de gauchos. Bueno el criollo es la cruce del indio con el español, eso eran los criollos, pero el criollo puede ser desde el que practica, el que está en el campo, también puede estar en la ciudad y el paisano el que actúa: sabe andar a caballo. Por otro lado se usa para decir es un paisano bueno, cosa que se van deformando con el paso del tiempo. Hay cosas que son para discutir”.

- Pero hoy todavía se les dice a algunos que son gauchos, o ya no se usa más decir?

- “Se les dice, pero se dice por decir.

A veces se le dice es un tipo gaucho. Se les dice es un tipo gaucho porque es un hombre aficionado a dar una mano”. (Obdulio) (1)

El grupo étnico original al que se refiere permanentemente, es la categoría “crio-

llo”, que vincula originalmente lo indígena y lo español, y posteriormente – con la llegada del gran afluente inmigratorio – lo *uropeo*, siempre desde intereses y miradas de esta tierra.

También hay quienes plantean la vigencia del gaucho, erigiéndolo como representante de la cultura criolla.

“Nos atrevemos a sostener que desde una perspectiva cultural, en los últimos años el vocablo “gaucho” se ha consolidado en el uso popular como el símbolo humano de la cultura criolla. Los mejores rasgos de aquel personaje histórico se distinguen hoy en el floreo de esta palabra. “Me hizo una gauchada”, “es usted muy gaucho”, decimos con relativa frecuencia cuando nos referimos a un noble gesto, o a un ser bondadoso” (2).

Gauchos, criollos, paisanos, se usan indistintamente para referir hoy a quienes se movilizan con una simbología que refiere a la tradición nacional y a los símbolos patrios; a una relación entre jinete y caballo de dupla inseparable; y a actitudes y valores comprendidos bajo el término “gauchada”.

Gastón Gori, estudioso santafesino, diagnosticó que de la mano del tren y el tractor se avecinaba la muerte del gaucho y el ocaso del caballo. Parece una vez más no haberse cumplido la profecía. El caballo no sólo no ha sido reemplazado sino que sigue ocupando un lugar preponderante en la cultura criolla.

... “el gaucho encontró en el caballo su medio de movilidad, su herramienta de trabajo, su máquina de guerra cuando hubo guerras, su lecho y, por fin, un acompañante al que dedicar tiempo, recursos y conocimiento” (3).

La cultura ecuestre es adoptada como una forma cultural, que identifica y da un lugar de pertenencia a quienes habitan el extenso territorio nacional, con particularismos zonales o regionales.

De paisanos y paisanas

El tradicionalismo es un hecho cultural, una manifestación organizada e institucionalizada de la voluntad de transmitir la tradición nacional y rememorar de manera vívida nuestro relato histórico. Un relato histórico que enfatiza el proceso de sincretismo cultural y que reconoce – a diferencia del relato oficial de la generación de 1880 – los orígenes de la nacionalidad en un largo proceso que tiene como hecho fundante la resistencia a las invasiones inglesas.

Los Centros tradicionalistas, las Agrupaciones y Círculos Criollos, son distintas modalidades de una misma institución cuyos objetivos son la defensa de la tradición

nacional y la cultura ecuestre. La “institución” como muchos de quienes las conforman las llaman, refiere a una estructura organizativa que en algunos casos presenta la forma de sociedad civil con personería jurídica y estatutos; y en otros, como un grupo que se organiza en torno a una actividad que en algunos casos es una fiesta o desfile.

No sólo se presentan diferencias en la estructura interna de las instituciones, sino que también y en relación directa con su grado de desarrollo, están las actividades que organiza.

El tener como objetivo la defensa de la tradición nacional y la cultura ecuestre remite en un primer lugar a la celebración de las fiestas patrias, el homenaje a los héroes que forman parte del panteón nacional, del cual la figura más emblemática la constituye sin lugar a dudas San Martín como Padre de la Patria. El Museo, los desfiles y los cuerpos de baile nativo están directamente relacionados con este objetivo.

En relación a la cultura ecuestre, el arquetipo social es sin duda el gaucho y su relación con el caballo criollo. La figura del jinete estrechamente unida al caballo, y todo lo que de ese vínculo deriva: desde las competencias de emprendados y la carrera de sortijas, hasta las fiestas de doma.

La realización de eventos que significan una reafirmación de nuestra identidad nacional, genera hechos que si bien son silenciados por los medios de comunicación masiva, logran una gran resonancia entre quienes adhieren o simpatizan, o que simplemente se sienten convocados a desfilar o participar de la peregrinación.

Los dos hechos que nos proponemos analizar en este trabajo, que como adelantáramos son protagonizados por el tradicionalismo, son la Peregrinación gaucha a Luján y la ceremonia que se realiza en memoria del Prócer llevando a caballo la llama votiva de la Catedral Metropolitana a Moreno.

La Virgen Gaucha

Monseñor Serafini y don Fito Binaghi son dos nombres que están indisolublemente unidos a los inicios de la Peregrinación. El primero inicialmente en su condición de Capellán del Santuario y más tarde como Arzobispo de Mercedes; y el segundo como fundador del tradicionalismo, en especial de los centros de El Rodeo y Martín Fierro y que perdurará como secretario de la Federación de Agrupaciones Tradicionalistas hasta el momento de su muerte.

En el año 1945 se realizó la primera Peregrinación a caballo organizada por la Agrupación Tradicionalista El Rodeo y el Círculo Criollo Martín Fierro y que significó la formalización de la voluntad de aunar el tradicionalismo y la devoción a la Virgen de

Luján.

La idea era organizar una peregrinación en donde los protagonistas fueran hombres y mujeres de a caballo, por ese motivo cuando se discutió la posibilidad de fijar una fecha se tuvo en cuenta que no fuera una época de mucho frío ni mucho calor para los animales.

Así fue como inicialmente la Peregrinación se realizó el primer domingo de octubre, que se conmemora el Día del Camino, y constituía, según los relatos de quienes participaron de los inicios de la Peregrinación, un homenaje a la Virgen de los caminos, la Virgen de Luján.

Esta tradición de peregrinar a caballo se ha mantenido durante más de cincuenta años, habiéndose interrumpido solamente en aquellos momentos en que las condiciones climáticas impedían el traslado y la concentración.

Hace más de veinte años (1978) la fecha original fue usada para la peregrinación de jóvenes. Así fue como en más de una ocasión coincidieron ambas peregrinaciones, lo que motivó a los organizadores a modificar la fecha, realizando la “de los gauchos” una semana antes.

La Peregrinación implica un gran esfuerzo organizativo, ya que quienes concurren no sólo se trasladan con familia sino también con los animales y carruajes. Para garantizar el normal desenvolvimiento de un hecho inusual – 6000 jinetes en una pequeña ciudad – se construye un entramado de redes sociales e institucionales entre las que no sólo cuenta el tradicionalismo sino también instituciones gubernamentales (Gobierno de la Provincia y la ciudad de Luján), religiosas y civiles.

Según los organizadores esta convocatoria no necesita recordatorio porque es una fecha ya inscripta en el calendario de todos los tradicionalistas, no obstante se envían tarjetas a los centros para formalizar la invitación a participar.

Quienes concurren lo hacen a veces de lugares remotos. Peregrinar a caballo desde una localidad de Córdoba o Salta o la Provincia de Entre Ríos, significan muchos días de abandonar el “pago”, en una travesía que comunmente combina el buen tiempo con el frío y la lluvia, con lo que esto trae aparejado en caballos y jinetes. Las paradas donde hacen posada varían desde una iglesia a una comisaría, o, como en un relato, un frigorífico que no se llegó a estrenar.

Generalmente se peregrina en grupo. Los días previos los costados de la autopista que une la localidad de Moreno con Luján están adornados de carretas, caballos y ponchos al viento.

Los grupos que van llegando acampan en un predio que destina la municipalidad

a tal efecto, otros en los alrededores de la Basílica, y los que restan se acomodan en las instalaciones de las agrupaciones que tienen su sede en Luján y sus alrededores.

La espera se ameniza con mate, asado y guitarreadas, compartidos alrededor de un fogón criollo.

La misa de campaña – que se realiza el domingo sobre un palco-altar montado a dicho efecto sobre la Avenida de la Virgen –, y el desfile posterior de las agrupaciones tradicionalistas frente a la Basílica, constituyen el momento más importante de este evento.

La ceremonia religiosa se antecede de discursos pronunciados por las autoridades gubernamentales presentes, en las cuales se enciende el discurso a favor de nuestras tradiciones y la necesidad de garantizar nuestra perdurabilidad como pueblo.

Frente al palco/altar se organizan –Avenida de por medio– los jinetes portando los estandartes de cada agrupación participante. Esta formación en semicírculo alrededor del palco se mantiene durante toda la ceremonia religiosa.

Luego de la ceremonia, el Pericón, del cual participan niños, jóvenes y gente ya mayor que pertenece a los centros que organizan No faltan payadores para amenizar las “relaciones”, y siempre y cuando el tiempo lo permita – muchas veces toca temporal – la escenificación del “milagro de la Virgen”.

Y llega el tan ansiado tiempo del desfile. Cada agrupación avanza encabezada por un paisano portando el estandarte, detrás se encolumnan paisanas y gauchos a pie, a caballo y a veces en carruajes, y en algunos casos tropillas. Es una ocasión para la cual se han preparado a veces durante varios meses.

El caballo es el compañero y protagonista de esta peregrinación. Fiel al pasado y a la tradición el gaucho peregrino compone con esmero el recado, formado con prendas de la mejor calidad, ostentando trenzados de cuero o piezas de plata.

Avanzan por la Avenida de la Virgen, junto a los palcos y en medio de un vallado que separa al público. Una vez completado el recorrido a la plaza pasan junto a la Basílica cosechando los aplausos del público, se retiran a hacer unas fotos para llevar al pago, y se van, hasta el año próximo.

Don José de San Martín

“...Para que los procesos didácticos, de inspiración y afectivos operen con cierto grado de éxito en cada generación, han de instalarse ciertas ideas y supuestos de una población dada que permita a los muertos ligarse con los vivos y con los que aún no nacen mediante ritos de conmemoración y de moralejas públicas”.

“La primera de dichas ideas y supuestos es un sentido de continuidad. La creencia de que nosotros estamos íntimamente ligados a un pasado particular...”

“La segunda es una capacidad de resonancia, la habilidad para tocar una cuerda en los corazones de muchos individuos y mover “al pueblo” mediante una invocación al pasado y a sus modelos...”

“La tercera condición es la inclinación a la inspiración. Los ejemplos deben ser fáciles de captar y de impartir, pero también deben ser capaces de exaltar, deben trascender el mundo cotidiano y hacer sentir a las personas que también ellas pueden trascender sus circunstancias (...) las lecciones que enseñan deben implantar una fe colectiva suficiente para superar las tribulaciones del presente y dar fuerza al pueblo en la adversidad...”

“En cuarto lugar figura la capacidad de ubicación colectiva...nos enseñan lo que es verdaderamente nuestro, sus hazañas y abnegación nos dan autenticidad a nosotros, que somos su posteridad y definen nuestro destino en nuestra propia tierra.”

“Por último la historicidad del ejemplo, no se debe dudar del contenido de verdad y sus ejemplos. Los mejores héroes son los que parecen verdaderos hombres y mujeres comunes que se elevan sobre sus circunstancias con el fin de alcanzar grandes logros para la comunidad o que sacrifican la felicidad y la vida por su pueblo” (4). (Anthony Smith; 1998)

El Círculo Criollo El Rodeo organiza desde el año 1950, una columna de gauchos que se desplaza a la Capital para traer desde la Catedral Metropolitana – donde reposan los restos del General José de San Martín –, la llama votiva que se mantendrá junto al retrato que forma parte del Museo de la Institución y en cuyo lugar se ha erigido una suerte de altar al *Padre de la Patria*.

Alrededor de las ocho de la mañana se concentran a espaldas de la Catedral los jinetes que rendirán honores al General y llevarán la llama hasta Moreno. La fecha es el 17 de agosto, pero a veces no es 17 de agosto, ya que en los últimos años en consonancia con el despotismo de la economía de mercado y sus caprichosas necesidades turísticas, los días festivos no respetan el almanaque.

En el interior de la Catedral se coloca una palma recordando al héroe, se rememora la hazaña libertadora y se ruega por su descanso eterno.

La cabalgata la inician cuatro hombres a caballo: uno lleva la bandera Argentina, otro es portador de la bandera de la Provincia de Buenos Aires, el tercero porta el estandarte de la institución, y un cuarto – que rotará durante la larga cabalgata – lleva la llama votiva.

La columna que recorre alrededor de 40 kilómetros, en ocasiones bajo una intensa lluvia y frío, es esperada en el Círculo Criollo por una multitud que participa de este homenaje a la Patria en la figura de uno de sus héroes más queridos.

La caravana la componen alrededor de cincuenta gauchos y paisanas, en su mayoría jóvenes. No faltan los ponchos y todos tienen en el pecho una escarapela azul y blanca.

Una y otra vez se enumera la epopeya libertadora e independentista de San Martín, su coraje y la valentía de soñar con algo que no era ni lo más cómodo ni lo más redituable en beneficio personal.

La entrada al predio de la Institución se cumple a las tres de la tarde – hora en que falleció San Martín –, mientras la multitud viva la Patria. Se inicia la ceremonia con el izamiento de la bandera, la entonación del Himno nacional y la Marcha de San Lorenzo. La ceremonia concluye dentro del Museo con discursos y homenajes al héroe de la Independencia.

Argentina criolla-identidad nacional vs globalización

Teoría social y globalización

Raúl Bernal Meza (1994:47) plantea que la globalización de la economía transita hoy por una etapa que reafirma la posición hegemónica de Estados Unidos en tres lugares:

- porque fue capaz de imponer el capitalismo a la manera estadounidense
- porque logró internacionalizar su cultura, hecho vinculado estrechamente a los hábitos y patrones de vida
- y porque por sí sólo constituye el 25% de la economía mundial.

La amenaza que significa para los estados nación la existencia de un nuevo orden planetario en torno a un Estado Nación poderoso, excede los límites de lo económico y ha fortalecido un punto de vista (incluso en el medio académico), de que el mundo de los Estados Nación está en proceso de rápida desintegración.

La vigencia o no de las naciones y el nacionalismo plantea hoy un lugar de discusión en el ámbito de las ciencias sociales. También fuera de este ámbito la polémica ha ganado espacios que refieren a la opinión pública en general y sectores de periodismo especializado. ...“Un número reciente de la revista *New Internationalist* dedicada al nacionalismo, llevaba como subtítulo “El Estado nación en jirones” (marzo 1996). De esta manera se da la impresión de que el Estado nacional se encuentra en crisis, tal vez en etapa terminal. Ese punto de vista es especialmente favorecido por los teóricos sociales

que sostienen que los tiempos actuales son posmodernos y, como tales deberían distinguirse de la era de la modernidad que está pasando con rapidez. Dichos teóricos indican que el mundo de los Estados nación, producto de la época moderna, se está volviendo caduco en el mundo posmoderno... Los supuestos cambios estructurales y económicos que están sustituyendo al mundo de las naciones por un mundo internacional, vienen acompañados de cambios psicológicos. Una conciencia posmoderna basada en una fluidez y en un sentimiento de identidades múltiples sustituye a las identidades fijas del mundo moderno. Según esta posición las identidades nacionales que por su fijeza y carácter absoluto reproducen psicológicamente los límites fijos del Estado nación, pertenecen firmemente al mundo preposmoderno. Por lo tanto, se indica que las identidades regionales y “tribales” se han impuesto al viejo patrimonio nacional” (5).

En relación a este proceso de reconfiguración de las identidades colectivas, reflexionaremos sobre los nuevos escenarios.

En cuanto a las naciones, no son pocos los estudiosos del tema que hablan de los estados nacionales como una etapa superada en el camino de la evolución social, cuyo desafío son hoy los agrupamientos regionales, con características que los particularizan y diferencian a unos de otros (Unión Europea, NAFTA, Mercosur).

En el ámbito de las identidades colectivas un nuevo fenómeno parece acompañar el modelo económico; y se refiere al ejercicio de la soberanía y el rol de la comunidad internacional, y, vinculado a éste, el surgimiento de numerosas organizaciones de la sociedad civil que aparecen como las nuevas expresiones democráticas y de participación ciudadana; o por lo menos, intentan legitimarse en ese lugar.

“...El número de organizaciones internacionales intergubernamentales aumentó de 123 en 1951 a 280 en 1972 y 365 en 1984, el número de organizaciones internacionales no gubernamentales de 832 a 2173 en 1972, multiplicándose por más de dos hasta cifrarse en 4615 en los doce años siguientes”. (Hobsbawn; 1992: 191-193)

Las organizaciones de la sociedad civil – desde las que defienden el medioambiente a las que se solidarizan internacionalmente para luchar contra la diabetes – enfatizan su condición de *ciudadanos del mundo* como un lugar sin bandera, ni ideología; construido sobre la supuesta defensa de los derechos humanos y los derechos civiles.

Este nuevo lugar que intenta legitimarse como un orden social “superador” de viejas ideologías (nacionalismo), no refiere sin embargo a un lugar sin ideología ni menos aún – de acuerdo a lo analizado antes –, a un poder descentralizado. Resulta difícil concebir este nuevo orden como cierto tipo de aldea mundial, que conecta entre sí a localidades antes distantes. Lo que se ha dado en llamar *flujo*, no aclara suficientemente,

que en realidad hablamos de una relación que no es simétrica, porque la circulación sigue siendo atravesada por el poder y por un acceso desigual a las posibilidades que da el mundo posmoderno.

El orden mundial surgido después de la caída del comunismo va acompañado de transformaciones en el intercambio de la información. Estas transformaciones tecnológicas y comunicacionales que posibilitan a los ciudadanos (no a todos), estar conectados con el mundo – y que generan, virtualidad mediante, la fantasía de estar en todos lados sin movernos del monitor –; han impactado fuertemente en la cultura contemporánea.

Atendiendo las modificaciones que han sufrido recientemente la relación ciudadano-estado nacional; estado nacional-resto del mundo; y la cultura – como consecuencia de la revolución tecnológica y comunicacional –; llamamos la atención acerca de expresiones sociales –organizadas institucionalmente –, que no sólo persisten en la defensa de la identidad nacional, sino que representan un fenómeno de mucha vigencia y crecimiento.

En este contexto de globalización, la permanencia en el espacio social del tradicionalismo, y el desarrollo que registra en la última década, ratifica un lugar de pertenencia que enfatiza como elementos constitutivos de las identidades colectivas la tradición y la nación.

Tradición y Nación

En nuestro país, el relato histórico oficial, constituye una versión del pasado que no siempre ha representado la memoria social. En el caso del tradicionalismo, el relato histórico en torno al cual se construye la identidad nacional, es una versión muchas veces contradictoria al interior del grupo, pero que representa la Argentina criolla.

En los orígenes de la Argentina criolla se reconoce la existencia de culturas indígenas anteriores a la colonización, y la perspectiva de un proceso de sincretismo cultural, a lo largo de varios siglos, donde la cultura indígena y la española convergen en lo que se va a denominar cultura criolla.

Esto se va a conformar en el mito de origen de quienes se agrupan en el movimiento tradicionalista; no obstante existen distintas apropiaciones acerca de lo indígena y lo español. Estas diferencias al interior del grupo terminan conformando matices donde otro mito de origen como es el de la Argentina producto de la gran inmigración encuentra su línea demarcatoria.

En el relato oficial el origen de la nacionalidad está fuertemente ligado al proceso que se vivió como consecuencia de la gran inmigración a fines del siglo XIX y principios

del XX, así como al proyecto modernizador de la Argentina, llevado a cabo por lo que se denominó *la generación del '80*.

En el mito de la Argentina criolla, la gran inmigración va a significar un nuevo aporte a esta experiencia de encuentro de culturas: europea y americana. La gran inmigración es vista a través de un proceso signado por la participación activa en la vida cultural de quienes llegan a poblar el país. Dato interesante al respecto es la cantidad de inmigrantes o hijos de inmigrantes que forman parte de las comisiones directivas e incluso son fundadores de estos centros tradicionalistas.

La definición del criollismo desde el tradicionalismo hace referencia a este largo proceso de mestizaje cultural, y se construye alrededor de un arquetipo social que es la figura del gaucho.

Lo mestizo, reiteramos, se afianza en el lugar del criollismo, donde se funden la historia de la Argentina indígena e hispánica, para incorporar lo europeo fruto del proceso de la gran inmigración acaecida en los finales del siglo XIX y comienzos del XX, en el contexto de la consolidación y definición territorial.

El criollismo intenta legitimar una visión de la Nación que encuentra sus raíces en la Argentina hispano-americana y católica, los gauchos de Güemes y la figura de San Martín como héroe de la independencia. Y se proyecta como continuidad de una línea histórica en la que encontramos la construcción de la nación en el marco de la modernidad, y los grandes movimientos sociales del siglo XX: yrigoyenismo y peronismo.

Esta aseveración de ningún modo significa que quienes individualmente integran la mayoría de los centros tradicionalistas adscriban hoy a algunos de estos movimientos en su expresión partidaria actual, ni siquiera que quienes peregrinan año tras año a la Virgen de Luján lo hagan desde el lugar de fieles católicos. Lo que aquí se explicita es que quienes participan de este fenómeno social lo hacen adscribiendo a una línea histórica – que es la que describimos arriba –, que más allá del discurso, se puede rastrear en las acciones que organizan y de las cuales participan: La Peregrinación, el lugar de San Martín como “Padre de la Patria” y la presencia de una genealogía de hombres ilustres.

Para quienes componen las agrupaciones tradicionalistas, la Patria (utilizada como sinónimo de Nación) y la tradición son categorías que los definen en el espacio social, demarcatorios de un nosotros y otro cultural. En este contexto la memoria social y la historia política conforman un entramado donde lo afectivo se enlaza permanentemente con el territorio y la pertenencia al grupo.

“...Una nación es un alma, un principio espiritual. Dos cosas que, en verdad, tan solo hacen una, constituyen esta alma, este principio espiritual. La una está en el

pasado, la otra en el presente. La una es la posesión en común de un rico legado de recuerdos, la otra es el consentimiento actual, el deseo de vivir juntos, la voluntad de seguir haciendo valer la herencia que se ha recibido indivisa. El hombre, señores, no se improvisa. La nación, como el individuo, es la desembocadura de un largo pasado de esfuerzos, de sacrificios y de abnegaciones. El culto de los antepasados es el más legítimo de todos, los antepasados nos han hecho lo que somos. Un pasado heroico, grandes hombres, gloria – entiéndase la verdadera gloria – he aquí el capital social sobre el que se asienta una idea nacional. Tener glorias comunes en el pasado, una voluntad común en el presente, haber hecho grandes cosas juntos, querer aún hacerlas: he ahí las condiciones esenciales para ser un pueblo. Ámase en proporción de los sacrificios consentidos, de los males sufridos. Ámase la casa que se ha construido y se transmite. El canto espartano: “Somos lo que fuisteis, seremos lo que sois”, es en su sencillez el himno abreviado de toda patria.” (6).

El lugar de las agrupaciones es sostener los mitos y leyendas que dan continuidad y perdurabilidad a la identidad nacional.

Conclusiones

“...Ya advirtió Hegel que mientras más de su tierra y de su época es un espíritu, un ethos –como es también el caso del hombre que los encarna– con más fuerza y contenido acceden a la universalidad.” (7).

El tradicionalismo registra en los últimos años un crecimiento en su desarrollo institucional que merece ser tenido en cuenta. Su presencia organizativa se extiende en todo el territorio nacional – desde Jujuy a Tierra del Fuego –, y sólo en Provincia de Buenos Aires se calcula la existencia de 800 centros, agrupaciones y círculos criollos.

Este fenómeno no significa una reinención de la tradición – en el sentido de un fenómeno cultural impuesto – o la configuración de nuevas identidades en el contexto de la globalización. Este movimiento significa un fuerte polo de aseveración en torno a una identidad colectiva que es la nación y que se constituye a través de un proceso histórico que conlleva lazos con el territorio, la memoria social y los valores asociados a ella.

Entendido como un movimiento social, que guarda una estrecha vinculación con la construcción de la identidad nacional; la transmisión de la memoria social que enfatiza el relato histórico emparentado con el criollismo y la defensa de la cultura ecuestre; el tradicionalismo no representa sólo una supervivencia del pasado. Hoy representa un lugar de pertenencia colectiva, que retoma fuertemente la relación con el territorio, el relato histórico y la tradición nacional; en contraposición a las nuevas identidades socia-

les surgidas en el contexto de la globalización, y que refieren a agrupaciones de la sociedad civil que explicitan preocupaciones comunes, flexibles y desterritorializadas.

Las ceremonias que analizamos expresan un lugar de adscripción que refiere a la identidad nacional: la Virgen como ícono sagrado y San Martín como el Padre de la Patria. Si bien representan la continuidad de una práctica iniciada hace ya cincuenta años, cobran especial significación en el contexto actual, donde aparecen amenazadas y en peligro de disolución las identidades nacionales: ya sea por el proceso de concentración y transnacionalización de la economía – que ha provocado la pérdida de la capacidad de decisión y ejecución de los estados –; ya por la vigencia que adquiere el debate sobre la territorialidad y la originalidad cultural – en el cual el tradicionalismo expresa una forma organizativa que defiende la tradición nacional, la cultura ecuestre y un relato histórico que refiere a la construcción de la Argentina criolla.

...”La identidad nacional es sin duda imaginaria,
pero de todos modos se siente, se conoce y se vive.”

Anthony Smith

Agradecimientos

A Don Obdulio Bava,

Que me prestó sus ojos y su historia,
para conocer este país,
nuestro país.

A todos aquellos que de manera anónima
pueblan estos centros tradicionalistas.

Con ellos compartí tardes soleadas,
lluvia y barro,
mate y pastelitos;
chacareras, locro y anécdotas.

BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía que se cita a continuación no está en su totalidad mencionada oportunamente en el texto, pero constituye material que ha sido consultado y trabajado para abordar esta discusión.

ANDERSON, Benedict.

1993. *Comunidades Imaginadas*. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo. México, Fondo de Cultura Económica.

ASTRADA, Carlos

1964. *El mito gaucho*. P. 29. Buenos Aires. Ediciones Cruz del Sur.

BERNALMEZA, Raúl

1994. Globalización, regionalización y orden mundial. En: Rapoport, M (comp.) *Globalización, integración e identidad nacional*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.

BILLIG, Michael

1998. El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional. *Revista Mexicana de Sociología* LX (1): 37-61. México.

BLACHE, Martha

1979. Dos aspectos de la tradición en San Antonio de Areco. *Folklore Americano* 27. México.

BUCHRUNKER, Christian

1994 Notas sobre la problemática histórico ideológica de la identidad nacional argentina. En: Rapoport, M (comp.) *Globalización, integración e identidad nacional*. Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano .

CARO FIGUEROA, Gregorio

1997. *Salta. Naturaleza y cultura*. Ediciones MZ. Buenos Aires, 1997.

GELLNER, Ernst

1993. *Cultura, identidad y política. El nacionalismo y los nuevos cambios sociales*. Gedisa Editorial.

1991. *Naciones y Nacionalismos*. Madrid, Alianza Editorial .

GUBERNAU, Monserrat

1995. Identidad nacional y cultura. *Revista de Antropología* 9. Madrid

GUTIÉRREZ, Natividad

1998. Arquetipos y estereotipos en la construcción de la identidad nacional de México. *Revista mexicana de sociología* LX (1): 81-91. México.

HERNANDEZARREGUI, Juan José

1973. *La formación de la conciencia nacional. (1930-1960)*. Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.

HOBSBAWN, Eric

1992. *Nación y Nacionalismo desde 1780*. Barcelona, Editorial Crítica

LAFON, Ciro René

1998. *Los comienzos de la nacionalidad*. Buenos Aires, Editorial AZ.

LEHMANN-NITSCHKE, Roberto

1962. *Santos Vega*. Ed. Castelví. Argentina.

OLIVEN, Ruben George

1999. *Nación y modernidad. La reinención de la identidad gaucha en el Brasil*. Buenos Aires, EUDEBA.

PRIETO, Adolfo

1988. *El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana.

QUATROCCI-WOISSON, Diana

1995. *Los males de la memoria*. Buenos Aires, Emecé Editores.

RENAN, Ernst

1983. *¿.Qué es la nación?* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª. Edición (Traducción y Estudio Preliminar de Rodrigo Fernández Carvajal. La 1ª. Edición en francés es de 1889)

ROBERTSON, Roland

1998. Identidad Nacional y globalización: falacias contemporáneas. *Revista Mexicana de Sociología* LX (1): 3-21. México.

RODRIGUEZ MOLAS, Ricardo

1968. *Historia social del gaucho*. Buenos Aires, Ediciones Marín.

SMITH, Anthony

1998. Conmemorando los muertos, inspirando los vivos. *Revista mexicana de sociología*. LX (1); 61-81. México.

1989. *The Ethnic origins of nations*. Bg & Sons Ltd. Worcester. Gran Bretaña.

VEGA, Carlos

1981. *Apuntes para la historia del movimiento tradicionalista argentino-*. Buenos Aires. Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”.

VEGAYEGUIGUREN

2000. *El Apero criollo, Arte y Tradición*. Buenos Aires, septiembre 2000. Museo de Arte Decorativo.

ZULETAALVAREZ, Enrique

1999. Historia de una Revista Nacionalista: Nueva Política (1940-1943) *Cuando opinar es actuar: revistas argentinas del siglo XX*. (Diana Quatrocci Woisson-Noemí Girbal, Directoras) Academia nacional de historia. Buenos Aires, Argentina.

PUBLICACIONES

Descripción del tercer desfile criollo retrospectivo. Museo Colonial e Histórico de la Provincia de Buenos Aires (Luján)1934. Buenos Aires. Imprenta de Sebastián de Amorrortu

Descripción del cuarto desfile criollo retrospectivo organizado por el Museo en el año 1947. Dirección General de Cultura de la Pcia. de Buenos Aires. Departamento del Museo de Luján. 1947. Buenos Aires. Imprenta San Pablo

Revista *El Telar*. Villa Flandria.

Revista *Nosotros*. (Revista declarada de interés educativo, cultural y municipal). s/p No. 112, Año X, Tomo VIII. Diciembre 1999. Historia de La Virgen de Luján. Luján. Argentina

Periódico *Para Usted* 1999 / 2000 / 2001. Publicación mensual. Moreno Provincia de Buenos Aires. Argentina.

Periódico *El Tradicional*

REFERENCIAS

- (1) Obdulio. Fragmento de una entrevista realizada durante el trabajo de campo efectuado en el año 2000. Ciudad de Luján. Provincia de Buenos Aires.
- (2) Vega y Eguiguren. El Aperó criollo, Arte y Tradición. Buenos Aires, septiembre 2000
- (3) Caro Figueroa, Gregorio. *Salta. Naturaleza y cultura*. Ediciones MZ. Buenos Aires, 1997.
- (4) Smith, Anthony. Conmemorando los muertos, inspirando los vivos. *Revista Mexicana de Sociología*. 1998. México.
- (5) Billig, Michael. El nacionalismo banal y la reproducción de la identidad nacional P. 37-38. (*Revista Mexicana de Sociología* No. 1-98) marzo 1998 . Instituto de investigaciones sociales . UNAM
- (6) Ernst Renan ¿Qué es la nación? Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 2ª. Edición 1983. (Traducción y Estudio Preliminar de Rodrigo Fernández Carvajal. La 1ª. Edición en francés es de 1889)
- (7) Astrada, Carlos. El mito gaucho. P. 29. Buenos Aires. 1964. Ediciones Cruz del Sur.

Los nuevos lugares de la memoria

Prof. Liliana Lalanne

Este trabajo forma parte de una investigación (1) que tiene por objeto indagar acerca de la constitución de los monumentos de la “memoria oficial” específicamente relacionados con las diversas representaciones de las memorias sociales.

Partimos de la idea de promover la reflexión social sobre el pasado reciente, con posibilidad de fomentar la construcción de diferentes memorias y la reelaboración de diferentes sentidos en la conformación de nuevos monumentos o lugares que dan cuenta de los hechos del pasado aludido.

El pasado del presente en sus monumentos

Se considera la evolución histórica en el imaginario social y las representaciones (2) acerca del pasado, tratando de comprender las condiciones que le dieron origen y las formas en que éste emerge en el presente, en tanto indicadores de los modos que asume la elaboración de esa idea de pasado y la construcción de la memoria colectiva de la sociedad.

La construcción de la identidad y de la memoria colectiva se hacen efectivas en lugares y tiempos especificados y justamente es en la sociedad donde la gente adquiere sus memorias. Si los procesos de la memoria son sociales, es decir, que la gente recuerda aquello que ha puesto en discusión con otros y a partir de allí lo elabora, se podría decir por lo tanto que los lugares elegidos para la ritualización de ese pasado también se constituyen socialmente. En el caso de esta investigación que se refiere a la última dictadura militar en la Argentina, debemos sumarle además el terror, que hace que estas memorias se conserven aún más en ámbitos privados que en públicos.

Partimos de la idea de que los pasados son *creados* o *inventados* oficialmente, y que aparecen como *mojones* de la cultura actual para que puedan ser interpretados, validados y asumidos socialmente. Además, las *lentes* a través de las cuales son observados, son las representaciones que esa sociedad se ha construido para ello (Lalanne; 1998) y que pueden llegar a formar parte del patrimonio cultural.

El patrimonio cultural está asociado con el concepto de temporalidad. Los bienes culturales son valorados por las huellas que el pasado, a través de la historia, el arte, la ciencia o la tecnología han dejado en ellos. Los lugares que se conmemoran como histó-

ricos son producto de la “elección” de determinados hechos que han marcado hitos en un pasado medianamente distante y a los que determinados grupos sociales, etarios y/o ideológicos privilegian en sintonía con esos acontecimientos y con su propia visión del mundo. Cuando determinados lugares se transforman en monumentos y pasan a estar en el imaginario social como patrimonio sociocultural, estamos hablando también de que determinados lugares o acontecimientos se privilegian frente a otros, hablamos de como se parte de una selección social y de una institucionalización, aunque no sea el conjunto de la sociedad el que haya adoptado tal selección.

Entonces nos queda la pregunta acerca de cómo determinados lugares (que en nuestro caso están signados por el horror) se constituyen en esos nuevos monumentos en los que, una parte de la sociedad, conmemora determinados acontecimientos en una especie de encuentro axial.

Siguiendo a Foucault (1991), podríamos definir que no interesa analizar el lugar o monumento en sí, sino en su interacción con las versiones del pasado y sus efectos actuales.

La construcción de la subjetividad y su articulación con la construcción de relaciones sociales se da mediante un proceso que tiene en los monumentos un orden y en los que se pueden leer aspectos del pasado, si se entiende que éste no es el pasado mismo, sino una interpretación posible. Por lo tanto, la importancia del monumento está dada por la descripción intrínseca sobre el pasado y no, por hacerle decir algo ya dicho.

Un nuevo lugar

Uno de los grandes temas ligados a la identidad es el del poder de los diferentes actores sociales para que se tengan en cuenta sus sentidos sobre el pasado. Siguiendo a Marc Augé (1993) podríamos aplicar el concepto de sentido como sentido social, en el contexto de las relaciones simbólicas y efectivas entre seres humanos pertenecientes a una determinada colectividad.

Para dar cuenta de las estructuras profundas de la sociedad, y fundamentalmente investigar centrándonos en la década del ‘70, uno de los caminos posibles es indagar las “representaciones” de los grupos que disputan el poder en ese período, grupos que en general no van a estar situados en los espacios de poder hegemónico. Siguiendo a Michel Foucault (1985), puede decirse que el poder no está en un único sitio, sino que se desliza por todas partes, por todos los planos – algunos imperceptibles –. Así se va conformando la trama de la que emergen los sujetos enfrentados en constante lucha. Esa red, a veces sutil (microfísica) tiene zonas cuyo registro se torna esquivo. ¿Dónde inten-

tar un anclaje? ¿Qué objeto revelador de indicios o de signos que conduzcan a su comprensión?

Uno de esos anclajes posibles son los nuevos lugares de la memoria y su proceso de construcción y resignificación. Definiremos el *lugar* como ese espacio identificatorio, relacional e histórico. Lo identificatorio en general se relaciona con la vida, pero también lo podemos (y debemos, en nuestro caso) relacionar con la muerte y el lugar que ocupa un cuerpo sufriente, un cuerpo torturado. En cuanto a lo relacional, Michael de Certeau (1996) ve en el lugar, cualquiera que sea, el orden, elementos dispuestos en sus relaciones de coexistencia, y si bien descarta que dos cosas ocupen el mismo *lugar*, lo interpreta como una ordenación instantánea de posiciones en un mismo lugar, en tanto pueden coexistir elementos distintos y singulares, estableciendo relaciones y una identidad compartida producto de la ocupación común del espacio. Lo histórico, lo es en el momento en que se define por la identidad y la relación, por los que conviven allí que pueden encontrar e interpretar distintas señales. En un *lugar* se pueden crear las condiciones de una memoria y contribuir a reforzar su carácter de sagrado, resultando “religiosa” en la medida en que toma conciencia de colectividad y también se rememoran celebraciones precedentes. El *lugar* o monumento es la expresión de la permanencia o de lo durable.

Uno de los nuevos lugares de la memoria que propone este trabajo es el Río de la Plata. El río es por excelencia el espacio de poder y de diferentes significaciones a lo largo de la historia porteña: desde su propio “descubrimiento”, pasando por la época del contrabando, las luchas por la redistribución de la ganancia surgida de los impuestos de la aduana, la llegada de los inmigrantes y, finalmente, como destino final y cobarde de los cuerpos torturados durante la última dictadura militar. Las diferentes representaciones que van a generar este lugar van a estar atravesadas por las diferentes memorias que allí se entrecruzan, siendo éstas las nociones usadas para explorar las formas en que la gente construye un sentido sobre el pasado (E. Jelin; 2002), y cómo se enlaza ese pasado con las diferentes formas de recordar/olvidar. Este pasado suscita un conflicto de interpretaciones y sentidos. Hay un pasado, pero no hay una sola interpretación, un único sentido de ese pasado y sin embargo el lugar es considerado en su unicidad.

En este punto ¿quiénes tiene el poder para decidir qué es lo que va a conformarse y constituirse como monumento? ¿Qué se debe conservar? ¿Qué es lo que merece ser cuidado?

Volviendo al río como monumento, los ciudadanos no comparten una única visión general, aún tomando a aquellos para quienes el río es un monumento en sí mismo, por los hechos ocurridos en este pasado cercano; hay diversos discursos, hay interpretacio-

nes diversas que resultan de estrategias distintas de diferentes actores.

Al decir que la gente construye un sentido del pasado en función de su experiencia vivida, se impone una distinción entre diferentes grupos sociales. Están quienes vivieron un evento o experiencia, para quienes esto es una huella, y están quienes no tuvieron la experiencia vivida propia. Entonces la constitución de un espacio o lugar incorpora estos monumentos y sus diferentes significaciones a una lucha de poder sobre ese mismo espacio, por los discursos que allí circulan y por las diferentes formas en que lleva a cabo el ritual de conmemoración de ese pasado al que alude. Y además, la forma en que ese espacio se relaciona con el resto de los discursos hegemónicos, puede efectuar o resignificar las representaciones que de esos espacios o lugares se tenga socialmente.

BIBLIOGRAFÍA

Augé, Marc

1993. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España, Gedisa.

Chartier, Roger

1996. “El mundo como representación. Historia Cultural: entre práctica y representación Editorial Gedisa, Barcelona, España.

De Certeau, Michel

1996. *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.

Foucault, Michel

1979. *Microfísica del poder*, La Piqueta, España

1985. *Vigilar y castigar*, México, Siglo XXI

1991. *La arqueología del saber*, México, Siglo XXI.

Gillis John, R.

1994. “Introduction: Memory and identity: The history of a relationship”, *Commemorations, the politics of national identity*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1996.

Halbwachs, Maurice

1990. *A memoria colectiva*. Sao Paulo. Vértice Editora.

Jelin, Elizabeth

2002. *Los trabajos de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires

Lalanne, Liliana

2001. “Conmemoraciones del pasado reciente”. Ponencia presentada en las II

Jornadas de Patrimonio Intangible, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Lowenthal, David

1985. *El pasado es un país extraño*, Madrid, Ediciones Akal, 1998.

Sturken, Marita

1997. "Introduction", *Tangled Memories: The Vietnam War, the Aids epidemic, and the Politics of Remembering*. Berkeley, Los Angeles, London, University of California Press.

REFERENCIAS

(1) Esta investigación forma parte del trabajo en conjunto que se viene realizando en el Ubacyt ya mencionado "Cultura y Territorio: Iniciativas Públicas y Privadas en patrimonio y actividades culturales en el contexto de la ciudad de Buenos Aires", dirigido por la Dra. M Lacarrieu.

(2) Chartier reflexiona acerca de las 'representaciones colectivas' y hace hincapié en las "estrategias simbólicas que (...) construyen, para cada clase, grupo o medio un "ser percibido" constitutivo de su identidad". La noción de "representación" se vuelve así un instrumento clave del análisis cultural. Ahora bien, es preciso considerar qué incluye el término "representación". Básicamente señala una ausencia: la del objeto representado. Ausencia que es cubierta por la representación misma, de manera simbólica. Y aun en forma material. En ese caso: por medio de una imagen visualizable semejante al objeto.

¡Arde la plata! Espacios de la noche vieja que brindan identidad

Menna, R.B.

Tuler, S.N.

Una ciudad, una tradición, un imaginario

Cuando llega diciembre, cada año en La Plata, comienza la preparación de los muñecos para la «Quema de Año Nuevo». Embarcados en esa aventura que tiene fin en la madrugada del primer día de enero, niños, jóvenes y adultos de distintos barrios, inician los preparativos. Grupos barriales no institucionalizados se autoconvocan para debatir acerca de las tareas a realizar, la elección del tema representativo del año que finaliza y dar forma al proyecto. Con la solicitud de colaboración para obtener los primeros materiales y herramientas, se organiza también la colecta de dinero necesaria para los elementos que indefectiblemente deben comprarse.

El trabajo es organizado: los más pequeños son los encargados de realizar el tradicional “corte simbólico de calles”, atravesando un cordón de vereda a vereda en el predio donde se ubica el centro de construcción. En la realización del muñeco propiamente dicho están presentes, en especial, los jóvenes. La participación de los adultos se relaciona con la manipulación de pirotecnia y la obtención de permisos municipales (cuando existen) (1).

Se dedica gran cantidad de horas al día – entre seis y doce – a la construcción del muñeco, continuando los últimos días, la labor durante la noche. Además, se establecen guardias nocturnas para su cuidado. Condiciones climáticas adversas, posibles atentados, robos intencionales o la magnitud que alcanzan las instalaciones (2), son argumentos recurrentes que las justifican.

Acompañando las actividades de construcción, juegan a las cartas, cuentan chistes, comparten comidas y bebidas, relatándolos como los motivos de diversión que explican el por qué de tanto esfuerzo.

Llegada la noche del cambio de año, comienza la celebración. El festejo se organiza en dos partes: el espectáculo pirotécnico y la quema del muñeco en sí. Según relatan sus hacedores, para que se produzca una “buena quema”, el muñeco debe arder largo rato, explotar y constituir una manifestación estruendosa. De lo contrario, más allá de la

excelencia del diseño del objeto, no colmaría las expectativas del espectáculo ritual de fuego, luz y sonido.

En algunos barrios de la ciudad, cada fin de año – hace ya más de cincuenta – los portadores de esta tradición, desacelerando el tiempo del trabajo, entran en el tiempo utópico de la fiesta para ocuparlo repentinamente con los preparativos para la “Quema de muñecos”. Esta es “la” fiesta de Año Nuevo que en la ciudad de La Plata ha generado sentimientos de pertenencia y con ello, signos de identidad.

El punto de partida

Toda acción colectiva responde a una ideación, a un imaginario común a todos los individuos que participan de ella. El caso presentado, de significativa perduración en la ciudad (3), constituye una expresión que se desarrolla paralela y cíclicamente, en distintos barrios platenses.

Partiendo de la hipótesis de la construcción antropomórfica de la ciudad, se interpretan aquí las producciones de sentido que se realizan en esa tradición urbana. Y de igual modo, los mecanismos por los cuales se manifiestan con una fuerte adscripción barrial durante el tiempo festivo, en contraposición al de la cotidianeidad.

Abordar la celebración colectiva desde el doble registro (de la fuente oral y escrita) (4) parte de considerarla un evento privilegiado de expresión de conflictos y significados culturales pertinentes a su contexto de producción. Además, el seguimiento temporal, permite reflexionar acerca del significado histórico de aquello que se define como el campo de las tradiciones. Se busca así investigar los motivos por los cuales determinados repertorios culturales son perpetuados, reelaborados, re-significados o transformados (y a veces, definitivamente olvidados) en el interior de estas prácticas festivas, ricas en dimensiones simbólicas y sentido histórico.

Encuadre teórico

La representación de sucesos y sentimientos mediante actos deliberados de comunicación se vincula directamente a la expresión del desarrollo cultural. Desde la constitución del lenguaje oral, la posterior escritura, hasta el almacenamiento electrónico digitalizado -como último eslabón de la serie de transformaciones de la “memoria simbólica”- los códigos portadores de la memoria colectiva cumplen un rol decisivo en los modos de “invertir de sentidos el mundo sensible” (Huber, Guérin).

Eco afirma que “se ha llamado al hombre *animal simbólico*, y en este sentido, no solamente el lenguaje verbal sino toda la cultura, los ritos, las instituciones, las relacio-

nes sociales, las costumbres, etc., no son otra cosa que *formas simbólicas* (Cassirer; 1923; Langer; 1953) en las que el hombre encierra su experiencia para hacerla intercambiable; se instaura humanidad cuando se instaura sociedad, pero se instaura sociedad cuando se opera por medio de signos que se ponen en lugar de otra cosa” (Eco; 1994:107).

Si el primer nexo cultural está constituido por la lengua, (5) a partir de su cambiante sustancia se llega a las creaciones de la “cultura superior”. Entre ellas, la *ciudad* – modelización cultural secundaria que remite al modelo primario Hombre – refleja en su discurso material, el comportamiento antropomórfico como colectivo de pasiones, acciones, celebraciones, conflictos, competencias. De ese modo, se experimentan relaciones urbanas pero no “la ciudad”, que es una entidad simbólica, a la medida del habitante (6).

La ciudad física constituye la materialización de un conjunto de ideas provenientes de discursos que puján por ser hegemónicos. “Ha sido definida como la imagen de un mundo, pero la ciudad es también el mundo de una imagen que se va construyendo y volviendo a construir colectivamente de manera incesante” (Albuquerque, Iglesia; 2001). Planteada a partir de la teoría de Habermas, A. Mela (1989:10-16) señala dos características que definirían el concepto: “una es la densidad de interacción y la otra es la aceleración del intercambio de mensajes.” A lo que se podría agregar: “ahora la antropología considera a las ciudades no sólo como un fenómeno físico, un modo de ocupar el espacio, sino también como lugares donde ocurren fenómenos expresivos que entran en tensión con la racionalización, o con las pretensiones de racionalizar la vida social. (Y esto) ha vuelto más evidente esta dimensión semántica y comunicacional del habitar.” (Canclini <http://www.unesco.org/issj/rics153/canclinipa.html>).

Es así como las ciudades y sus representaciones se co-construyen mutuamente en las diferentes maneras de proyectar la lógica social. Por eso, indagar la densidad de las complejas capas de sentido del imaginario colectivo impreso en ellas, permite elaborar una teoría sobre las formas de habitar la ciudad.

Al igual que las imágenes, que proporcionan un marco de significación y actúan de manera inconsciente (Dennett; 1991:193); como metáfora o imitación de la cosa (Eco; 1994:109), “un imaginario colectivo se constituye a partir de los discursos, las prácticas sociales y los valores que circulan en una sociedad. El imaginario actúa como regulador de conductas (por adhesión o rechazo). Se trata de un dispositivo móvil, cambiante, impreciso y contundente, que produce materialidad. Es decir, produce efectos concretos sobre los sujetos y su vida de relación, así como sobre las realizaciones humanas en general.” (Díaz; 1996:11)

Si se hace extensivo el concepto para aplicarlo al imaginario urbano, “se debe

pensar en la ciudad a la vez como lugar para habitar y para ser imaginado. Las ciudades se construyen con casas y parques, calles, autopistas y señales de tránsito... Pero se configuran también con imágenes. También imaginan el sentido de la vida urbana las novelas, canciones y películas, los relatos de la prensa y la televisión. La ciudad se vuelve densa al cargarse con fantasías heterogéneas.” (Canclini; 1997:109) El imaginario urbano permite de ese modo, la emergencia de valores expresivos y, por sedimentación, forma un sistema significativo. Así, “la vida social no podrá reducirse a las simples relaciones racionales o mecánicas que sirven, por lo general, para definir las relaciones sociales. Por lo tanto, es conveniente integrar en el análisis parámetros tales como el sentimiento, la emoción, lo lúdico, lo imaginario, de lo cual ya no puede negarse la eficacia multiforme en la vida de nuestras sociedades” (Maffesoli; 1996:17).

La ritualización del ser colectivo

La vida en sociedad trae aparejadas prácticas rituales en las que se involucran sus participantes. El comportamiento ritual está presente tanto en la cotidianeidad profana como en la sagrada. Se le han adjudicado distintas interpretaciones: expresión de la cohesión o el conflicto grupal; creador de solidaridad en el escaso ámbito social compartido (Turner; 1969); narración representada de la propia experiencia, a partir del cual se puede reconocer una cultura de otras (Geertz; 1973); o, desde la óptica de Muir (1997), la manifestación de la tensión entre lo que es (la tradición) y lo que debe ser (la utopía).

En este sentido, el rito implica la trascendencia de lo individual y la preeminencia del colectivo. Kertzer (1988:9) lo subraya cuando sostiene que “al proferir el mismo grito, pronunciar la misma palabra o realizar el mismo gesto respecto de algo, la gente se vuelve ella misma y se siente actuando al unísono.”

En la experiencia cotidiana de la práctica ritual se encuentran asociados cambio e inmovilidad. Si bien el rito retrotrae a un momento eterno que perdura en la tradición, a la vez instala un momento efímero, transitorio y transicional. Está ligado a la repetición pero en su esencia cada momento del ciclo es superador del anterior.

Vivimos en un mundo de acciones ritualizadas (individuales y sociales, profanas y sagradas) y “formar parte de” implica haber adquirido una herencia no biológica que pertenece a la fuerza reproductiva de la cultura (7). Entonces, el fútbol y su ceremonial, la fórmula del “buen día” al ingresar a un lugar, la ubicación cotidiana frente a la mesa, ¿no es acaso un conjunto de acciones ritualizadas que pertenecen al ámbito de lo que Maffesoli define como cultura profana banal ?

El inconsciente colectivo está impregnado de estas ritualizaciones, que quiérase

o no, forman parte del orden de cada cultura. Se practican ritos para mantener un orden, pero a la vez con cada práctica ritual se está ejerciendo el pasaje de lo profano al *sacer*, es decir, a la cosa sagrada e intocable; aquello establecido que no se discute o que se realiza mecánicamente porque se da por entendido que así es. De ese modo, las jerarquías, normas de convivencia, hábitos y costumbres forman parte de la experiencia cotidiana sacralizada. En la ciudad – entidad concebida a imagen humana – los ritos también instauran *sacers*: el hombre convertido en héroe tras la victoria olímpica, la iglesia, el trono del rey, representan entonces distintas versiones de entidades sagradas.

Por eso, el ámbito urbano constituye el lugar por excelencia para su análisis. Como escenario colectivo, expresa en sus *fiestas* la imagen que confluye en la experiencia compartida, en la que se está junto en función de algo que trasciende. Aguirre Baztán (1988:371) define la fiesta como “el exceso en contra del orden, la sustitución de caos en contraposición al cosmos. La fiesta es una experiencia grupal en la que se vivencia ritualmente el caos como forma de destrucción del tiempo viejo y como forma de alumbrar un nuevo comienzo de la vida. En ella se contraponen el espacio-tiempo lúdico al espacio-tiempo del trabajo”. En este sentido, la fiesta popular indica el momento en que los hombres ingresan en el tiempo utópico donde se celebra la renovación y el renacer de la esperanza a través del despliegue del trabajo, la solidaridad y la reelaboración de sus relaciones simbólicas.

En toda fiesta, ya sea espontánea u organizada, siempre hay una estructura subyacente, un momento de pasaje – que refuerza el poder de sacralidad – entre una situación estabilizada y otra, también estabilizada (8). A pesar de las rígidas estructuras del rito, la espontaneidad está presente en el desorden que la fiesta permite en el momento del pasaje, una y otra vez, reiniciando el ciclo. En ese momento de descontrol se revierten las pautas del primer orden, que adquieren un nuevo orden en una instancia renovada. Allí se deja pero a la vez, se adquiere algo, un nuevo estado, una nueva condición.

La procesión religiosa, el sacrificio en las Olimpiadas, la celebración del aniversario de una ciudad representan pasajes sacralizados colectivos donde lo personal queda subsumido bajo lo común. Durante los mismos, la ciudad toda se convierte en *sacer*. La forma particular de celebrar el fin del año en la ciudad de La Plata, convierte en *sacers* ámbitos definidos que se caracterizan como encrucijadas espaciales significativas (una calle, una esquina, un “lugar” (9)). Por lo tanto, establecer el significado simbólico de la “Quema de Muñecos”, implica reflexionar sobre la cultura misma de la ciudad.

Fiesta y orden urbano

De las fuentes se extrae que la adscripción a una identidad barrial – categoría por la cual sus miembros se reconocen en su sentido de pertenencia y diferenciación – también expresa las tensiones entre lo global y lo local en el marco de un espacio social compartido.

Según el Diccionario de la Real Academia, *barrio* proviene del árabe *barri*, “propio de las afueras, arrabal”. Su primera y más difundida acepción es “cada una de las partes en que se dividen los pueblos grandes o sus distritos”. Harlem, Montmartre, Salamanca – en el contexto internacional – Almagro, Palermo, Once – arraigados en el alma porteña de Buenos Aires – son ejemplos elocuentes de las coincidencias entre distancias sociales y espaciales (Bourdieu; 1988). Como categoría, el espacio simbólico del barrio representa la integración del habitante y su experiencia de arraigo en relación al lugar que habita. Como segmentación de unidades mayores (ciudad, provincia, nación), manifiesta rasgos propios asociados al proceso de la vida en relación.

En La Plata, enmarcados por la simétrica traza de las calles (10), los barrios surgieron, largo tiempo después de colocada la piedra fundamental, a partir de la marca cultural que imprimieron sus habitantes. Viajeros como Larden, Scalabrini y Scardin (Barcia; 1982) que visitaron la ciudad recién construida, la relatan como un espacio muerto, un discurso carente de alma y una escenografía de obras con mera finalidad política. Si bien la planificación detallada del proyecto poco dejaba librado al azar, la superficie de la nueva capital de la Provincia era demasiado grande como para ser “abarcada” por las 30.000 personas que la habitaban a dos años de su fundación (11). El calibrado damero que soporta la estructuración urbana de La Plata no bastó para definir adscripciones barriales singulares. Fue necesario sumarle a su trama el establecimiento de actividades específicas y el desarrollo del transporte para que se gestaran, con los años, barrios con características diferenciales. Sin duda, el rasgo común en ellos es su condición de “orilla”, de límite entre una entidad y otra, en determinados momentos de la historia. Así, sin correspondencias catastrales demasiado precisas, surgen identidades locales en *El Mondongo*, *Meridiano V*, *Gambier*, *La Loma*, *Barrio Norte*, *El Hipódromo*, *Parque Saavedra*, *Parque San Martín*, *El Centro*, entre otros. En cada uno de ellos se producen vínculos con el territorio, percepciones espaciales y subjetividades, lazos solidarios y rivalidades, instalando un imaginario colectivo en función de hitos significativos.

De allí se desprende que el sentido en una ciudad no se agota en su conformación urbana. Como la ciudad no es sólo un objeto material, sino también la memoria, los imaginarios y las evocaciones (Rossi; 1981:226), cada una tiene identidades que la definen, mediante analogías, símbolos y valores. Y es allí donde adquiere importancia el

locus (asociación arquitectura-lugar de emplazamiento). Como referente material, la localización de hitos espaciales se expresa en La Plata de manera especial. Las plazas, los parques, las avenidas son preponderantes desde el proyecto, pero se califican con la presencia del habitante.

Los lugares elegidos para la implantación de muñecos ponen en valor circunstancias urbanas definidas a partir de la vivencia del espacio de uso común, de encuentro con el “otro”. Si en el ámbito urbano, la primera referencia está constituida por la manzana, la calle al delimitarla, adquiere gran significación. Su cruce, es decir, la esquina, tiene por ello una enorme capacidad de producción de sentido. También la plaza se convierte en articulador barrial. Su expresión formal invitando a la permanencia, constituye un referente espacial privilegiado en el marco de la ciudad. De ese modo, los “lugares”, actúan como encrucijadas de sentido que van elaborando aquello que para Maffesoli serían maneras colectivas de ser.

En La Plata, la regularidad del ritmo de las manzanas, las calles y la jerarquía urbana de las avenidas, las plazas y los parques, son ámbitos destacados por proyecto. Sin embargo, para la instalación de muñecos se eligen lugares históricamente consolidados al efecto: esquinas, boulevares, ramblas, terrenos baldíos y, ocasionalmente, plazas, que no respetan el orden relativo a la ciudad (12). De ese modo, la ubicación en esquina provoca la interrupción de los flujos circulatorios y produce además del corte físico, una relentificación del ritmo ciudadano, impregnando a La Plata de un clima que revierte la cotidianeidad. El cambio de recorridos generado por estos “obstáculos” hace que quienes deban trasladarse de un lugar a otro, se vean obligados a modificar su rutina de circulación, tomando vías alternativas.

La elección de otros puntos singulares (la rambla, el parque, etc.) se vincula además a la imagen protagónica que se pretende dar al muñeco. Por eso, como “las ciudades no se hacen sólo para ser habitadas, sino para viajar por ellas” (Canclini; 1997:109), cada 31 de diciembre, la presencia de los muñecos propicia la interconexión de los barrios con un “flâner” que la gente elige según el atractivo emanado de los comentarios que corren exaltando la calidad de determinados muñecos.

La reversión del orden urbano durante la celebración muestra el conflicto entre la estructura física y la expresión del imaginario social. Durante el tiempo del trabajo, la ciudad pierde su ilusión unívoca – ahogada por el caos natural de la sociedad urbana – pero en el tiempo festivo, ésta se recupera con el sentido de pertenencia que adquieren los habitantes mediante la reconquista imaginativa del barrio como referencia próxima de la ciudad. Si las fronteras del barrio no son naturales, sino lo que las personas hacen de

ellas, ¿no es entonces la intensidad de sentido lo que convierte a la esquina, la plaza, la avenida en “territorio propio”? Con el recorrido de los barrios, ¿no se está recomponiendo la imagen de la ciudad?

Tras la estructura subyacente

Para el estudio de esta fiesta se analiza el corpus a la luz de ejes considerados estratégicos, según se detalla a continuación:

* *Representatividad-Identidad*. La “Quema de Muñecos” permite rescatar el código cultural impreso en su contexto de producción. La ciudad es una escena y sus actores ponen en marcha la teatralización de un texto que conocen por habitarla. El significado de la quema se va desplazando con el tiempo: cuando comenzó era un homenaje en vida al personaje quemado, mientras que últimamente, con representaciones politizadas, se quema a quien se quiere hacer desaparecer. Sin embargo, se conserva la práctica de incluir aquello que se considera el suceso o personaje más representativo del año (13). Si cada ciudad tiene ritualizaciones específicas y “mediante la cultura cotidiana, la sociedad toma cuerpo” (Maffesoli; 1996:21), la fiesta de la “Quema de muñecos” abarcando la totalidad del espacio urbano de La Plata, hace que la ciudad se diferencie de otras en este modo particular de expresar el sentido de su identidad (14).

* *Organización Secuencial-Historicidad*. La fiesta muestra una estructuralidad histórica en la cual los signos se resemantizan para hacerla simbólicamente eficaz. Con la consolidación del ritual, practicado más allá de la condición socioeconómica del grupo, se incluyen proyectos más elaborados y materiales más estables. Al mismo tiempo que se perfeccionan las técnicas constructivas se establecen records de aproximación a la perfección, con el ánimo de superar los logros del año anterior. A pesar de los cambios, tanto la organización de las tareas como el desarrollo mismo de la celebración presentan rasgos significativos de la cultura local. Pero a la vez son capaces de atravesar el tiempo y alojarse en el repertorio cultural común que implica toda fiesta.

* *Competencia/Solidaridad*. Aunque durante el tiempo del trabajo no se compara la totalidad de los cánones sociales, en el momento de la fiesta se experimentan vivencias trascendentes en las que se deja algo de lo que se es como individuo para asimilarse a lo que el colectivo requiere. El barrio ya no es el cotidiano, sino el de la fiesta, el escenario del encuentro y la solidaridad de sus actores, donde los conflictos sociales – lejos de diluirse – se integran por medio del humor al imaginario colectivo. Cada muñeco establece una analogía con la dimensión humana y con el barrio, pero también su presencia instauro un territorio que se defiende. Si bien no se hace explícita, hay una competen-

cia entre barrios que pujan por el prestigio de sus emblemas. Sin embargo, la solidaridad impresa en las relaciones interlocutivas de la experiencia de quemar colectivamente, expresa no la pérdida de roles, sino su unión en un todo compatible con el ser social.

* *Repetición-Circularidad*. En toda cultura operan dos fuerzas en permanente tensión: la reproductiva (que mantiene la tradición) y la productiva (que introduce el cambio). En la quema de Muñecos, expresión del colectivo cultural, se oscila entre la diferencia absoluta y el retorno de lo mismo: el acontecimiento es singular, pero se arraiga en un sustrato común que se repite año tras año. Allí, el tiempo parece mostrar los signos de circularidad que se prolongan indefinidamente, desde el fondo de las épocas, a pesar de la “linealidad” temporal impuesta en las sociedades modernas. La ciudad positivista, la del tiempo lineal, retoma cada fin de año, el tiempo cíclico que las antiguas culturas expresaron en sus fiestas calendáricas.

Conclusiones

El cambio de almanaque en La Plata implica fuegos artificiales, cortes de calles y pedido de dinero casa por casa para construir, destruir y restituir una imagen ciudadana. Cada 31 de diciembre el fuego adquiere un especial protagonismo y a pesar de los cánones de urbanidad, su presencia es indispensable. Este símbolo inmemorial del triunfo del homo sobre la naturaleza, se convierte en monumento que nace para ser quemado ante la mirada expectante de los habitantes de la ciudad.

La sacralización del orden arquetípico en esta fiesta hace de cada muñeco un “accidente” que, desde el punto de vista histórico actúa como límite temporal entre un segmento de tiempo y el siguiente; como fenómeno simbólico, parodia la revitalización del ciclo de la vida; como parábola humana, “muere” para renacer en una instancia superadora de la anterior, reinstalando el pacto entre los habitantes y su territorio. En su materialidad quemada se expresa el sacrificio del *sacer* barrial, pero también se sacraliza temporariamente el lugar histórico, relacional e identitario donde se erige.

Como en toda fiesta, en la “Quema de Muñecos” se expresan principios de cohesión y oposición. Allí, la calle y el barrio son los puntos de contacto más accesibles entre el orden geométrico y el espacio social. Cada barrio se siente diferente al otro y establece con la competencia, el límite del *nosotros*. Si bien el recorrido por los distintos barrios hace que se recupere la imagen de la ciudad, también hay una ruptura con la integralidad y la sistematización del espacio urbano en la que no se incluye al “centro” por representar al territorio oficial. De ese modo, atentar contra el orden instituido de una ciudad fundada como La Plata, implica cargarla de una identidad sacralizada.

Celebrar es salir y estar con otros. Aquí es la ciudad misma la que está implicada como depositaria del juego del discurrir social. Es el discurso antropomorfo el que se depura periódicamente en el cuerpo del muñeco que durante la fiesta resacraliza el tiempo cíclico y a la ciudad en renovación. Así, una vez al año, el ritual de la hoguera instalado como arte efímero, hace que los platenses se reúnan en busca del espacio de la mismidad.

BIBLIOGRAFIA

ALBURQUERQUE, L.; IGLESIA, E.

2001. *Sobre imaginarios urbanos*. FADU. UBA. Buenos Aires. (R. A.)

AGUIRRE BAZTAN, A.

1988. *Diccionario temático de Antropología*. Promociones y Publicaciones Universitarias. Barcelona, España.

AUGE, M.

1994. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Ed. Gedisa. Barcelona, España.

BARCIA, P.

1982. *La Plata vista por los viajeros. 1882-1912*. Ed. Del Sol y Librerías Juvenilia. La Plata (R. A.)

BOURDIEU, P.

1988. *Cosas dichas*. Ed. Gedisa. Madrid, España.

CANCLINI, G.

1997. "Culturas Urbanas de fin de siglo: la mirada antropológica." *Revista Internacional de Ciencias Sociales* n° 153, septiembre 1997.

<http://www.unesco.org/issj/rics153/canclinispa.html#ngcart>.

CANCLINI, G.

1997. *Imaginarios urbanos*. Ed. EUDEBA. Buenos Aires. (R. A.)

CASSIRER, E.

1961. *Filosofía delle forme simboliche*. La Nuova Italia. Vol. I. *Il linguaggio*. [Ed. Original alemán 1923. *Philosophie der Symbolische Formen*. Leipzig. Florencia, Italia. Edición española, México. Fondo de Cultura Económica.]

DENNETT, D.

1991. *La actitud intencional*. Ed. Gedisa. Barcelona, España.

DIAZ, E.

1996. *La ciencia y el imaginario social*. Ed. Biblos. Buenos Aires (R. A.)

GEERTZ, C.

1973. *The Interpretation of Cultures*. Basic Books. New York, Estados Unidos.
ECO, U.

1978. *Tratado de Semiótica General*. México. Nueva Imagen. Lumen.
ECO, U.

1994. *Signo*. Ed. Labor. Colombia.

HUBER, E.; GUERIN, M.A.

Los cambios en las dimensiones semánticas del habitar.

KERTZER, D. I.

1988. *Ritual, Politics an Power*. Yale University Press. New Haven.

LAHITTE, H.B.

1995-96. *Epistemología y cognición*. Serie Cursos y Seminarios N° 2. Universidad de Salamanca. Salamanca, España.

LANGER, S.

1965. *Sentimento e forma*. Feltrinelli. [Ed. Orig. 1953. Nueva York y Londres. *Feeling and Form*. Scribner's Sons. Milán, Italia.

MAFFESOLI, M.

1996. *Sociología de la cultura*. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Iztapalapa. División de Ciencias Sociales y Humanidades. México.

MELA, A.

1989. *Ciudad, comunicación, formas de racionalidad*. Diálogos de la comunicación, N°23. Lima, Perú.

MENNA, R.; GARAVAGLIA, M.V.; PONZINIBIO, M.

1998. *Eventos identitarios urbanos: estudio de un caso en la ciudad de La Plata*. (Ponencia presentada en "4tas. Jornadas de Investigaciones de la cultura". Facultad de Ciencias Sociales. UBA). Buenos Aires. Argentina. 1988.

MUIR, E.

1997. *Ritual in Early Modern Europe*. University Press. Cambridge.

ROSSI, A.

1981. *La arquitectura de la ciudad*. Editorial Gustavo Gili, Barcelona, España.

TURNER, V.

The Ritual Process: Structure and Anti-Structure. Aldine. Chicago, Estados Unidos.

VANGENNEP, A.

1960. *The Rites of Passage. 1908*. University of Chicago Press. Chicago. Estados Unidos.

REFERENCIAS

- (1) La Ordenanza Municipal N° 7463/90 dispone “Que la quema de muñecos en la ciudad no podrá realizarse sin previa autorización del Poder Ejecutivo Comunal”. En 1998 esta Ordenanza fue modificada por la N° 8974 que agrega normas relativas a la seguridad pública como ubicación, distancia mínima entre quemas y exigencia de limpieza posterior del lugar.
- (2) Se observaron casos en que el tamaño adquirido obligó a realizar despieces durante las etapas constructivas, recurriendo a la creación de ingeniosos mecanismos para el montaje in situ.
- (3) El primer muñeco quemado se registra en la década del '50, en la esquina de 10 y 40. Si consideramos que la fundación de La Plata se produce en 1882, esta tradición se practica desde hace 52 años, es decir, una cifra cercana a la mitad de su existencia. Además, de año en año, y por la cantidad creciente de muñecos y de grupos que participan, se puede afirmar que está fuertemente arraigada en la comunidad.
- (4) El trabajo de campo relativo a este estudio fue realizado desde el año 1997 hasta el 2000. Como metodología, el material primario utilizado consistió en fuentes orales (entrevistas) realizadas previamente al acontecimiento, es decir, durante las etapas de construcción de los muñecos, para ser cruzadas con fuentes escritas descriptivo-interpretativas (diario local de mayor antigüedad que continúa publicándose actualmente (El corpus documental consiste en ejemplares del diario “El Día”, correspondientes a los días 30 y 31 de Diciembre y 1° de Enero, desde la década del '50 hasta el año 2000.) Esta elección metodológica de recopilación de información se origina en la búsqueda de profundidad analítica, en el caso de la entrevista, y temporal, obtenida de la fuente escrita.
- (5) En el sentido de su condición de humanidad, como límite inferior de la semiótica. (Eco:1978:53-56)
- (6) Como ejemplo de construcción antropomórfica aplicada aquí a la relación parabólica Hombre-ciudad, se puede citar la conocida obra de J. Swift “Los viajes de Gulliver”, donde el personaje percibe el mundo en función de sus propias dimensiones.
- (7) “Un lugar -ciudad, colonia, casa, país- nos es familiar porque está constituido por todos esos rituales anodinos, esas maneras de ser que de cabo a rabo constituyen el “saber incorporado”. Desde este punto de vista, la experiencia no es solamente una suma de situaciones individuales, sino más bien una acumulación de datos colectivos, la mayoría del tiempo no conscientes, que circunscriben la vida en sociedad. La experiencia es por tanto lo que funda la tradición. (...) más allá de las grandes maquinarias institucionales, más allá de las macroestructuras racionales y mecánicas, existe algo que ciertos lógicos del habla llaman “relaciones interlocutivas”. Estas pueden ser verbales: de las conversaciones eruditas a las del bar, o no verbales: todas esas situaciones, posturas, hábitos, técnicas del cuerpo que constituyen la matriz social. Sucede que estas relaciones se intensifican con las diversas formas de comunicación que otorgan un lugar preferente a la experiencia tanto individual como colectiva. (...) son inevitables y se ordenan en forma lógica, es decir, se remiten unas a otras en una sólida organicidad. Y en su fundamento, es decir, al realizar la genealogía de la cultura, puede comprenderse la fuerza de tal organicidad.” (Maffesoli:1996:23-24)

(8) Según Van Gennep (1960) los rituales de pasaje -que surgen del imaginario urbano de cada sociedad- señalan y sacralizan el paso de una condición sociocultural a otra. En ellos intervienen ritos de separación (de la situación previa), de transición (entre una y otra), y de incorporación (de una nueva).

(9) Según el sentido que le otorga Augé.

(10) El proyecto de La Plata se inserta en el marco del positivismo finisecular del XIX. La ciudad fue concebida como un sistema cerrado, de regular geometría, destacando la centralidad mediante la forma de cuadrado perfecto. Sus ángulos se orientan según los puntos cardinales y el eje principal, perpendicular a la costa del río, compuesto por un par de avenidas paralelas, nuclea los principales edificios públicos que en la época fundacional constituían hitos que emergían de la altura homogénea de las demás construcciones. Como referente simbólico, el eje expresa la concentración de los ámbitos de poder, emplazados en el centro, a igual distancia de todos los ciudadanos. La articulación de la traza se realiza mediante un orden riguroso expresado en un estudiado sistema de circulación (ortogonal-diagonal) y amanzanamiento, que alterna espacios verdes cada seis cuadras. De ese modo, las cualidades generadoras de la trama se buscaron no sólo en la estética del soporte de la configuración urbana, sino también en la eficiencia funcional y simbólica del proyecto.

(11) Según los preceptos higienistas imperantes, La Plata fue concebida para una población de 150 a 250.000 habitantes. La Memoria Descriptiva del Departamento de Ingenieros del 19 de mayo de 1882 (año de la Fundación de la ciudad) indica que la superficie total de la planta es de 26.998.420 m² -resultantes de la conformación de un cuadrado de 5.196 m de lado (una legua)- la cual representa una densidad de 55 a 75 personas por hectárea. En estas cifras, una población de 30.000 habitantes, equivale, en promedio, a la octava parte de la población para la que fuera diseñada.

(12) Si bien se detectó en 1995 un caso paradigmático (“Pocahontas”), construido por la Municipalidad, en la plaza cívica por excelencia, la Plaza Moreno, la ubicación de los muñecos en lugares elegidos por los vecinos, no se corresponde con la jerarquía urbana de la traza.

(13) Informantes y diarios coinciden en ubicar la primera quema de muñeco en la década del '50, en la esquina de 10 y 40, como homenaje a uno de los jugadores del equipo de Defensores de Cambaceres que resultó campeón de la liga *amateur* de fútbol. Luego, la tradición se extendió como el fuego hasta ocupar la totalidad del casco urbano y sectores periféricos, incluyendo temáticas relativas al marco local, nacional e internacional.

(14) La práctica de quemar muñecos en las primeras horas de Año Nuevo se conoce en otros lugares del país y también tiene registro en ciudades como Quito (Ecuador). Sin embargo, los platenses la consideran única en el mundo y la reconocen como identitaria de la ciudad, a tal punto que en 1995 el Sr. B, conocido “muñequero” de 25 y 62, asegura haber presentado junto a concejales de la ciudad un proyecto para declarar a La Plata como “Capital Mundial del Muñeco”. Lamentablemente, al buscar esta presentación en los archivos municipales, no se encontró la documentación probatoria.

CAPITULO X:
Reflexiones finales: La intangibilidad en
las políticas patrimoniales

Patrimonio intangible: Reflexiones sobre su consideración como fenómeno

Mirta Bialogorski

Voy a acercarme al tema que nos convoca desde mi formación y mi experiencia de investigación. Buena parte de esta formación transcurrió en el campo del Folklore dentro de lo que se conoce como Las Nuevas Perspectivas con especial orientación en mi caso particular, en la semiótica. Recordemos que el Folklore, como dijimos en otras oportunidades, ha instaurado como objeto de estudio específicas expresiones culturales que posteriormente, fueron definidas dentro del campo del Patrimonio Cultural, como bienes “intangibles”.

Mi área de interés concreto se centra en los procesos de construcción de la significación de los fenómenos sociales ligados por un lado, con la configuración de procesos identitarios y por otro, con los procesos de patrimonialización en el ámbito museográfico en lo que se refiere concretamente, a las artesanías en el Museo “José Hernández” (DGM-GCBA).

Voy a partir respecto de la temática planteada de una serie de preguntas, ¿por qué se deberían seleccionar algunas manifestaciones culturales y no otras, a los fines de patrimonializarlas y a la hora de definir ciertas políticas culturales? ¿Todas las manifestaciones culturales son patrimonializables? Y en todo caso, ¿por qué pensar en ellas en términos de categorías para definir esas políticas?

Voy a empezar por la última, ¿por qué no hablar de categorías? Porque desde el Folklore al menos, nos remonta a los inicios de la disciplina, a la época en que se definía como el conjunto de mitos, creencias, rituales, leyendas, cuentos, usos, costumbres, manifestaciones expresivas que se aislaban de sus contextos de producción para ser conservadas, preservadas, patrimonializadas. Recordemos que esta propuesta se vincula con el rol del Folklore en la época del surgimiento de los estados nacionales y la necesidad de contar con soportes materiales con capacidad para representar simbólicamente las identidades (nacionales, locales, regionales) (Prats; 1997). Pero recordemos, además, que es la época de las taxonomías, de las abstracciones analíticas, lo que en la práctica de investigación del Folklore se tradujo en la obsesión por establecer categorías clasificatorias autónomas, como los géneros, obviando a los agentes culturales. Esta

posición es superada hacia fines de 1960 y en los años '70. Se produce una inflexión en los estudios del Folklore que da origen a un abordaje de los fenómenos folklóricos comprendiéndolos en sus dimensiones procesuales, comunicacionales, sociopolíticas e históricas, como única forma de acceder a su significación social. Esto no quiere decir que no se hable de leyendas, rituales, mitos o ritos pero se los ve como expresiones complejas en términos de una reconfiguración genérica o intertextualidad genérica (Bauman y Briggs; 1999). Y yo creo que estos fenómenos son aún más complejos.

Por eso para pensar la problemática planteada en este panel, prefiero partir de la noción de **fenómeno social**. Mitos, rituales, celebraciones (así como el conjunto de bienes culturales considerados patrimonio o patrimonializables) tienen en común el hecho de que todos ellos son **fenómenos sociales**. Es decir que lo que los hace perceptibles e identificables, es el hecho de que son **enunciables** en alguna de las **semiosis vigentes** disponibles en una comunidad, (indicial, icónica, simbólica), esto es, en algún tipo de **discurso social, que puede ser verbal (oral o escrito), visual o comportamental**, predominando uno u otro según el caso.

Estos fenómenos se generan y manifiestan en diferentes ámbitos y sectores de la sociedad contemporánea y producen diversos **efectos de significación**. Hablamos de que son efectos porque consideramos que **la significación no es algo que preexiste sino que es algo que se construye**, que es producto del conjunto de representaciones e **interpretaciones** vigentes en una sociedad en un momento dado, y que son observables de manera empírica ya que se materializan justamente, en algún tipo de discurso social como los que mencionamos (Bialogorski; 2002).

Si queremos analizar la vinculación entre manifestaciones culturales y patrimonio, es fundamental que atendamos a la explicación de este **proceso de construcción de la significación**, sobre todo, en función de lo que entendemos por patrimonio. Entendemos la noción de **patrimonio** como un repertorio de bienes con determinados **sentidos** histórica y/o contemporáneamente atribuidos, ligados a procesos de **constitución identitaria**, pero que producen diferentes y nuevos efectos de significación en los diversos ámbitos y sectores sociales que los actualizan (Cousillas; 2000), produciendo en ese movimiento, como efecto de significación, una configuración y/o reconfiguración de identidades sociales.

Para abordar los **procesos de construcción de la significación**, tenemos que tener en cuenta que ninguna semiosis es de por sí autosuficiente. No basta explicar por ejemplo, un **comportamiento** prescindiendo de sus relaciones con el **discurso verbal** o con el discurso **visual**. Tampoco explicar lo visual (una iconografía por ej.) prescindiendo de lo

verbal y lo comportamental, o lo verbal prescindiendo de los otros dos (Magariños de Morentin; 2001).

Por ejemplo, si consideramos el “escrache”, comportamiento que se viene reiterando en el contexto actual, y queremos atender a su significado, no podemos considerar sólo el acto propiamente dicho (la gente efectivamente presente frente a un funcionario o su casa, los carteles, las pintadas, las consignas, la distribución en el espacio). Digo, no podemos tomar ese comportamiento dejando de lado sus relaciones con el discurso verbal (lo que dicen los vecinos del barrio, los propios protagonistas, la prensa, los funcionarios, el propio “escrachado”, etc.) **en las diversas formas que adopte ese discurso verbal** (notas periodísticas, de opinión, ensayos científicos tanto como historias de vida, relatos, narrativas personales). Tampoco podemos prescindir de sus relaciones con el discurso visual (imágenes televisivas, videos, fotografías) todo lo cual coadyuva en la construcción de su significado.

Pero además, tampoco podemos prescindir de considerarlo en relación con otras manifestaciones colectivas sociales también vigentes, entendiendo a ese comportamiento, como un elemento del sistema de protesta social actual del que también forman parte el cacerolazo, la marcha de los jubilados los miércoles, etc.

Claro que después tendremos que preguntarnos en qué sentido se dice, por ejemplo, qué es un ritual y fundamentalmente si es patrimonializable.

Tomemos otro ejemplo, pensemos en una leyenda urbana o en un mito, que no pueden ser abordados en su mera textualidad sin contemplar su contexto de producción, de actuación, el efecto que provoca entre quienes circula, su vinculación con otros discursos del ámbito socio-económico, político, cultural, el hecho de considerarlos como un elemento que actualiza, entre otros, a un sistema de creencias.

O cómo pensar en el significado de las artesanías si se las ve como meros objetos materiales que se tornan cuasi-mudos si no consideramos los discursos que las interpretan, que las construyen como parte de un quehacer, de un saber, de una estética, de un capital material, simbólico, de un campo social (artesanal) y su relación con otros campos sociales.

O sea, que entendemos que las relaciones intersemióticas deben converger al momento de elaborar una explicación del significado del fenómeno social estudiado, objetivo que suponemos fundamental una vez identificados aquellos comportamientos y expresiones colectivas que han adquirido cierta consistencia, cierta organización y, que son representados e interpretados por los agentes sociales. Y entonces nos preguntamos, ¿de qué están dando cuenta en esa construcción simbólica? ¿Qué efecto de signi-

ficación producen? ¿Un efecto emocional? ¿pragmático? ¿conceptual? ¿Un efecto identitario? ¿una combinatoria? Si es un efecto identitario, ¿qué grupos de identidad recortan? ¿A qué grupos o sectores sociales apelan ciertas celebraciones (por ej. el día del payador, del artesano), ciertas narrativas, ciertas prácticas rituales, ciertas devociones y mitos populares, los festejos de carnaval en Buenos Aires, la “llamada de tambores” entre los residentes afroargentinos de San Telmo, el carnaval en la Quebrada, la diablada, etc.?

Es que cada uno de estos fenómenos en su concreción son el resultado, por una parte, de la atribución de significados sociales construidos históricamente (en contextos también configurados históricamente) y por otra, se constituyen, en su emergencia, en nuevos objetos de interpretación generando nuevos universos de sentido entre los actores sociales. Y ello se da desde el proceso mismo de su génesis, hasta su puesta en acto, su circulación, su uso y apropiación (pensemos en los medios de comunicación con ese poder de “generalización transclase” como dice Sarlo, que hacen que determinados rituales populares o celebraciones de naturaleza comunitaria trasciendan los límites del grupo en el que han adquirido un cierto significado y un valor de pertenencia y son resignificados en otros ámbitos). Decimos entonces que nos encontramos ante la complejidad de las expresiones culturales, en su sintaxis, es decir en cuanto a la yuxtaposición de los signos que las conforman y en la trama de sentidos que entretejen.

¿Cómo abordar operativamente esta cuestión? Desde nuestra perspectiva pensamos que cuando se considera una determinada manifestación colectiva, es fundamental tomar en cuenta como universo de análisis, el **conjunto de posibilidades de interpretación** que tienen a su disposición (con relativa permanencia) o que construyen (coyunturalmente) tanto quienes participan directa y activamente de la misma como otros integrantes de la sociedad. Esto implica tomar en cuenta el conjunto de discursos que producen los integrantes del grupo social que interpretan ese fenómeno y el conjunto de discursos del que son habitualmente destinatarios (por ejemplo, mensajes mediáticos, políticos, publicitarios, pedagógicos, artísticos, estéticos, etc., el “contexto mediato de interpretación”) (Magariños de Morentin; 1993). ¿Qué permite esto? Permite establecer ciertas reglas de atribución de sentido y registrar de este modo, los hábitos interpretativos vigentes en una comunidad a partir de los cuales un grupo social atribuye determinado significado a un fenómeno y explicar cómo y por qué ese mismo fenómeno puede producir significados diferentes y aún contradictorios en un mismo ámbito cultural, entre diferentes sectores sociales y/o en el interior mismo de un grupo (1).

Estaba pensando acá en la importancia que puede tener este abordaje para esta-

blecer las contradicciones en los sistemas de interpretación de los productores culturales y los usuarios entre sí y en relación con el de los gestores, para evaluar la conveniencia y las modalidades de intervención de políticas culturales en ciertos casos.

Hay que ver por ejemplo, si frente a un mismo fenómeno social, se producen o no contradicciones entre el universo interpretativo de sus productores y usuarios para quienes puede adquirir un sentido vinculado a una identidad, una historia, una memoria que se pretende intragrupal, y el universo interpretativo de los gestores de una política cultural (oficial o no) que pretenda activarlo y/o difundirlo en virtud por ejemplo, de una promoción turística como manifestación de una identidad local o nacional, o sea, resignificarlo con otro objetivo. Por eso la importancia, decíamos, de conocer los procesos por los cuales se construyen ciertas relaciones de sentido respecto de determinados bienes.

No creo a esta altura que debemos preguntarnos si es más legítimo o no incorporar dentro de una política cultural la Peregrinación a San Cayetano o una serie de narrativas urbanas como la leyenda del robo de órganos, los rumores acerca de los saqueos, etc.. Creemos que no es un problema de legitimidad de un fenómeno social en detrimento del otro, sino de pensar en qué redes de sentido estos fenómenos actúan, transformándose y transformando, si y de qué manera forman parte de los procesos identitarios del escenario contemporáneo, y en tal caso, qué elementos de la interacción social (conflictos, espacios de poder, tensiones) se ponen en juego. Esto es lo que debe definir, a nuestro criterio, la potencialidad de ciertas manifestaciones sociales para pasar a formar parte del patrimonio cultural. Es esencial que se fundamenten en el valor social que adquieren por la significación que construyen y el uso que hacen de ellas los diferentes actores sociales.

La respuesta a la pregunta de por qué se seleccionan unos bienes y no otros, está ligada a decisiones políticas, precisamente de política cultural, en función de qué efecto de significación identitario tendrán las manifestaciones elegidas, para quién, en qué momento y hasta cuándo, ya que sabemos que los significados sociales cambian.

La significación no se establece de una vez y para siempre, se va transformando en tanto van cambiando las formaciones discursivas y el juego de relaciones entre ellas, lo cual es posible ver en correlación con cambios históricos y acontecimientos sociales. O sea que, quienes construyen identidades y subjetividades no siempre lo hacen con los mismos elementos ni enfrentando el mismo discurso del otro. El discurso de las subjetividades e identidades cambia y las circunstancias en las cuales se apoya también. Esto implica, no obstante, que pueden coexistir de manera competitiva propuestas diferentes

y aún contradictorias, que den significación a un fenómeno. De ahí la importancia fundamental del registro de los bienes patrimonializables. Registro que debe concretar, hacer tangible, algo tan intangible como la significación y sus efectos. Un registro debe dar cuenta, insistimos, de los procesos identitarios vinculados a la transformación de significados sociales y/o de la emergencia de nuevas relaciones de sentido que tienen lugar en la sociedad en un determinado momento.

La eficacia de un registro de esta naturaleza es la que termina concretando efectivamente una política cultural, una política de patrimonialización, que toma en cuenta el patrimonio cultural como construcción y no como una esencia, ya que abre la posibilidad en el futuro de recuperar esas significaciones, esos cambios y esas luchas simbólicas, a través de estudios diacrónicos. Por ello la necesidad de crear **archivos** que nos permitan acceder al carácter multisemiótico de los fenómenos sociales, y contemplen esta complejidad. Para todo esto hacen falta **recursos**, recursos para realizar investigaciones, para desarrollar y/o perfeccionar métodos de registro, para elaborar nuevos criterios de archivo. No nos olvidemos que política cultural, gestión cultural y registros son variables interrelacionadas y que es momento de ponerse en acción para preservar los bienes patrimonializables, sus prácticas, sus condiciones de producción, utilización e interpretación, lo cual supone preservar la propia dinámica cultural.

BIBLIOGRAFÍA

Bauman, Richard y Charles Briggs

1996. "Género, intertextualidad y poder social" *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Buenos Aires, Argentina. 11: 78-108

Bialogorski, Mirta y Ana M. Cousillas

1992. "Nuevas perspectivas en Folklore. Apuntes para una revisión crítica". *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Nro.7. Buenos Aires. Argentina.

Bialogorski, Mirta y Ana M. Cousillas

2000. "Gestión cultural y estudios de Público en el Museo José Hernández". *Cuadernos de Antropología Social* 12. Pp.195-205. Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, Argentina.

Bialogorski, Mirta

2002. *La construcción simbólica de una experiencia inmigratoria. La presencia coreana en la Argentina*. Tesis de doctorado. Universidad de Buenos Aires.

Cousillas, Ana M.

2000. "Los museos y sus funciones: conservar, investigar y comunicar". *Nuevas*

Perspectivas del Patrimonio Histórico Cultural 1. Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires. Pp.19-34

Magariños de Morentin, J.A

1993. “El contexto de interpretación de los fenómenos folklóricos”. *Revista de Investigaciones Folkloricas*, Nro.8, pp.19-22. Buenos Aires. Argentina

Magariños de Morentin, J.A

1996. *Los fundamentos lógicos de la Semiótica y su práctica. Edicial.* Buenos Aires. Argentina

Magariños de Morentin, J.A.

2001. *Hacia una Semiótica Indicial Acerca de la interpretación de los objetos y los comportamientos.* Available: <http://www.magarin.com.ar/Semiotica-Indicial.htm#indice>

Prats, Llorenç

1997. *Antropología y Patrimonio*, Barcelona, Ariel

Sarlo, Beatriz

2001. *Tiempo presente.* Siglo XXI. Buenos Aires

REFERENCIAS

(1) Un concepto metodológico que puede ser eficaz para este análisis es el de “mundos semióticos posibles” (Magariños de Morentin,1996,2001).ya que se trata de un instrumento que elabora el investigador para intervenir en los distintos materiales semióticos y que permite demostrar tanto la cohesión como la disgregación de grupos sociales en virtud de la atribución o no, de identidad de significación a un acontecimiento, un concepto, etc..Pero lo interesante en la tarea del analista es que, aparte de la constatación de la vigencia, también puede prever las posibles transformaciones en función de la superación de las contradicciones que identifique en los MSP de la sociedad en estudio y, de ese modo, anticipar nuevas significaciones de las que podrá disponer esa sociedad para, con ellas, construir su realidad (Magariños de Morentin, 2001)

La patrimonialización del tatuaje: Disputa en la política de la representación de identidades personales y sociales ⁽¹⁾

Ana María Dupey

Introducción

En la Argentina, en la última década, ha cobrado vigencia una práctica significativa en los procesos de construcción de subjetividades colectivas: el tatuaje (2). La inscripción en el cuerpo de diversos diseños había estado restringida, en nuestro medio, a grupos que se caracterizaban por pertenecer a instituciones totales (3) como es el caso de internados en la cárcel y de quienes permanecían largos períodos de tiempo embarcados: los marineros. Progresivamente otros grupos han desarrollado la práctica del tatuaje, y hoy se halla presente en grupos juveniles, motoqueros, y en países como USA incluso se da entre mujeres que han sufrido la amputación de mamas, etc. Práctica, la del tatuaje, que no siempre ha sido valorada positivamente por considerársela propia del ámbito de la delincuencia, por motivos religiosos, (en el caso de la religión judía se prohíbe entre sus fieles (4)) o cuestiones de salud (riesgo de contraer una enfermedad). Sin embargo, ha sido objeto de interés en el discurso de una institución clave en la ejecución de políticas culturales, como es el caso del museo. En esta presentación nos interesa indagar la tensión acerca del sentido del tatuaje que se concreta por un lado, en las representaciones e interpretaciones que del tatuaje despliegan los museos y por otro, las que efectivizan tatuadores y tatuados. A partir de este análisis reflexionaremos acerca de la ubicación del tatuaje en relación con las recomendaciones de la UNESCO (5) en lo atinente al patrimonio intangible.

La patrimonialización (6) del tatuaje en los museos:

Los museos, en un sentido amplio, son instituciones educativo culturales que recolectan, preservan, interpretan y despliegan objetos. En el proceso de seleccionar qué recolectar, preservar y exhibir, asignan nombres y establecen contigüidades entre determinados objetos generando contextos para éstos y establecen interpretaciones en las que se procesa el conocimiento. Por lo cual podríamos sostener que son instituciones del

conocimiento y de la tecnología del saber. A través de las exposiciones que realizan, los catálogos que editan, las visitas guiadas que organizan etc. se representan expresiones tales como el arte, la cultura, la historia regional y nacional, el folklore, etc. Estas representaciones son el resultado de decisiones y controles por imponer un sentido de “orden, coherencia y verdad, que constituyen un verdadero acto político”. (Ames; 1991:13) (7). Aunque de este hecho no siempre son conscientes las personas que trabajan en los museos.

En la extensa historia de los museos, desde los gabinetes de curiosidades de los viajeros del siglo 16 y 17 hasta su actual forma de organización, éstos han servido para legitimar ciertas manifestaciones culturales frente a otras y dentro de ellas se ha incluido al tatuaje.

Los museos etnográficos europeos, del mismo modo que la literatura de viajes señalada por Mary Louise Pratt, (8) han sido un espacio significativo en la construcción del mito de la superioridad de la burguesía europea y la legitimidad de su aspiración a la dominación de los pueblos extracontinentales, encubriendo la búsqueda de la ganancia comercial con el interés científico. A través de sus colecciones y exhibiciones han intervenido en la elaboración de un discurso totalizador y unificador del mundo, que involucraba un juego dialéctico. Por un lado, representar “al resto del mundo” catalogando como “primitivos” a los pueblos extraeuropeos (como dice Anderson “establecer un paisaje humano de perfecta visibilidad”(9)) sobre los que se proyectaban las aspiraciones imperiales y por otro, “hacia al interior de las metrópolis” del continente legitimando la expansión económica y el dominio político de pueblos calificados como en un estado salvaje, caracterizados entre otros aspectos por la práctica del tatuaje.

Estas prácticas de la representación de los que “estaban fuera de Europa”, con la descolonización se van a volcar hacia el interior de las naciones, y van a canalizar la autoinvención de las elites independentistas en relación con las masas que debían gobernar: apuntando a controlar la diversidad regional, cultural, étnica, social y a la creación de la frontera territorial y cultural, no ya imperial, sino nacional. Dentro estos lineamientos, a fines del siglo 19 y principios del siglo 20 proliferan en la Argentina, los museos nacionales y de universidades nacionales: el de Bellas Artes se crea en 1894 y se nacionaliza en 1910, y el Histórico Nacional se inaugura en 1889, el Museo Argentino de Ciencias Naturales Bernardino Rivadavia en 1823, el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti en 1904 y el Museo de Ciencias Naturales de La Plata en 1888. En este período, se crea el actual Museo de la Policía Federal Argentina (1899), con el objetivo de representar “la historia de la institución desde la época de la colonia hasta nuestros días” y para ello se

despliegan diferentes secciones: Medallística, Historia, Historia Policías Extranjeras, Comunicaciones, Técnica, Bomberos, Armas, Policía Actual, Juegos Prohibidos, Toxicomanía, Robos y Hurtos, Defraudaciones y Estafas, Adivinación y Curanderismo, Orden Público, Identificación Humana, Criminología y Medicina Legal desplegadas en 20 salas, que ocupan dos pisos. En la sección Identificación Humana es presentado el tatuaje. A través de una leyenda se afirma que “desde el punto de vista policial es un verdadero medio de identificación por sus características indelebles”; enunciado que conecta al tatuaje con la sección y la índole del museo en el que se inscribe. La eficacia en el proceso de identificación es avalada por la mención de autoridades como Bentham (10) en Inglaterra y Liersch en Alemania que recomendaron el tatuaje para el caso de criminales reincidentes y de experiencias como la del ejército de Marruecos, que en el pasado marcaba a los soldados para evitar su desertión, argumentando de este modo sobre el valor del tatuaje para el control y la vigilancia de las personas. En las leyendas, carteles y objetos presentados en la sección no sólo se destaca la cualidad identificadora del tatuaje sino que, además, se identifican los diferentes tipos de tatuajes. Para ello se presenta una clasificación, según diferentes criterios. Por un lado, la temática de los diseños distinguiendo entre patrióticos, fantásticos, eróticos-sexuales, deportivos, religiosos, en memoria de un ser querido y por otro, por el grupo que es portador del tatuaje: marineros, razas, nacionalidades y clanes especificando el caso de los árabes y salvajes, y prostitutas (identificadas por la “flor de lis”, en el pasado). Asimismo, presentan una tercera categoría que combina el diseño con el grupo, como son los puntos Nervis relacionados con un grupo de Marsella (Francia) (11).

Esta clasificación es ilustrada con fragmentos de cuerpos humanos tatuados: el torso de un marinero mercante que presenta un barco en colores, una espalda con un dragón y un demonio en color y el pecho de una mujer con una leyenda que dice “soy de V. Gonzalez toda la vida“. Se complementa la muestra con la exhibición de los instrumentos empleados para la ejecución del tatuaje.

Las operaciones efectivizadas para la representación del tatuaje se orientan a ratificar su valor como un signo icónico inscripto en el cuerpo, que posibilita identificar visualmente una persona y que, además, tiene la ventaja de tener una permanencia temporal dado que no se remueve con facilidad. Pero la visualización del tatuaje como marca identitaria, presupone justamente el conocimiento del universo de diseños y grupos que se tatúan, a fin de que pueda indicar la identidad de la persona. De allí la relevancia de la sistematización de los tatuajes. Por otro lado, esta forma de identificación es presentada en relaciones de contigüidad con otras consideradas científicas, como es el caso del

sistema de huellas dactilares ideado por Juan Vucetich (hoy digitalizado y con un soft de almacenamiento y búsqueda denominado AFIS) que, también, se basa en la imagen visual – icónica- de una marca en el cuerpo difícil de borrar. Finalmente, las características formales del material exhibido generan un aura en el sentido de W. Benjamin, que refiere a otro tiempo y a otro lugar, y apoya la idea de pasado.

Por lo expuesto, encontramos que en la interpretación que se efectiviza del tatuaje se relaciona estrechamente su valor icónico-indicial con la identificación de personas, tarea constitutiva de una institución del estado encargada de vigilar y controlar el orden público y de prevenir el delito. La tecnología de la representación visual de los objetos no sólo se halla al servicio del efecto identificatorio del tatuaje y a su permanencia sino que parece referirse a éste como expresión anclada en el pasado, lo que es reforzado por la omisión por ejemplo de nuevos instrumentos para tatuar, de los actuales diseños de los diferentes grupos, que se han incorporado en la práctica por lo que desde la exhibición del museo, no se puede acceder explícitamente al mundo del tatuaje contemporáneo. De este modo, se halla inscripto el tatuaje en la memoria de la institución, que el museo construye y preserva, restringiendo en el discurso de la exhibición la polivalencia social del sentido del tatuaje.

Otro espacio en el que el tatuaje es escenificado, es en el Museo Penitenciario Argentino “Antonio Ballvé”; creado en el año 1980 con la finalidad específica de “reunir bajo su custodia la conservación de todo el material que trasunta las etapas pasadas de la vida penitenciaria”. El mismo comprende distintas salas: la del Archivo Histórico Penitenciario, que presenta en diversas vitrinas material documental propio de la actividad de la entidad, en la siguiente se hace referencia a los titulares de la institución y a los cambios en la organización carcelaria y el régimen de pena, y en la tercera se despliegan uniformes históricos del personal de la entidad. A continuación, se presenta la sala que se refiere a la vida cotidiana de los internos en la que se enfatiza su relación con el trabajo (fotografías de reclusos haciendo pan, fabricando máquinas etc.) y la creatividad (se presentan obras de artes y artesanías pero también instrumentos realizados manualmente para evadirse de la cárcel). El tatuaje es representado a través de los instrumentos creados por los internados para su ejecución, en los que se pone en evidencia la resolución técnica (utilización de biomes, alambres y motorcitos para mecanizar la labor), pero en ningún caso se hace referencia a su valor para la identificación de las personas. A continuación, se exhiben elementos referidos a A. Ballvé director ex Peninteciaria Nacional, a José Ingenieros primer director del Instituto de Criminología y a la ex cárcel de Tierra del Fuego, entre los que nuevamente se destacan obras artísticas y artesanales

realizadas por los internos. Finaliza, la exhibición con réplicas de celdas del Cabildo de Bs.As. y actuales. En la muestra del museo, el tatuaje es asociado con la creatividad y el trabajo, aspecto vinculado a la reinserción social del sujeto, pero también se relativiza la positividad de la creatividad al exhibir objetos, que los internos elaboran para transgredir el régimen en el que se hallan incluidos (huir de la unidad penitenciaria, comunicarse con el exterior sin cumplimentar los procedimientos institucionales, etc.) En este caso no se asocia el tatuaje con la identificación de las personas, por el contrario para tal propósito se exhibe el sistema científico desarrollado por Juan Vucetich. Sin embargo, esta asociación se concreta en los legajos de los internos correspondientes al Instituto de Clasificación, que se hallan localizados en la Sala del Archivo Histórico Penitenciario. Cada legajo comprende narraciones sobre antecedentes familiares, individuales, historia dentro del sistema penitenciario (salidas transitorias, imposición de sanciones y pedidos de libertad condicional) del interno. En la ficha fisiopsíquica, que se lleva de cada persona, se incluye el examen antropológico. Este consiste en la determinación de su tipo morfológico, si posee estigmas físico degenerativos, deformidades por trabajo o profesión, y si presenta “estigmas de mala vida”: cicatrices y tatuajes. (en el caso del legajo 38601 de la década del '70, consultado, se consigna la ubicación del tatuaje en el antebrazo derecho). De este modo, el tatuaje no sólo es un signo de identificación de una persona sino que, también, califica su vida en términos negativos. Atribuye una valorización moral de la persona.

Frente a estas propuestas de representación e interpretación del tatuaje concretadas en museos de instituciones centenarias vinculadas al estado, otros agentes sociales despliegan puntos de vistas colectivos diferenciales.

El tatuaje en los procesos de constitución de identidades personales y sociales:

A partir de un conjunto de entrevistas realizadas a jóvenes entre 19 y 30 años del conurbano bonaerense, mayormente estudiantes universitarios, se indagó acerca del sentido de la práctica del tatuaje. Sólo uno de los entrevistados declaró que no se tatuaba, los demás poseían tatuajes.

A diferencia de la perspectiva desplegada por los museos de la PFA y SPN, los jóvenes construyen un sentido diferencial de la práctica del tatuaje.

Los relatos sobre los distintos diseños ponen de manifiesto la íntima vinculación que establece el tatuado con el tatuaje, y la potencialidad que le asigna a este último para expresar valoraciones, puntos de vistas y cosmovisiones subjetivas. Los narradores establecen cómo los diseños se corresponden con su individualidad y cómo ésta es expresada en los diseños. Se establece por un lado, la autoidentificación personal con

los diseños y por otro, éstos se tornan en constitutivos de su personalidad. Los Dragones ejemplificando fortaleza, sabiduría y grandeza son resaltados como cualidades apreciadas subjetivamente, personajes de las historietas como Speedy Gonzalez calificado como gracioso, despelotado y simpático se consideran afines con la propia personalidad. Los tatuajes son percibidos como continentes de maneras de sentir y pensar subjetivas y por lo tanto significativas instancias en donde los individuos construyen su identidad personal. Pero no sólo se observa el uso social del tatuaje en los procesos de constitución de identidades personales sino también intersubjetivas. Posee un valor estratégico para tramar relaciones sociales porque los diseños y sus significados se pueden compartir. La marca y el hacerse la marca no sólo contribuyen a generar y a expresar una hermandad espiritual actual (por ejemplo, entre amigos) estableciendo una afiliación social sino que por ser indeleble, se considera que acompañará a los miembros del grupo durante toda su vida. Se lleva para siempre.

Asimismo, el tatuaje en el cuerpo es el lugar donde electivamente se encarna la memoria personal o grupal. Su plasmación en el cuerpo se vincula con distintos momentos y circunstancias de la vida de su portador. La inscripción de las iniciales de los familiares ante la nostalgia de quien ha migrado de su país, o de los dibujos de libros que leyeron en su niñez etc., son ejemplos en los que el tatuaje es depositario de la memoria subjetiva contribuyendo a singularizar la identificación personal. Pero también, se comparten intersubjetivamente memorias a través de los tatuajes, el escudo del club deportivo en el que se ha participado durante la niñez, el símbolo de la Islas Malvinas por ejemplo entre quienes comparten la experiencia sobre la Guerra de Malvinas, que no sólo estrecha el vínculo social sino que le otorga singularidad. En estos casos, el tatuaje es la fijación de un acontecimiento y el soporte visual que actualiza el pasado.

Estos grupos, que afirman al tatuaje como algo propio, que surge del interior y del sentimiento de la persona o del grupo y lugar de la memoria, son críticos de la conducta de quienes se tatúan “giladas” (en el sentido de poco entendidos, que no poseen la competencia sobre la capacidad expresiva de los diseños, sus significados y su uso social) o sólo por seguir la moda actual. Asimismo, son conscientes de que existe en términos del sentido común, un rechazo hacia el tatuaje y lo atribuyen a una cuestión generacional o religiosa, sin explicitar otras interpretaciones que circulan socialmente como es la de los museos arriba mencionados.

Si contrastamos los discursos producidos en las exhibiciones de los museos y los jóvenes tatuados observamos que si bien ambos refieren a la identidad, lo realizan desde dos posiciones diferentes. Los primeros, emplean al tatuaje como un indicio para la

identificación de un grupo y adscribirle un conjunto de atributos sociales e incluso morales a sus portadores. En cambio, los jóvenes asumen al tatuaje como una instancia en la que procesan su identidad personal o grupal y por el que se autoadscriben socialmente. Mientras que en las exhibiciones de los museos el tatuaje es marca estigmatizadora, en el discurso de los jóvenes es una forma expresiva del yo y también de identidades intersubjetivas.

El proceso de identificación es realizado de manera diferente, desde el exterior en el primer caso y desde la interioridad en el segundo. Mientras, que en el primero se refiere a una identidad estigmatizada (de mala vida), en el segundo presenta una positividad en términos de cosmovisiones, utopías alternativas y en algunos casos contraculturativas etc. En la identificación ambos operan con la memoria, en un caso organizándola desde la trayectoria de las instituciones (PFA y SPN) y en el segundo desde las perspectivas y vivencias subjetivas individuales y colectivas.

Conclusiones:

Ante visiones tan disímiles del sentido del tatuaje y sus efectos en la identificación social nos interrogamos acerca de si sería catalogable como patrimonio intangible, de acuerdo a las actuales tendencias de las políticas culturales globales. ¿Cómo se podría determinar su valor sobresaliente en términos de identificaciones socioculturales cuando en determinados contextos opera para estigmatizar a un grupo?, ¿cómo se podría dejar de tomar en consideración la positividad, que asume el tatuaje en la construcción de las identidades juveniles, en un contexto sociopolítico que por la crisis de valores que atraviesa no es capaz de ofrecer en lo social marcos identitarios? ¿quiénes buscan constituir una identidad propia y distintiva al ser valorados como patrimonio intangible de la ciudad, de la nación o de la humanidad perderían el control sobre sus marcas identitarias y la distintividad que conllevan? ¿cómo afectaría el reconocimiento del tatuaje como bien patrimonial intangible a sus portadores sociales y hacederos? ¿Cuál de las interpretaciones del tatuaje sería seleccionada como de interés patrimonial? Por otra parte, muchas expresiones catalogables como patrimonio intangible no ingresan a este campo sin antecedentes previos de patrimonialización, ¿no deberíamos examinar cómo han sido tratadas, en términos del patrimonio, como es el caso de los museos en relación no sólo con referencia al tatuaje sino a mitos, leyendas, etc., cuando se postula una expresión como patrimonio intangible, en particular por los efectos que puede tener en la representación e interpretación de las expresiones aludidas?.

Desde las perspectivas de los folkloristas, las políticas culturales orientadas a las

expresiones tradicionales en las que se encarnan identidades culturales colectivas diferenciales se deberían concentrar en su investigación, promoción, en facilitar a los productores los medios que se requieren para su producción y circulación y sobre todo en el registro documental con la participación de sus productores. La denominada preservación de las manifestaciones intangibles, por la peculiaridad de su dinámica, debe efectuarse en términos de registros documentales en formatos audiovisuales y digitales, en lugar de someterlas a los criterios del patrimonio tangible. Estos lineamientos se basan en las recomendaciones esbozadas en el documento producido por folkloristas para la UNESCO (12), que con un gran conocimiento y experiencia sobre los procesos de producción, circulación y recepción, de las apropiaciones y usos políticos y comerciales de manifestaciones expresivas populares y tradicionales, que afirman identidades culturales colectivas, optaron por propuestas políticas, que atendieran a la naturaleza de las manifestaciones y a los derechos de sus productores y no a las necesidades formuladas desde el desconocimiento o intereses sectoriales exógenos.

Asimismo, el tatuaje es un excelente caso que relativiza la clasificación del patrimonio entre tangible e intangible, porque no tiene una duración milenaria como una pirámide ni es efímero como la narración de un cuento, en la mayoría de los casos se extiende a la duración de la vida de una persona. Por lo tanto, obliga a revisar esta distinción. En principio, toda manifestación cultural tiene un aspecto perceptual para abordar su dimensión conceptual o valorativa, sea ésta una pirámide egipcia o una canción. En lo que difieren es en la duración temporal, la fugacidad de la actuación de la canción no supone que no sea tangible, sino no podríamos acceder a ella y nos enfrentaríamos a la imposibilidad de conocerla. Asimismo, tanto la pirámide como la canción poseen una dimensión interpretativa virtual y por lo tanto intangible. Por lo tanto, cuando se hace referencia a la tangibilidad/intagibilidad no es a la materialidad de la manifestación a lo que se alude sino a su fijación en el tiempo (tornar contemporánea su temporalidad), y a la consecuente dificultad de asirla y poder fijarla para monitorear su preservación. Por otra parte, ¿se debe o se puede preservar una expresión cultural tradicional y / o popular, no contribuiríamos con ello a fosilizarla o alienarla con respecto al medio social de producción, como ha ocurrido por ejemplo con el gaucho en la formación del discurso del estado-nación en la Argentina?.

He tratado de compartir estas reflexiones sobre el patrimonio intangible, que como folklorista me inquietan dado que el Folklore como disciplina ha avanzado en el conocimiento de estas expresiones y puede colaborar a esclarecer no sólo en términos epistemológicos la presente cuestión sino también en relación con la discusión de las

políticas que se implementan en tal sentido.

BIBLIOGRAFÍA

Anderson, Benedict

1993. Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo, México, FCE.

Argentina y sus Museos.

1986. Secretaría de Cultura, Dirección Nacional de Museos, Bs.As.

Benjamin, Walter

1971-1983 “L'oeuvre d'art á l'ère de sa reproductibilité technique Essais 2 (1935-1940) Paris, Denoël.

Kahn, Miriam

1997. Heterotopic Dissonance in the Museum Representation of Pacific Island Culture American Anthropologist, EEUU, 2 p. 324-338

Nora, Pierre

1984. Les Lieux de Mémoire, París, Gallimard.

Pratt, Mary Louise

1997. Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación. Universidad Nacional de Quilmes.

Rosas Mantecón, Ana

1998. Presentación de El Patrimonio cultural. Estudios contemporáneos. Alteridades (8): 16 p.3-9, México.

REFERENCIAS

(1) Este trabajo contó con la colaboración de las adscriptas a la cátedra Folklore General de la Licenciatura en Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires Rafaela Capisciollo y Florencia I.Zorrozúa, quienes tuvieron a su cargo la realización de entrevistas.

(2) Técnicamente la realización del tatuaje comprende un conjunto de operaciones destinadas a modificar la coloración de la piel sin elevarla, mediante la ruptura de la piel y la introducción de sustancias colorantes en las heridas. La ruptura de la piel se puede realizar por incisión (produciendo heridas lineales) y/o por punción (pinchado de la piel con agujas) a veces en un tatuaje se combinan ambos procedimientos. También se da una técnica subepidérmica, en la que se introducen agujas e hilo untado con materias colorantes en la epidermis describiendo dibujos.

(3) Institución total es aquella, según la caracterización de E. Goffman, donde un número de individuos en igual situación, aislados de la sociedad por un lapso de tiempo apreciable comparten en su encierro una

rutina diaria, bajo una administración formal, es decir, que comparten el espacio del trabajo y el de la residencia, estos no se hallan en ámbitos diferentes. Esta noción la desarrolló en su obra *Internados. Ensayos sobre la situación de los enfermos mentales*. Bs.As. Amorrortu, 1988.

(4) En Levítico capítulo 19 versículo 28 se lo prohíbe “No haréis incisiones en vuestro cuerpo por los muertos; ni os tatuaréis tatuajes”, en relación con las prescripciones morales y culturales que el pueblo judío debía observar.

(5) Diferentes Recomendaciones ha emitido la UNESCO en relación con el tema: “Obras Maestras del Patrimonio Oral e Inmaterial de la Humanidad” (1999), “Tesoros Humanos Vivos” y “Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular” (1989) publicadas en *Novedades en Antropología*, Nos. 40, 41 y 42.

(6) Se refiere al proceso histórico social por el que determinados bienes y/o prácticas son seleccionados para representarlos, interpretarlos y preservarlos, según el interés del grupo que lo promueve.

(7) Citado por Miriam Kahn en *Heterotopic Dissonance in the Museum Representation of Pacific Island Cultures*, *American Anthropologist* 1997 (2): 324-338.

(8) En su libro *Ojos Imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Universidad Nacional de Quilmes, 1997.

(9) Benedict Anderson en *Comunidades Imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, F.C.E., 1993. p. 258

(10) Jeremy Bentham (1748-1834) promovió una reforma radical de las leyes inglesas y propició que los prisioneros durante el periodo de su encarcelación efectuaran en forma obligatoria trabajos remunerados.

(11) Los Nervis de Marsella se corresponden con los Apache de Paris y los Kangourous de Lyon. Constituían bandas que pululaban en barrios de estas ciudades a principios de siglo, hasta la Primer Guerra Mundial. Estas bandas, en las que la reputación y la defensa del honor personal eran claves, se distinguían entre otros aspectos por su lenguaje, costumbres (afirmaban el amor libre), estrategias de subsistencias (juegos de azar en los espacios públicos, prostitución, robos etc.) y por la práctica del tatuaje.

(12) “Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular” (1989)

Patrimonio intangible:

Una oportunidad para pensar la identidad

Loreto Francisca López González

El contexto actual y el interés por la identidad

De un tiempo a esta parte han comenzado a hacerse presentes en la conversación pública de Chile, una serie de interrogantes e incertidumbres sobre nuestra constitución identitaria. Con más frecuencia la palabra “identidad” parece emerger en el centro de discusiones sobre “nuestro” pasado, presente y, sobre todo, futuro, como si en ella descansara hoy, en parte, la clave que nos permitirá continuar el camino hacia el anhelado desarrollo y progreso propios de un país moderno. Es que esto último sigue preocupándonos seriamente y no hay que cesar en la búsqueda de recursos materiales y simbólicos que nos permitan alcanzar la meta.

Si bien la preocupación por la identidad y su vínculo con el desarrollo y el progreso, no se han integrado aún al imaginario colectivo de esa forma – tal como lo asocian algunos discursos oficiales – es muy probable que la concientización identitaria, o el “fervor identitario” como podría llamársele sarcásticamente, corra el riesgo de relevarse, valorarse y legitimarse únicamente en tanto recurso para la consolidación del destino nacional que busca unificar a los ciudadanos. Esa bien puede ser una consecuencia esperada, pero como la cultura circula sin garantías a los modelos que intentan capturarla, cabe el regocijo ante la incalculabilidad de sus trayectos.

Es interesante desde este punto de vista entonces, intentar esbozar el contexto en el cual parece desplegarse esta aparición pública de la identidad o más bien la preocupación por ella.

El inicio de la década de los noventa significó para Chile la reintegración a los procesos de convivencia democrática, que restituyeron una normalidad política y civil necesarias y demandadas, tanto por los propios ciudadanos como por la comunidad internacional en su conjunto. Sin embargo, no fue este el primer paso hacia la integración a las dinámicas globales deseadas; ya durante el gobierno militar se avanzó hacia la estabilización económica, según los patrones de desarrollo y regularidad definidos por organismos internacionales, conquista que en ningún momento se puso en duda durante la transición, de hecho las políticas económicas dirigidas al crecimiento sostenido no han

sufrido grandes transformaciones aparentemente. También desde la transición hasta hoy, la disminución de la cesantía y el combate a la pobreza siguen siendo un frente de batalla para las políticas sociales, pero no constituyen actualmente fronteras infranqueables. No hay conflictos bélicos que pongan en riesgo la seguridad de los habitantes del país, o un estado de violencia generalizada, etc. Y así podríamos seguir enumerando.

Puede decirse que “todo está en orden”. Pero en este orden de cosas, donde parecen justamente irse resolviendo puntos de un itinerario, se abren hoy nuevos espacios de incertidumbre, ¿en qué orden está puesto el sentido de las personas?, o en otras palabras, qué sentido le atribuyen las personas al orden en el cual nos encontramos (1). Y no es tan claro que la respuesta sea unánime.

Uno puede preguntarse por qué surgen estas interrogantes ahora, y a veces pienso que las propias condiciones de estabilidad material y la valoración de los recursos que ya ha sido pactada, nos llevan a preguntarnos acerca de qué nos queda hoy por valorar para el intercambio y circulación que nos impone la globalización, y eso tal vez sea el capital simbólico vehiculado por la materialidad y las experiencias, donde descansa el sentido.

Surge aquí entonces una doble articulación, de carácter interno y externo; de la realidad local y de la realidad global, si se quiere.

De carácter interno, pues tras la transición comenzaron a disolverse un conjunto de sentidos que articulaban propósitos e ideales colectivos, a lo que se agrega un recambio generacional que ha permanecido cada vez más ajeno a los llamados de proyectos nacionales definidos desde el Estado, mientras se abren oportunidades y nuevos ideales por canales alternativos, transnacionales, globales y de carácter restringido. Se devela aquí la primera tensión que sitúa a la identidad en el centro de la discusión, y es que justamente no hay identidad, valga la redundancia, entre los proyectos macro y la identidad de los sujetos que son afectados por esos proyectos, macroeconómicos y macrosociales especialmente.

Aunque lo anterior constituye tan sólo la constatación de algo que hoy es evidente, no es menos importante que países que siguen apostando al Estado nacional (con una fuerte convicción en que el proyecto de país se sostiene en una identidad nacional culturalmente homogénea), se encuentren hoy en día en la necesidad de repensar el sentido intersubjetivo del orden que han construido y, más aún, la posibilidad de articular éste con una diversidad de sentidos compartimentados.

Así lo delata el último informe del desarrollo humano, el cual se ha titulado “Nosotros los chilenos: un desafío cultural”, que más allá de la cultura, se detiene en la necesi-

dad de articular un nuevo “nosotros” para lograr un “proyecto exitoso de país”, según concluyen.

Es la identidad, las identidades, entonces la que hoy se hace evidente e ineludible, es la alteridad que se ha instalado entre los propios conciudadanos la que necesita ser comprendida, más que ser puesta en orden aún.

Y también, como mencionaba más arriba, una articulación de carácter externo, en tanto “la fuerza de la identidad” tal como señala Castells, actúa hoy como espacio desde donde circular por las rutas de la globalidad, la que permite dialogar, en el mejor de los casos, con la alteridad real o virtual, cercana o lejana. Se reedita aquí un viejo anhelo de distinguirse y ocupar un sitio entre las configuraciones nacionales, pero ante la globalización, las condiciones han cambiado y no es tan cierto que lo nacional pueda alzarse como la identidad desde la cual los sujetos entren al intercambio y circulación simbólica global, y menos, tal como han propuesto algunos autores, que lo local pueda separarse radicalmente de lo global, en lo que han comenzado a llamar dinámicas “glocales”.

Los espacios para pensar la identidad

Aunque el asunto de la identidad vuelve a aparecer recientemente (2), tal vez primero con el reconocimiento de la existencia de un fenómeno llamado globalización, y luego por la necesidad de repensar un proyecto colectivo de país, la tendencia a la regularidad puede impedirnos reconocer primero las divergencias ante aquello que pensábamos nos unificaba, para arribar rápidamente a un puerto seguro y predecible desde el cual operar (3).

Es aquí donde, creo, no puede renunciarse a la oportunidad que hoy se nos presenta: cual es abrir la mirada para fundar un espacio de diálogo entre las identidades que conviven en nuestro territorio, en nuestra ciudad, en nuestro barrio, a distinta escala.

En este proceso ha comenzado a configurarse un diálogo *sobre* las identidades, mas no un diálogo *desde* ellas, y quizás sea esa la meta que se deba perseguir: habilitar los espacios para dejar que hablen las identidades.

En esta búsqueda tanto de lo único, así como de lo diverso, pueden citarse desde publicaciones especializadas, ensayos sociológicos, columnas de periódicos, informes de desarrollo humano, hasta iniciativas gubernamentales que declaran explícitamente ir detrás de la “identidad nacional” o al menos intentar reconocer algunos componentes de ella, mientras otras apuestan más abiertamente por la diversidad sin comprometer apriori productos nacionales, a no ser el que impone la propia territorialidad.

Desde el Estado, un ejemplo interesante en el empeño por capturar nuestra identidad como país, ha sido la Comisión Bicentenario conformada por la administración Lagos para celebrar la Independencia de Chile en el año 2010. Orientada por la búsqueda de *quiénes somos* y de *quiénes queremos ser*, esta Comisión “trabaja en el diseño de políticas, programas y actividades que permitan llegar al 2010 como una nación desarrollada e integrada en su diversidad... (así) ha propuesto impulsar acciones, marcar hitos y propiciar la materialización de obras que respondan al sentir de la ciudadanía. Serán los propios chilenos, quienes desde su conocimiento, experiencia e individualidad, construyan este proyecto y contribuyan a generar cambios sociales y un nuevo clima en el país con motivo de la conmemoración de los doscientos años de la Independencia” (4).

Actualmente la Comisión Bicentenario se ha replicado en casi todas las regiones del país, y se encuentra desarrollando una serie de proyectos de diversa índole, que contribuirían al mejor conocimiento y fortalecimiento de aquello que nos identifica.

Otras iniciativas, como el proyecto Cartografía Cultural de Chile se aproxima a la identidad, orientado por la necesidad de reconocer la diversidad, que si bien se limita a un ámbito restringido de la cultura, tiene como principio el autoreconocimiento de las manifestaciones culturales locales como agentes productores y reproductores de la cultura y la identidad de una comunidad. Este principio ha permitido luego, distinguir las continuidades de las discontinuidades presentes en el territorio nacional.

Desde el Estado también, se ha conformado recientemente una Comisión de Patrimonio Intangible, con el fin de discutir la definición y relevamiento de este tipo de patrimonio en nuestro país, respondiendo al mandato Unesco acerca de la necesidad de reconocer y resguardar un acervo cultural vulnerable ante los procesos de mundialización, de particular importancia para la identidad cultural de grupos minoritarios o poblaciones autóctonas, según expresan las orientaciones entregadas por esta organización en relación a los criterios que deben considerarse en la definición de las obras del patrimonio oral de la humanidad. De hecho, el llamado de Unesco sobre la salvaguardia de la cultura tradicional y popular “alienta a los Estados Miembros a crear estructuras necesarias para salvaguardar, conservar y proteger este patrimonio *frágil por naturaleza*, que está más expuesto a los efectos de la mundialización que otras formas de patrimonio. Es de destacar que un número de expresiones de patrimonio oral que actualmente corren *peligro de desaparecer*, son con frecuencia las propias fuentes de la identidad cultural, en particular, para las minorías y poblaciones autóctonas.” (5). (la cursiva es mía)

Esta Comisión, inédita en nuestro país, por el tipo de patrimonio que le interesa, se ha dado como primera tarea la postulación o candidatura de una obra para el Patrimonio

Mundial de Obras Culturales Orales o Intangibles, proponiendo el Canto a lo divino de la Zona Central de Chile (Aculeo, Melipilla y Pirque); así como la creación de un primer registro e inventario de los bienes culturales orales e intangibles.

Pero más allá del reconocimiento internacional de un patrimonio intangible, sometido a los criterios de valoración definidos por Unesco, y las consecuencias que el reconocimiento público pueda tener para ese patrimonio en particular, está la oportunidad que nos proporciona el concepto de patrimonio intangible para pensar también la identidad en este concierto de iniciativas.

Por el lado de la diversidad y el cambio

Sin duda el vínculo entre patrimonio e identidad no es un descubrimiento para nadie, no puede pensarse el patrimonio sin los símbolos que pretende fortalecer a través de un ejercicio de memoria, reconocimiento y valoración, por ejemplo.

Y ya parece ser un consenso establecido que el patrimonio tangible no puede separarse del patrimonio intangible, es decir el producto, la manifestación material, no puede disociarse del proceso y entramado simbólico que lo produce. Aunque el patrimonio tangible pervive en el tiempo, su valor ha sido definido con anterioridad, y sin él la materialidad corre el riesgo de ser considerada únicamente en su calidad de obra artística.

Ahora bien, en el tema que nos ocupa, ese soporte simbólico puede manifestar, al igual que las identidades, intersecciones de orden más formal y expandido, mientras que otras serían de orden más sustantivo y restringido; de diversa profundidad o “conmoción” significativa, que probablemente guardan una relación directa con el mundo de experiencias cercanas (6).

Abrir las posibilidades de reconocimiento y valoración a aquellos procesos y producciones simbólicas, que podríamos llamar más restringidas, supone no sólo ponerse a tono con las recomendaciones internacionales, sino que mucho más importante, significa asumir la inevitable e ineludible condición diversa que nos constituye, sobreponiéndose a una probable tendencia a recurrir al patrimonio intangible en tanto concesión a la marginalidad y las minorías, y a los que creemos están en riesgo de extinción, porque ha persistido la idea de que las identidades y las culturas serían realidades de carácter esencial.

El patrimonio intangible contribuye a difundir la necesidad de trabajar con un concepto de identidad más dinámico, puesto que la “subsistencia” de este tipo de patrimonio se relaciona con la producción, reproducción e intercambio simbólico bajo las condiciones actuales, y donde el juicio más pertinente sobre lo que un patrimonio *es* y

sigue siendo, es aquel de los propios sujetos portadores de ese patrimonio, son éstos quienes definen los límites de las transformaciones, los cambios y mixturas (7). En este campo particularmente, las piezas de museo son muy poco atractivas.

Ejercicios de ensayo y error desde la Cartografía Cultural de Chile

En la búsqueda de experiencias orientadas abiertamente por el concepto de patrimonio intangible, desarrolladas en nuestro país, y que pudiera citar en esta intervención, el resultado fue infructuoso, tal vez porque la indagación fue errada o porque sencillamente aún no hay trabajos dirigidos directamente por este concepto. Aunque obviamente existen un conjunto de reflexiones que lo mencionan y experiencias que eventualmente podrían ser consideradas dentro de iniciativas relacionadas con patrimonio intangible sin haberlo planeado. Sin embargo, para efectos de esta intervención me parece más adecuado hablar desde la experiencia que hemos desarrollado a través de la Cartografía Cultural de Chile.

Para no extenderme mucho en la descripción del proyecto, tan sólo diré que esta es una iniciativa que hace cuatro años viene desarrollando la Unidad de Estudios de la División de Cultura del Ministerio de Educación de Chile, por expreso mandato onirico de Claudio di Girólamo, Jefe de la División. El propósito de la Cartografía es reconocer y relevar, dimensionar y caracterizar, a los actores culturales del país, ya sean manifestaciones colectivas, instituciones, entidades y agentes vinculados al quehacer cultural-artístico; los propios creadores y cultores de las distintas disciplinas y oficios del arte; así como el patrimonio reconocido por las comunidades que participan del registro.

Básicamente la Cartografía constituye un sistema de registro y análisis, que tiene como salidas o productos, un Directorio (1999 y 2002), y un Atlas (1999), este último dedicado al análisis de los datos producidos a partir del registro, desde un enfoque que permite vincular la actividad cultural específica con los procesos culturales e identitarios más amplios en los que se enmarca. Actualmente no se publicará un Atlas, sino que se analizarán en profundidad únicamente los datos de dos áreas del registro; patrimonio tangible e intangible,(8) y artes audiovisuales, a través de dos estudios monográficos.

Si bien la Cartografía no ha introducido aún en su sistema de registro la distinción patrimonio tangible/patrimonio intangible, disponemos de algunos datos que, sin preveerlo, nos entregan una aproximación a la complejidad que significa intentar analizar y más aún categorizar información relacionada con la matriz simbólica que soporta un patrimonio tangible.

Para el registro del año 2001-2002, la ficha de inscripción para la categoría Patrimo-

nio Local, (9) la cual fue creada para registrar todo aquello que era valorado por las comunidades pero que no aparecía en el registro oficial del Consejo de Monumentos Nacionales, consigna dos preguntas que nos introducen al entramado de experiencias, valores y símbolos a partir del cual se argumenta la inscripción de ese patrimonio: a) razones por las cuales el objeto, lugar o construcción patrimonial tiene valor para la comunidad; b) el (los) grupo(s) de la comunidad para quien(es) el patrimonio tiene significación especial.

La riqueza e incalculabilidad de los argumentos, no hacen más que intentar retratar en escasas líneas, rasgos de aspectos identitarios relevantes para la comunidad, y que no se agotan en el ejercicio de clasificación, puesto que se corre el riesgo de formalizar en exceso y reducir la complejidad de las variables involucradas.

Ficha Patrimonio Local

I. IDENTIFICACIÓN

Nombre completo

Tipo de patrimonio (señalar si es una iglesia, edificio, casa colonial, formación natural, etc.)

II. LOCALIZACIÓN

Región

Comuna

Parque

Plaza

Avenida

Calle

Otro.Especificar:

III. CARACTERIZACIÓN

Anote la(s) razón(es) por la(s) cuál(es) el objeto, lugar o construcción patrimonial tiene valor para la comunidad:

Anote el(los) grupo(s) para quien(es) el patrimonio tiene significación especial:

Anote por favor, el nombre, número de teléfono y localidad de una persona o institución de contacto:

Nombre

Número telefónico

Localidad o ciudad

Como se aprecia, de este ejemplo pueden desprenderse algunas premisas:

La dificultad de ejercer un juicio de valor externo a la argumentación del registro, para su valoración.

La dificultad de comparar patrimonios desde su componente simbólico, lo que nos deja únicamente con criterios de orden formal para la clasificación de su valor, por ejemplo: aquellos de valor arquitectónico; de valor histórico; de valor religioso; de valor paisajístico o natural, etc. Donde se observa transversalmente además un criterio económico en la valoración turística (del llamado turismo cultural, patrimonial, donde prima la “venta de diferencias”).

La posibilidad de distinguir matrices simbólicas transversales (o globales), o transterritoriales v/s matrices locales; imaginarios de la centralidad/imaginarios de la descentralización.

La tendencia a identificar la valoración patrimonial con lo que en el registro aparece como la “comunidad en general”, aludiendo más frecuentemente a ese “yo generalizado” en el que la iniciativa particular se proyecta segura y respaldada por el colectivo (local) que supone idéntico a sí misma.

La confluencia de un conjunto de criterios y variables, vinculadas a aspectos diversos de la experiencia, se condensan en la acción patrimonial y en el patrimonio propiamente tal. Por lo tanto, no hablamos únicamente de memoria en términos del pasado, y tampoco únicamente de modelos que se reproducen para evitar su propia desaparición, por ejemplo, sino que nos referimos a procesos dinámicos de producción y transmisión cultural en el marco de las condiciones actuales (10).

Salida abierta

En estos párrafos he intentado rescatar el sentido que desde mi perspectiva tiene hoy introducir y trabajar con el concepto de patrimonio intangible, en el contexto nacional actual.

La necesidad de repensar la identidad, la identidad nacional especialmente, nos impone una tarea ineludible en estos días, cuando las demandas por reivindicaciones sociales parecen estar disolviéndose en el vocabulario público, persisten las voces que con mayor frecuencia se alzan para exigir visibilización y reconocimiento cultural, el

derecho a la diferencia y a la autodeterminación identitaria.

El patrimonio, ya sea en su dimensión tangible o en su dimensión intangible, puede representar un espacio de diálogo donde ya no se ponen en cuestión los criterios de la valoración, sino que se abre la posibilidad de que las diversidades presentes puedan hacer uso de estrategias patrimoniales para el fortalecimiento de sus identidades.

De esta manera, las iniciativas emprendidas para reflexionar sobre nuestra identidad, no pueden negarse hoy a la riqueza que entrañan procesos conflictivos, como es la tensión entre identidad nacional e identidades culturales, esperando poder restituir ordenes simbólicos de efecto unificador y de amplio alcance.

En este sentido, es necesario abrir espacios para que las identidades se manifiesten. Una crítica frecuente a nuestro registro de Patrimonios Locales (y a nuestro registro cartográfico en general) ha sido justamente esa, la legitimación de la autoidentificación de los actores culturales como agentes culturales de sus comunidades. Hay varias respuestas a ello, pero tal vez la más importante es que tanto la cultura como las identidades, no responden a los límites que hemos construido para observarlas, hablarlas e intervenirlas.

Desde la Cartografía Cultural de Chile, aún nos queda mucho camino por recorrer, pero ésta no es una búsqueda apresurada, y pretende trascender metas temporales emblemáticas, para instalarse en el propio ritmo vital de las diversidades que la componen.

REFERENCIAS

- (1) Y siguiendo con este culto al orden, pasamos a lo que sigue ordenadamente.
- (2) Sin duda no es la primera vez que se piensa la identidad en nuestro país. Esta ha sido un tema recurrente a lo largo del pensamiento latinoamericano, dependiendo de los procesos que han enfrentado los países y la necesidad de autodefinición ante otros, ante el pasado y el futuro.
- (3) Quizás sea esa una de las mayores demandas que se nos hace a los antropólogos cuando mencionamos a la cultura, ésta es en sí un orden, omnipresente, totalizante, pero ¿a qué orden responde ésta?, ¿a qué se somete?, no puede haber respuesta.
- (4) www.chilebicentenario.cl
- (5) "Propuesta del Director General acerca de los criterios de selección de los espacios o de las formas de expresión cultural popular y tradicional merecedores de que la UNESCO los proclame símbolos del patrimonio oral de la humanidad". 154° reunión, París, 19 de Marzo de 1998.
- (6) Cabe preguntarse aquí entonces la pertinencia de elaborar un listado mundial de patrimonio intangible, bajo criterios universales, lo cual sería como tomarle examen a las culturas. Al menos la antropología renegó hace mucho tiempo de esos hábitos disciplinarios.

(7) Para la identidad no tiene sentido elaborar un diccionario, ni un manual de buenas costumbres, tampoco un tribunal calificador, aunque en el caso de la identidad nacional, el Estado nacional ha definido una serie de mecanismos de reproducción del canon y sanción para las desviaciones, que han operado eficientemente, pero que hoy se ve contrastado por otras experiencias significativas y no evidentemente contradictorias.

(8) En la medida de lo posible, ya que formalmente no existía esta área como tal, sólo se dispuso “patrimonio natural y humano”, sin las distinciones tangible/intangible, por lo cual habrá que decidir sobre el concepto tangible/intangible que se utilizará, y luego “rastrear” las categorías y registros pertinentes, más allá del área “patrimonio natural y humano”.

(9) Que se refiere a los “bienes muebles e inmuebles, lugares o formaciones naturales dentro de una localidad, reconocidos por la comunidad como valiosos y necesarios de conservar.” Glosario del Directorio Cultural 2001-2002. División de Cultura, MINEDUC. Chile, Mayo 2002. Se han registrado 405 patrimonios locales, que junto a los Monumentos Conmemorativos, suman 805 registros.

(10) Como la mundialización que, desde una mirada más estática y esencialista sobre la identidad, emerge como una amenaza.

El reconocimiento de las formas populares y locales de la memoria en las políticas del patrimonio cultural

María Julia Carozzi

Cuenta la leyenda que hay una plaza en Marruecos donde se juntan los contadores de cuentos y que una vez al gobierno de Marruecos se le ocurrió pedir a la UNESCO que se declarara patrimonio no a la plaza, como hubiera sido esperable dadas las políticas vigentes, sino a los contadores de cuentos. Entonces se generó un revuelo y muchas discusiones en la UNESCO acerca de cómo declarar esto, y finalmente la UNESCO pronunció la declaración de las “obras maestras de la humanidad en relación al patrimonio oral y al intangible”. También se estableció un programa que es el de Tesoros Humanos Vivos con el propósito de promover la transmisión de las destrezas y técnicas tradicionales por los artistas y artesanos, antes de su desaparición por causa de abandono o falta de reconocimiento (antes de la desaparición de las destrezas, no de los artistas y artesanos). (Tresserras; 2001:194).

Según esta leyenda, el origen del patrimonio intangible son entonces unos contadores de cuentos que se juntaban en una plaza de Marruecos y que si bien no eran monumentos, ni parques, ni plazas, seguramente tenían cuerpos y de intangibles no tenían nada. Personalmente me gusta esta leyenda porque afirma que lo que el gobierno de Marruecos pretendió patrimonializar originalmente era a las personas de los contadores de cuentos, algo completamente descabellado para el concepto hegemónico de la cultura: proteger, conservar y promocionar a los contadores de cuentos, no a los cuentos, ni al evento en que se cuentan cuentos, ni a las acciones o el saber que ellos implican. Es decir que lo que el gobierno de Marruecos hizo en esa ocasión es no adaptarse a lo que la política de la UNESCO establecía y, por lo menos generó un desorden y una transformación de abajo hacia arriba.

Sin embargo, como generalmente sucede con los intentos de modificar las cosas, lo que la UNESCO declaró como consecuencia, es otra cosa que no es la posibilidad de patrimonializar –proteger, preservar y promocionar – personas que tienen incorporado el saber contar cuentos. Se decidió patrimonializar los cuentos transmitidos oralmente y se

posibilitó que se patrimonializaran después otras construcciones y recortes socio-antropológicos como los mitos, las ceremonias y los rituales, que es lo que hoy nos convoca.

A mí me parece que lo que Marruecos con los contadores de cuentos propuso, siempre según la leyenda, está bastante más cerca de **algunas** de nuestras políticas populares en términos de memoria que lo que hizo la UNESCO posteriormente, al admitir lo intangible como patrimonializable. Lo que declaró la UNESCO en cambio, está bastante más cerca de los saberes globales académicos, que inventaron cosas como los géneros discursivos (Bajtin; 1982), las tramas de significados (Geertz; 1991), las operaciones (De Certeau; 1988:XIV) y las *performances* (Turner; 1986) como unidades de estudio (Carozzi; 2002). Y digo que está cercana a **algunas** políticas populares porque, como apenas pudimos vislumbrar a lo largo de estas jornadas, las políticas de patrimonialización populares en una ciudad con el grado de heterogeneidad original, inmigración interna, limítrofe y extranjera que ha tenido y tiene Buenos Aires, son muy variadas.

De cualquier modo, desde el Gauchito Gil al Che Guevara, desde la Difunta Correa a Evita, desde la Telesita a Rodrigo pasando por Gardel y Maradona, desde la Brasilerita a la Madre María, al conjunto de los desaparecidos de la última dictadura, una buena parte de nuestra memoria popular toma la forma de personas que se mantienen vivas y activas en las vidas de los vivos aunque hayan muerto. Y especialmente si murieron en una forma extraordinaria, jóvenes y fuera de sus camas, porque la forma de morir es tan importante para el recuerdo como la forma en que se ha vivido, si no más (Chertudi y Newbery; 1978). Por algo hay un San La Muerte poderosísimo y fuerte a quien muchas personas invocan en momentos de peligro, seguras de su bondad, según reza la oración detrás de la estampita y que a menudo se lleva tallado en hueso bajo la piel (Miguez 2002), no sólo en Corrientes sino a lo largo de todo el país incluida, claro está, nuestra ciudad. Porque nuestra ciudad tiene ese privilegio, que lo que llegó a todo el país, también está acá y va llegando – porque como recitaba Troilo siempre está llegando – la hora de que lo miremos al menos con los mismos ojos y la misma atención con los que miramos a lo que vino del hemisferio norte. Especialmente cuando se trata de patrimonializar, es decir reconocer como propio (Wright 2002) y reconocer como memorable desde un organismo oficial, me parece que habría que tener especial cuidado en revertir la tendencia porteña de élite a expulsar fuera de las fronteras de la ciudad todo aquello que no provenga de la colonización, la inmigración o los países hegemónicos.

La leyenda de Marruecos y la UNESCO me recordó al mismo tiempo a Lampazo. Lampazo era un milonguero y organizador de milongas muy famoso en la zona oeste, en

los clubes Sin Rumbo y Sunderland, ya bailaba desde antes del boom del tango bailado en la década del '40 y cuando llegó el nuevo boom del tango bailado en la década del '80 – con más discos grabados y menos orquestas – él seguía bailando. Y se puso a enseñar a bailar tango a los jóvenes y a los extranjeros. Pero no enseñaba lo que él sabía, no enseñaba su forma de bailar el tango o la milonga, que era la forma de bailar que le había merecido el nombre de Lampazo, enseñaba como había visto que otros lo enseñaban, de un modo que se estandarizó para la enseñanza y que no era el modo en que ningún milonguero real bailaba en las milongas. Él, como muchos otros milongueros, estaba convencido de que su forma de bailar el tango era algo que era parte integrante de sí mismo, en parte resultado de los kilómetros de pista y los kilómetros de noche que llevaba puestos encima y en parte emergente de su sentimiento, es decir que no era una habilidad transmisible, ni separable de su persona. Y esto resuena otra vez con la propuesta de Marruecos y no con la de la UNESCO, porque lo que vuelve memorable a Lampazo, como a muchos otros milongueros, no es una habilidad separada y transmisible. Es un modo de bailar incorporado en cada milonguero particular, inseparable de su persona y que muere con cada uno de esos milongueros del '40, una vez muertos.

Entonces me parece que podríamos tener en cuenta esa propuesta descabellada y relativamente efectiva del gobierno de Marruecos tal como, según cuenta la leyenda, fue formulada originalmente, por lo menos para intentar que lo que pensamos en patrimonializar, las unidades de patrimonialización por decirlo de algún modo, estén acordes con las políticas populares, locales y grupales de selección y delimitación de lo que es memorable, y no resulten, en cambio, el mero reflejo de algo que en el mundo de la academia – que nació globalizado – está aceptado porque resuena con la actuación y visión del mundo de las elites también globalizadas que construyen conceptos acorde con la experiencia de los países centrales y que después todos alegremente copiamos .

Encuentros Memorables

A propósito de las políticas populares acerca de lo que es memorable, una noche de la última semana, pensando en el patrimonio intangible, volvía a mi casa en taxi y el señor que manejaba el taxi, me contaba acongojado y triste cómo extrañaba a su nieto de un año y medio y a su hija que se había ido a vivir a Italia con el marido, todos corridos por un seguro destino de pobreza. Me hablaba de la miseria en que fuimos sumergidos por políticos dispuestos a vender el alma al mejor postor extranjero, o al diablo como decía su abuela, y de cómo nos habían despojado de nuestros derechos. Y dicho esto, recordó y trajo a cuento, que si bien él no era peronista, creía que ningún político había hecho por

el país algo como lo que había hecho Perón. Y me contó emocionado cómo su madre había tirado adentro del tren en que viajaba Evita, cuando pasaba por Mendoza donde su familia vivía, una carta contando la enfermedad que sufría su hija menor, la hermana del taxista, que requería una cirugía en Buenos Aires que su marido que era ferroviario no podía costear. Y cómo Eva contestó esa carta con otra carta – que él todavía recuerda haber leído más de cincuenta años después – y cómo el Estado le costó el viaje a Buenos Aires y las tres cirugías sucesivas que le devolvieron la salud a su hermanita.

Todos los antropólogos, sociólogos e historiadores que hacemos trabajo de campo hemos recogido muchas historias parecidas a ésta, a veces con otros protagonistas menos famosos que Evita, con los que muchas vidas se encontraron y cambiaron de rumbo. A veces estos encuentros son personales, uno a uno, a veces son colectivos, como los de los hinchas de Boca con Maradona, que como mencionara Pablo Alabarces (2002) en estas mismas jornadas, ya lo declararon Patrimonio Nacional cantando desde la tribuna “*Maradona no se vende, Maradona no se va, Maradona es Patrimonio, Patrimonio Nacional*” cuando se corría el rumor de que iba a ser vendido a Europa .

Me parece que el contar biografías enteras del nacimiento a la muerte, como hacen los museos, y construir mitos vitales más o menos completos, con un inicio, un desarrollo y un fin, como hacen las novelas, las películas y las obras teatrales biográficas tiene más que ver con la cultura letrada, es decir con gentes que escriben y representan de acuerdo con el modelo biográfico escolar y académico y por lo tanto distanciado de sus sujetos (Bourdieu; 1997), que con las formas en que las personas comunes (De Certeau; 1988) suelen recordar a sus vivos y sus muertos amados, éste es: en su relación con ellos, en el encuentro con ellos o en el milagro que operaron en sus vidas. Lo que las personas comunes recuerdan y cuentan de los grandes ídolos y de las heroínas y los héroes son más bien, muchas veces, retazos de esas vidas que están dramáticamente ligados a sus propias vidas. Son esas memorias que entrelazan trayectorias vitales las que se consideran popularmente dignas de ser contadas, ***encuentros que se vuelven memorables***.

Y otra vez estamos ante un caso donde la visión académica parece diferir de la visión popular. Si esto fuera cierto habría que pensar, me parece, en cómo preservar, proteger y promocionar esos encuentros extraordinarios entre vivos, y también esos otros encuentros milagrosos entre vivos y muertos que se celebran en los santuarios populares, en las tumbas, en las cruces que marcan el lugar de la muerte y que a veces se vuelven tangibles en unas monedas, en una carta, en unas flores, en un cigarrillo encendido en la mano de una estatua (Carlini; 2002), en un exvoto, en un pañuelo anudado, en

una foto, en una estampita en el bolsillo, en un recuerdo que viene a cuento o en un aviso publicado en un diario que hace referencia a una relación personal que no termina.

El culto a los difuntos y la conciencia social

Isabel es pastora evangélica en un barrio del segundo cordón del Gran Buenos Aires, es entonces, a un tiempo mujer y pastora, en una religión donde la combinación de ambos atributos es discutida y raramente aceptada. Cuando el antropólogo Pablo Semán hacía trabajo de campo para su tesis en el barrio, Isabel le contó cómo hacía para enfrentar la situación con estas palabras, que él transcribe en su tesis:

“Cuando pienso en eso de subir al púlpito y encarar a la gente, yo tengo en mi cabeza todo lo que hizo Evita. Ella fue... increíble. Porque ella trajo mucho para las mujeres. Ella fue la primera en jugar al fútbol, en hacer política... No se dejaba pasar por arriba. Y yo hago como ella. Cuando algún pastor me dice que yo soy mujer y que no debería ser pastora, les digo que eso era antes. Pero ahora no. **Que yo soy como Evita.**” (Semán; 2000:284-285)

Cuando uno piensa desde este punto de vista, mirando las relaciones que los vivos establecen entre sus propias acciones y lo que recuerdan de las vidas de sus muertos, esas difuntas y difuntos a los que en todo el territorio argentino, otra vez incluida Buenos Aires y sus cementerios, se les enciende una vela; se les ofrece una fiesta con baile en su aniversario; se les entrega desde un escarpín a una botella de cerveza a cambio de favores recibidos – ofrendas que se superponen con otras ofrendas generalmente en un altarcito mínimo y precario – toman otras dimensiones que cuando se los considera separados. Una dimensión que no es ya la de un panteón de santitos que ningún aparato estatal, eclesial, ni de mercado reconocen ni como aliados, ni como contrincantes porque están en los márgenes. Vistos de cerca y en relación con los vivos, mirando el punto en que los promesantes se encuentran con sus vidas, atendiendo a los retazos de biografías que recuerdan y, por lo tanto podemos suponer, los ligan, encontramos muchas veces la rebelión contra la justicia oficial y la muerte en manos de la institución policial (Chertudi y Newbery; 1978; Chumbita; 1999 y 2000).

Y para los que piensen que se trata de algo del pasado y del campo, que para la ideología posmoderna como para la moderna siguen siendo lo mismo, me han dicho que en Rosario uno de los muertos de la represión de diciembre ya está haciendo milagros (Alejandro Frigerio, comunicación personal). De otros difuntitos que hacen milagros, como José Dolores Córdoba ; Antonio Mamerto Gil Núñez, el gauchito Gil ; el Vengador Isidro Velázquez ; Juan Francisco Cubillos ; Juan Bautista Vairoleto ; el Quemadito José

Carrizo ; el Manco Frías ; Francisco López ; Olegario Alvarez, el gaucho Lega ; Mate Cosido y Héctor Hugo Cequeira, que tiene su altarcito aquí nomás en Ciudad Oculta, muchas veces los que los mantienen vivos y activos en el mundo, cuentan que robaban a los ricos para ayudar a los pobres, que desafiaban a la policía, y que tenían poderes sobrenaturales que los volvían casi inmortales frente a las armas. (Chumbita; 2000:213-245).

A casi nadie, salvo que haya leído los trabajos de Chumbita se le ocurre que encender una velita y dejarles una ofrenda a cambio de un milagro, visitar sus cuerpos en sus tumbas, y sus almas en los lugares donde los sorprendió la muerte, es mantener viva en la propia vida la conciencia de la arbitrariedad del orden que hace ricos a los ricos y a los pobres blanco de tiro, al actualizar la relación entre las vidas de estos últimos y la de aquellos vengadores, rebeldes y justicieros. Entonces el mensaje que sus familiares publicaron ayer (25 de agosto del 2002) en Página 12 a Darío Alberto Santillan escribiéndole «la lucha sigue porque vivís en todos nosotros» no es más que la versión escrita de una larga tradición de relaciones entre rebeldes vivos y rebeldes muertos que recorre todo el país, otra vez, incluida nuestra ciudad.

Sin embargo para las elites educadas, y para muchos de nuestros colegas científicos sociales argentinos (1) que no se dedican a estos temas, la religión y la política se encuentran tan perfectamente delimitadas, que difícilmente vean un acto político en una vela encendida, o un acto de rebelión en dejar una ofrenda. A casi nadie se le ocurrió que el crecimiento en todo el territorio argentino del culto al originariamente correntino Gaucho Gil (Semán; 2000), de quien sus devotos recuerdan que murió sin defenderse en manos de la policía colgado cabeza a bajo, era una forma de conciencia social que se extendía .

Claro que sólo algunos de estos seres popularmente memorables son globalmente reconocidos, como Evita y el Che; claro que en general no se trata de difuntos importantes más que para el grupo que sostiene localmente su recuerdo, pero pensar sólo en los grandes memorables oscurece el hecho de que esos grandes mitos que alcanzaron fama internacional están hechos de retazos de otros mitos populares más pequeños y locales con los que resuenan (Snow y Benford; 1988) y que en cada caso reactualizan y recrean. Parafraseando ese ya lugar común de la sociolingüística que dice que una lengua es un dialecto con un ejército que la apoya, podemos pensar que un mito personal globalizado como son Evita y el Che son difuntitos o santos populares con un aparato estatal, en este caso dos aparatos estatales diferentes, primero, y una industria internacional del espectáculo, después, detrás. Verlos y recordarlos sólo en su relación con esta última, aislados

de su relación con nuestros otros difuntos activos implica, me parece, privilegiar las relaciones con lo lejos, y los aparatos que las promueven y sacralizan, negando en cambio las relaciones con lo que está cerca.

Las tácticas de la intangibilidad

Afortunadamente, los mitos, celebraciones y rituales tienen en las ideologías hegemónicas un lugar perfectamente accesorio, banal e irrelevante. No son cuestiones importantes, y no son cuestiones serias. Y digo afortunadamente porque me parece que se puede sacar provecho de esa aparente falta de importancia, emplear la extrema intangibilidad, ahora en el sentido de irrelevancia (Lacarrieu y Pallini; 2001), que se le supone al campo que nos ocupa, el de los mitos, las celebraciones y los rituales, para permitirnos algunas libertades: esto es proponer, como el gobierno de Marruecos, algunas cosas impensables para el orden de sacralización global que la patrimonialización encarna, hacer algunas cosas improbables, tomar, en suma algunos riesgos y proponer algunos desórdenes en un campo en que nadie espera que los desórdenes tengan alguna consecuencia seria.

Uno se podría preguntar por ejemplo cómo aprovechar esas posibilidades de patrimonializar que da la fama y la extensión internacional de ciertas mitografías, como la de Eva, el Che, Gardel o Maradona – y lo mismo es posible de ser pensado en relación con ciertas ceremonias que alcanzaron difusión global como las milongas porteñas – para desarrollar una política patrimonial que tienda a la equidad y al enraizamiento (Giddens; 1990), y por enraizamiento entiendo una disposición a pensar en y hacer con los que están más cerca antes que con los que están más lejos, con la región, el territorio nacional, los países del Mercosur y Latinoamérica antes que con cualquier otra área geográfica, y con el sur antes que con el norte.

Es posible encontrar en los retazos recordados de la vida de Eva, esquemas similares a aquéllos con que se recuerda a la Difunta Correa – ambas dejando en el camino jirones de su vida, ambas detrás de causas políticas encarnadas en maridos – o a Gilda, que aparece en un video póstumo afirmando querer ser recordada como la abanderada de la bailanta (Eloísa Martín, comunicación personal). Del mismo modo es posible conectar al Che con toda una tradición de rebeldes trashumantes y a Gardel con otros héroes de la fiesta desde la Telesita a Rodrigo. Tal vez sea posible imaginar rutas culturales, que unan los días y lugares de celebración de aquellos difuntos que resuenan globalmente con aquellos difuntos que sólo resuenan en la memoria popular local, de modo que los que tienen más fama iluminen con su prestigio a los que tienen menos, en tanto éstos les

prestan raíces a los que han sido globalizados. La Difunta Correa o Martina Chapanay, son seguramente parientes más dignos para Evita que otros que últimamente se le han asignado, como el de Madonna o Marilyn Monroe (2). De modo similar, el internacionalmente extendido baile del tango, que antes de mudar sus orígenes de las orillas de la ciudad al puerto fue considerado criollo, bien podría estrechar sus lazos locales siendo incluido en itinerarios comunes con las bailantas; los ensayos murgueros; los bailes del interior; las reuniones de afro-argentinos en que se baila candombe; las tanguerías montevidéanas y los bailongos de Rio Grande do Sul, para citar sólo algunos encuentros bailables. Las posibilidades de relación e interconexión que personalmente se me ocurren en este sentido son muchas, pero la determinación de cuáles son popularmente relevantes requiere escuchar a muchos más porteños, a muchos más argentinos y a muchos más latinoamericanos de los que cualquiera de nosotros, incluso los que tenemos el escuchar como profesión, ha escuchado acerca de lo que consideran encuentros memorables en sus vidas.

Para terminar, y ya que empecé con Lampazo y a lo largo de esta exposición le di muy poco lugar a esas otras formas de encontrarse que son las milongas, quiero contarles otro cuento de milongueros, que dicho sea de paso tienen sus propios panteones y su propia mitología, que apenas se superpone con la de la de los que escuchan tangos sentados o escriben sobre la historia del tango, y muchas veces directamente se le oponen (3). En la última reaparición del tango bailado en Buenos Aires, en la década del '90, hay dos estilos de baile que se expandieron. Uno es un estilo adecuado al gusto moderno, donde la pareja está separada y vertical y donde se baila, sobre todo, en una relación de dos. Un estilo de baile que es, en sus versiones más elaboradas, adecuado a los escenarios, las películas y los televisores porque los movimientos son amplios, elegantemente geométricos, se perciben desde lejos y porque, por otro lado, los escenarios son espacios donde los objetos y las otras personas se mueven de modos previsibles. El otro, al que se le llama estilo milonguero, está mucho más adaptado a bailar en una pista llena de gente, en un espacio continuamente móvil y donde la gracia está, sobre todo para el varón que es el que decide la dirección y, hasta cierto punto, la velocidad del desplazamiento, en la adaptación de éstos a un espacio con muchas parejas que se mueven de modos imprevistos, sin perder el ritmo ni el estilo propio.

La forma de baile que más se difundió en el mundo en los últimos casi veinte años es la primera que describí, la más visual, entre otras razones porque esa forma de baile ya nació ligada a una didáctica moderna del movimiento que lo desglosa, lo traduce a geometrías y lo pone en palabras, y porque los argentinos que más frecuentemente enseña-

ban en el exterior eran bailarines escénicos. Iban a hacer giras de espectáculos y adicionalmente daban clases, enseñando lo mismo que hacían en los escenarios. Entre tanto, el estilo que más aceptación tuvo en Buenos Aires por los mismos años para bailar colectivamente, especialmente entre la gente de mediana edad, es el otro estilo de tango menos visual y más táctil, un tango que permite bailar en milongas colmadas de gente (4). Entre otras razones, porque aquí en Buenos Aires lo que hace a una milonga buena es que tenga muchos milongueros experimentados y que haya muchos compañeros de baile posibles. Ahora bien, lo que últimamente trae más turistas-tangueros a Buenos Aires es el deseo de aprender este estilo, que algunos llaman milonguero, que es justamente el que los extranjeros no aprenden en sus lugares de origen y, si lo aprenden, no tienen una pista bien llena de milongueros donde practicarlo. Y esto porque, por esos mitos del occidente ultramoderno, y la dinámica de las mecas, los bailarines de tango en el mundo tienden a creer que lo que es “el verdadero tango argentino”, es el que se baila acá y allá no. De modo que lo que más le convino a la ciudad en términos turísticos a largo plazo, es justamente el que muchos porteños se junten para bailar un tango que no es posible subir a un escenario, ni mostrar en un programa de televisión, ni en un teatro porque su gracia está en ser muchos y estar ahí bailando juntos, abrazándose o esquivándose según sea el caso. De modo que un estilo bailado localmente, elaborado colectivamente y enseñado para beneficio de los propios porteños, es el que a la larga más convino a la ciudad en términos de turismo extranjero. Consecuentemente, parece que pensar en patrimonializar sólo aquello que tiene más aceptación global, si no está acompañado de que la mayor parte posible de gente disfrute localmente de los beneficios de esa patrimonialización, no es necesariamente lo más redituable, ni siquiera en términos de turismo internacional.

Y todo esto sólo para decir que, a mi juicio, el mejor baile es siempre aquél en el que todos somos invitados a bailar, incluso cuando se trata de establecer qué encuentros consideramos memorables, promocionables o patrimonializables, y lo único que podemos hacer los especialistas es colaborar en diseñar los modos más efectivos para que las invitaciones lleguen a los lugares donde el correo nunca llega.

BIBLIOGRAFÍA

Alabarces, Pablo

2002. “Maradona, o la Superación del Peronismo por otros Medios”. En prensa en *Temas de Patrimonio 7 (III Jornadas de Patrimonio Intangible. El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones)*, Comisión

para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Bajtin, Mijail

1982. “El Problema de los Géneros Discursivos”. En *Estética de la Creación Verbal*. México : SigloXXI.

Bourdieu, Pierre

1997. “El Punto de Vista Escolástico”. En *Razones Prácticas. Sobre la Teoría de la Acción*. Pp 203-226. Barcelona : Anagrama.

Carlini, Sabrina

2002. “Iconografías de un Mito. Gardel Visto y Vivido a Través de un Caleidoscopio de Imágenes. En prensa en: *Temas de Patrimonio 7 (III Jornadas de Patrimonio Intangible. El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones)*, Comisión para la Preservación del Patrimonio Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Carozzi, María

2002. “Creencias : lo que no es del cuerpo para las Ciencias Sociales de la Religión”. *Religio e Sociedade*. Rio de Janeiro : Instituto de Estudos da Religiao (ISER). 22(1) : 77-92.

Chertudi, Susana y Sara Newbery

1978. *La Difunta Correa*. Buenos Aires : Editorial Huemul.

Chumbita, Hugo

1999. “Sobre los Estudios del Bandolerismo Social y sus Proyecciones”. *Revista de Investigaciones Folklóricas*. Buenos Aires : Sección Folklore del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. 14. :84-90.

Chumbita, Hugo

2000. *Jinetes Rebeldes. Historia del Bandolerismo Social en la Argentina*. Buenos Aires : Vergara.

Da Matta, Roberto

1978. *Carnavais, Malandros e Herois. Para uma Sociologia do Dilema Brasileiro*. Rio de Janeiro : Zahar.

De Certeau, Michel

1988. *The Practice of Everyday Life*. Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

Dias Duarte, Luiz Fernando

1986. *Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras Urbanas*. Rio de Janeiro : Jorge Zahar/CNPq..

Dumont, Louis

1987. *Ensayos sobre el Individualismo*. Madrid : Alianza.

Geertz, Clifford

1991. *La Interpretación de las Culturas*. Buenos Aires : Gedisa.

Giddens, Anthony

1990. *Consecuencias de la Modernidad*. Madrid : Alianza.

Lacarrieu, Mónica y Pallini, Verónica

2001. “La Gestión de ‘Patrimonio(s) Intangible(s) en el Contexto de Políticas de la Cultura”. En *Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Memorias, identidades e Imaginarios Sociales*. Pp 81-104. Buenos Aires : Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Miguez, Daniel

2002. “Inscripta en la Piel y en el Alma : Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes”. *Religiao e Sociedade*. Rio de Janeiro : Instituto de Estudos da Religiao (ISER). 22(1) : 21-56.

Semán, Pablo

2000. *A “fragmentacao do cosmos”: um estudo sobre as sensibilidades de feis pentecostais e católicos de um bairro da Grande Buenos Aires*. Tesis de Doctorado. Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

Snow, David y Robert Benford

1988. “Ideology, Frame Resonance, and Participant Mobilization”. En Bert Klandermans, Hanspeter Kriesi y Sidney Tarrow (comp.). *From Structure to Action: Social Movement Participation across Cultures*. Greenwich, Connecticut : JAI.

Tresserras, Jordi

2001. “Patrimonio Intangible y Turismo Cultural”. En *Primeras Jornadas de Patrimonio Intangible. Memorias, identidades e Imaginarios Sociales*. Pp 81-104. Buenos Aires : Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires.

Turner, Victor

1986. *The Anthropology of Performance*. New York : PAJ Publications.

Wright, Pablo

2002. “El Lugar de los Mitos, Rituales y Celebraciones en las Políticas del Patrimonio Cultural”. Ponencia presentada en las *III Jornadas de Patrimonio Intangible*. “El Espacio Cultural de los Mitos, Ritos, Leyendas, Celebraciones y Devociones”. Buenos Aires, Centro Cultural General San Martín. 26 y 27 de agosto.

REFERENCIAS

(1) En el Brasil, en cambio, la influencia de la obra de Dumont (1987) particularmente a través de las lecturas de Da Matta (1978) y Dias Duarte (1986) ha permitido relativizar la división categórica entre política y religión en los sectores populares .

(2) En el museo Evita, en la ciudad de Buenos Aires, se venden libretas cuya tapa está ilustrada con una pintura de la cara de Eva que reproduce fielmente el estilo de la pintura que Warhol hizo de Marilyn.

(3) Hay por ejemplo, un cuento que muchos milongueros cuentan para ilustrar cómo casi se dejó de bailar tango en Buenos Aires en la década del '60, y que demoniza a Piazzola y en cambio santifica a Troilo, con cuyas grabaciones todos seguimos bailando. Dicen que el gordo le dijo a Piazzola en la época en que le hacía los arreglos: no me pongas tantas notas que se me van a ir los bailarines. Y entonces Piazzola le contestó: yo voy a hacer que se sienten y escuchen. Corren, entre los milongueros, historias como éstas, siempre con protagonistas ilustres entre ellos, en relación con casi todos los hitos de la historia del baile del tango.

(4) Además del poblado circuito milonguero, hay también en Buenos Aires, un circuito de milongas de jóvenes que incluye las del Tasso los viernes y domingos, las del Parakultural, La Catedral, la Viruta/La Estrella y La Glorieta de Belgrano, donde se baila principalmente la variante de tango más visual y elegante, de acuerdo con los estándares modernos, que se difundió en el exterior y a donde concurren frecuentemente los profesionales. Esta variante, por otra parte, también se continúa bailando en los barrios del Oeste donde se originó, en los clubes Sin Rumbo y Sunderland, por bailarines de todas las edades. Hay también clases donde intenta recrearse el estilo canyengue, que sin embargo raramente se baila en las milongas.

Los autores

Pablo Wright

Licenciado en Cs. Antropológicas (FFyL-UBA). MA y Ph.D. en Antropología (Temple University, EEUU). Estudios postdoctorales en Harvard University (EEUU). Investigador Independiente del CONICET. Profesor Regular Adjunto del Departamento de Cs. Antropológicas (FFyL-UBA). Desarrolla investigaciones centradas en la naturaleza de los sistemas simbólicos y su relación con diferentes áreas de la vida social (religión, mitología, lenguaje, arte). Dirige un proyecto UBACYT sobre antropología de la religión.

E-mail: pwright@filo.uba.ar

Mónica Beatriz Mercuri

Museóloga y Licenciada en Gestión Educativa. Actualmente es Presidenta de Foros de Opinión (ONG dedicada al rescate y puesta en valor del discurso social). Es miembro del ICOFOM/LAM. Está dedicada y trabaja en relación a la temática de la epistemología del patrimonio cultural. Ha publicado artículos sobre la especialidad en publicaciones periódicas nacionales e internacionales.

E-mail: foros@amc.com.ar

Rosario Radakovich

Socióloga, Investigadora de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, Uruguay. Docente en la Licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Universidad de la República -Uruguay. Investigadora del proyecto de investigación titulado “Tv en la Ciudad: ¿políticas alternativas en la capital cultural?” realizado en el marco del Programa Políticas Culturales en el Fin de Siglo de la Fundación Rockefeller y el Centro de Estudios Interdisciplinarios Latinoamericanos (C.E.I.L.) de la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación en la Universidad de la República -Uruguay.

E-mail: rosario@fhce.edu.uy

Sabrina Carlini

Licenciada de la Universidad de Padua, Italia. Se ha especializado en disciplinas etno-antropológicas en la Universidad de Padua y en el Instituto Universitario Suor Orsola Benincasa de Napoli, focalizando sus intereses en la antropología visual. Actualmente colabora con el Programa de Antropología Visual (UBA), desarrollando el proyecto de posgrado “Imágenes y peregrinaje en la cultura argentina. El mito de Carlos Gardel” y coordina para una Ong italiana un proyecto de educación al desarrollo centrado sobre el tema de la emigración italiana en Argentina. Ha trabajado en el Nederlands Filmmuseum de Amsterdam. Durante el 2002 codirige con Arnd Schneider (UEL) el video “Voyage Argentina” y colabora con el sitio italiano de antropología visual www.visualanthropology.net. Sus áreas de investigación son religión popular, antropología visual y educación intercultural.

E-mail: sabrina_carlini@hotmail.com

María Inés Palleiro

Dra. en Filosofía y Letras (UBA). Tesis de Doctorado: “La dinámica de la variación en el relato folklórico” (Síntesis publicada en Sociocriticism). Investigadora del Conicet, Sección Folklore (UBA). Coordinadora de proyectos de investigación y extensión universitaria en la Universidad Nacional del Comahue y en el IUNA. Ha sido docente de Semiótica, Comunicación y Metodología de la Investigación Folklórica (UBA) y otras universidades nacionales. Ha publicado más de 60 artículos sobre narrativa folklórica argentina en revistas nacionales e internacionales. Ha publicado diversos libros, entre ellos: Estudios de Narrativa Folklórica, Nuevos Estudios de Narrativa Folklórica (3er. premio Nacional de Etnología y Folklore).

E-mail: sapitos@uolsinectis.com.ar

Lorena B. Rodríguez

Lic. en Ciencias Antropológicas (UBA). Doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Docente de la Carrera de Antropología (FFyL-UBA). Es Becaria Doctoral (UBA). Le ha sido otorgada la Beca Especial Presidencia de la Nación a la excelencia cultural (especialidad: antropología social). Participa y ha participado en diferentes proyectos financiados con subsidios de UBA y CONICET. Ha participado de diversas reuniones científicas nacionales e internacionales y publicado artículos de su temática en

revistas especializadas y libros.

E-mail: lbrodri@filo.uba.ar

María de Hoyos

Antropóloga. Investigadora en la Sección Etnohistoria del Instituto Ciencias Antropológicas y docente de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ganadora de Becas del Fondo Nacional de las Artes en los años 1995 y 2003. Autora de los libros de la Colección “Gente Americana” de Editorial A-Z y de “Las ‘piedras escritas’ de San Antonio del Cajón. Catamarca”. Co-autora con Laura Migale de “Almas Milagrosas, Santos Populares y otras Devociones” y coordinadora de “Etnohistoria” editado por NAYA. Editora con Mercedes Podestá de “Arte en las Rocas” de la Sociedad Argentina de Antropología. También publicó más de 30 artículos en revistas académicas y de difusión.

E-mail: marideh@latinmail.com

Natalia Gavazzo

Licenciada en Ciencias Antropológicas (Orientación Socio-cultural) de la Universidad de Buenos Aires. Becaria del UBACyT “Folklore en las grandes ciudades. Identidad, Cultura y Patrimonio en Buenos Aires” bajo la dirección de la Lic. Alicia Martín. Obtuvo la Beca Estímulo 2001-02 (UBA) para la realización de su tesis, titulada “La Diablada de Oruro en Buenos Aires: cultura, identidad e integración en la inmigración boliviana”. Desde fines de 2002 participa del programa “Migraciones y Etnicidades” que coordinan Elizabeth Jelin y Alejandro Grimson en el IDES.

E-mail: navegazzo@hotmail.com

Celia Guevara

Arquitecta (UBA). Ha realizado estudios en La Habana, Cuba (1977-79) y en Ginebra, Suiza (1980-83) sobre Filosofía y Especialización en Países en Desarrollo. Desde 1989, es docente titular del Seminario *Métodos de Investigación en Historia Urbana*, Carrera de Sociología, Fac Cs Sociales (UBA). Es Investigadora del Instituto *Gino Germani*, Fac. de Cs Sociales (UBA). Ha sido docente en la FADU, UBA, y hasta 1999 miembro del Instituto de Arte Americano. En el extranjero ha dictado el seminario *Ciudades Latinoa-*

americanas, en la Univ Complutense de Madrid, para el Doctorado en Ciencias Sociales.

E-mail: celiaguevara@fibertel.com.ar

María Carman

Licenciada en Trabajo Social de la Universidad de Buenos Aires. Actualmente es becaria del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET) y está finalizando su Doctorado en Antropología en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es docente de Antropología, Carrera de Trabajo Social, Facultad de Ciencias Sociales, y participa en el Programa de Antropología de la Cultura del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Ha trabajado en Subsidios de Investigación de la Universidad de Buenos Aires, del CONICET, de la Fundación Antorchas y de la Universidad de Texas, Austin.

E-mail: mariacarman@sinectis.com.ar

Esteban Vergalito

Estudiante avanzado de la Carrera de Filosofía (UBA). Ha sido Becario Categoría Estímulo (2000-02), UBACYT, con un proyecto sobre Evita como símbolo de identificación popular, en el marco del Proyecto Grupal “Hermenéutica de los símbolos populares”, dirigido por el Profesor Rubén Dri. Ha participado de reuniones académicas internacionales y nacionales y publicado en relación a la problemática que trabaja.

E-mail: estebanv@arnet.com.ar

Pablo Alabarces

PhD, University of Brighton. Profesor Titular de Cultura Popular y Masiva en la Carrera de Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires. Investigador del Instituto Gino Germani (FCS-UBA) y del CONICET. Es Director de Proyecto UBACYT (UBA). Ha contado con subsidios CONICET y UBACYT. Ha publicado diversos artículos en revistas nacionales e internacionales, y es compilador y autor de varios libros, el más reciente: Fútbol y Patria (Buenos Aires, Prometeo, 2002), orientado al análisis de las narrativas nacionales en relación con el fútbol argentino en el siglo XX.

E-mail: pablo@clacso.edu.ar

Ricardo Horvath

Periodista. Actualmente es coordinador del Departamento La Ciudad del Tango del Centro Cultural de la Cooperación. Fue Secretario de Redacción de diversas revistas y periódicos. Ha sido colaborador en diversas publicaciones del país y del exterior (Voces y Culturas-España, Chasqui-Ecuador, Enfoques Alternativos). Ha participado como profesor invitado de la III Maestría en Comunicación, Sede Iberoamericana de la Universidad Internacional de Andalucía, España. Ha dictado cursos sobre comunicación y radio en las universidades de Buenos Aires, Lomas de Zamora, Paraná y en la Universidad Popular de Madres de Plaza de Mayo. Ha participado de la producción de varios programas radiales y ha sido creador y conductor de diversos ciclos periodísticos. Es autor de diversos libros, entre ellos: “La trama secreta de la radiodifusión argentina” (tres ediciones), “Los medios en la neocolonización”, “Que hacer con la radio?”. Ha recibido el premio Martín Fierro (1998) y el Premio Broadcasting (1988).

E-mail: tango@ccultural.coop.org.ar - cafebarbillares@ciudad.com.ar

Alicia Martín

Lic.en Cs. Antropológicas (UBA). Posgrado en Antropología Social (INAPL-Comisión Fullbright). Investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura de la Nación. Profesora Regular Adjunta del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Dirige el Proyecto UBACYT “Folklore en las grandes ciudades. Cultura, identidad y patrimonio en Buenos Aires”. Entre sus publicaciones podemos citar “Las fiestas del Carnaval en Buenos Aires” y “Fiesta en la calle, identidad, carnaval y murgas en el folklore de Buenos Aires”.

E-mail: alicia@bibapl.edu.ar

Omar Acha

Docente en la Universidad de Buenos Aires. Doctorando en la UBA y la École des Hautes Études en Sciences Sociales (París). Es historiador y ensayista. Ha publicado los libros “El sexo de la historia” (2000), “Cuerpos, géneros e identidades” (2000), y tiene en prensa “El entusiasmo”. Su tema de investigación actual es “Familia, amor y política en la década peronista (1945-1955)”.

E-mail: girolamo@hotmail.com

Ercilia Moreno Chá

Etnomusicóloga. Investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Secretaría de Cultura de la Nación. Ha colaborado en proyectos de la “Smithsonian Institution” (EE.UU.), OEA y el Consejo Internacional de la Música (UNESCO). Ha sido directora del Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”. Ha participado de diversas reuniones científicas y publicado diversos artículos sobre su especialidad.

E-mail: morenochá@sion.com

María Teresa Luiz

Profesora y Licenciada en Historia (Universidad Nacional de Rosario). Master en Historia Latinoamericana (Universidad Internacional de Andalucía, España). Es Docente-Investigadora de la Universidad Nacional de la Patagonia y de la Universidad Nacional del Comahue.

María Elena Daverio

Licenciada en Turismo (Universidad de Morón). Es Docente-Investigadora de la Universidad Nacional de la Patagonia.

E-mail: medaverio@arnet.com.ar

Luis Lataza

Licenciado en Artes, Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Licenciado en Publicidad, Facultad de Cs. Sociales, Universidad Nac.de Lomas de Zamora. Master en Preservación del Patrimonio Monumental, FADU (UBA). Doctorando en Artes, tesis en preparación con tema Misiones Jesuíticas del Paraguay.

E-mail: luislataza@yahoo.com.ar

Cristina Falcón

Es Profesora, Periodista y Escritora. Animadora desde hace trece años del Programa de Salud Mental Barrial del Hospital Pirovano. Docente. Fundadora y ex directora del Colegio Horizontes A-728, Ciudad de Buenos Aires.Co-directora de la Revista Adiós de

Argentina: internet: www.revistaadios.com. Como Tanatóloga, coordina talleres y cursos sobre el tema de la muerte destinados a instituciones de la salud, enfermedades terminales y personas de la tercera edad y a profesionales especializados en estas áreas. Son temas de su especialidad la literatura y el arte, así como el diálogo pluralista e interreligioso. Ha publicado el libro: *Antología Retazos unidos*. (Editorial Cooperadora del Hospital Pirovano).

E-mail: adios@fibertel.com.ar.

Mercedes Falcón

PhD. de la Universidad de Maryland, USA. Co-directora de la Revista *Adiós de Argentina*. Poeta y escritora. Miembro de la Fundación Carl G. Jung de Psicología Analítica de Bs.As. Co-Fundadora de la Escuela de Arte-terapia y Creatividad de AION (Centro de Estudios Junguianos). Actualmente coordina Talleres de Creatividad y Escritura. Como Tanatóloga (conjuntamente con Cristina Falcón) coordina talleres y cursos sobre el tema de la muerte. Ha publicado diversos libros de poesía, ensayo y cuentos, entre ellos: *Tiempos del desamor*. (Ed. artesanales Rosemarie Jeangros. Bs.As. 1999) *El teatro de Canal Feijóo*. “La tradición oral y el discurso histórico en cuatro textos dramáticos”. (Ed. El Caldero, Bs. As. 1992) *Cuentos para leer en el subte* (antología de cuentos seleccionados para ser publicados en el concurso organizado por Metrovías y la Razón, Buenos Aires, 2002)

E-mail: adios@fibertel.com.ar

María Gabriela Morgante

Lic. en Antropología. Doctoranda en la Universidad Nacional de La Plata. Es Becaria de Formación de Posgrado (CONICET). Ha publicado sobre temas de su especialidad en revistas nacionales e internacionales. Entre sus publicaciones más recientes: “Espacio y sacralidad en la cosmovisión puneña”, en *Trabalhos em Etnologia e Antropologia*, vol.42 (3-4), Porto, Portugal, 2002; “Tejiendo la historia: reflexiones acerca del ciclo mítico de Pedro Urdimal en la Puna jujeña”, en *Revista de Investigaciones Folclóricas*, Vol.16, Buenos Aires, 2001.

E-mail: alfonsa@topmail.com.ar

Jorge Vargas

Responsable de la planificación y organización de la Festividad de la Virgen de Copacabana. Ha realizado registros en video y notas sobre la festividad en publicaciones de la colectividad (revista cultural Kausay, entre otros). Ha participado en la difusión de material cinematográfico en barrios e instituciones diversas. Ha participado en talleres en el Plan Cultural de Barrios (1990-94). Ha colaborado en Familiares de Detenidos y Desaparecidos y en la Revista Testimonios. Ha sido miembro fundador de una cooperativa editorial (Tierra Fértil). Ha publicado diversos artículos sobre política y la edición para el cono sur del mensuario *Le Monde Diplomatique* (1985-86).

E-mail: jorgecyb@hotmail.com

Eloísa Martín

Socióloga (UBA). Master en Antropología Social, Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Universidad Federal de Río Grande do Sul), Porto Alegre. Doctoranda en Antropología Social, PPGAS. Museu Nacional/ Universidade Federal de Rio de Janeiro. En la actualidad posee una Beca Doctoral Mixta (CONICET) y es editora de estudios sobre religión. Ha sido becaria de doctorado (CNPq-Brasil) y becaria de maestría (CAPES-Brasil). Ha sido docente en la cátedra de Antropología Contemporánea, Graduación en Ciencias Sociales, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, Brasil. Ha obtenido premios en su especialidad. Ha publicado diversos artículos sobre la problemática que investiga y participado de diferentes congresos nacionales e internacionales.

E- mail: eloisamartin@ar.inter.net ; eloisamartin@hotmail.com

Rolando Silla

Master PPAS-UnaM. Doctorando del Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social (Museu Nacional/UFRJ)

E-mail: silla@infovia.com.ar

Walter Alberto Calzato

Estudiante avanzado en Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador del Grupo Espeleológico Argentino (GEA),

donde dirige la Biblioteca Doctor “Emilio Maury”. Asimismo es Subordinador de la Comisión de Bibliotecas de la Federación Argentina de Espeleología (FAeE), y colaborador docente de la materia Teoría Sociológica de la carrera de Cs. Antropológicas de la UBA.

E-mail: wcalzato@yahoo.com.ar

Norberto Pablo Cirio

Licenciado en Cs. Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Es Investigador del Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, donde trabaja sobre la vigencia de manifestaciones musicales afroargentinas vinculadas al culto a san Baltazar. Integra la Comisión Directiva de la Asociación Argentina de Musicología. Es director del Gabinete de Musicología y Archivo Histórico de la Fundación Xeito Novo de Cultura Gallega y de la revista digital A Grileira (www.agrileira.com) de la citada Fundación.

E-mail: pcirio@sinectis.com.ar

Silvia Garcia

Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Ha desarrollado su carrera como investigadora en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación desde 1972. Ha ejercido la docencia universitaria por muchos años. Sus investigaciones en antropología rural se han llevado a cabo en las provincias del litoral, Buenos Aires y del NO argentino. Se ha especializado en la recuperación de testimonios orales en contextos sociales delimitados y sus implicancias antropológicas. Ha participado de congresos nacionales e internacionales y publicado diversos artículos sobre la antropología social de la región.

E-mail: silviagr@bibapl.edu.ar

Diana Rolandi

Doctora en Ciencias Naturales (orientación Antropología) Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Directora, en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano de la Secretaría de Cultura y Comunicación de la Nación e investigadora en el CONICET. Sus trabajos de investiga-

ción se han centrado en estudios sobre artesanía textil prehispánica y tradicional, en documentación y preservación del arte rupestre argentino y en antropología rural del NO argentino. Ha participado en diversos congresos nacionales e internacionales, en reuniones de organismos internacionales (UNESCO entre otros) y publicado artículos sobre la problemática de la región.

E-mail: diana@bibapl.edu.ar

Mariana Lopez.

Licenciada en Ciencias Antropológicas (UBA). Es Auxiliar de Investigación en el Proyecto de Antropología Sociocultural del INAPL, a cargo de Diana Rolandi y Silvia García. El tema de su tesis de licenciatura fue la medicina tradicional y su relación con los sistemas de salud en Antofagasta de la Sierra. Ha participado como integrante del equipo en varias reuniones científicas y publicado diversos artículos sobre la antropología social de la región.

E-mail: marianalop@hotmail.com

Paula Valeri

Estudiante Avanzada de la Carrera de Ciencias Antropológicas (UBA). Se encuentra en la etapa de elaboración de la Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas, centrada en el estudio de la Religiosidad Popular de una localidad puneña de la provincia de Catamarca. Es Auxiliar de Investigación en el Proyecto de Antropología Sociocultural del INAPL, a cargo de Diana Rolandi y Silvia García. Ha participado como integrante del equipo en varias reuniones científicas y publicado diversos artículos sobre la antropología social de la región.

E-mail: pvaleri@infovia.com.ar

Nélida Rosa Pareja

Profesora de Enseñanza Secundaria, Normal y Especial en Historia, USAL (Universidad del Salvador). Doctoranda en Historia, Universidad del Salvador. Docente en la Escuela de Turismo, de la Facultad de Filosofía, Historia y Letras de la Universidad del Salvador. Es Presidenta de la Junta de Estudios Históricos del Barrio de Liniers y Directora de la Sala de Historia del F.C., de la Junta Promotora de Estudios Históricos de los

Barrios del Oeste. Prosecretaria de la Junta Central de Estudios Históricos de la Ciudad de Bs. As. Ha participado de congresos nacionales e internacionales. Ha recibido el 1° Premio del Concurso Anual organizado por el Instituto Histórico de la Ciudad de Buenos Aires “Barrios con historia”, titulado “Los Talleres de Liniers” (2001).

E-mail: nellyrp_r@hotmail.com

Paula Cabrera

Licenciada en Ciencias Antropológicas (Facultad de Filosofía y Letras - UBA). Doctoranda de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Es Becaria del CONICET y docente del Departamento de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA). Se dedica al área de investigación: antropología de la religión y su tema de investigación es acerca de la cosmovisión, práctica e identidad de grupos carismáticos pertenecientes a la Iglesia Católica de la Argentina, Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA).

E-mail: cabrerapaula@yahoo.com.ar

Abelardo Jorge Soneira

Lic. y Prof. en Sociología. Doctor en Ciencia Política (Universidad del Salvador) Coordinador del Programa de Doctorado en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad del Salvador. Investigador Independiente del CEIL-PIETTE/CONICET.

Principales publicaciones: Sociología de la Religión, Editorial Docencia-Fundación Hernandarias, Buenos Aires, 1996 (Coordinador y co-autor; en colaboración con: Aldo Ameigeiras, Néstor Tomás Auza, María Julia Carozzi, Alejandro Frigerio y Fortunato Mallimacci), La Renovación Carismática Católica en la República Argentina. Entre el Carisma y la Institución. EDUCA, Buenos Aires, 2001.

E-mail: jsoneira@ciudad.com.ar, jorge.soneira@mail.salvador.edu.ar

Laura López

Licenciada en Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires. Docente de las cátedras Antropología (CBC - UBA) y Folklore General (Dpto. de Antropología - UBA). Investiga sobre: Construcción de identidad negra a través del candombe por parte de afrouruaguayos en Buenos Aires. Integrante del proyecto UBACyT “Folklore en

las grandes ciudades. Patrimonio, Identidad y Cultura en Buenos Aires”.

E-mail: lauralopezgil@yahoo.com.ar

Hernán Morel

Estudiante avanzado en Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires. Integrante del proyecto UBACYT: Folklore en las grandes ciudades. Identidad, cultura y patrimonio en Buenos Aires. Investiga y desarrolla su tesis de licenciatura en relación al carnaval y las murgas de la ciudad de Buenos Aires.

E-mail: hermorel@hotmail.com

Luis Esteban Amaya

Antropólogo (UBA). Investigador del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Secretaría de Cultura de la Nación. Profesor en la Universidad de Belgrano. Se ha especializado en estudios culturales y regionales de la Argentina. Actualmente investiga el sector norte del Valle de Punilla, Córdoba.

E-mail: lamaya@mail.retina.ar

María Cecilia Pisarello

Licenciada en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Actualmente es Investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL), Secretaría de Cultura de la Nación.

E-mail: cpisarello@arnet.com.ar

Liliana Lalanne

Profesora de Enseñanza Media y Superior de Ciencias Antropológicas (UBA). Docente de la Universidad de Buenos Aires. Investigadora del Ubacyt denominado “Cultura y Territorio: Iniciativas Públicas y Privadas en patrimonio y actividades culturales en el contexto de la ciudad de Buenos Aires” (Directora: Dra. M Lacarrieu). Integrante del Programa Antropología de la Cultura, Sección Antropología Social, FFyL, UBA

E-mail: llalanne@filo.uba.ar

Rosana Beatriz Menna

Lic. en Antropología. PINACO-CONICET. LARDA. Departamento Científico de Etnografía. Museo de La Plata. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. Director: Dr. H. B. Lahitte

E-mail: rosanamenna@millic.com.ar, rosanamenna@hotmail.com

Susana Nora Tuler

Arquitecta. CIC. Departamento Científico de Etnografía. Museo de La Plata. Facultad de Ciencias Naturales y Museo. UNLP. Director: H. B. Lahitte.

E-mail: susanatuler@speedy.com.ar

Mirta Bialogorski

Dra. en Ciencias Antropológicas, Universidad de Buenos Aires. Es Investigadora en el Museo de Arte Popular José Hernández (DGM-GCBA), abocada al Programa de Patrimonialización de las Artesanías y Promoción de los Artesanos (PPAR). Asimismo es Investigadora en el Proyecto “Contribuciones de las Poblaciones de Origen Asiático de América Latina y el Caribe”, auspiciado por el Programa Japón del Banco Interamericano de Desarrollo. Especializada en temas de inmigración, en particular la inmigración coreana en la Argentina y en temas de patrimonio cultural. Ha publicado numerosos artículos en revistas especializadas nacionales e internacionales.

E-mail: mirtabialo@yahoo.com

Ana María Dupey

Licenciada en Ciencias Antropológicas con orientación en Folklore (UBA). Realizó estudios de perfeccionamiento en University of Iowa (USA) y Universidad de Turku (Finlandia). Es Directora de la Sección Folklore en la Facultad de Filosofía y Letras (UBA) y Profesora Adjunta regular de Folklore General. Asimismo es Investigadora del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano. Ha sido becaria del CONICET y del Fondo Nacional de las Artes. Ha participado como expositora en reuniones científicas nacionales e internacionales. Sus trabajos han sido publicados en revistas de la especialidad del país y del extranjero.

E-mail: ana@bibapl.edu.ar

Loreto Francisca López González

Licenciada en Antropología (Antropología Social, Universidad de Chile). Diplomada en Diversidad Cultural, Instituto Nacional de Antropología e Historia e Instituto Indigenista Interamericano, México D.F. Es Investigadora de la Unidad de Estudios y Análisis de la División de Cultura del Ministerio de Educación de Chile. Es docente de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Central de Chile. Ha sido Becaria de la Organización de Estados Americanos (OEA). Ha formado parte del Proyecto “Cartografía Cultural de Chile” (Ministerio de Educación), publicado en el “Atlas Cultural de Chile” (1999). Ha participado del proyecto “Culturas Urbanas en América Latina y España desde sus imaginarios sociales” (dirigido por A.Silva, Bogotá, subsidiado por CAB, Fundación Restrepo Barco e Instituto de Estudios de la Comunicación, Universidad Nacional de Colombia).

E-mail: cartografiacultural@hotmail.com

María Julia Carozzi

Ph.D. en Antropología por la Universidad de California, Los Angeles. Es Investigadora del CONICET y Profesora de la Universidad Católica Argentina. En los últimos años organizó el libro *Nova Era no Mercosur* (Petropolis, Vozes) y publicó *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo Significados en el Discurso y la Interacción* (Buenos Aires, Educa).

E-mail: mcarozzi@mail.retina.ar



SECRETARIA DE CULTURA

Temas de Patrimonio Cultural