

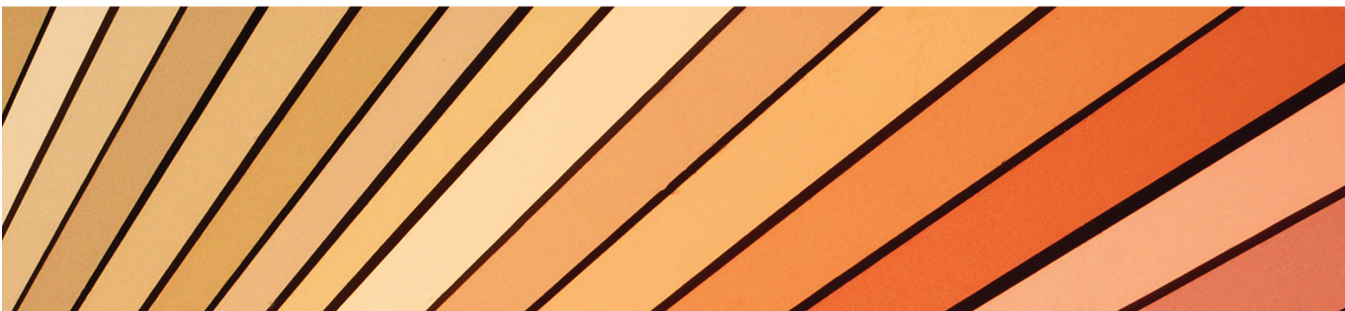


EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD

Di Bennardis, Cristina | Koldorf, Ana Esther | Rovira, Leticia | Luciani, Federico
COMPILADORES



UNR
EDITORIA



EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD

Compiladores

Cristina Di Bennardis - Ana Esther Koldorf

Leticia Rovira - Federico Luciani



Experiencias de la diversidad / Cristina Di Bennardis ... [et.al.] ; compilado por Cristina Di Bennardis ... [et.al.]. - 1a ed. - Rosario : UNR Editora. Editorial de la Universidad Nacional de Rosario, 2014.
E-Book.

ISBN 978-987-702-047-2

1. Sociología. I. Di Bennardis, Cristina II. Di Bennardis, Cristina, comp.
CDD 301

Fecha de catalogación: 14/11/2013

© UNR Editora
Urquiza 2050
(2000) Rosario
Tel. 0341 4470053
E-mail: info-editora@unr.edu.ar

© Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural
Entre Ríos 758
(2000) Rosario
E-mail: claroscuro.cedcu@gmail.com

Diagramación y corrección: Julieta Ferrari
Diseño de tapa: Julia Capoduro

ISBN 978-987-702-047-2



ÍNDICE

Prólogo.....	x
Referatos.....	xii

PRIMERA PARTE

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN TIEMPO Y ESPACIO

I EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD EN LAS SOCIEDADES ANTIGUAS. EXPRESIONES

MATERIALES, SOCIALES Y SIMBÓLICAS

Dinámica de grupos en el origen del Estado de Tiwanaku	3
<i>Enrique Fernando Aramburu</i>	

Estudios sobre la guerra en el valle del Nilo preestatal: un balance crítico.....	15
<i>Augusto Gayubas</i>	

La frontera noreste del reino de Mari: ecología, política y redes	26
<i>Federico Luciani</i>	

Competencias de poder en el reino de Mari durante el reinado de Zimri-Lim (1775-1762 a.C.): Bannum vs. Asqudum. Un análisis de caso	40
<i>Cecilia G. Molla</i>	

El Cazador y la presa: Esquilo y la representación de la guerra y la conquista imperial en el espacio bárbaro	53
<i>Diego Alexander Olivera</i>	

II EL CRISTIANISMO Y LA ALTERIDAD RELIGIOSA DURANTE LA ANTIGÜEDAD TARDÍA Y LA EDAD MEDIA: CONVIVENCIA, NEGOCIACIÓN Y HEGEMONÍA

Las tensiones en la formación espiritual de los monjes egipcios. Escuchar, leer y callar	62
<i>Silvia Crochetti</i>	

Prácticas funerarias e identidades religiosas en el Irán sasánida	70
<i>Héctor R. Francisco</i>	
En torno a las causas y los efectos de la literatura <i>aduersus Iudaeos</i> en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo	83
<i>Rodrigo Laham Cohen</i>	
Cristianismo y reacciones paganas: conflicto y negociación entre el Imperio y los liutizos	93
<i>Andrea Vanina Neyra</i>	
La construcción de la imagen del bárbaro en <i>In Rufinum</i> II.1-99 de C. Claudiano	106
<i>Liliana Pégolo</i>	
Las relaciones entre la política, la economía y lo religioso en la nobleza del reino visigodo. Una revisión de las ideas de Claudio Sánchez-Albornoz	118
<i>Mauro Daniel Perrone</i>	
Entre cristianos y musulmanes: alteridad y diferencia en el <i>Ta'rij ifitāh Al-Andalus</i> de <i>Ibn al-Qūṭiyya</i>	131
<i>Pablo Gabriel Quintana</i>	
 III LA SOCIEDAD COLONIAL HISPANOAMERICANA DESDE LAS EXPERIENCIAS DE LA DIVERSIDAD. PLANTEOS Y ESTUDIOS DE CASOS	
La Justicia en los Pueblos de Indios de Córdoba a fines del siglo XVIII	143
<i>Clara Daniela Gutierrez</i>	
 IV PLURALISMO Y DIVERSIDAD RELIGIOSA EN LA ARGENTINA CONTEMPORÁNEA	
Hacia una nueva tierra prometida. Africanos en el sur de la Argentina	158
<i>Eugenia Arduino</i>	

Nuevos estilos de evangelización. Diálogos entre literatura de autoayuda y religión	170
<i>María Agustina Battaglia</i>	
Doctrina, tradición y adaptación en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico	185
<i>Catón Eduardo Carini</i>	
Creer y curar, una aproximación antropológica a las prácticas curativas de la “Ciencia Cristiana”	199
<i>Agustina Gracia</i>	
La Orden Sufí Naqshbandi Haqqani de la ciudad de Rosario. Problematizaciones acerca del rol del maestro	213
<i>Lucía Amparo E. Salinas</i>	
Los protestantes y el quiebre de la unanimidad religiosa de la Iglesia Católica. Aproximaciones a partir del estudio de casos: la Iglesia Anglicana y la Iglesia Presbiteriana en Buenos Aires (1810-1850)	225
<i>Alina Silveira</i>	
V REPRESENTACIONES Y DIVERSIDAD CULTURAL EN LAS SOCIEDADES AMERICANAS, SIGLOS XVIII A XXI	
Mujeres de clausura: desigualdad social y exclusión en los conventos de Córdoba del Tucumán (siglo XVIII)	240
<i>Ana Mónica Gonzalez Fasani</i>	
Las representaciones sociales acerca de los pueblos originarios en las normativas educativas pampeanas	253
<i>Lisandro David Hormaeche</i>	
Territorio y Trabajo. Prácticas y representaciones acerca del trabajo en Iruya	264
<i>Paula Milana</i>	

Los Italianos en el Buenos Aires Colonial Tardío 1776 - 1810 276
Aldana Salazar

Representaciones de la diversidad en la Argentina actual: los límites de la
democracia 290
Susana Villavicencio; Pamela V. Morales; Beatriz Schiffino

SEGUNDA PARTE

LA DIVERSIDAD CULTURAL EN LAS TEORÍAS Y LAS PRÁCTICAS

I POLÍTICAS CULTURALES, PATRIMONIO Y DIVERSIDAD CULTURAL

Patrimonio y pueblos originarios en el Departamento de General San Martín,
Provincia de Salta 305
Cecilia Mariana Benedetti

Espacio ferial y construcción de visibilidad etnopolítica: la inserción de las
producciones de los *Qom* en la ciudad de Rosario 315
Laura Cardini

Algunas reflexiones sobre la dinámica de los archivos y las ausencias de patrimonio
en un museo de la Comarca Andina del Paralelo 42° 327
Carolina Crespo; María Alma Tozzini

El límite legal de las diversidades étnicas: Un caso ciudadano 340
Juan Manuel Engelman

“...Argentina tiene un gran problema de identidad...”: Resignificando lo propio
y lo ajeno del *candombe* en el Litoral argentino 350
María Cecilia Picech; Manuela Rodríguez; Julia Broguet

La cultura también se sectariza. Algunas observaciones en torno de la política cultural
del Partido Comunista Argentino en tiempos del “tercer período” 365
Augusto Piemonte

II PROCESOS ÉTNICOS, MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y MIGRATORIOS EN DIVERSOS

CONTEXTOS SOCIOPOLÍTICOS

Usos de la diversidad y construcción del Estado. Los procesos liderados por Evo Morales y Rafael Correa 379

Gabriela Chiriboga Herrera

Los exiliados republicanos gallegos y sus redes de sociabilidad en Buenos Aires 391

Nadia Andrea De Cristóforis

Proyecciones políticas de los republicanos gallegos en la segunda posguerra. Una mirada a partir del caso de la Federación de Sociedades Gallegas de Buenos Aires 403

Laura Fasano

Primeras aproximaciones en torno a la problemática de los jóvenes solicitantes de asilo y refugiados africanos en la ciudad de Rosario 416

María de los Ángeles Gattari

De vendedores ambulantes a grandes empresarios: El caso de los inmigrantes Sirio-libaneses en Pergamino y su rol protagónico en el desarrollo de la industria confeccionista 428

Victoria Luján Sánchez

Discusiones sobre el concepto de diáspora. Una propuesta para el estudio de la migración africana reciente 440

Bernarda Zubrzycki

III DESIGUALDAD SOCIAL, DIVERSIDAD CULTURAL Y EDUCACIÓN

Teatro en la escuela: contribuciones de la Educación Popular y de la Investigación-Acción 451

Rita Marcia Ayala; Valéria Oliveira de Vasconcelos;

Fernanda Telles Márques

Multiculturalidad escolar, pero ¿interculturalidad?	463
<i>Gabriela Paula Bekenstein</i>	
El Bicentenario Argentino: un diálogo sobre la construcción de la nación y la otredad en dos escuelas de la ciudad de Córdoba	474
<i>Ana Beltramone; Paula Sciolla</i>	
La compleja relación nosotros-otros. Etnografía en un jardín de infantes 'multicultural' de la ciudad de Río Cuarto	484
<i>María Noelia Galetto</i>	
Interculturalidad y jóvenes qom. Indagaciones sobre procesos de identificación de jóvenes qom en escuelas secundarias urbanas. La Plata. Buenos Aires	496
<i>Noelia Rozanski</i>	
Diversidad y subjetivación. Genealogía de las matrices teórico-políticas de producción de alteridades	512
<i>Fernando M. Sánchez</i>	
Esclavitud en Uberaba/MG/Brasil. Diálogos con la educación popular	518
<i>Tiago Zanquêta de Souza; Valéria Oliveira de Vasconcelos</i>	
Poblaciones tradicionales en las orillas de ríos amazónicos. Historias de vida	528
<i>Valéria Oliveira de Vasconcelos; Dulce Consuelo Andreatta Whitaker</i>	
IV GÉNERO Y DIVERSIDAD CULTURAL A TRAVÉS DEL TIEMPO	
Un estudio comparado: acerca de las menciones a las diversidades sexuales en algunos escritos del siglo XIX. Río de la Plata - Nueva Granada	541
<i>Nathalie Goldwaser</i>	
Esposas y concubinas. Reflexiones en torno a las relaciones de género a partir de la circulación de "músicas" entre las cortes de Mari y Alepo (S. XVIII a.C.)	554
<i>Melisa Gómez; Luciana Urbano</i>	

Resistencias, desafíos y posibles fugas al sistema punitivo de confinamiento en
contra de los varones homosexuales en el fascismo italiano (1938/1940) 567
Antonio Gabriel Natolo

Prólogo

Este libro tiene una especial trascendencia ya que es el corolario de las *V Jornadas Experiencias de la Diversidad y IV Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural* que se desarrollaron en la ciudad de Rosario los días 15 y 16 de agosto de 2012 y que, como es tradición del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural (CEDCU), se llevan adelante cada dos años a partir de las I Jornadas que se realizaron en mayo de 2003; con estas V Jornadas se cumplieron 9 años de su inicio.

Las Jornadas Experiencias de la Diversidad marcan el comienzo de una etapa nueva en el desarrollo del CEDCU porque, junto con la *Revista Claroscuro*, no sólo presentan una fecunda producción académica, tanto de nuestro país como de países extranjeros, sino también ponen a nuestro Centro en una escala nacional e internacional, ya que participan en dichas jornadas numerosos/as científicos sociales de nuestro país y del exterior, estableciéndose un espacio de debate y polémica desde distintas disciplinas o áreas del saber.

Y como es habitual en todas las actividades que lleva adelante el CEDCU se destaca la diversidad que su nombre indica, y no es distinto en esta ocasión ya que las diferentes Mesas que se constituyeron muestran la variedad de temáticas que se presentan en las Jornadas y que dieron origen a este libro. Cada capítulo está basado en las exposiciones realizadas durante las Jornadas, pero los mismos fueron reelaborados y enriquecidos a partir de los aportes de los referatos, constituyéndose así en una publicación peer-review.

Las problemáticas históricas y antropológicas se expresan en el gran título **La diversidad cultural en tiempo y espacio** que presenta varios apartados, entre ellos: *Experiencias de la diversidad en las sociedades antiguas. Expresiones materiales, sociales y simbólicas; El cristianismo y la alteridad religiosa durante la Antigüedad Tardía y la Edad Media: convivencia, negociación, hegemonía; La sociedad colonial hispanoamericana desde las experiencias de la diversidad. Planteos y estudios de casos; Representaciones y diversidad cultural en las sociedades americanas, siglos XVIII a XXI; Pluralismo y diversidad religiosa en la Argentina contemporánea.*

En otro importante ítem **La diversidad cultural en las teorías y las prácticas** se despliegan temas muy importantes, a saber: *Desigualdad social, diversidad cultural y educación; Género y diversidad cultural a través del tiempo; Políticas culturales,*

patrimonio y diversidad cultural; Procesos étnicos, movimientos religiosos y migratorios en diversos contextos sociopolíticos.

Al interior de estos dos grandes títulos y sus correspondientes apartados se reúnen los artículos de numerosos/as intelectuales de diferentes Ciencias Sociales con valiosos análisis y convirtiendo a este libro en un importante aporte interdisciplinario para la construcción de conocimientos y, al mismo tiempo, para el debate y la polémica.

La rica producción que se ha ido generando en todos estos años en el ámbito de las Jornadas nos alentó, en esta oportunidad, a publicar este libro, con un formato digital para una difusión, circulación y acceso más amplio, porque los trabajos aquí recopilados se merecen una “diversidad” de lecturas y un millar de miradas.

Los compiladores

Referatos

Han participado como referatos de este volumen:

Eugenia Arduino (UNLu-UBA)

Nidia Areces (UNR- CIUNR)

Ma. Del Rosario Baravalle (UNR-CEDCU)

Cecilia Benedetti (FFyL UBA-CONICET)

Mónica Bertolini (UNR-CEACU)

Mariana Caballero (UNR-CEACU)

Carmen S. Cantera (UNLaPampa)

Laura Cardini (UNR-CONICET)

Carolina Crespo (FFyL UBA-CONICET)

María de la Paz Estévez (UBA- CONICET)

Fabián Flores (UNLu-CONICET)

Adriana García (UNR-CEDCU)

Ana Esther Koldorf (UNR-CEDCU)

Rodrigo Laham Cohen (UBA- CONICET)

Silvia Mallo (UNLP-CONICET)

Sara Mata (UNSa-CONICET)

Andrea V. Neyra (UBA- CEICAM (UNS), SAEMED)

Esteban Noce UBA- CONICET)

Ma. Rosa Oliver (UNR-CEDCU)

Eleonora Ravenna (Sapienza Università di Roma-CEDCU)

Leticia Rovira (UNR- CEDCU-CONICET)

Paula Seiguer (UBA-CONICET)

Silvia Teresa Vermeulen (UNLaPampa)

PRIMERA PARTE

La diversidad cultural en tiempo y espacio

Experiencias de la diversidad en las
sociedades antiguas. Expresiones
materiales, sociales y simbólicas

Dinámica de grupos en el origen del Estado de Tiwanaku

Enrique Fernando Aramburu¹
UBA

Resumen: Durante la mayor parte de las fases Tiwanaku I y II (200 a.C.-300 d.C.), Tiwanaku fue una aldea más entre muchas otras de la región circuntititcaca. Sin embargo, hacia el 300 d.C., se hallaba en el umbral de transformarse en una sociedad urbana altamente compleja. Numerosos interrogantes afloran en cuanto al origen de la clase dirigente tiwanakota: ¿De qué manera pudo constituirse una elite separada del resto de la comunidad? ¿Cómo logró esta elite subordinar a un sector mayoritario de la población?

Para responder a estas incógnitas, es necesario realizar un examen más acabado de los diferentes grupos que constituían la sociedad tiwanakota. En este sentido, existe un amplio consenso en sostener que la época III de Tiwanaku (300-500 d.C.) constituyó un momento de gran crecimiento demográfico resultante de un masivo proceso migratorio. A partir de los enfoques bioarqueológicos, es factible sugerir que el centro urbano de Tiwanaku se constituyó en un área de convergencia para diferentes grupos étnicos del mundo andino. Esta confluencia de diferentes grupos étnicos, sin lazos parentales o restricciones impuestas por las normas de reciprocidad, nos ofrece un escenario propicio para pensar la emergencia de la práctica estatal en Tiwanaku.

Palabras claves: Tiwanaku - emergencia del Estado - sociedad urbana - migración - parentesco.

La ciudad de Tiwanaku

Si bien aún persiste un debate acerca de si Tiwanaku fue o no un verdadero centro urbano, la evidencia arqueológica en la segunda mitad del siglo XX muestra que la metrópoli fue un asentamiento con una intensa actividad ritual, residencial y económica. Sin embargo, dado que la piedra fue empleada sólo en la construcción de edificios importantes y monumentales, para obtener un panorama completo de la urbe, es preciso considerar las construcciones menores de adobe, emplazadas fuera del foso de

¹ E-mail: fer2231@hotmail.com

circunvalación que encerraba al complejo monumental. Estas construcciones no se aprecian fácilmente, ya que sus muros se han derrumbado con el tiempo y los escombros se han disuelto con las lluvias. Durante la fase IV u época clásica de Tiwanaku (500-800 d.C.), la ciudad abarcaba unas 420 hectáreas, pero solo el 5% presenta construcciones visibles en la actualidad¹.

Por su parte, el arquitecto argentino Jorge Hardoy² afirmó categóricamente que Tiwanaku conoció el planeamiento urbano. En su opinión, el aporte ocasional de peregrinos venidos desde múltiples rincones del mundo andino a rendir culto y brindar su esfuerzo, hubiera redundado en una contribución caleidoscópica de rasgos y objetos, y no en la unidad estilística presentada por la arquitectura del sitio. Siguiendo sus investigaciones, Ponce Sanginés sostiene lo siguiente: “Un argumento favorable a la planificación reside en el hecho de que existen obras en Tiwanaku que demandaron el concurso mancomunado de una masa ingente de peones disciplinados. Fruto de órdenes de un poder aristocrático con nociones tecnológicas. El arrastre, para ejemplificar, de un bloque de arenisca roja en Pumapunku que pesa 150 toneladas significaba la participación de varios miles de personas, según se estime el número de individuos de tracción por tonelada [...]”³.

Justamente, en consonancia con el pasaje citado, una de las peculiaridades que presentan las construcciones en Tiwanaku, es que la procedencia de los materiales líticos utilizados en las mismas no se encuentra en las inmediaciones del lugar. A partir de los análisis petrográficos, realizados por el Centro de Investigaciones Arqueológicas de Tiwanaku (CIAT), se estableció que las rocas utilizadas en las construcciones fueron extraídas y trasladadas desde lugares que se encuentran a una distancia que ronda entre los 8 y los 400 kilómetros⁴. Estos elementos nos permiten sugerir que la aludida planificación urbana de Tiwanaku requirió, como requisito indispensable, el establecimiento de ciertas condiciones sociales y políticas previas, principalmente, un grupo gobernante que dictara las pertinentes ordenanzas y regulaciones. Precisamente, la

¹ Ver LEMUZ AGUIRRE, Carlos (2005) “Nuevas consideraciones sobre el tamaño y la población del centro cívico, ceremonial y residencial de Tiwanaku”. Ponencia presentada en la XIX Reunión Anual de Etnología, La Paz, Bolivia.

² HARDOY, Jorge (1999 [1962]) *Ciudades Precolombinas*, Ediciones Infinito, Buenos Aires.

³ PONCE SANGINES, Carlos (1969) “La ciudad de Tiwanaku. A propósito del último libro sobre planeamiento urbano precolombino de Jorge Hardoy”, *Revista del instituto de Investigaciones Artísticas* 1: 5-32. Específicamente: p. 26.

⁴ Ver PORTALET, Daniel (2007) “El monopolio legítimo de la violencia en Tiwanaku a través de las fuentes, la arqueología y las investigaciones”. Ponencia presentada en XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Universidad Nacional de Tucumán.

existencia de suntuosas construcciones palaciegas -como Akapana, Kerikala y Putuni- permite argumentar que estos edificios constituían la morada de algún tipo de clase dirigente tiwanakota, encargada de desempeñar las funciones políticas, administrativas y religiosas más importantes. En este sentido, resulta menester preguntarse cómo se alcanzó la construcción de estos recintos. El transporte de los materiales líticos desde lejanos lugares de procedencia y la monumentalidad de las obras arquitectónicas erigidas, habría requerido un poder político o religioso capaz de movilizar una ingente cantidad de mano de obra. La posibilidad de que tamaño esfuerzo se alcanzara sin la presencia de algún tipo de coacción resulta un tanto difícil de aceptar⁵.

De esta manera, las transformaciones acaecidas en Tiwanaku -durante la Fase III- permitirían observar la introducción de una lógica de organización disímil de las previamente existentes, sería la aparición de una organización social de tipo estatal⁶. Sin embargo, numerosos interrogantes afloran en este sentido. ¿De qué manera logra constituirse una elite separada del resto de la comunidad? ¿Por qué la gran masa de la población cede su autonomía a un sector minoritario y encumbrado de la sociedad? ¿Por qué la comunidad renuncia a ser la depositaria del poder político? En síntesis; ¿Cómo surge el Estado?

Lo parental y lo Estatal

Desde nuestra perspectiva teórica, pueden vislumbrarse numerosas objeciones a la posibilidad de pensar la estructuración de una diferenciación social fuerte en el interior de las sociedades no estatales. Tales comunidades se encuentran dominadas por la *práctica del parentesco* que establece un límite estructural al ejercicio monopólico de la coerción física, el cual constituye una condición *sine qua non* para la aparición del Estado. Según las palabras de Campagno; “Parentesco y Estado organizan sociedades radicalmente diferentes porque la norma de la reciprocidad resulta plenamente incompatible con las relaciones de dominación sustentadas en el monopolio de la

⁵ Ver ARAMBURU, Enrique (2010) “Consenso y violencia en el altiplano. El surgimiento y consolidación del Estado de Tiwanaku”. Ponencia presentada en III Jornadas Nacionales de Ciencias Sociales: reflexiones en torno al bicentenario. Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.

⁶ La práctica estatal es entendida como aquella lógica organizativa que establece una marcada polarización social en el interior de la sociedad y una relación de dominación sostenida en el control de la fuerza y la legalidad por parte del grupo social dominante.

fuerza”⁷. Cada una de estas lógicas de organización -parentesco y Estado- tienden a su propia reproducción, por lo tanto, establecer una línea de continuidad entre ellas no hace más que persistir en argumentos de corte evolucionista que tienden a percibir el advenimiento de Estado como un proceso gradual, donde unos jefes no-estatales lentamente se transforman en poderosos monarcas. Como sostiene Clastres: “La propiedad esencial de la sociedad primitiva es la de ejercer un poder absoluto y completo sobre todo lo que la compone, es la de prohibir la autonomía de cualquiera de los subconjuntos que la constituyen, es la de mantener todos los movimientos internos, consientes e inconscientes, que alimentan la vida social, en los límites y en la dirección queridos por la sociedad. La tribu manifiesta, entre otras cosas, (Y por la violencia si es necesario), su voluntad de preservar ese orden social primitivo, prohibiendo la emergencia de un poder político individual, central y separado”⁸. En este sentido, es importante advertir que la lógica del parentesco no se opone a la existencia de toda forma de liderazgo, pero los liderazgos posibles han de ser compatibles con los principios impuestos por las normas de reciprocidad. En estas sociedades, las posiciones de liderazgo no se basan en el atributo del poder sino en el prestigio resultante de la realización de ciertas actividades que conllevan un beneficio para la comunidad⁹.

Pero si las sociedades no estatales son organizaciones basadas en el parentesco, y el parentesco impide la emergencia de la lógica estatal, ¿cómo puede surgir el Estado? En este sentido, vale la pena resaltar que el parentesco constituye tramas sociales que no se extienden indefinidamente y que, por el contrario, tienden a contraponerse a otras tramas parentales. De hecho, la relación típica de una comunidad parental con el exterior es una relación basada en la desconfianza¹⁰. Precisamente, los *ámbitos intersticiales*¹¹ que se extienden entre diversas tramas de parentesco -donde el parentesco no impone su esquema de relaciones recíprocitarias- constituyen espacios propicios para la emergencia de la práctica estatal. Partiendo de esta premisa, me gustaría considerar uno de los

⁷ CAMPAGNO, Marcelo (2003) “Una consideración sobre el surgimiento del Estado y los modelos consensuales. A propósito de Tiwanaku”, *Revista española de antropología americana* 33: 59-81. Específicamente: p. 70.

⁸ CLASTRES, Pierre (2008[1974]) *La sociedad contra el Estado*, Caronte Ensayo, La Plata, p. 185.

⁹ Ver: CLASTRES, Pierre (2001[1980]) *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa, Barcelona.

¹⁰ Ver: SAHLINS, Marshall (1972) “La economía tribal”, en: SAHLINS, Marshall *Las sociedades tribales*. Editorial Labor, S.A., Barcelona, pp. 119-149.

¹¹ Ver: CAMPAGNO, Marcelo (2011) “En los umbrales: Intersticios del parentesco y condiciones para el surgimiento del Estado en el valle del Nilo”, en: CAMPAGNO, Marcelo; GALLEGÓ, Julián y GARCÍA MAC GAW, Carlos (Comps.), *El Estado en el Mediterráneo antiguo: Egipto, Grecia, Roma*. Editorial Miño y Dávila, Buenos Aires, pp. 45-79.

posibles espacios intersticiales que podrían haber ofrecido las condiciones favorables para la emergencia de prácticas de tipo estatal en el altiplano boliviano. Este se halla compuesto por los contextos urbanos incipientes, tales como el que proporciona Tiwanaku durante la Fase III, entendidos como ámbitos que no resultan del crecimiento vegetativo de una comunidad preexistente sino de procesos de concentración poblacional de variadas procedencias.

Ahora bien, ¿es factible advertir si las prácticas sociales de las comunidades andinas del Formativo Tardío II se hallaban modeladas por la lógica del parentesco? En este sentido, la escasez de la evidencia arqueológica nos obliga a remitirnos a la vía etnográfica para resaltar la importancia que el *ayllu* y las relaciones de reciprocidad poseen en las sociedades actuales del área andina. El *ayllu* se corresponde con una forma de comunidad familiar extensa donde todos los individuos que lo conforman se reconocen como descendientes de un antepasado en común que puede ser real o supuesto. De este modo, los límites entre una comunidad y otra se trazan en los términos del parentesco. Asimismo, el *ayllu* andino se encuentra dominado por un conjunto de relaciones de reciprocidad que, como hemos anticipado, constituirían un impedimento estructural al establecimiento de prácticas estatales en el interior de la comunidad¹². Si bien es cierto que no contamos con evidencias que permitan sostener categóricamente la existencia del *ayllu* para los tiempos en los que el Estado de Tiwanaku hace su aparición, las crónicas de la conquista nos permiten observar la contundencia que esta lógica organizativa ha mantenido por más de 500 años. Pensar en la posibilidad de hacerla extensiva a los primeros siglos de la era cristiana no resulta del todo inviable¹³.

La Dinámica de grupos en Tiwanaku

Tomemos el escenario sugerido para pensar la cuestión de lo intersticial en cuanto al origen del Estado de Tiwanaku. En este sentido, se han elaborado numerosas especulaciones en torno al tamaño y la población de Tiwanaku. Ponce Sanginés en 1981, Kolata y Mathews en 1989, y Kolata en 2003 estimaron que la población de Tiwanaku habría alcanzado 46.800, 96.000 y 20.000 habitantes respectivamente¹⁴. No obstante, la

¹² Ver FLORES OCHOA, Jorge (1999) "Sobre el origen del Estado andino", *Anti-Numero 2* (www.antic.com.ar/web).

¹³ Ver ALBARRACIN-JORDAN, Juan (2007) *La formación del Estado Prehispánico en los andes. Origen y desarrollo de la sociedad segmentaria Indígena*. Fundación Bartolomé de las Casas. La Paz, Bolivia.

¹⁴ Ver LEMUZ AGUIRRE, Carlos. *Op. Cit.*

gran mayoría de los investigadores concuerdan en sostener, siguiendo a Ponce Sanginés¹⁵, que la Fase III de Tiwanaku constituyó un momento de gran crecimiento demográfico resultante de un masivo proceso migratorio. Precisamente, Bandy sostiene lo siguiente: “Fue solo hasta el final del Formativo Tardío o la Fase Tiwanaku III (300-500 d.C.), que la trayectoria de Tiwanaku se separó de los demás sistemas políticos del Formativo Tardío 2. Durante esta época el sitio de Tiwanaku experimentó un episodio de rápido crecimiento (Ponce Sanginés 1981, 1995). Hacia el final de este período de dos siglos, Tiwanaku creció hasta cubrir aproximadamente 1 Km², partiendo de una aproximada extensión inicial de 20 hectáreas. Esto significa una tasa de crecimiento poblacional anual de casi 1%, y aproximadamente 10 veces por encima de la base referencial de 0,1% para la tasa de crecimiento poblacional anual para la cuenca del Titicaca en tiempos prehistóricos (Bandy 2001b:196-197). Este episodio de crecimiento fue tan rápido que sólo puede ser explicado por una migración a gran escala de las áreas adyacentes hacia Tiwanaku. El autor ha calculado que quizá el 96% del crecimiento poblacional de Tiwanaku en el Formativo Tardío 2 resultó de la migración (Bandy 2001b:197)”¹⁶.

Este masivo arribo de migrantes, registrado durante la Fase Tiwanaku III, constituyó una masa ingente de población sin vínculos con los miembros del *ayllu* original. En efecto, los recién llegados serían -al menos, en principio- considerados *no-parientes* respecto de cualquier trama parental que preexistiera en el área de acogida. Esta situación podría haber permitido al conjunto primigenio de habitantes establecer algún tipo de dominación o diferenciación social marcada con respecto a los migrantes. A su vez, el predominio de un grupo sobre otro podría haber disparado un proceso de extracción de bienes que permitiese a los miembros del *ayllu* original incorporar recursos sin modificar, en demasía, las lógicas de organización parental que regían al interior de su comunidad¹⁷. Como argumenta Campagno: “Si se tratara de forasteros que se hubieran integrado a una trama parental preexistente de modo individual, se podría pensar en formas de incorporación afines a la práctica de «patronazgo», esto es, un tipo de integración al grupo preexistente, pero no por la vía de una asimilación completa de tal individuo al grupo, como si se tratara de un pariente más, sino desde una posición

¹⁵ Ver PONCE SANGINÉS, Carlos (1972) *Tiwanaku: espacio, tiempo y cultura*. Academia nacional de ciencias de Bolivia núm. 30. La Paz, Bolivia.

¹⁶ BANDY, Matthew (2001) “¿Por qué surgió Tiwanaku y no otro centro político del Formativo Tardío?”, *Boletín de Arqueología de la Pontificia Universidad católica del Perú* 5: 586-587.

¹⁷ Ver WEBSTER, David (1975) “Warfare and the Evolution of The State: A Reconsideration”, *American Antiquity* 40 (4): 464-470.

dependiente. Si, en cambio, se tratara de la integración de grupos mayores, es aún más difícil de formular una respuesta. Quizás esas relaciones también podrían haber convocado un elemento de patronazgo, si el líder de una de las tramas admitiera su condición de cliente de otro líder, de modo que la práctica de patronazgo entre líderes de tramas parentales implicara cierta subordinación de una trama de parentesco a la otra. Pero quizás los vínculos entre tales tramas hubieran podido alcanzar ribetes más asociados al conflicto, de modo de constituir un escenario más proclive a ser interpretado en términos de disputas «faccionales». El eventual predominio de una facción sobre otra podría haber desembocado en otro tipo de lazos sociales. Si ese predominio se hubiera instituido de modo permanente, tal vez estarían dadas las condiciones para la emergencia de una práctica estatal en el corazón mismo del mundo urbano”¹⁸.

Con respecto a la práctica del patronazgo, Janusek¹⁹ ha subrayado el papel que pudo haber desempeñado la *política comensalista* en el arribo de los migrantes al incipiente núcleo urbano de Tiwanaku. La realización de *fiestas de patrocinio*, promovidas por los líderes locales, habrían sido eventos estratégicos en donde se negociarían el status y la identidad local dentro de un orden hegemónico preestablecido. En su opinión, estas fiestas tendrían como objetivo fomentar y reproducir la desigualdad entre los diferentes grupos que participaban de ellas. En consecuencia, su papel podría haberse incrementado hacia finales de la Fase Tiwanaku IV (500-800 d.C.) cuando se intensificaron las estrategias de colonización tiwanakotas.

Por su parte, los enfoques bioarqueológicos nos permiten disponer de numerosas herramientas para lograr una aproximación más acabada de la interacción entre los diferentes grupos de parentesco que pudieron haber constituido la sociedad tiwanakota. En primer lugar, nos permiten reconocer similitudes y diferencias entre grupos étnicos heterogéneos a partir de las relaciones genéticas y los marcadores físicos de identidad grupal. Según Blom²⁰, existe una propensión casi universal a modificar y decorar el cuerpo para constituir lo que ha denominado el *cuerpo cultural*, entendido como ciertas modificaciones corporales -temporales o permanentes- que actúan como interface entre el individuo y la sociedad de la que forma parte. De esta manera, podemos notar que mientras los adornos y elementos de decoración temporales tienden a indicar, en general,

¹⁸ CAMPAGNO, Marcelo (2011), *Op. Cit.*, pp. 56-57.

¹⁹ Ver: JANUSEK, John (2004) *Identity and Power in the Ancient Andes. Tiwanaku cities Through Time*. Rutledge Publishers, Nueva York.

²⁰ BLOM, Deborah (1999) *Tiwanaku regional Interaction and Social Identity: A Bioarchaeological Approach*. Tesis de Doctorado. Chicago, Illinois.

el rol que un individuo desempeña en contextos específicos; los medios más permanentes de modificación -como los tatuajes, perforaciones o cicatrices- suelen denotar fases específicas en el ciclo de la vida de una persona o su membresía a un grupo socio-étnico determinado²¹. Precisamente, las investigaciones realizadas por Blom sugieren que las deformaciones craneanas presentes en el área andina fueron utilizadas para distinguir a los diferentes grupos de descendencia que allí habitaron.

En el área de Moquegua, al extremo sur del Perú, se ha recogido una muestra de restos esqueléticos que consta de 304 cráneos humanos que provienen principalmente del sitio de *Chen Chen*, y de los sitios *Omo* y *Pampa Huaracane*. Por otro lado, en los valles de Tiwanaku -el cual es dominado por el gran sitio urbano- y Katari -inmediatamente al norte del valle de Tiwanaku, donde se encuentra Lukurmata- se recolectaron muestras más pequeñas, con 44 y 30 cráneos respectivamente. Estas muestras pertenecen cronológicamente a los contextos del Periodo Formativo Tardío o Fases Tiwanaku I-III y Tiwanaku IV-V. Los resultados mostraron que un 83 % del total de las muestras recolectadas presentaban algún tipo de modificación craneana. De esta manera, puede inferirse que la deformación craneana era una práctica común a la mayoría de las poblaciones de estas regiones. Asimismo, todos los individuos con modificación craneana en el área de Moquegua presentaban estilos de deformación fronto-occipital. Mientras tanto, las muestras recolectadas en el valle de Katari presentaban una modificación predominantemente anular. Es significativo que los análisis esqueléticos realizados por Blom muestren que estos estilos de modificación craneana eran idénticos durante los periodos más tempranos de la era cristiana, y que fueron continuados durante los siglos XV y XVI. Sorpresivamente, dentro del valle de Tiwanaku, y especialmente en el centro urbano, fueron hallados cráneos que presentaban ambos tipos de modificaciones. De esta manera, es factible sugerir que -a partir de la Fase III- el centro urbano de Tiwanaku, significativamente denominado *Taypicala* o la ciudad del centro, se constituyó en un área de convergencia para diferentes grupos étnicos del mundo andino.

A este respecto, las investigaciones realizadas por Janusek también nos resultan ampliamente ilustrativas. En su opinión, hacia el 800 d.C., Tiwanaku constituía una extensa ciudad de aproximadamente 6.5 km², dividida en conjuntos residenciales amurallados y separados entre sí por espacios de circulación, posiblemente calles o

²¹ Ver: CLASTRES, Pierre (2001[1980]), *Op. Cit.*

avenidas. Cada una de estas áreas residenciales presentaba un cierto número de unidades domésticas, con patios abiertos y cerrados. Si bien cada uno de los grupos amurallados utilizaba objetos de filiación tiwanakota y compartía prácticas domésticas similares, los patrones espaciales y artefactuales diferían -en gran medida- de un grupo a otro. A su vez, cada sector amurallado incluía enterramientos de adultos, indicando que los ocupantes conservaban a sus ancestros muertos cerca del lugar de residencia. De esta manera, se fortalece la posibilidad de sostener que cada una de estas áreas se encontraba habitada por grupos de parentesco similares a los ayllus de las épocas posteriores. Como argumentó Janusek, “[...] La actividad mortuoria estaba estrechamente ligada a la vida doméstica, y las ofrendas periódicas habrían afirmado la identidad del grupo [...]”²².

Resulta de particular importancia que cada grupo amurallado contaba con una gama muy particular de recipientes. Su nivel de elaboración sugiere que fueron utilizados en ceremonias locales y otros eventos festivos de mayor jerarquía. Al menos un 80 % de dichos recipientes estaban modelados y decorados con gran cuidado, y la mayoría exhibía una serie de elementos que definían un estilo tiwanakota relativamente estándar. Aunque el estilo tiwanakota era el que prevalecía, cada grupo amurallado empleaba una gama particular de recipientes que contenían sutiles diferencias estilísticas de forma y decoración. Algunos grupos incluían motivos que eran raros o que estaban ausentes en cualquier otro lugar de la gran urbe. “Por ejemplo, en Akapana Este 2, los tazones con un motivo de «voluta continua» eran comunes. Este motivo era común en otros sitios, tales como Lukurmata en la vecina cuenca de Katari, pero no en los grupos amurallados vecinos. Otros incluían altas proporciones de recipientes de una variante particular del estilo Tiwanaku (20%) a la que llamo «estilo Cochabamba»; debido a una región donde es muy común, en los valles más bajos más o menos a 250 km. de Tiwanaku”²³. Según Janusek, esto permite sostener que los distintos grupos étnicos que residían en Tiwanaku mantenían lazos parentales e identitarios con otras regiones de los Andes. Esta coexistencia de diferentes grupos étnicos, sin lazos evidentes de parentesco entre sí, permite pensar en los momentos iniciales de su confluencia, lo que podría constituir un escenario propicio para pensar la emergencia de la práctica estatal en Tiwanaku.

Los análisis bioarqueológicos también nos brindan la posibilidad de observar las posibles discrepancias en la estratificación social a través del acceso diferencial a los

²² JANUSEK, John (s/fecha.) “Consumiendo el Estado: política comensalista en una Antigua entidad política andina”, en: (www.arqueobolivia.com/revistas.php), pp. 4-5.

²³ *Ibidem.*, p. 5.

recursos dietarios. En este sentido, puede observarse que en todas las áreas residenciales de Tiwanaku se registró la existencia de grandes cantidades de vasijas elaboradas -aproximadamente un 25 % del total- que se encontraban directamente asociadas al consumo de alimentos y bebidas. De acuerdo con la información suministrada por la evidencia arqueobotánica, Janusek se permite sostener que cada uno de estos grupos residenciales difería en la naturaleza y variabilidad de su dieta. En este sentido, el maíz procesado era importado al altiplano boliviano desde áreas muy distantes, y constituía un bien suntuario. Aunque resultaba muy importante para la fabricación de bebidas alcohólicas fermentadas -como la chicha- destinadas a la realización de actividades ceremoniales, también se lo consumía como alimento. El registro de su presencia en los restos arqueobotánicos de algunas áreas residenciales permite sugerir la posibilidad de algún tipo de diferenciación social marcada entre los diferentes grupos parentales²⁴. Es posible pensar que aquellas áreas residenciales en las que se observa la presencia de los restos de maíz, pertenecieron a los grupos más encumbrados de la sociedad tiwanakota.

En este contexto, es menester mencionar que a partir del 500 d.C., el núcleo urbano de Tiwanaku experimentó algunas transformaciones que refieren a la existencia de cierta especialización laboral. Se construyeron residencias de elite, como el Palacio de Putuni, y se edificaron grandes patios abiertos destinados a eventos festivos. A su vez, se levantaron edificios especializados -como cocinas y talleres artesanales- que producían alimentos y cerámica para fines ceremoniales. Como argumenta Campagno, “[...] ya sea como efecto de la precedencia o de la disputa, el predominio de un grupo sobre otros podría haber disparado un proceso de diferenciación social, que indujera un tipo de demandas de bienes -tanto para los vivos como para los muertos- que, a su vez, impulsara los procesos de especialización laboral [...]”²⁵.

Comentarios Finales

La época III (300-500 d.C.) de Tiwanaku nos ofrece algunas evidencias que permiten convalidar la emergencia de una sociedad urbana altamente compleja. En primer lugar, puede observarse un crecimiento acelerado de la población en el sitio. Estas variaciones demográficas no parecen haber sido el resultado de un crecimiento natural vegetativo, sino el corolario de un masivo movimiento migratorio. Esta confluencia de población

²⁴ SAGÁRNAGA MENESES, Jedu (1995) “Clases sociales en Tiwanaku”, *Pumapunku* 4 (8): 139-160.

²⁵ CAMPAGNO, Marcelo (2011), *Op. Cit.*, p. 59.

permitió la interacción de diferentes grupos de parentesco dentro de un contexto urbano incipiente. Ya que el parentesco no impone su esquema de relaciones recíprocas fuera de los límites de la comunidad de parientes, los espacios intersticiales que afloran entre las diferentes tramas parentales constituyen ámbitos propicios para la negociación y el conflicto. En este sentido, aunque las *fiestas de patrocinio* promovían la coherencia de la entidad política como un grupo de parentesco circundante, donde los gobernantes aparecían como generosos proveedores, también permitían reproducir las relaciones verticales de desigualdad, integrando a diferentes tramas parentales dentro de un orden jerárquico preestablecido. Como argumenta Janusek “Las fiestas proporcionaban el contexto, la hospitalidad, el idioma de las relaciones sociales y el poder del Estado”²⁶.

En segundo lugar, puede vislumbrarse la construcción de numerosos edificios públicos y ceremoniales de características monumentales. Este desarrollo edilicio supone la existencia de una marcada división del trabajo con especializaciones funcionales. La existencia de especialistas apartados de la producción de alimentos presupone la necesidad de un poder coactivo capaz de apropiarse del producto del trabajo campesino y redistribuirlo al interior de la sociedad. Por otro lado, la construcción de obras monumentales como las *tiwanakotas*, supone la movilización compulsiva de enormes contingentes de mano de obra. En este sentido, nos resulta un tanto difícil de aceptar que el terrible esfuerzo y desgaste energético que implicaron estas tareas de construcción hayan sido alcanzados sin el ejercicio de algún tipo de violencia coactiva.

En tercer lugar, resulta factible observar la presencia de una marcada diferenciación social al interior del complejo urbano de Tiwanaku. La misma, aparece determinada por la existencia de construcciones palaciegas, áreas funcionales de especialización y un acceso diferencial a los bienes suntuarios traídos desde tierras lejanas. Esto supone primeramente, la existencia de una elite que cuenta con la capacidad de exigir al resto de la comunidad una producción excedente destinada a la obtención de bienes de lujo que procuraran elevar su prestigio social. La capacidad de un sector de la población para mantener un control centralizado del sistema de intercambios con regiones distantes y apropiarse de los bienes suntuarios de ese intercambio permite sugerir la posibilidad de la existencia de algún tipo de violencia coactiva²⁷.

²⁶ JANUSEK, John (S/fecha), *Op. Cit.*, p. 8.

²⁷ Ver GAYUBAS, Augusto (2006) “Guerra, parentesco y cambio social en las sociedades sin Estado del valle del Nilo prehistórico”, en: CAMPAGNO, Marcelo (Ed.), *Estudios sobre el Parentesco y Estado en el Antiguo Egipto*. Ediciones del Signo, Buenos Aires, pp. 51-73.

Esta sumatoria de elementos no nos permite conocer minuciosamente la magnitud de las transformaciones políticas, económicas y sociales que acontecieron en la Fase III de Tiwanaku. Sin embargo, nos aportan ciertos elementos que nos permiten inferir que hacia esta época la sociedad tiwanakota comenzó a organizarse a partir de lógicas disimiles a las previamente existentes. La diferenciación social y el ejercicio monopólico de la coerción se vuelven patentes. A su vez, la división de la urbe en sectores amurallados que parecieron contener grupos étnicos bien definidos nos permite sugerir que la imposición de uno de estos grupos (tal vez los habitantes iniciales del sitio) sobre los restantes (posiblemente los grupos migrantes), pudo desempeñar un papel central en la emergencia del Estado de Tiwanaku.

Estudios sobre la guerra en el valle del Nilo preestatal: un balance crítico

Augusto Gayubas^{*}
UBA-CONICET

Resumen: En el ámbito de los estudios arqueológicos e históricos sobre el valle del Nilo preestatal (es decir, sobre las sociedades que habitaron el valle antes de la emergencia de los primeros Estados del Alto Egipto hacia mediados del IV milenio a.C.), la guerra como problemática específica se encuentra mayormente ausente. Pocos son los autores que han dedicado alguna reflexión al asunto, y quienes lo han hecho la han a menudo considerado una práctica tardía, esencialmente externa a las sociedades preestatales del valle, o bien la han subordinado a otras prácticas o variables de tipo consensual.

Esto no quiere decir, de todos modos, que no haya habido reportes arqueológicos y trabajos de síntesis que constataran la presencia de indicadores arqueológicos que pudieran ser interpretados como evidencia de guerra (desde tiempos tan tempranos como el período Paleolítico), ni que algunos pocos estudiosos no hayan incluido la variable del conflicto en sus explicaciones del funcionamiento o del devenir histórico de estas sociedades. En tal sentido, nos proponemos en el presente trabajo presentar una evaluación crítica de aquello que sí se ha escrito o reflexionado sobre la guerra en el valle del Nilo preestatal, y a continuación sintetizar nuestra propuesta en relación con dicho problema.

Palabras clave: valle del Nilo - Egipto predinástico - sociedades preestatales - guerra.

Consideraciones sobre la guerra en el valle del Nilo preestatal

A principios del siglo XX, el profesor Flinders Petrie, pionero de los estudios arqueológicos sobre el Egipto predinástico, presentó su teoría de la “raza dinástica” que tenía por fin explicar la aparición de la “civilización faraónica” en Egipto. El arqueólogo, preocupado por demostrar el nacimiento del Egipto faraónico como producto de la imposición de una “raza superior” proveniente de una región lejana (en las inmediaciones

^{*} E-mail: augustogayubas@yahoo.com.ar

de las antiguas Elam o Súmer) sobre los pobladores “primitivos” del valle del Nilo, recurrió a un argumento que, característico del difusionismo, hacía hincapié en el gradual reemplazo de una cultura por otra, sin especificar demasiado los mecanismos por los cuales ese reemplazo se habría operado. Sin embargo, la variable del conflicto no estaba del todo ausente en su lectura.

Cuando el autor sostiene que “esta raza fue infiltrándose paso a paso en aquel país y mezclándose con la población, como los hicsos y los árabes invasores lo hicieron por espacio de algunas centurias antes del cambio político de la conquista”¹, esta misma aseveración plantea a la vez un elemento gradual no necesariamente conflictivo y un momento de conquista propiamente dicho que presupone un elemento de violencia, aunque más no sea unilateral. De acuerdo con el autor, llegado un momento “esta raza dinástica parece haber empezado a invadir gradualmente el país”, y sus exponentes “extendieron sus conquistas hacia las regiones superior e inferior del valle”².

La teoría de la “raza dinástica” fue tempranamente cuestionada por algunos autores³, y varias décadas más tarde, hacia los años setenta, fue completamente rechazada, al señalarse no sólo la inexistencia de evidencia que la sustentara, sino el carácter autorreferencial de la interpretación, “tan armoniosa con la realidad contemporánea de naciones europeas que habían invadido y llevado la ‘civilización’ a numerosas regiones de los cinco continentes”⁴.

De todos modos, lo que interesa remarcar es que si bien Petrie llegó a considerar la existencia de disputas u hostilidad entre sociedades del Egipto “prehistórico”, en su lectura de la “raza dinástica” el elemento militar, si es que lo hay, se presenta como externo a la sociedad preestatal del valle del Nilo, del mismo modo que todo lo que caracterizaría a la temprana “civilización faraónica” sería ajeno a las poblaciones autóctonas del valle.

En 1930, el egiptólogo Kurt Sethe también asignó un papel a la guerra en el proceso de conformación del “reino” unificado de Egipto⁵. Partiendo de una lectura

¹ PETRIE, William Matthew Flinders (s/f) “The Egyptians”, en: *Hutchinson’s Story of the Nations*, Hutchinson & Co., Londres, V. 1, pp. 3-68. Específicamente: pp. 14-15.

² *Ibidem*, p. 18.

³ Cf. MORET, Alexandre (1956 [1926]) “De los clanes a los reinos”, en: MORET, Alexandre y DAVY, Georges *De los clanes a los imperios*, UTEHA, México; MASSOULARD, Émile (1949) *Préhistoire et Protohistoire d’Égypte*, Institut d’Ethnologie, París.

⁴ CASTILLOS, Juan José (2009) *Cómo surgieron los faraones. Los orígenes de la estratificación social en el antiguo Egipto*, Maat, Montevideo, p. 39.

⁵ Cf. SETHE, Kurt (1930) *Urgeschichte und älteste Religion der Ägypter*, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Leipzig.

histórica de los *Textos de las Pirámides*, el autor propuso la existencia de una serie de guerras entre dos reinos predinásticos formados a lo largo del tiempo, el reino del norte y el reino del sur, cada uno de ellos centrado en un culto específico, y cuya conclusión sería la definitiva conquista de un reino por el otro. En relación al problema que aquí nos interesa, esta lectura, además de suponer una interpretación forzada -aunque durante mucho tiempo aceptada- de la narrativa religiosa de los *Textos de las Pirámides*⁶, no dice mucho ni sobre el tipo de guerra que las sociedades o “reinos” habrían llevado a cabo ni sobre el estatus sociopolítico de las unidades en pugna en los distintos momentos del proceso. Lo que queda claro, en todo caso, es que nuevamente la guerra aparece meramente como un elemento tardío de conquista.

Esta idea de exterioridad de la violencia está presente también en otros autores que, en tiempos más recientes, se preocuparon por estudiar la relación entre el conflicto y la emergencia del Estado en el valle. Dado que no es el objetivo de este trabajo, no nos detendremos a enumerar este tipo de consideraciones⁷. Pero lo que merece la pena mencionar es que, para estos autores, la guerra es una práctica más bien tardía, inmediatamente precedente a la aparición del Estado en el Alto Egipto (hacia el período Nagada II), y que es ajena a la propia dinámica de las poblaciones del valle del Nilo, originada ya sea por la irrupción de poblaciones foráneas (pastores nómades o seminómades que se habrían introducido en el valle con el objetivo de acceder a recursos y cuyo enfrentamiento con los agricultores autóctonos habría originado la guerra y la consecuente conquista de aquéllos sobre éstos), u ocasionada localmente por una serie de condiciones externas consideradas específicas del período (lucha por recursos o por el control de las vías de intercambio, defensa ante la incursión de nómades asiáticos u occidentales, ambición o sensación de amenaza provocadas estrictamente por la sedentarización).

Si bien estas miradas se basan en el carácter tardío de la mayor parte de la evidencia disponible de guerra correspondiente al período Predinástico, la presencia de evidencia más antigua suscitó algunas reflexiones sobre la guerra como fenómeno temprano en el valle del Nilo que nos parece pertinente tener en cuenta.

⁶ Al respecto, cf. FRANKFORT, Henri (1976 [1948]) *Reyes y Dioses*, Biblioteca de la Revista de Occidente, México, pp. 40-47.

⁷ Al respecto, cf. CAMPAGNO, Marcelo (2002) *De los jefes-parientes a los reyes-dioses. Surgimiento y consolidación del Estado en el antiguo Egipto, del Período Badariense al Dinástico Temprano, ca. 4500-2700 a.C.*, Aula Ægyptiaca, Barcelona, *passim*, específicamente pp. 131-134.

La guerra como práctica temprana en el valle del Nilo

En 1968, Fred Wendorf fue el encargado de publicar los resultados de la excavación del cementerio 117 cercano a Jebel Sahaba, en el valle del Nilo sudanés, que contenía 59 cadáveres asociados a la cultura paleolítica Qadan y datados hacia fines del período Paleolítico (hacia 12.000-10.000 a.C.). De estos 59 cadáveres, el 40% presentaba indicios de violencia física, tanto puntas de proyectiles de piedra incrustadas en los huesos o bien dispuestas junto a los cuerpos, como lesiones de distintos tipos, todo lo cual indicaba la presencia de un contexto de guerra. Tratándose en apariencia de una sociedad de cazadores-recolectores y pescadores seminómades, Wendorf interpretó esta situación de conflicto como el resultado de un contexto de deterioro ambiental y de presión poblacional, pues para el arqueólogo “las presiones poblacionales debieron haber devenido demasiado grandes con el deterioro del clima del Pleistoceno Tardío”, el cual habría afectado a los animales de la sabana y ello habría conducido a una lucha por los recursos de la pesca⁸.

Esta lectura en particular no es otra cosa que una aplicación histórica de los presupuestos interpretativos dominantes en la década del sesenta respecto de las causas de guerra en sociedades no estatales, es decir, las lecturas ecológicas y materialistas sobre la guerra. Michael Allen Hoffman, sin tomar claro partido por ninguna interpretación, fue desafiante respecto de este tipo de miradas en su reconsideración de la evidencia del sitio 117, llegando a advertir sobre la necesidad de tener presente que los estudios etnográficos apuntan a que “las muertes violentas -normalmente emboscadas- son más comunes de lo que alguna vez se pensaba entre cazadores y recolectores conocidos”⁹. Esta advertencia, para nada casual en un período de creciente reflexión antropológica sobre la guerra a fines de los años setenta, tenía sentido también en relación con las miradas que apuntaban a que la cultura Qadan habría dependido en parte de una agricultura primitiva experimental que se habría visto afectada ya fuera por la desaparición de los factores de humedad (lluvias o crecidas fluviales) o bien por las excesivas crecidas, lo cual habría provocado un regreso a los “limitados” recursos de la cacería y la recolección y por lo tanto a una lucha por recursos escasos. Es decir, la tesis de las “sociedades de subsistencia” que denunciaron Marshall Sahlins y Jacques Lizot en antropología o, como

⁸ WENDORF, Fred (1968) “Site 117: A Nubian Final Palaeolithic Graveyard near Jebel Sahaba, Sudan”, en: WENDORF, Fred (ed.) *The Prehistory of Nubia*, Southern Methodist University Press, Dallas, V. 2, pp. 954-995. Específicamente: p. 993.

⁹ HOFFMAN, Michael Allen (1979) *Egypt Before the Pharaohs*, Barnes & Noble, Nueva York, p. 98.

escribiera Pierre Clastres, “la tan envejecida tesis de la imposibilidad de la economía primitiva para brindar alimento adecuado a la sociedad”¹⁰.

Es llamativo en este sentido que un reciente estudio realizado por Margaret Judd, especializada en paleopatología, sobre los restos óseos del sitio 117 que se conservan en el Museo Británico, arrojará el dato de que no hay signos de insuficiencias alimenticias en los huesos analizados¹¹, lo cual cubre con un manto de sospecha las hipótesis que enfatizan las dificultades que habrían afrontado estas sociedades a la hora de conseguir alimento. Y por lo tanto, reduce a mera especulación la tesis que sostiene que la guerra atestiguada en el sitio 117 habría sido provocada por condiciones estrictamente ecológicas o materiales.

Como sintetiza Bridget McDermott, después de todo la evidencia del sitio 117 “parece contradecir la creencia ampliamente sostenida según la cual los grupos de cazadores y recolectores eran en su mayoría pasivos”, y según la cual “solo había accesos de violencia en épocas de inestabilidad climática y expansión territorial”¹².

A pesar de estas consideraciones, la discusión sobre la guerra preestatal y sobre su importancia en el funcionamiento y en la dinámica histórica de las sociedades no estatales del valle del Nilo predinástico, obtuvo muy poca atención.

A fines de la década del ochenta, Kathryn A. Bard y Robert L. Carneiro propusieron la aplicación del modelo de la circunscripción al estudio de la emergencia de la “sociedad compleja” y del Estado en el Egipto predinástico, otorgándole a la guerra un lugar central en el funcionamiento de las sociedades preestatales y en su propia dinámica histórica.

De acuerdo con Bard y Carneiro, en una tierra cultivable como la del valle del Nilo, rodeada de los desiertos oriental y occidental, el crecimiento demográfico habría conducido a un contexto de presión poblacional sobre la tierra que habría impulsado a las aldeas preestatales a hacerse la guerra unas a otras con el objetivo de conquistar más tierras para asegurar el sustento de la propia población¹³. La misma circunscripción y el fundamento sedentario de la economía agrícola habrían impedido a las aldeas vencidas escapar y las habría obligado a subyugarse ante los vencedores. Como sintetizan los

¹⁰ CLASTRES, Pierre (2004 [1977]) *Arqueología de la violencia: la guerra en las sociedades primitivas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, p. 27.

¹¹ Cf. JUDD, Margaret (2006) “Jebel Sahaba Revisited”, en: KROEPER, Karla, CHLODNICKI, Marek y KOBUSIEWICZ, Michal (eds.) *Archaeology of Early Northeastern Africa: In memory of Lech Krzyżaniak*, Poznan Archaeological Museum, Poznan, pp. 153-166.

¹² MCDERMOTT, Bridget (2006 [2004]) *La guerra en el antiguo Egipto*, Crítica, Barcelona, p. 22.

¹³ Cf. BARD, Kathryn A. y CARNEIRO, Robert (1989) “Patterns of Predynastic Settlement Location, Social Evolution, and the Circumscription Theory”, *Cahiers de Recherches de l'Institut de Papirologie et d'Égyptologie de Lille* 11: 15-23. Específicamente: p. 17.

autores, “a medida que fueron teniendo lugar sucesivas conquistas y amalgamaciones, el tamaño de las unidades políticas en el valle del Nilo necesariamente aumentó. Las aldeas autónomas pronto dieron paso a *jefaturas*, que eran agregados unificados de aldeas previamente independientes, bajo el control de un líder político supremo (*paramount political leader*)”¹⁴.

Esta afirmación sobre el encumbramiento de líderes regionales a partir de la guerra se basa, por un lado, en los indicadores arqueológicos de diferenciación social hallados en los cementerios del período Predinástico y, por el otro, en la evidencia de la existencia de murallas y de posibles niveles de destrucción en el mismo período. Pero si bien tal consideración podría permitir un análisis específico del problema de la guerra en aquella época, la lectura que hacen los autores no hace sino reproducir la teoría evolutiva sobre el origen del Estado retrotrayéndola al período de emergencia de las jefaturas, a partir de una cuestionable percepción del proceso como meramente cuantitativo y, por lo tanto, de las sociedades de jefatura como un escalón hacia la aparición del Estado, o incluso como un Estado en pequeño¹⁵.

Sin negar valor tanto a la aplicación del concepto de “sociedades de jefatura” para el estudio de las sociedades del Egipto predinástico como a la constatación de un horizonte de violencia bélica en las sociedades preestatales del valle del Nilo, lo cierto es que el forzamiento del modelo de la circunscripción para explicar la guerra y la emergencia de sociedades de jefatura en el valle del Nilo no ha podido resistir el análisis de la evidencia. Si excedemos el ámbito puramente egipcio, podemos afirmar que la evidencia del ya mencionado cementerio 117 de Jebel Sahaba atenta contra la percepción de la guerra como una práctica vinculada estrictamente con la lucha por tierras cultivables en un contexto de circunscripción ya sea ambiental o social. Ahora bien, si nos mantenemos en el contexto del valle del Nilo propiamente egipcio y en el período en que se constata la práctica de la agricultura (período que es, en definitiva, el objeto de estudio de los autores), ha sido debidamente señalado que “la condición circunscripta del valle del Nilo no parece ser verificable”¹⁶, pues tal como postulara tempranamente Hoffman y corroboraran posteriormente otros autores, “la población no estaba uniformemente

¹⁴ *Ibidem*.

¹⁵ Sobre las limitaciones de este tipo de miradas evolucionistas y la necesidad de abordar el proceso histórico desde las discontinuidades, cf. CAMPAGNO, Marcelo (2002), *Op. Cit.*, pp. 57-94.

¹⁶ CAMPAGNO, Marcelo (2004) “In the beginning was the War. Conflict and the emergence of the Egyptian State”, en: HENDRICKX, Stan, FRIEDMAN, René F., CIALOWICZ, Krzysztof M. y CHLODNICKI, Marek (eds.) *Egypt at its origins. Studies in Memory of Barbara Adams. Proceedings of the International Conference “Origin of the State. Predynastic and Early Dynastic Egypt”*, Brill, Leiden, pp. 689-703. Específicamente: p. 693.

distribuida por el valle del Nilo del Alto Egipto en estos tiempos y [...] la tierra agrícola no era particularmente escasa. Por lo tanto, parece poco probable que la presión poblacional fuera un estímulo importante de guerra”¹⁷. A ello se suma que “los territorios del Egipto Medio permanecían con una muy baja densidad demográfica a lo largo de esta época”, por lo cual aun si el Alto Egipto se hubiera visto superpoblado, “no había nada que impidiera la posibilidad de una migración hacia los territorios menos ocupados del Egipto Medio”¹⁸.

Si estas afirmaciones son realizadas en relación con el período inmediatamente anterior al surgimiento del Estado, con más razón debemos descartar el modelo de la circunscripción al abordar las sociedades previas a la emergencia de jefaturas, en las cuales es aún más difícil constatar la presencia de un contexto de circunscripción ambiental o social y de presión demográfica.

También Fekri Hassan llegó a vincular la guerra, en un contexto de vida agrícola, con la construcción de prestigio social en su lectura de la diferenciación social en el valle del Nilo, aun cuando su esquema interpretativo general subordinara el conflicto al consenso. En uno de sus trabajos, señala Hassan que “la agricultura perpetuó un estado de conflicto potencial y ansiedad intensificada. En un mundo tal, las demandas por una cosmogonía que restaurara el orden y los roles sacralizados fue esencial para la formación de un sentido de sí mismo (*self*) que fuera capaz de resistir a los conflictos y de sobrellevar las adversidades”¹⁹. Si bien aplica esta lectura principalmente al contexto de surgimiento del Estado, la retrotrae también al conflicto entre “tribus”, “aldeas” y “linajes” que pudo haber elevado la condición social de personajes reputados por su “destreza militar”²⁰. De todos modos, para el autor, las condiciones para el cambio social estarían en la articulación de otra serie de factores en cuyo eje estaría la dimensión del consenso.

Contra poniéndose a las perspectivas evolucionistas del tipo de la que representa el trabajo de Bard y Carneiro, Marcelo Campagno ha enfatizado el papel de la guerra en el funcionamiento de las sociedades preestatales del período Predinástico y en el proceso de surgimiento de los primeros proto-Estados del Alto Egipto hacia fines del período Nagada II (3500-3300 a.C.), apuntando a reconocer las discontinuidades entre tipos

¹⁷ HOFFMAN, Michel Allen *Op. Cit.*, p. 343. Cf. también CAMPAGNO (2004), *cit.*, p. 694 (con bibliografía adicional).

¹⁸ CAMPAGNO, Marcelo (2004), *Op. Cit.*, p. 694.

¹⁹ HASSAN, Fekri (1992) “Primeval Goddess to Divine King. The Mythogenesis of Power in the Early Egyptian State”, en: FRIEDMAN, Renée y ADAMS, Barbara (eds.) *The Followers of Horus. Studies dedicated to Michael Allen Hoffman*, Oxbow Books, Oxford, pp. 307-322. Específicamente: p. 308.

²⁰ *Ibidem*, p. 307.

radicalmente distintos de organización sociopolítica (sociedades estatales y no estatales). De este modo, al devolver su especificidad a las sociedades de jefatura en tanto sociedades no estatales, propuso entender el surgimiento del Estado como un proceso de ruptura de orden cualitativo y no meramente cuantitativo, la irrupción de una lógica social radicalmente nueva operada en el terreno de las prácticas²¹.

En este esquema explicativo que tiene en cuenta la variable del conflicto y que se fundamenta en una minuciosa revisión de la evidencia arqueológica, la guerra es referida como una práctica recurrente en el período Predinástico²². Si bien el hincapié está puesto en la evidencia tardía, vinculada con el momento de emergencia del Estado, la referencia a un horizonte bélico característico de las sociedades de jefatura no deja de ser significativa para pensar la guerra como una práctica de importancia en las sociedades no estatales del valle del Nilo. De hecho, aunque Campagno enfatiza la agudización de la guerra hacia el período Nagada II como producto de una competencia por el acceso a bienes de prestigio entre sociedades de jefatura, no deja de reconocer que en las sociedades no estatales la “relación negativa con el exterior es necesaria para la reproducción de la posición dominante del parentesco en el interior de las comunidades, en tanto límite que, a la vez, refuerza la identidad de sus integrantes -los ‘parientes’- y excluye a los que no lo son -los ‘otros’-”²³. Esta relación negativa, si retomamos al antropólogo Pierre Clastres, se expresaría en sus extremos a través de la guerra y formaría parte del modo de relacionamiento de las comunidades no estatales entre sí.

Otro autor que recupera la variable del conflicto para explicar los procesos históricos del Egipto temprano es Gregory Gilbert²⁴. Este investigador realiza una exhaustiva revisión y análisis de la evidencia de guerra existente para el valle del Nilo desde tiempos paleolíticos hasta la Dinastía II (restos humanos con lesiones o puntas de proyectil incrustadas, armas, fortificaciones y patrones defensivos de asentamiento, representaciones iconográficas) y llega a la conclusión de que la guerra es una práctica con suficiente presencia en el registro arqueológico como para que se la deba tener en cuenta en todo tratamiento sobre las sociedades que habitaron el valle del Nilo desde fines del período Paleolítico en adelante. A partir de esta constatación, Gilbert construye una narrativa histórico-antropológica de la guerra y de los cambios que condujeron a la

²¹ Cf. CAMPAGNO, Marcelo (2002), *Op. Cit.*

²² Cf. *ibídem*, pp. 164-169; CAMPAGNO, Marcelo (2004), *Op. Cit.*

²³ CAMPAGNO, Marcelo (2002), *Op. Cit.*, p. 86.

²⁴ Cf. GILBERT, Gregory P. (2004) *Weapons, Warriors and Warfare in Early Egypt*, Archaeoprees, Oxford.

emergencia de las primeras jefaturas y, posteriormente, de los primeros Estados en el valle.

El autor infiere la presencia de guerras recurrentes (mayormente bajo la forma de *raids* y emboscadas) entre bandas de cazadores-recolectores paleolíticos, por motivos de venganza y de honor personal, y por una percepción mutua de amenaza entre las bandas que haría de cada contacto, una posibilidad para el conflicto. A este tipo de detonante suma la defensa de territorios (mediante la instalación de aldeas en puntos estratégicos y la probable construcción de palizadas) al referirse a la guerra entre las aldeas neolíticas del valle. De todos modos, dado que el conflicto tendría aquí también un fundamento político e ideológico (venganzas, prestigio, pertenencia a la comunidad), la ocupación de territorios enemigos no sería uno de los objetivos.

Pero lo relevante es, de acuerdo con el autor, que la guerra habría provocado el encumbramiento de líderes guerreros que podrían tener alguna relación con la institución de la jefatura y que en tanto actores individuales habrían tenido incidencia en el cambio social.

De hecho, para el autor, las sociedades de jefatura habrían surgido hacia el período Nagada I en este contexto de guerras recurrentes, y con ellas habría nacido un tipo específico de guerra, la “guerra de jefatura” (*chiefly warfare*), en la cual los jefes encabezarían guerras por bienes, prestigio y gloria.

La lectura que propone Gilbert hace hincapié en la figura individual de lo que él llama “Odiseo egipcio”, esto es, un hipotético “aventurero heroico” que habría surgido en algunas aldeas altoegipcias del período Nagada I y que, por propia iniciativa y decisión, se habría abocado a explorar tecnología y territorio y a reclutar seguidores, combinando aventura, intercambio y guerra, con fines de beneficio puramente personal. Sus viajes y el prestigio consecuentemente adquirido redundarían, de acuerdo con el autor, en cambios sociales y culturales tanto en su aldea de origen como en las regiones visitadas, donde serían las decisiones de este “héroe épico” las que habrían ejercido una influencia de primer orden en los cambios sociales y culturales vinculados con la expansión y unificación que daría origen al Estado egipcio unificado.

Más allá del aspecto puramente ficcional de este relato sobre el “Odiseo egipcio”, lo que reproduce este enfoque a nuestro entender es una inversión analítica de los términos del cambio social. El énfasis puesto en el individuo excepcional diluye el impacto de los condicionamientos sociales que constituyen de hecho las condiciones de posibilidad tanto para la reproducción como para el cambio de las prácticas sociales e

individuales. Que determinados personajes se constituyan en agentes del proceso histórico (incluyendo los cambios sociales, políticos y culturales), no quiere decir que sean sus directos impulsores. Por lo tanto, sin necesidad de negar la incidencia del accionar individual en el proceso histórico, a nuestro entender la centralidad de lo social no puede ser soslayada.

Propuesta: la práctica de la guerra en el valle del Nilo preestatal

La constatación de que las miradas centradas en factores puramente económicos o ecológicos resulta deficiente a la hora de interpretar la evidencia (en ocasiones muy temprana) de guerra disponible en el valle del Nilo preestatal, nos conduce a colocar el énfasis en los fundamentos sociopolíticos de la guerra en este tipo de sociedad.

Un estudio comparativo de diversas sociedades no estatales de los registros etnográfico y etnohistórico permitió a Pierre Clastres sostener que lo característico de la guerra en las sociedades no estatales, es que se sostiene en lo que él denominó “lógica de la diferencia”, es decir, un estado de inseguridad centrado en la percepción mutua de amenaza que explicaría tanto los estallidos de violencia ofensivos como las prácticas defensivas. La guerra, de acuerdo con Clastres, contribuye a preservar la autonomía de la comunidad y a delimitar la identificación comunal interna (que nosotros entendemos en términos de parentesco)²⁵. La guerra, por lo tanto, es en estas sociedades un dato de su propia estructuración y organización sociopolítica, pues es justamente la guerra la que materializa el contraste con los no parientes, es la expresión extrema de esta oposición, de este antagonismo que está implícito en la identificación de parentesco²⁶. Ello permite explicar que, más allá de las motivaciones puntuales para determinados estallidos de violencia bélica, lo que expresa la práctica de la guerra es ante todo la transformación de la “diferencia deseada en diferencia real”.

Nosotros proponemos que esta lectura puede ser aplicada al estudio de las sociedades del valle del Nilo preestatal (entre fines del período Paleolítico y mediados del Predinástico), en la medida en que permite reconocer los fundamentos sociopolíticos de

²⁵ Cf. CLASTRES, Pierre *Op. Cit.* Sobre el parentesco como lógica de articulación social dominante en las sociedades no estatales y, en particular, en las sociedades preestatales del valle del Nilo, cf. CAMPAGNO (2002), cit., pp. 69-77.

²⁶ El antagonismo, sostiene Glenn Bowman, “podría ser precisamente lo que conduciría a una entidad a demarcar los límites de su identidad y a ‘defender’ dichos límites mediante la violencia”. BOWMAN, Glenn (2001) “The violence in identity”, en: SCHMIDT, Bettina E. y SCHRÖDER, Ingo W. (eds.) *Anthropology of Violence and Conflict*, Routledge, Londres, pp. 25-46. Específicamente: p. 42.

la guerra en las sociedades que habrían habitado el valle a lo largo de los períodos analizados, es decir, en sociedades no estatales en contextos carentes de condicionantes materiales que, no obstante, presentan importantes vestigios arqueológicos de la práctica de la guerra y de la centralidad del parentesco como lógica de articulación social dominante.

Al respecto, resulta de interés el hecho de que la inferencia de movimientos de población de cazadores de los desiertos occidental y oriental hacia el valle hacia los años 6000-5000 a.C., motivados por la aridez que fue convirtiendo a la sabana en desierto²⁷, coincide con el momento en que comienzan a evidenciarse en diversos puntos del valle propiamente egipcio, restos humanos con lesiones probablemente debidas a prácticas de guerra y patrones defensivos de asentamiento²⁸.

Las condiciones geográficas del valle nos impiden pensar en una lucha por territorio entre las poblaciones cazadoras y los habitantes del valle, en el sentido de una necesidad estrictamente económica. Esto no quiere decir que no pudiera haber una motivación inmediata para el conflicto basada en una percepción de búsqueda o defensa de un territorio. Pero este tipo de motivación posible, en un contexto carente de algún tipo de escasez o necesidad material, parece asentado más bien en un sentido de temor o inseguridad frente a los “otros” (no parientes), en una percepción mutua de amenaza que constituye el fundamento sobre el cual estallarían las situaciones de conflicto²⁹.

Ciertas condiciones (como pueden ser los movimientos de población que hemos referido) pueden incentivar el contacto y crear un marco de imprevisibilidad que favorecería la intensificación de los actos de guerra, pero el fundamento de los conflictos violentos puntuales estaría, en todo momento, en el estado de amenaza o desconfianza preexistente, en el antagonismo que define a la lógica de la diferencia que opera en la actualización de la definición parental interna de la comunidad y cuya expresión extrema es la práctica de la guerra.

²⁷ Cf. HOFFMAN, Michael Allen (1979) *Op. Cit.*, pp. 239-243; HASSAN, Fekri (1988) “The Predynastic of Egypt”, *Journal of World Prehistory* 2: 135-185. Específicamente: pp. 144-147.

²⁸ Cf. GILBERT, Gregory P. (2004) *Op. Cit.*, pp. 73-80, 99-108.

²⁹ Cf. EMBER, Melvin y EMBER, Carol R. (1994) “Cross-Cultural Studies on War and Peace: Recent Achievements and Future Possibilities”, en: REYNA, Stephen P. y DOWNS, R. E. (eds.) *Studying War: Anthropological Perspectives*, Gordon and Breach, Ámsterdam, pp. 185-208. Específicamente: p. 194.

La frontera noreste del reino de Mari: ecología, política y redes¹

Federico Luciani^{*}
UNR-CEDCU-FONCyT

Resumen: En este trabajo se realiza una primera aproximación al estudio de las fronteras en el reino de Mari durante el reinado de su último rey Zimri-Lim (1775-1762 a.C.). Trabajamos específicamente la región al noreste de la capital conformada por el distrito de Qaṭṭunân, donde estudiaremos las distintas dimensiones del fenómeno fronterizo, sea poblacional, político o ecológico. La región de Qaṭṭunân se encontraba en el borde de un nicho ecológico diferente al de Mari, más favorable desde el punto de vista ecológico que la capital, razón por la cual resulta de suma importancia su mantenimiento y control. Remarcamos la función del distrito como un nodo de articulación en una red de adquisición de recursos más amplia que incluía la Baja Mesopotamia y la Alta Jeziré. También nos interesa rescatar la propia percepción de los actores con respecto a su situación en una frontera.

Palabras claves: Mari - frontera - Qaṭṭunân - redes.

¹ En este trabajo se utilizan las siguientes abreviaciones para indicar colecciones de fuentes: **FM II:** CHARPIN, Dominique y DURAND, Jean-Marie (1994) *Recueil d'études à la mémoire de Maurice Birot*, SEPOA, París (Florilegium Marianum II); **FM III:** CHARPIN, Dominique y DURAND, Jean-Marie (1997) *Recueil d'études à la mémoire de Marie-Thérèse Barrelet*, SEPOA, París (Florilegium Marianum III); **ARM I:** DOSSIN, Georges (1950) *Correspondence de Šamši-Addu et de ses fils*, Imprimerie Nationale, París (Archives Royales de Mari I); **ARM II:** JEAN, Charles (1950) *Lettres diverses*, Imprimerie Nationale, París (Archives Royales de Mari II); **ARM XII:** KUPPER, Jean-Robert (1983) *Documents administratifs de la salle 135 du Palais de Mari*, ERC, París (Archives Royales de Mari XII); **ARM XIII:** DOSSIN, George, *et. alii.* (1964) *Textes divers*, Paul Geuthner, París (Archives Royales de Mari XIII); **ARM XXIII:** BARDET, Guillaume *et. alii.* (1984) *Archives administratives de Mari/1*, París, ERC (Archives Royales de Mari XXIII); **ARM XXV:** LIMET, Henri (1986) *Textes administratifs relatifs aux métaux*, ERC, París (Archives Royales de Mari XXV); **ARM XXVI:** DURAND, Jean-Marie (1988) *Archives Épistolaires de Mari I/1* ERC, París (Archives Royales de Mari XXVI); **ARM XXVII:** BIROT, Maurice (2003) *Correspondance des gouverneurs de Qaṭṭunân*, ERC, París (Archives Royales de Mari XXVII); **ARM XXVIII:** KUPPER, Jean-Robert (1998) *Lettres royales du temps de Zimri-Lim*, ERC, París (Archives Royales de Mari XVIII). Se indica el volumen de la colección y luego el número de fuente en dicha obra. **CAD:** AA.VV. (1959-2011) *The Chicago Assyrian Dictionary*, Chicago University Press, Chicago. Se indica a continuación el volumen citado.

^{*} E-mail: fedeluc@gmail.com

I. Fronteras, bordes, límites. Consideraciones generales

El estudio de las fronteras ha sido desde tiempo atrás el centro de debate de diversas disciplinas (historia, geografía, economía, antropología, arqueología). Su doble carácter como objeto/concepto y concepto/metáfora² la constituye en un objeto de estudio multidisciplinar. Pionero en el tema es el trabajo de Frederick Jackson Turner sobre el avance de la frontera oeste estadounidense. En el planteo turneriano³, la expansión constante hacia el Lejano Oeste habría aislado a los pioneros del mundo europeo cimentado así las bases de la sociedad, la política y la economía de ese país. El avance hacia esos vastos territorios concebidos como “vacíos” constituiría un eterno renacimiento, una suerte de fuente inagotable para la sociedad en cuestión, fomentando así valores democráticos e individualistas. Estudios de geopolítica moderna diferencian los conceptos de *límite (border)* y *frontera (frontier)*. El primero designa una línea fija en el espacio que separa dos entidades diferentes. El segundo, en cambio, designa a un espacio entre dos entidades políticas no controlado por ninguna de ellas, una suerte de *tierra de nadie* o un asentamiento intermedio entre regiones ocupadas y deshabitadas (ej. fortines)⁴.

En el caso de los Estados en la antigüedad, la idea de una frontera como línea fija que divide de manera estricta dos entidades poblacionales y políticas diferentes es una imposición desde nuestro presente. A menudo se representan las dimensiones de tal o cual imperio en un mapa sombreando sobre él las áreas controladas entendiéndose que lo que queda por fuera de esa precisión escapa o no pertenece al dominio que se quiere resaltar. Además, la presentación en un único mapa exhibe a las fronteras en su supuesto estado final, como si poseyeran en sí un destino manifiesto que las impulsaría a crecer continuamente. Roberts Adams, en un breve artículo, planteó la necesidad de repensar la cuestión del verdadero alcance de los límites del Estado y sus fronteras en la antigua Mesopotamia, cuestionando a aquéllos asiriólogos que tendían a ver la extensión de los

² GRIMSON, Alejandro (2000) “Introducción. ¿Fronteras políticas versus fronteras culturales?”, en: GRIMSON, Alejandro (ed.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Ediciones Circus-La Crujía, Buenos Aires y HANNERZ, Ulf (1997) “Fronteras”, *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154 en <http://www.unesco.org/issj/rics154/hannerzspa.html#uhart> [5/8/2006]

³ TURNER, Frederick (1893) “The Significance of the Frontier in American History”, *Report of the American Historical Association*

⁴ PRESCOTT, Victor & TRIGGS, Gillian (2008) *International Frontiers and Boundaries. Law, Politics and Geography*, Martinus Nijhoff, Leiden - Boston.

Estados en la misma extensión de la llanura aluvial mesopotámica⁵. Esta idea parte de una visión moderna de la necesaria interdependencia entre la autoridad política y un territorio físico estrictamente determinado y excluyente, derivada de los procesos de formación y consolidación de los Estados-nación en los últimos siglos en Occidente. Las fronteras hoy separan un adentro y un afuera, se expresan en el espacio mediante marcas (puestos aduaneros, barreras, patrullas fronterizas) y se concretizan en una cartografía precisa⁶. La idea de una coincidencia exacta entre un territorio definido y una autoridad política que lo gobierna exclusivamente nos dificulta pensar en espacios vacíos sin control alguno o en una territorialidad discontinua. Para poder asir tal realidad, podemos en cambio, a partir de los aportes de Monica Smith, pensar a los Estados antiguos como *redes de adquisición de recursos*⁷. En este modelo, el Estado establece nodos y conectores en lugares estratégicos, donde se encuentran recursos que le pueden interesar. Un nodo puede ser así tanto una ciudad como un bosque cuya madera sea necesaria, una mina, un paso de montaña, etc. La expansión se produce entonces a partir de la multiplicación de estos nodos o por la incorporación de redes precedentes. El colapso, a su vez, se da cuando se quiebran las redes de interacción. De este modo, los territorios y los límites son porosos, permeables y sobre todo flexibles.

El contexto político general del Paleobabilónico, donde los cambios de alianzas son frecuentes y el equilibrio es precario, nos impide una conceptualización de las fronteras como estáticas. Lo que podemos inferir a partir del análisis de las fronteras en las sociedades antiguas es que éstas se caracterizaban por su extrema fluidez y porosidad; con movimientos constante de avance y retroceso. Por dichas características, necesitamos emplear una conceptualización que nos permita dar cuenta de procesos dinámicos en la frontera. En este sentido, resultan valiosos los aportes de Bradley Parker sobre el caso neo-asirio⁸. En distintos trabajos desarrolla una plataforma a partir de la cual estudiar los

⁵ ADAMS, Robert McC. (2007) "The Limits of State Power on the Mesopotamian Plain", *Cuneiform Digital Library Bulletin* 1: 1-3, disponible on-line http://cdli.ucla.edu/pubs/cdlb/2007/cdlb2007_001.html [05/08/2007].

⁶ JELIN, Elizabeth (2000) "Epilogo II. Fronteras, naciones, género. Un comentario", en: GRIMSON, Alejandro (ed.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*, Ediciones Circus-La Crujía, Buenos Aires.

⁷ SMITH, Monica (2005) "Networks, Territories, and the Cartography of Ancient States", *Annals of the Association of American Geographers* 95(4): 832-849. Específicamente: p. 838 donde se aclara "las redes son estructuras que incluyen elementos constituyentes ligados no solo a un único punto central sino también entre ellos. En una red, los nodos y los conectores son dependientes unos de otros, con una alta posibilidad de combinaciones que le permite a dichos vínculos mantenerse de un modo robusto pero a la vez flexible" [traducción nuestra].

⁸ PARKER, Bradley (2002) "At the Edge of the Empire: Conceptualizing Assyria's Anatolian Frontier ca. 700 B.C.", *Journal of Anthropological Archaeology* 21(3): 371-395 y PARKER, Bradley (2006) "Toward an

procesos de conformación de fronteras desde una perspectiva multidisciplinar en el intento de proveer un marco teórico que pueda ser aplicado a diferentes estudios de caso. Plantea así un *continuo de dinámicas de límites* (*continuum of boundary dynamics*), en el cual distintos tipos de límites se intersectan y se solapan. Este *continuo* está compuesto por un límite-*boundary* que es la expresión general para una división entre una entidad geográfica, política o cultural. El concepto es amplio en tanto incluye un *border* (línea divisoria en un espacio particular) como una *frontier*⁹ (un área definida vagamente o una zona de transición que yace entre dos unidades con variado grado de complejidad o entre una de estas unidades y un área deshabitada). La plataforma propuesta por Parker resulta adecuada en tanto está pensada para adaptarse a diversas situaciones históricas al tener en cuenta distintos conjuntos de límites (*boundary sets*): geográficos, políticos, demográficos, culturales y económicos¹⁰. El *continuo* se traza desde el *border* a la *frontier*, siendo el primero de carácter estático y lineal y el segundo fluido y zonal. Resulta así una definición multi-dimensional de los límites-*boundaries*, donde se puede caracterizar una situación como geográfica y políticamente restrictiva (acercándose al *border*) pero económicamente porosa o demográficamente fluida pero políticamente estática (acercándose a la *frontier*).

Desde otro punto de vista, si consideramos en cambio la óptica del Estado y de los propios actores, las fronteras y el territorio se definen como la suma total de las propiedades censadas que definen la circunscripción de un distrito¹¹. Como señala Liverani, la frontera no se ve como una línea geométrica que delimita superficies, sino como la demarcación de lugares habitados que responden económicamente hacia uno u otro palacio. Esta forma de definir la frontera como *recorte tributario* resalta hacia dónde se dirigirían las contribuciones sea en forma de trabajo o productos¹², además de especificar a qué centro serán enviadas las personas afectados por la leva militar posterior a un censo.

Understanding of Borderland Processes”, *American Antiquity* 71(1): 77-100.

⁹ Para evitar ambigüedades, mantenemos las palabras en idioma original dado que ambas pueden traducirse como *frontera*.

¹⁰ El autor aclara que estos conjuntos no son excluyentes y que se solapan entre sí. Dentro de cada conjunto aparecen distintos sub-tipos, a saber: geográficos (rasgos topográficos, características físicas, clima, flora y fauna y recursos naturales), políticos (políticos, administrativos, militar), demográficos (étnicos, densidad de población, salud, género), culturales (lingüísticos, religiosos, cultura material), económicos (extracción de materiales, transporte de productos, productos manufacturados, producción agrícola), cf. PARKER, Bradley (2006) *Op. Cit.*

¹¹ DURAND, Jean-Marie (1999-2000) “Assyriologie”, en: *Anuaire du Collège de France*, s/e, París. Específicamente: p. 707.

¹² LIVERANI, Mario (2003) *Relaciones internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600-1100 a.C.*, Bellaterra, Barcelona. Específicamente: pp. 90-91.

II. Contexto espacio-temporal

Nuestro trabajo se enmarca de manera general en el período paleobabilónico (2004 - 1595¹³), el cual se abre a partir de la caída de la III Dinastía de Ur en 2004. En el mismo, distintos reinos, varios de ellos encabezados por dinastías amorreas, intentarán sin éxito volver a unificar la Mesopotamia, empresa que solo se logrará con el reinado de Hammurabi (1792 - 1750), sexto rey de la primera dinastía babilónica; poniendo de este modo punto final a una etapa de inestabilidad política de alrededor de 200 años.

Entre ambos límites cronológicos presenciamos una situación política interregional en la cual se produjo un *balance* entre distintos Estados y una dinámica política con avances y retrocesos constantes en las fronteras. Dada la acusada fragmentación política, Durand ha postulado la no existencia de un centro de influencia e inspiración, al cual le correspondiera una respectiva periferia ya que cada una de estas “potencias” tendría la capacidad de ejercer cierto influjo más allá de sus fronteras y pretender además participar en el orden político de la región en su conjunto¹⁴. Una lista de las mismas debe incluir Babilonia, Larsa, Ešnunna, Qaṭna, Yamhad, Ekallātum (aunque perderá progresivamente su importancia), la propia ciudad de Mari y Elam, el poderoso vecino allende los Montes Zagros; cuya lejana tutela se transformará en distintas ocasiones en presencia armada en la llanura mesopotámica.

II.i El reino de Mari

La ciudad de Mari (actual tell Hariri, Siria) se hallaba a medio camino entre la Mesopotamia y el norte de Siria, sobre la ribera derecha del Éufrates, a pocos kilómetros de la confluencia con el río Habur. Para el período Paleobabilónico, la ciudad era asiento y capital de un reino que se extendía al norte hasta la confluencia del Éufrates con el Baliḥ y al sur hasta la antigua ciudad de Ḥit (aproximadamente en el actual límite entre Iraq y Siria). Bajo su último rey, Zimri-Lim, el reino de Mari estaba organizado en cuatro distritos que se denominaban a partir de la ciudad más importante. Sobre el Éufrates se ubicaban, de sur a norte, Mari, Terqa y Saggartum. Sobre el río Habur, alejándose hacia

¹³ A menos que se indique lo contrario, de aquí en más todas las fechas son a.C.

¹⁴ DURAND, Jean-Marie (1992) “Unités et diversité au Proche-Orient à l'époque amorrite”, en: CHARPIN, Dominique y DURAND, Jean-Marie (eds.) *La circulation des biens, des personnes et des idées dans le Proche-Orient Ancien (XXXVIII RAI)*, ERC, París.

el este y lindando con la cadena montañosa del Djebel Sindjar se encontraba el distrito de Qatṭunân. Cada uno de estos distritos (denominados *haṣum* en acadio) estaba gobernado por un funcionario denominado *šāpīṭum*, quien escribía regularmente al rey y cuya correspondencia constituye gran parte de los Archivos Reales de Mari.

Desde un punto de vista geográfico, su ubicación corresponde al sur de la Baja Jeziré, entre la isoyeta de los 250 mm. y el Éufrates. Dicha región se caracteriza por una aridez extrema, por lo cual, tanto en la antigüedad como actualmente toda la actividad agrícola se concentra en los estrechos valles del Éufrates, allí donde la irrigación artificial es posible. Tal como señala Margueron la fuerte asociación de Mari con el río Éufrates no debe hacer perder de vista su ubicación en un contexto desértico, donde las lluvias no sobrepasan los 150 mm anuales y la agricultura de secano se hace imposible¹⁵.

La situación de Mari sorprende: por un lado una ciudad con construcciones monumentales, obras de artes, un archivo de entre los más grandes hasta hoy encontrados; pero a su vez enclavada en un medio desértico y poco receptivo. Esta contradicción no es más que aparente si consideramos la importancia del río Éufrates como uno de los ejes articuladores del tráfico entre dos dominios geográficos diferenciados y más o menos complementarios¹⁶: entre la Mesopotamia sur privada de materias primas como piedra, madera, minerales y Anatolia dotada de ellas; y entre el Golfo Pérsico con sus conexiones a mundos diversos y la región del Levante, ofreciendo sus montañas, sus bosques de cedros y el acceso al Mediterráneo¹⁷.

La ubicación de Mari, a mitad de camino entre la región de la llanura aluvial mesopotámica y el norte de Siria y la Jeziré la convertía en un lugar de paso obligado para la circulación noroeste/sudeste siguiendo el curso del río Éufrates. Para Margueron, es justamente este papel de eje de intercambios, que sigue el curso del Éufrates pero

¹⁵ MARGUERON, Jean-Claude (2000) "Mari et le Khabur", en: ROUAULT, Olivier y WÄFLER, Markus (eds.) *La Djéziré et l'Euphrate syriens. De la protohistoire à la fin du II^e millénaire av. J.C. tendances dans l'interprétation historique des données nouvelles*, Brepols, pp. 99-110 (Subartu VII).

¹⁶ No hay un acuerdo general sobre la importancia de la navegación del Éufrates como un eje articulador entre el norte y sur. Por un lado, algunos autores, entre los cuales se encuentran los citados; postulan la existencia de esta ruta y la importancia de Mari como punto intermedio. Por otro lado, en un artículo del año 1990, J.-M. Durand (uno de los principales epigrafistas de Mari y director de una parte de la serie *Archives Royales de Mari*) puso en duda la importancia otorgada al tráfico fluvial del Éufrates, sobre todo en los viajes río arriba, donde se prefiere el transporte terrestre. La ciudad de Mari jugaría rol comercial secundario con respecto a Imar, más hacia el noroeste; cf. DURAND, Jean-Marie (1990) « La cité-État d'Imâr à l'époque des rois de Mari », *M.A.R.I.*, 6, 39-92 para una discusión más ampliada sobre el comercio en general. Al margen de estas discusiones sobre la preferencia de la vía fluvial o terrestre, el Éufrates funcionaba y funciona aún hoy como un eje utilizando ambos medios de transportes sobre las rutas y vías de comunicación en general.

¹⁷ SANLAVILLE, Paul *Op. cit.* p. 20.

también el del río Habur hacia el noreste; el motivo principal que explicaría la fundación de una ciudad de las dimensiones de Mari en un medio tan hostil. Así, el principal objetivo de su emplazamiento es la recaudación de las tasas a los barcos que transitan por el Éufrates, y tal es el origen de su riqueza.

La ubicación estratégica de Mari no solo respondía al tráfico que recorre el Éufrates. A una distancia de 50km. se encuentra la desembocadura del río Habur, cuyas aguas fluyen desde la zona conocida en la antigüedad como *Ida-Maraş*. Remontando este río y pasando por el distrito de *Qaṭṭunân*, se llega a una de las regiones cerealeras más ricas del Cercano Oriente, la cual estuvo poblada durante el período paleobabilónico por multitud de pequeñas ciudades. Cercada por el Éufrates y el Habur, esta región se conoce como el Triángulo del Habur, y constituye uno de los nodos de articulación que ponen en relación el eje fluvial eufrático noroeste/sudeste con las zonas montañosas septentrionales y orientales. El Habur también conectaba con la zona del arco montañoso del Sindjar formado por tres conjuntos que se extienden de oeste al este: *Djebel Jeribe*, *Djebel Sindjar* y *Djebel Ishkaft*. Esta cadena no alcanza grandes alturas (800 a 1000 m.s.n.m. promedio) pero se alzan en medio de una planicie de manera abrupta, por lo que tienen el aspecto de una barrera. Desde el punto de vista de los recursos, el territorio ubicado al sur del Sindjar es un lugar de paso obligado para los rebaños de ovejas que permanecen allí en invierno y llegan a la Alta Jeziré durante el verano, además de estar provisto de pozos de agua y sal¹⁸. La continua circulación en la región de personas y rebaños, cuya lealtad política es volátil, convertirán a los avatares palaciegos de los principados situados al sur del Sindjar (*Kurdâ*, *Andarig*, *Karanâ*, *Qaṭṭara*) en una preocupación constante para el rey mariota.

Por otro lado, el río Habur está formado por un conjunto de afluentes que descienden desde los Montes Tauros donde se registra una alta pluviosidad (superior a los 250 mm) lo cual permitió una irrigación natural y por lo tanto el desarrollo de la agricultura. Sin embargo no estamos en presencia de una región complementaria con la Baja Mesopotamia, ya que ambas comparten el mismo tipo de economía y producción¹⁹. Sí en cambio es una región cuyos recursos pueden interesar a la ciudad de Mari, enclavada, como se ha mencionado en un medio desértico y con dificultades para extender la red de canales más allá de la terraza holocena. Su riqueza agrícola permite

¹⁸ JOANNÈS, Francis (1992) "L'organisation de l'espace en Irak du nord (région du Sinjar) au début du II^e millénaire av. J.-C.", *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 3: 1-19.

¹⁹ MARGUERON, Jean-Claude (2000) *Op. Cit.*

entonces subsanar el déficit de regiones menos favorecidas. Pero además, y más importante aún que la riqueza cerealera, es el hecho que el Habur juega un papel fundamental al ser conector de la Mesopotamia con los Montes Tauros; y son los productos que allí se importan (basalto, hierro, cobre, obsidiana, madera) los que interesan a las poblaciones de la Mesopotamia sur.

Por tales razones, la frontera norte del reino de Mari, articulada en torno el distrito de Qaṭṭunân sobre el río Habur juega un rol clave al ser el primer nodo en una red de adquisición de recursos en una región no controlada políticamente. La ubicación resulta estratégica también por el cruce de rutas que allí se producen y además por ser un punto de observación de los movimientos de personas y avatares políticos que sacuden al Ida-Maras. El gran número de cartas provenientes de tal región testimonia la importancia otorgada a Qaṭṭunân, aunque muchas veces dichos documentos puedan transmitir otra idea.

III. El distrito de Qaṭṭunân como frontera noreste del reino de Mari

III.i Qaṭṭunân como punto de entrada y salida del reino de Mari

El distrito de Qaṭṭunân se localizaba al noreste de la ciudad de Mari y englobaba los asentamientos y aldeas a lo largo del río Habur. Su ubicación lo convertía un *carrefour* de la ruta del Habur tanto río arriba como río abajo²⁰. Tal situación al encuentro de distintas rutas convertía al distrito de Qaṭṭunân en una puerta de entrada o salida del reino de Mari, ya que es allí donde convergen los bienes, las personas y las informaciones provenientes de la región del triángulo del Habur, el Sindjar, la Alta Jeziré y el Tigris y donde se realizan los encuentros con los vasallos de Zimri-Lim, como así lo atestigua la carta ARM XXVIII 123, donde dos servidores comunican al rey mariota que en su viaje hacia la capital han debido hacer una pausa causada por la lluvia y la nieve en la región entre Nagar y Ṭabatum. En otra carta (ARM XXVIII 75), Zakira-Hammû, uno de los gobernadores del distrito le comunica a Zimri-Lim que se ha encontrado con uno de los servidores del rey Hammurabi de la ciudad de Kurdâ a los efectos de preparar el viaje y

²⁰ De Qaṭṭunân hacia el noreste alejándose del Habur parte la ruta que conduce al País de Apûm/Šubat-Enlil (ARM I 7) o hacia Andarig y Karanâ desviándose más hacia el este. Siguiendo río arriba desde Qaṭṭunân se llega a Ṭabatum, que aparece como el límite norte del reino. De ahí parten dos rutas: hacia el noreste en dirección al Ida-Maraš, nuevamente al País de Apûm, a Razamâ y Šubartum; y hacia el noroeste en dirección al Ida-Maraš occidental, Eluhhut, Urkiš, el Zalmaqum y la ribera del río Balih.

el protocolo de éste último a Mari²¹.

El lugar asignado a Qaṭṭunân dentro del reino de Mari sería entonces ser el primer punto de contacto de cara a la región de Ida-Maras y el sur del Djebel Sindjar. El Habur presenciaba una movilidad constante personas tanto río arriba como río abajo, por lo cual, se trataría de una frontera porosa que permite cruces hacia ambos lados.

III.ii Qaṭṭunân como región codiciada y nodo estratégico

La zona norte de Qaṭṭunân, por las características geográficas antes descritas, era codiciada en la época por los reinos de la región e incluso las potencias más alejadas se sentían atraídas por sus recursos y las riquezas que allí se producían. En el documento A.2119²², Ibâl-pî-El, *merhûni*²³ responsable de los bensimalitas²⁴ al sur del Sindjar, alerta a Zimri-Lim sobre las intenciones expansionistas de Ešnunna y como ésta podría llegar a ampliarse hasta el Triángulo del Habur.

“Di a mi señor: así (habla) Ibâl-pî-El, tu servidor.

Escuché decir que Yariha-Abum ha abandonado al señor de Ešnunna. Mi señor sabe que esa Casa está llena de engaños. (...) Una vez que haya tomado Andarig, se dirigirá hacia Kurdâ; luego cruzará el Sindjar y todo el país de Subartum lo aclamará 'Viva mi señor'. Esta Casa está haciendo lo mismo que Samsi-Addu. No deja de fijar sus fronteras (*pāṭīšu*)...”

Este hecho requirió una mayor presencia militar que el resto de los distritos, e incluso el gobernador podía tener a su cargo tropas bensimalitas²⁵ (FM III 135 y ARM XXVII 16). Otra carta anónima, plantea la misma situación en la cual Qaṭṭunân se encuentra en peligro²⁶ de cara al enemigo, a quien no se nombra:

²¹ Otros ejemplos del distrito de Qaṭṭunân como puerta de entrada o salida del reino de Mari pueden encontrarse en FM II 55, 58, 64, FM III 131, 132, ARM I 7, ARM XXVII 16 y ARM XXVI 388. En ARM XXVI 387 y ARM XXVI 388 Hadbdu-Malik hace una parada en Qaṭṭunân en su viaje hacia Kurdâ y Andarig.

²² En CHARPIN, Dominique (1992) “De la vallée du Tigre au ‘triangle du Habur’: Un engrenage géopolitique?” en: Durand, Jean-Marie, *Recherches en Haute Mésopotamie. Tell Mohammed Diyab. Campagnes 1990-1991*, SEPOA, París (Mémoires du NABU, vol. 2). Específicamente: p. 45.

²³ El *merhûm* era el jefe de pasturas representante del rey mariota ante los pastores bensimalitas.

²⁴ Bensimalitas hace referencia a una de las parcialidades en las que se dividían los amorreos en la región de Mari, a la cual pertenecía Zimri-Lim.

²⁵ La región del Alto Habur era la zona de trashumancia de la parcialidad bensimalita a la que pertenecía Zimri-Lim.

²⁶ Otros ejemplos pueden encontrarse en ARM XXVII 177 y 134. En ARM XXVI 140, un adivino

“Actualmente, hice ver los presagios para la salud del distrito. Los presagios que obtuve son muy malos. He reunido al distrito en las plazas fuertes. Durante la toma de los presagios, los deseos del enemigo se orientaban hacia Qatṭunân. Es esto lo que el adivino me ha dicho. Por lo tanto reuní rápidamente el distrito en la fortaleza” (ARM XXVI 189)

Si bien la región no fue nunca conquistada durante el reinado de Zimri-Lim, su situación de paso la convertía un bien preciado para luego de allí invadir el Ida-Maras y la región al norte. Incluso años después del intento de conquista por parte de Ešnunna (como lo indica la fuente A.2119 citada), fue Elam, el lejano país tras los Zagros, quien emprendió la misma ruta con el mismo objetivo.

III.iii La frontera lejana

En las fuentes anteriores hemos encontrado la palabra *pāṭum*, la cual ha sido traducida como frontera. Sin embargo, la lengua acadia en la cual están escritas las cartas de Mari, tiene varias formas de designar una frontera: *itû*, *kisurrû*, *kudurru*, *mīṣru*, *pāṭu*, *pulukku*, *pilku* y *tabūmi*²⁷. El significado específico de cada uno de estos términos se define por el contexto en el cual aparece; aunque puede decirse que se emplean los mismos términos tanto para referirse a límites entre propiedades como a límites entre los Estados²⁸. Según Charpin, la falta de precisión en la delimitación de una frontera coincide con la vaguedad misma para definir una circunscripción administrativa, denominada *haṣum*, pero que también se emplea para referirse a cualquier área sobre la que se ejerce alguna autoridad²⁹. Para el período estudiado, el término más utilizado es *pāṭum* y son los propios autores de las cartas quienes se identifican y ubican en una situación de frontera, remarcando algunas veces su aislamiento. Una carta escrita desde Qatṭunân cuyo remitente se desconoce, indica:

transmite al gobernador las órdenes de Zimri-Lim de proteger el distrito y las rutas por donde puede llegar a pasar el enemigo, y exhorta a los haneos de para que vigilen la región.

²⁷ *kisurrû*: límite, territorio o plano de un edificio (CAD/K, 433); *itû*: límite, *iā* (como preposición) junto a, territorio, región, confines (CAD/I-J, 312); *mīṣru*: borde, territorio, región, país, (CAD/M-2, 133); *pāṭu*: borde de un campo, límite, frontera (entre dos territorios), región de frontera, distrito de frontera, límites (CAD/P, 305); *pilkum*: límite, borde, distrito (CAD/P, 373).

²⁸ GRAYSON, Albert Kirk (1971) “Grenze” en *Reallexikon der Assyriologie und Vorderasiatischen Archäologie - Band III*. Walter de Gruyter, Berlín. Específicamente: pp. 639-340.

²⁹ CHARPIN, Dominique (1991) “Les mots du pouvoir dans les archives royales de Mari” en *Cahiers du Centre Gustave Glotz* 2.

“Di a mi señor: así (habla) X..., tu servidor.

(...) Antes de partir, (lo) envié a Tābatum y (le) hice hacer la interrogación oracular para la salud de los haneos y de la frontera”

En la carta ARM XXVII 2, Ilušu-našir, un *šāpiṭum* del distrito se queja ante el rey por una casa en Mari que le han quitado luego de que fuera transferido a Qaṭṭunân:

“Ahora, me han privado de la casa y se la han dado a los hijos de Ibâl-pî-El diciendo: “¡Es la casa de su padre!”. Eso, ¿mi señor puede aceptarlo, yo, que vivo en una ciudad de frontera (*āl pāṭim*); que le entreguen mi casa a otro, de modo que mi familia quede vagabunda?”

Otro ejemplo es la fuente ARM XXVII 104, enviada por Zimri-Addu:

“¿Por qué ha [abandonado] su puesto y ha venido a [vivir] acá? A mí mismo, me molesta en mi puesto, (que está) [en una ciudad]-frontera” ([x-x-x]-*pāṭim*)

En ambas fuentes el estar en una región de frontera-*pāṭum* constituye un agravante para una condición que ya no era favorable para quien escribe³⁰. Incluso, una carta registra el traslado de un gobernador a Qaṭṭunân como un castigo por una falta que habría cometido:

“Pero es por decirlo así, desgraciadamente para mí, como si yo hubiera revelado la orden de mi señor y para castigarme, que mi señor me ha enviado a este sitio y una vez en la ciudad de Qaṭṭunân, no he dicho nada” (FM II 50)

La lejanía física del distrito habría de algún modo aislado políticamente a los

³⁰ Otras fuentes (no correspondientes al distrito de Qaṭṭunân) que nos indican esta situación agravada en un distrito de frontera son A.2057 en ARM XXVI/1: 32 y ARM II 15; en la cuales se recomienda que ninguna ciudad de frontera debe estar desprovista de un adivino. A. 2057: “Otra cosa, yo vivo en una ciudad de frontera y no hay adivino. Mi señor debe enviarme (uno) rápido”; ARM II 15 “La ciudad de Šitullum es una zona de frontera, por lo tanto no debe haber una zona de frontera sin un adivino”

gobernadores. En la carta ARM XXVII 102 otro de los gobernadores pide a Zimri-Lim que le envíe trabajadores para la cosecha urgiendo en su envío dado que la ruta entre Qaṭṭunân y Mari es muy larga. Si consideramos correcta la identificación de Qaṭṭunân con Tell Faghdami, la distancia aproximada entre éste y el Tell Hariri/Mari sería de unos 180 km siguiendo el curso del Éufrates y luego remontando el Habur, una distancia que, según la misma fuente, se recorrería en 10 días. La lejanía podría quizás ser la explicación de la gran cantidad de cartas (comparadas con los demás gobernadores) dirigidas a Šunuhra-haltû³¹, “secretario privado” de Zimri-Lim. En ellas, los gobernadores piden incesantemente la intercesión de este funcionario en la resolución de temas particulares o piden llame la atención del rey sobre otra tablilla ya enviada, incluso a cambio de regalos³².

Sumado al aislamiento que sentían quienes gobernaban en Qaṭṭunân, el distrito parece vivir en una situación de penuria económica crónica, donde faltan constantemente trabajadores, el fugitivismo es un fenómeno corriente y las langostas acaban con todas las cosechas³³. Una fuente resulta ejemplificadora en este sentido:

“Con respecto a [...] ... mi señor me ha escrito: '¡Ocúpate de [tu] casa y hábitala!. Mi señor, ¿ha examinado la situación de la ciudad de Qaṭṭunân? Mi señor sabe muy bien que esta [ciudad] está en la indigencia” (ARM XXVII 25)

Las distintas situaciones aquí descritas nos devuelven entonces una región que, a juzgar por sus gobernadores, se encontraba en el abandono absoluto por parte del rey de Mari. La importancia estratégica de Qaṭṭunân era dejada de lado para remarcar su lejanía de la capital, tanto en sentido físico como político. Será la ubicación la que explique su mantenimiento como puesto de avanzada a pesar de las carencias que aparentemente padecía.

III.iv La frontera proveedora

Como ya hemos señalado, y a pesar los problemas derivados del apartado anterior,

³¹ Las cartas son ARM XXVII 36, 40, 41, 42, 46, 47, 53, 81, 82, 84, 86, 88 (¿?), 111, 122, 124, 125, 136, 137, 160.

³² V. por ejemplo la carta ARM XXVII 36.

³³ V. ARM XXVII 1, 12, 13, 25, 35, 79, 100, 102, FM II 51; FM III 134.

Qaṭṭunân conformaba un nodo en la red de adquisición de recursos de la región más al norte, cuyas características hemos descrito anteriormente. En las cartas enviadas por los gobernadores que han llegado hasta nosotros, podemos leer en repetidas ocasiones los envíos de productos que se realizan hacia Mari desde el distrito norteño. Además, y según el apartado III.i, la ciudad era el cruce de distintas rutas que provenían de más al norte.

Destacan sobre todos los envíos de madera³⁴ (material prácticamente inexistente en el sur), utilizada para construir armas de asedio (arietes, torres de sitio). Recordemos que durante los 13 años del reinado de Zimri-Lim, la guerra era una situación crónica y que éstas se trataban sobre todo de prolongados asedios a las ciudades, como así lo atestiguan varias cartas de Mari. En dos de las cartas (ARM XXVII 53 y 123), se hace referencia de manera explícita a madera proveniente del Monte Murdi, denominación que recibía la parte occidental del Djebel Djeribe en la Baja Jeziré, a pocos kilómetros de la localidad de Ṭabatūm. Dicha localidad, por otro lado, conformaba el asentamiento más al norte del reino de Mari, es decir que se emplazaba en la frontera de una región ya fronteriza de por sí. Su localización coincide aproximadamente con la isoyeta de los 250 mm (a la altura de la cadena del Djebel Sindjar), por lo cual era un rico terreno agrícola que en ocasiones proveía grano a la ciudad de Qaṭṭunân (tal y como demuestran las cartas ARM XXVII 54 y ARM XIII 36). En este sentido, el área en torno a Ṭabatūm se configuraba, en términos de Bradley Parker, como un borde geográficamente restrictivo, ya que separaba dos nichos ecológicos diversos. Tal motivo explicaría también el envío de productos que podríamos denominar “exóticos”. Podemos mencionar huevos de avestruz (ARM XXVII 9, FM II 62), trufas, frutas y hongos (ARM XXVII 54, 174, FM II 62), animales y pieles (ARM XXVII 51, 52, 173) y por último langostas (ARM XXVII 64); temidas en los campos pero apreciadas como banquete para la mesa real.

IV. Reflexiones finales

En este trabajo realizamos un primer acercamiento a la región de Qaṭṭunân considerada como un distrito de frontera del reino de Mari. Partimos de considerar que las fronteras en los Estados antiguos no pueden ser concebidas como límites estrictos que separan dos territorios de manera tajante y sobre los cuales se ejerce una autoridad exclusiva. En

³⁴ V. las cartas ARM XXVII 8, 9, 37, 53, 55 y 123.

cambio, consideramos las fronteras a través del *continuo de dinámicas de límite* planteado por Parker, lo que nos permitió aprehender las diversas situaciones vividas en la región de Qaṭṭunân. Tal concepto, como hemos dicho, tiene una flexibilidad que posibilita aplicarlo a situaciones en las cuales los distintos tipos de límites se solapan e intersectan. A esta conceptualización hemos sumado pensar a los Estados como una red de adquisición de recursos, con nodos ubicados en lugares estratégicos conectados entre sí. De este modo, el distrito de Qaṭṭunân nos presenta una situación compleja. Principalmente se constituye como una puerta de entrada y salida del reino de Mari desde el norte, con una acusada circulación de personas siguiendo el curso del Habur y sus afluentes; sobre todo “diplomáticos”. En este sentido, se constituye como una frontera demográficamente porosa, sin aparentes trabas para la movilización de las personas. Asimismo, desde el punto de vista geográfico, Qaṭṭunân conformaba un borde restrictivo, al ser el inicio de un nicho ecológico distinto al de la capital del reino, caracterizado, como se ha dicho más arriba; por una mayor pluviosidad y por ende mayor disponibilidad de recursos cerealeros. Pero también la ubicación estratégica respondía a ser un nodo en una red de intercambios articulados en torno al río Habur que conectaba Mari (y el Éufrates) con los Montes Tauros y así ha quedado demostrado en los productos que ingresaban a Mari a través de Qaṭṭunân, sobre todo madera. Esta situación, sin embargo, la convirtió en un punto clave para el resto de las potencias a partir de la cual podían lanzarse a la conquista del Triángulo del Habur, lo que intentó prevenirse mediante una mayor presencia militar.

Así, el distrito de Qaṭṭunân se configuró como una zona fronteriza porosa, un borde geográfico relativamente cerrado y uno de los nodos en una red de intercambios que la excedía.

Competencias de poder en el reino de Mari durante el reinado de Zimri-Lim (1775-1762 a.C.): Bannum vs. Asqudum.
Un análisis de caso

Cecilia G. Molla^{*}
UNR-CONICET-CEDCU

Resumen: Durante el período Paleobabilónico, la diversidad era característica de la sociedad en el Reino de Mari: diversidad en los modos de vida, diversidad en las identidades étnicas, diversidad en las procedencias geográficas. La diversidad atravesaba también las altas esferas del poder, especialmente el entorno más cercano a Zimri-Lim, el rey (1775-1762 a.C.), constituyendo no solo un telón de fondo inactivo, sino que en determinadas circunstancias constituía un factor catalizador de rivalidades y conflictos.

El objeto de análisis del presente trabajo es la competencia existente entre dos altos funcionarios de Zimri-Lim, Bannum y Asqudum –expresiones ellos mismos de la diversidad étnica-. Las evidencias de la rivalidad habida entre ellos han de ser rastreadas en el vasto acervo de fuentes con el que contamos para estudiar esta sociedad, el Archivo Real de Mari. En las cartas que Bannum –un jefe de pastores perteneciente a la etnia bensimalita- dirige al rey, se percibe una clara y creciente inquina hacia Asqudum, un adivino procedente de Ekallatum. Nuestro objetivo consistirá en analizar las causas que subyacían en esta hostilidad, la cual, consideramos, puede llegar a representar en un nivel micro lo que en ocasiones tenía lugar en una escala mayor.

Palabras claves: Reino de Mari - diversidad étnica - competencia - conflicto.

El Reino de Mari: el contexto en su diversidad

La antigua ciudad de Mari¹ (actual tell Hariri) se hallaba sobre el valle del Éufrates medio, a medio camino entre la Mesopotamia sur y lo que actualmente es el norte de Siria.

^{*} E-mail: ceciliamolla@gmail.com

¹ La ciudad de Mari fue descubierta en el tell Hariri (Siria actual), accidentalmente en el año 1933. Las excavaciones fueron conducidas en primer lugar por André Parrot, arqueólogo francés enviado por el

Durante el período Paleobabilónico (ca. 2000 - 1600 a.C.), la ciudad de Mari era asiento y capital de un reino que se extendía al norte hasta la confluencia del Éufrates con el río Baliḥ y al sur hasta la antigua ciudad de Hit (aproximadamente en el actual límite entre Iraq y Siria)². Abrigaba un paisaje diverso, en el que los valles irrigables se encontraban delimitados por muros de mesetas desérticas que, a su vez, eran atravesadas por el Éufrates y sus afluentes³.

Hacia el siglo XVIII a.C., en esta región convivía la población acadia citadina bajo el control de líderes amorreos⁴. De acuerdo a las fuentes del reino de Mari, estos grupos⁵ trashumantes “...se agrupaban socio-culturalmente en diversas etnias y políticamente en varias tribus y estados”⁶, siendo todas pertenecientes al grupo etnolingüístico amorreo, el cual se configura como una “pan-etnia” según los planteos de Leticia Rovira. Esta última es definida como “...el conjunto, que se conforma a partir de diversas etnias, articuladas por una lengua raíz común, algunos rasgos culturales, que sobrepasan a cada una de ellas y una memoria colectiva fuerte. Cada una de las etnias que la conforman, pueden habitar y adaptarse a una pluralidad de nichos ecológicos y ser parte de diversos sistemas

Museo del Louvre. A la par del descubrimiento del palacio y otros edificios de carácter monumental, fue hallado un lote de más de 20.000 tablillas cuneiforme y fragmentos, publicadas desde 1954 en la serie Archivos Royales de Mari (ARM). A su vez forman parte de series como *Florilegium Marianum* y *MARI Annales de Recherche Interdisciplinaires*.

² Sobre la historia acontecimental de Mari, ver: CHARPIN, Dominique y Ziegler, Nele (2003) *Mari et le proche-Orient à l'époque amorrite. Essai d'histoire politique. Florilegium Marianum, V, Mémoires de N.A.B.U., 6*, SEPOA, París ; HEIMPEL, Wolfgang (2004) *Letters to the King of Mari. A new Translation, with Historical Introduction, Notes and Commentary*, Eisenbrauns, Winona Lake; y desde un punto de vista arqueológico MARGUERON, Jean-Claude (2004) *Mari : Métropole de l'Euphrate, au IIIe et au début du IIe millénaire av. JC.*, Picard/ERC, París.

³ DI BENNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, Jorge (2011) “Centros urbanos - periferia pastoril? Procesos de agregación y desagregación de la etnia amorrea en el contexto socio-espacial del Reino de Mari (siglo XVIII a.C.)”, *Revista degli Studi Orientali*, Nuova Serie 83 (1-4):79-113. Específicamente, p. 81. Para un análisis específico del espacio geográfico en Mari, ver: SANLAVILLE, Paul (1985) “L'espace géographique de Mari”, *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 4: 15-26.

⁴ Estos grupos no se identificaban a sí mismos como amorreos (los “occidentales”), sino que esta denominación y la percepción de ellos como un conjunto homogéneo procedía de la Baja Mesopotamia. En el caso de Mari, los amorreos se llamaban a sí mismo *haneos*, ver: DI BENNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, J. *Op.Cit.*; ROVIRA, Leticia (2011) *Huellas de la Diversidad Socio-Cultural en la Mesopotamia Paleobabilónica (ca.2000-1600 a. C.): múltiples actores en una trama social compleja.El caso del reino de Mari*, Tesis doctoral, Facultad de Humanidades y Artes, Universidad Nacional de Rosario, inédita.

⁵ Sobre amorreos ver: BUCCELLATI, Giorgio (1966) *The amorrites of the Ur III period*, Publicaciones del Seminario de Semistica a cura di G. Garbini. Ricerca I, Nápoles; GELB, Ignace (1961) “The early history of the west semitic peoples”, *Journal of Cuneiform Studies* 15: 27-47; KAMP, Kathrin A. y YOFFEE, Norman (1980) “Ethnicity in Ancient Western Asia During the Early Second Millennium B. C.: Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Prospectives”, en: *Bulletin of American Schools of Oriental Research* 237: 85-104; WHITING, Robert (2006 [1995]) “Amorite tribes and nations of second-millennium western Asia”, en: SASSON, Jack (Ed. in Chief) *Civilizations of the Ancient Near East*, Vol. I-II, Nueva York: Hendrickson Publishers, pp. 1231-1242.

⁶ ROVIRA, Leticia (2011), *Op.Cit.*, p. 68.

políticos. En momentos determinados, generalmente de conflictos, pueden revalorizar los lazos que las unen entre sí y que las conforman como pan-etnia”⁷.

Para el caso del Reino de Mari, las etnias principales fueron la bensimalita y la benjaminita, de las cuales se desprenden una multiplicidad de tribus, entre las que cabe destacar los numheos de filiación benjaminita y los yamutbaleos asociados a los bensimalitas⁸.

En convivencia con las poblaciones asentadas, los grupos amorreos mantenían sus prácticas trashumantes, abocadas al pastoreo del ganado menor, así como sus identidades étnicas⁹. Sus líderes no solo utilizaban el título urbano de “reyes”, sino que a su vez continuaban identificándose con sus orígenes tribales. De allí la particularidad de esta sociedad en la que confluían y convivían -no sin conflictos- elementos propios de las sociedades asentadas, por un lado y de las organizaciones móviles por otro, dualidad que se plasmó en dos líneas de autoridad separadas¹⁰. Es durante el gobierno del último rey de Mari, Zimri-Lim (1775-1762 a.C.)¹¹, que esta dualidad se hace patente, al ser éste miembro de la etnia bensimalita. Tal situación propició una suerte de realeza “doble”, en tanto dominaba por un lado un territorio más o menos delimitado, las “Riberas del Éufrates” o *Aḫ Purattim* y por el otro, las poblaciones móviles que circulaban por el territorio¹². Esta doble realeza es caracterizada por Daniel Fleming en tanto “administración híbrida”, que tenía como objetivo atender a las necesidades específicas de las diferentes porciones de su población mixta. Así, el rey Zimri-Lim “no sólo tenía que gobernar tanto a sus compatriotas simalitas y a una gran población yaminita rival sino que también tenía que lidiar con ciudadanos asentados desde hacía mucho tiempo con afiliaciones tribales variables o sin ellas, junto a muchos pastores móviles que se hallaban en alguna relación sea con el rey o con los asentamientos en el centro del núcleo de su

⁷ ROVIRA, Leticia (2011), *Op.Cit.*, p. 74.

⁸ Estas distintas agrupaciones se emplazaron en distantes regiones a lo largo del río Éufrates: los bensimalitas eran predominantes al sur de Mari, mientras que los benjaminitas se ubicaban al norte, hasta el límite con el reino de Yamhad -Aleppo-. Los numheos habitaban las zonas montañosas y de piedemonte al este de Mari. Constituían las poblaciones de los reinos de Kurdâ, Karana y Ekallâtum. Por último, los yamutbaleos estaban presentes en la franja entre el Arco Montañoso que se localizaba en los márgenes sur de la parte este de la planicie anatólica y la estepa al sur, en torno al reino de Andarig. En: HEIMPEL, Wolfgang (2003) *Letters to the King of Mari. A new Translation, with Historical Introduction, Notes and Commentary*, Eisenbrauns, Winona Lake, p. 15 y ss.

⁹ DI BERNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, Jorge (2011), *Op.Cit.*

¹⁰ FLEMING, Daniel E. (2004) *Democracy's Ancient Ancestors. Mari and early collective governance*, Cambridge University Press, Cambridge, p. 125.

¹¹ Seguimos la cronología propuesta por Charpin y Ziegler en CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003), *Op.Cit.*

¹² CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003), *Op.Cit.*, p. 180.

territorio”¹³. De este modo, el reino de Mari no fue testigo de una oposición entre grupos móviles y asentados, sino que se constituyó en un tipo de organización política que hizo posible la convivencia y el control de ambos elementos a lo largo del tiempo¹⁴.

Signos de esta convivencia se ponen asimismo de manifiesto en el entorno de Zimri-Lim, en el cual confluyeron funcionarios procedentes del reinado de la Alta Mesopotamia¹⁵ junto con aquellos designados por el último soberano mariota. Así pues, según Dominique Charpin y Nele Ziegler¹⁶, hay una clara voluntad de continuidad de parte de la nueva monarquía para con la línea dinástica anterior. La permanencia en funciones de muchos miembros del personal de la administración precedente, la no destrucción de la correspondencia de los anteriores gobernantes así como también el casamiento del recién llegado rey con la que había sido esposa de Yasmah-Addu –el ocupante del trono de Mari antes de la llegada de Zimri-Lim-, son todos elementos que pueden ser leídos como evidencia de tal voluntad de continuidad. Sin embargo, persiste el enigma sobre los motivos que subyacían en la misma. Una posible respuesta es que quizá tales elecciones por parte de Zimri-Lim podían responder a una cuestión de mera conveniencia o estrategia política.

Diversidad en el paisaje y en los modos de vida, diversidad en las identidades étnicas y en las procedencias. La diversidad es en ciertas ocasiones un catalizador de conflictos, por ello no es de sorprender que las rivalidades estallaran de un momento a otro en este contexto. El Archivo Real de Mari nos provee con numerosos documentos que nos permiten rastrear ciertos tipos de conflicto que tenían lugar en el tejido cotidiano, ante cuyo análisis cabe preguntarse si no harían más que expresar realidades que se daban en una escala mayor.

En el presente trabajo abordaremos el caso de Bannum y Asqudum, dos funcionarios de notable importancia que convivían en el entorno más cercano al rey. En este caso particular, el rechazo del primero para con el segundo –claramente exhibido en

¹³ FLEMING, Daniel E. (2004), *Op.Cit.*, p. 148.

¹⁴ DI BERNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, Jorge (2011), *Op.Cit.*

¹⁵ Durante el período anterior a Zimri-Lim, Mari formaba parte de una entidad política mayor denominada Reino de la Alta Mesopotamia, gobernada por Samsí-Addu (ca.1792- ca.1775 a.C.). Yasmah-Addu (1787-1775 a.C.) era uno de los hijos de éste último y estaba a cargo de la mitad occidental de los territorios conquistados por su padre, con sede en Mari.

¹⁶ CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003), *Op.Cit.*, pp. 184-ss.

las fuentes¹⁷ - nos abre un resquicio para analizar el peso del factor étnico y la forma en que éste se imbrica en los juegos de poder.

Los actores del enfrentamiento: Bannum vs. Asqudum

¿Quién era Bannum?

Este funcionario fue posiblemente originario de Mulham en el Suhum¹⁸, región hacia el sudeste de Mari, río abajo sobre el Éufrates. Bannum ya se encontraba en funciones durante la época de Yahdum-Lim (ca.1810 - ca.1794 a.C.)¹⁹. Luego, durante el reinado de la Alta Mesopotamia continuó desempeñándose como uno de los *merhum*²⁰ (jefe de pastores bensimalitas) en la región al sur del Sindjar. Pero será recién durante la conquista de Mari encarada por Zimri-Lim, cuando Bannum adquiriera un rol esencial, siendo -según las fuentes- uno de los artífices de la llegada al trono del último rey de la dinastía de los Lim, “*quien ha restaurado la descendencia de Yahdum-Lim*”, según reza un sello que posiblemente fuera de su propiedad. Aunque grandilocuente, tal pretensión de Bannum quizá no se encuentre tan alejada de la realidad. Ciertos elementos permiten confirmar que la toma de Mari por entonces bajo el gobierno de Yasmah-Addu fue de hecho un logro de Bannum y no de Zimri-Lim, puesto que fue aquél quien logró la rendición de las ciudades fuertes²¹ de las Riberas del Éufrates, en otras palabras, el artesano de la caída de Mari por entonces en manos de Yasmah-Addu.

Al momento de la llegada al trono de Zimri-Lim, Bannum era una figura importante, teniendo en cuenta su largo desempeño en funciones clave entre los

¹⁷ El análisis se llevará a cabo considerando la postura de Bannum puesto que en las fuentes pertenecientes a Asqudum con las que contamos, no hallamos referencias a este conflicto.

¹⁸ Según la leyenda del sello de Baninum, siguiendo la hipótesis según la cual Baninum y Bannum son dos variantes del mismo nombre y responden a un único personaje. En: CHARPIN, Dominique y DURAND, Jean-Marie (1985) “La prise du pouvoir par Zimri-Lim”, *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 4: 293-343. Específicamente: p. 324.

¹⁹ No hay certezas sobre la función de Bannum durante este período. Si efectivamente Baninum y Bannum fueron el mismo personaje, el sello de Baninum -mencionado en la cita anterior- arroja aún más sombras sobre la cuestión. Según una posible reconstrucción, sería posible leer: “Baninum [rey] de Mulham, servidor de Yahdum-Lim”. Según Charpin y Ziegler, el problema reside en que se trataría del único sello en el un rey se declara servidor de otro. En: CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003), *Op.Cit.* Específicamente: p. 46.

²⁰ Para un enfoque general sobre los jefes de pastores, *merhum*, ver: SAFREN, Jonathan (1982) “Merhûm and merhûtum in Mari”, *Orientalia* 51:1-29; FLEMING, Daniel (2004), *Op.Cit.*, pp. 76-85, entre muchos otros.

²¹ Una de las ciudades tomadas por Bannum antes del advenimiento de Zimri-Lim fue Dur-Yasmah-Addu cuyo nombre anterior -Dur-Yahdum-Lim- fue luego restaurado. Además es posible su participación en los sitios de las ciudades de Saggartum y Terqa, teniendo además un rol axial en la caída de Mari, antes de la llegada al trono del rey bensimalita. Ver: CHARPIN, Dominique y ZIEGLER, Nele (2003), *Op.Cit.*, pp. 139-ss.

bensimalitas así como su activa participación como comandante de los ejércitos a la par de Zimri-Lim en el avance hacia Mari. Dada su trayectoria y probablemente contando por entonces con una edad avanzada, se permitía “guiar” de algún modo al rey novel, aun cuando sus sugerencias no fueran solicitadas. Entre sus variadas funciones, cabe destacar la recepción en Mari de la correspondencia que llegaba para el rey desde las provincias y el otorgamiento de consejos al soberano, función que cumplía de manera categórica, tal como lo veremos en las fuentes a analizar. Por todo ello, se podría decir que fue uno de los funcionarios más importantes del momento, detentando poderes especiales -como la prerrogativa de tomar decisiones en lugar del rey- en las ocasiones en que Zimri-Lim se encontraba ausente²².

¿Quién era Asqudum?

El Archivo de Mari nos ofrece un corpus con documentos de Asqudum, resultando entonces en la posibilidad de conocer detalles más que particulares sobre la vida de este funcionario. Las tablillas que contienen información relativa a él han sido halladas en el gran palacio real así como también en el Pequeño Palacio Oriental, lugar que fue su residencia durante los comienzos del reinado de Zimri-Lim²³.

De acuerdo a la información provista por las fuentes, Asqudum era un adivino procedente de la capital de Samsi-Addu, Ekallatum (en el norte del Irak actual) por lo cual es probable que perteneciera a los numheos, afiliados a la etnia bensimalita. Durante el reinado de la Alta Mesopotamia fue enviado a Mari para formar parte del entorno de Yashmah-Addu como adivino, con la función de asistirlo en la administración de su reino. Tiempo después, cuando Zimri-Lim llegó al poder decidió mantener parte de la administración de la dinastía anterior. De esta manera, Asqudum permaneció en Mari y comenzó a ingresar en la órbita más cercana a Zimri-Lim. Así rezaba la leyenda inscrita en el sello de Asqudum: *Zimri-Lim, designado por el dios Dagan. Asqudum, el adivino*, informándonos claramente sobre su status así como de su cercana relación con el rey mariota²⁴.

²² Durand se refiere a Bannum como el “Primer Ministro”. Ver: DURAND, Jean-Marie (1988) *Archives Epistolaires de Mari, ARMT XXVI/1*, Éditions Recherche sur les Civilisations, París. Específicamente: p. 89.

²³ CHARPIN, Dominique (2011) “Patron and Client: Zimri-Lim and Asqudum the Diviner”, en: RADNER, Karen and ROBSON, Eleanor (eds.) *The Oxford Handbook of Cuneiform Culture*, Oxford University Press, Oxford, pp. 248-296. Específicamente: p. 249.

²⁴ *Ibid.*, Específicamente: p. 248.

Asqudum fue convirtiéndose en un funcionario de altísimo rango y alguien a quien Zimri-Lim confiaba múltiples roles: administrativos, diplomáticos y militares²⁵. Las motivaciones de tal confianza son todavía punto de debate entre los estudiosos²⁶. Por un lado, hay quienes como Jack Sasson que consideran que fue su rol de adivino y consejero lo que habría cimentado la relación tan cercana entre Asqudum y el rey, mientras que por otro lado, investigadores como J.-M. Durand sugieren que era el parentesco político con Zimri-Lim (puesto que Asqudum estaba casado con Yamama, una hija de Yahdun-Lim) el motivo por el cual contaba con tanta confianza y le eran asignadas misiones tan importantes. Sin embargo, se trató de un funcionario controvertido, puesto que generó rispideces en más de un contexto, y muchos –entre los que se cuenta Bannum– eran los que juzgaban sus conductas como escandalosas²⁷. Su final, a causa de una supuesta muerte “accidental”, se halla todavía rodeado de misterio²⁸.

Bannum y Asqudum coincidieron en el entorno de Zimri-Lim durante los primeros momentos de su reinado, ambos ocupando cargos de jerarquía y gozando de la prerrogativa de aconsejar al rey. En un contexto sensibilizado por la reciente victoria bensimalita sobre la dinastía anterior, la desconfianza y las intrigas comenzaron a anidar en Bannum, y Asqudum se configuró como el enemigo interno.

Palabras filosas: los reclamos de Bannum al rey

El origen del conflicto parece haber tenido lugar cuando Zimri-Lim nombró a Asqudum como *sugagum*²⁹ de Hishamta, un puesto de gran responsabilidad. Esta designación

²⁵ Entre sus tareas más importantes se cuentan la “misión matrimonial”, en la que Asqudum fue el responsable de la búsqueda de Shibtu, hija de Yarim-Lim de Alepo y futura esposa de Zimri-Lim, además de encabezar tropas militares por todo el reino de Mari y de su desempeño como intermediario del rey en cortes extranjeras para el tratamiento de asuntos importantes. Ver: DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*; CHARPIN, Dominique (2011), *Op.Cit.*

²⁶ CHARPIN, Dominique (2011), *Op.Cit.*, Específicamente: p. 265.

²⁷ BONNETERRE, Daniel (1997) “Surveiller, punir et se venger: La violence d’etat à Mari”, *Mari Annales de Recherches Interdisciplinaires* 8: 537-552.

²⁸ Bonneterre es uno de los estudiosos que plantea el posible asesinato de Asqudum como una hipótesis razonable dado el contexto, pleno de animosidades que el adivino se había ganado. Ver: BONNETERRE, Daniel (1991), *Op.Cit.*, pp. 552-555.

²⁹ Para estudios específicos sobre el *sugagum*, ver: KUPPER, Jean Robert (1957) *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Bibliothèque de la faculté de philosophie et lettres de l’Université de Liege, París ; YOUNG, Dwight W. y MATTHEWS, Victor H. (1977) “On the *raison d’être* of the *sugagum* in Mari”, *Orientalia* 46(1):122-126 ; TALON, Philippe (1979) “La taxe «*sugagutum*» à Mari”, *Revue Assyriologique* 73 : 143-151 ; TALON, Philippe (1982) “La *sugāgūtum* à Mari: un pouvoir local récupéré”, en : FINET, André (ed.) *Les pouvoirs locaux en Mésopotamie et dans les régions adjacentes*, Institut des Hautes Études de Belgique, Bruselas, pp.43-53; NAKATA, Ichiro (1989) “A Futher Look at

encendió la ira de Bannum quien, posicionándose como consejero del rey, no aprobaba tal nombramiento, y los motivos resultaban ser diversos. En una primera carta, Bannum no escatima opiniones a la hora de expresarse, como veremos, sin ningún tipo de rodeos:

“Dile a mi señor: así (habla) Bannum, tu servidor.

Ésta sí que es buena: ¡Asqudum no deja de recomendarte cosas inconvenientes y tú no dejas de escucharlo! (...) Ahora bien, mientras permanecí en Mari, Asqudum te hizo una petición poco conveniente y tú lo instalaste como sugagum de Hishamta. Nuevamente, él te apuró con sus palabras y tú instalaste a Enlil-ipush como mayordomo de Hishamta.(...) ¿Cómo pudiste instalar como sugagum de Hishamta a un ciudadano de Ekallatum? ¿E instalaste a Enlil-ipush como mayordomo de Hishamta?“. Habiéndote dicho esto, pude echar a este individuo y designé para el cargo de mayordomo a Bel-shunu, tu servidor (...)”(ARM XXVI/1: 5)³⁰

Como puede observarse, Bannum no sólo no aprueba las decisiones de Zimri-Lim sino que además fue capaz de deshacerlas y volverlas a tomar, escogiendo él mismo al servidor adecuado. El problema parecía residir aquí en la procedencia de Asqudum: el hecho de ser “ciudadino de Ekallatum” lo volvía completamente inadecuado para el cargo. El punto era que Ekallatum era la ciudad donde entonces residía Ishme-Dagan, primogénito de Samsi-Addu y el hermano del rey vencido por Zimri-Lim. Sus raíces hacían de Asqudum un “otro” sospechoso; su lealtad al rey anterior y su ciudad natal lo volvían un traidor potencial:

“Asqudum, mi prisionero, es un individuo sin escrúpulos. Debes nombrar en las diversas funciones a servidores con quienes no se angustien mi señor ni los bensimalitas. Observa cómo este individuo se inclina hacia el mal y cómo el incita a mi señor con discursos inspirados en malas intenciones.”
(ARM XXVI/1: 5)³¹

the Institution of *sugāgūtum* in Mari”, *Journal of Ancient Near Eastern Studies*, 19: 113-118; entre muchos otros.

³⁰ = DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*, p. 81-86.

³¹ = DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*

Asqudum comienza a aparecer ante Bannum como el enemigo interno al que hay que desenmascarar. Bannum lo caracteriza como su “prisionero”, remitiéndose al momento de la conquista de Mari, en que él vence a Yasmah-Addu y por extensión a sus funcionarios, entre los que se contaba obviamente Asqudum. Se trataba de alguien foráneo, de un ekallateo -no de un bensimalita, lo cual queda claro cuando dice “...no se angustien mi señor ni los bensimalitas”-, que además se había desempeñado como el adivino de la facción enemiga. Todos estos elementos muestran cómo Asqudum fue percibido por Bannum como un “otro”, con toda la carga negativa que esto implicaba. Su pertenencia, en tanto numheo-benjaminita, a la pan-etnia amorrea no parece hacer ningún tipo de contrapeso a esta situación. Podríamos decir que la identidad pan-étnica amorrea es un caso de *etnicidad laxa*³² en el que la distribución de las etnias bensimalita y benjaminita aplaca la pertenencia al conjunto amorreo global y en el que la *fricción inter-étnica*³³ se activa en circunstancias precisas como ésta en la que claramente están en juego intereses de poder.

El antecedente de Asqudum como adivino de la dinastía anterior acentúa su perfil de potencial traidor. Según Bannum, representaba una amenaza para el nuevo monarca, sobre todo teniendo en consideración la reciente llegada al trono del rey y el peligro latente que representaba Ishme-Dagan desde Ekallatum. Bannum cree presentir lo que va a ocurrir y no duda en advertir a su rey sobre lo riesgoso de la situación:

“Una vez que él haya ubicado en sus distintas funciones a los antiguos servidores de Ishme-Dagan, Ishme-Dagan -a sabiendas de esto- se dirá con alegría:

*“¿Son mis antiguos servidores quienes cumplen las diversas funciones!
Provocarán el retorno de este país (a mi poder) y esto no me costará nada
[dice: “ni un pan”]!”.*

[...]

Mi señor no debe desear (los servicios) de este hombre.

Este individuo es fundamentalmente hostil.

³² Ver el concepto desarrollado en DI BERNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, Jorge (2011), *Op.Cit.* Específicamente: pp. 91-ss.

³³ Se trata del concepto de *fricción interétnica* de Cardoso de Oliveira. En: CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1963) “Aculturação e fricção interétnica”, *América Latina* 3:33-46. ³³ Este concepto fue pensado para épocas modernas, sin embargo creemos posible su aplicación para el caso de las sociedades antiguas tomando los recaudos metodológicos necesarios. Para una consideración más amplia de este concepto, ver: DI BERNARDIS, Cristina y SILVA CASTILLO, Jorge (2011), *Op.Cit.*

Hay adivinos de confianza que se hallan a la disposición de mi señor.

Esos hombres son Benê Sim'alitas, todos devotos a mi señor [...]” (ARM XXVI/1: 5)³⁴

Es evidente el interés de Bannum por preservar el poder sólo para la etnia bensimalita y resguardar la hegemonía de esta última, lograda con la llegada al trono de Zimri-Lim. Bannum entonces no sólo aconseja a Zimri-Lim no recurrir a los servicios de Asqudum como adivino, sino que además recomienda a otros adivinos de extracción bensimalita y solo por ello, dignos de su confianza. En este sentido, es posible entrever cómo Bannum apela a su propia identidad étnica como el recurso confiable a la hora de designar y administrar las posiciones del último rey mariota -un bensimalita. Entendemos que la *identidad étnica* no puede afirmarse en aislamiento sino que surge, siguiendo los planteos de Cardoso de Oliveira³⁵ por *oposición*, negando otra identidad, en la misma medida que implica afirmar un *nosotros*³⁶ frente a los *otros*. Serán entonces los bensimalitas ese *nosotros* con el que Bannum se sienta identificado, frente al *otro*, el ekallateo, del cual desconfía absolutamente. Incluso Bannum llega a desestimar a Asqudum, y a todo aquél a quien él haya designado. A su vez, cabe plantearse la posibilidad de que Bannum estuviera, en último término y de manera solapada, cuestionando la capacidad de Zimri-Lim de actuar de manera efectiva en tanto rey y, sobre todo, con respecto a la etnia a la que pertenecía. Podríamos decir entonces que en este caso es posible leer dos procesos que se entrelazan: por un lado, el de desagregación étnica que deja inactiva la identidad pan-étnica amorrea, emergiendo la fricción y por otro, el de los juegos de poder, en los que claramente Bannum se sitúa como competidor con respecto a Asqudum -cuya jerarquía como funcionario iba *in crescendo*- y sintiéndose con la capacidad de cuestionar las decisiones del rey.

En una carta posterior que Bannum envía a Zimri-Lim, la prepotencia de aquél se ve parcialmente atenuada. Los motivos de tal giro pueden ser identificados en la misma

³⁴ = DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*, p. 81-86.

³⁵ CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto (1992) *Etnicidad y estructura social*, Colección Miguel Othón de Mendizábal, Ediciones de la Casa Chata, México, p. 23.

³⁶ En el marco de los estudios étnicos, este *nosotros* nos lleva a considerar el concepto de *grupo étnico* a partir de los planteos de Fredrik Barth, que los define como “categorías de adscripción e identificación que son utilizadas por los actores mismos y tienen, por tanto, la característica de organizar interacción entre los individuos” en BARTH, Fredrik (1976) *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*, Fondo de Cultura Económica, México.

fuente, puesto que son citadas en ésta fragmentos de lo que posiblemente fuera la respuesta del rey a la carta anterior:

“Dile a mi señor: así (habla) Bannum, tu servidor.

¡Qué bonito que mi señor me escriba cosas tan desagradables en relación al señor de Suprum!

[Esto es la respuesta de Zimri-Lim]: “El antiguo señor de Suprum había sido instalado hace (solamente) 5 meses; ¿qué es lo que había hecho o qué atrasos había provocado para que lo destituyas de sus servicios e instalaras a Maprakum? [...]”

¿Son estas tus lecciones de moral: “¡No estés de acuerdo con los calumniadores ni escuches las calumnias!”? La perra les enseña a sus cachorros, diciendo: “No hay que meter la pata en cualquier lado, pero ella, había intentado salvar el pellejo de un horno encendido y se chamuscó! En este momento, ¿te conduces de la misma manera que ella! En otro tiempo, yo mismo había instalado a Enlil-ipush como señor de Hishamta. Ahora bien, tú lo depusiste y nombraste en su lugar a Bel-shunu! Ahora, hasta que yo regrese,

¿te prohíbo que destituyas o nombres a un jefe de servicio!

¿Yo me encargaré personalmente en caso de un incumplimiento de un jefe de servicio!”.

Éstas fueron las palabras terribles que mi señor me escribió [...]” (ARM XXVI/1: 6)³⁷

Si bien en un primer momento, Bannum acata las órdenes del rey, continúa considerando que cuenta con las prerrogativas como para cuestionar a Zimri-Lim, en un tono rayano al desafío:

“¡Esta carta que me enviaste no es tuya! ¡Yo sé bien quién es aquel que te inspira estas injurias! De todas maneras, voy a archivar la tablilla que contiene esta (tu) misiva hasta el regreso de mi señor. [...]” (ARM XXVI/1, 6)³⁸

³⁷ = DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*, pp. 86-89.

³⁸ *Ibid.*

Finalmente, no desaprovecha la oportunidad para cargar nuevamente las tintas en contra de Asqudum, el ekallateo:

“Hace tiempo, estuve ausente durante toda una jornada y te apresuraste a nombrar a Asqudum como sugagum de Hishamta. ¡Ahora, no habías ni siquiera llegado a Qattunân que ya me habías escrito palabras desagradables!

Ya que él no cesa de incitarte con propósitos ofensivos y tú no cesas de escucharlo [...]; desde ahora, me abstendré de ocuparme de la administración del palacio [...]” (ARM XXVI/1: 6)³⁹

La sospecha hacia Asqudum no mengua y el hecho de que Zimri-Lim preste oídos a los consejos del adivino enfurece aún más a Bannum. Su reacción (o mejor, su estrategia) es la de advertir que va a dar un paso al costado en lo que concierne a la administración del palacio y abandonar momentáneamente sus funciones. El planteo de Bannum parece encerrar un poco de capricho y otro poco de amenaza. Pareciera querer poner a Zimri-Lim en situación de elegir, entre él -bensimalita y digno de confianza- y Asqudum, que emerge como el *otro* peligroso.

Si hemos de confiar en lo que las fuentes no dejan entrever, el factor étnico puede leerse como la causa principal subyacente en el conflicto. Sin embargo, no podemos dejar de atender a otras tensiones que más tienen que ver con lo jerárquico o con el poder implícito en la cercanía al rey y al hecho de contar con su confianza. Así, lo étnico, lo político y lo personal se anudan, superponiéndose, en esta trama. Pareciera que se tratara de una rivalidad por el poder enmascarada de cuestiones étnicas, así como también de una fricción inter-étnica atravesada por la competencia por el poder; y todo ello canalizado en las relaciones inter-personales entre Bannum, Zimri-Lim y Asqudum que, de manera tan vívida, fueron plasmadas en las cartas.

Palabras Finales

Mediante un análisis de caso, el presente trabajo se propuso contribuir a la interpretación de las causas que subyacían en la hostilidad de *unos* para con *otros* en el Reino de Mari.

³⁹ = DURAND, Jean-Marie (1988), *Op.Cit.*, pp. 86-89.

A través de considerar los aportes de la problemática de la etnicidad creemos que es posible complejizar la lectura de las relaciones (en este caso, especialmente el rechazo de Bannum hacia Asqudum) en un ámbito de convivencia calado por la diversidad.

Asimismo, el caso de Bannum y Asqudum en su singularidad puede ser leído como una suerte de observatorio del escenario mariota del momento, atravesado por rivalidades, alianzas, sospechas, la afirmación de ciertas identidades y el rechazo de otras, el temor a la dinastía anterior vencida y su posible resurgimiento. En pocas palabras, podría tratarse de expresiones de la inseguridad propia de los primeros momentos del reinado en el cual Zimri-Lim estaba definiéndose y consolidándose como monarca.

Particularmente entonces el rechazo de Bannum hacia Asqudum puede ser una manifestación más de los conflictos y las sensibilidades que posiblemente atravesaran a la sociedad toda, porque, como dijese Bourdieu, “...lo individual, e incluso lo personal, lo subjetivo, es social, colectivo...”⁴⁰.

⁴⁰ BOURDIEU, Pierre y WACQUANT, Loïc (2008 [1992]) *Una invitación a la sociología reflexiva*, Siglo Veintiuno Editores, Buenos Aires, p. 166.

**El Cazador y la presa:
Esquilo y la representación de la guerra y la conquista imperial en el
espacio bárbaro**

Diego Alexander Olivera*
UADER

Resumen: En un trabajo ya clásico el historiador francés Pierre Vidal Naquet¹ abordó el tema de las representaciones de la caza en la trilogía de Orestes, y las conclusiones volcadas allí permitieron aclarar varias cuestiones en torno a la representación de la Caza en la Grecia antigua y en la Orestia en particular, sobre todo referente a la asimilación que Esquilo hace entre la guerra (*polemos*) y la caza. Esta asimilación no es propia de Esquilo, aparece también en Jenofonte, pero lo que hace al poeta especialmente interesante es el hecho de que esa asimilación tiene como finalidad dibujar una imagen de la guerra de conquista en el espacio salvaje (mítico), es decir Bárbaro, en contraposición de la guerra en el mundo griego.

Palabras claves: Imperio ateniense - Tragedia - Representación - Bárbaro.

I. Tragedia e imperio ateniense

Establecer conexiones entre la política imperial ateniense del siglo V y el discurso trágico, es siempre un asunto complejo, pero que, sin embargo, tiene en la trilogía de Orestes un punto de anclaje particular.

Sobre todo a partir del artículo que Quincey¹ escribió en 1964, artículo que ponía énfasis en el contexto histórico inmediato de la tragedia, en especial la alianza entre Atenas y Argos, así como la reforma del Areópago llevada a cabo por Efialtes en el 362 a.C. El punto de referencia en la obra, respecto de la alianza argiva, se encuentra en Euménides 286-291, así como 670-674, y teniendo en cuenta que la tragedia fue escrita en 458 a.C. y la alianza establecida en 461 a.C. es natural establecer una vinculación.

* E-mail: diego_alexander_olivera@yahoo.com.ar

¹ QUINCEY, J.H., (1964) "Orestes and the Argive Alliance", *The Classical Quarterly* 14 (2): 190-206.

Si bien, en las últimas décadas los estudios que versan sobre la relación entre tragedia y política en la Atenas clásica se centran menos en rastrear referencias explícitas del contexto contemporáneo a la obra, y persisten más bien en un nexo dado por las representaciones y el universo simbólico de la tragedia, la tesis de la alianza argiva todavía tiene sus detractores, como es el caso de Christopher Pelling² quien de forma tajante afirma: “The *Oresteia* is unusually direct in its political allusiveness. *Eumenides* draws the audience’s attention to two items of recent controversy, the reform of the Areopagus and the question of an Argive alliance.”

La cuestión dista de ser simple, puesto que la alianza con Argos constituye un punto central en la política imperial³ ateniense que inauguró la hostilidad abierta con Esparta⁴, la postura al parecer favorable de Esquilo hacia esta, supone pensar que el poeta veía con simpatía la política imperial. No obstante, Pelling se cuida de aclarar que a Esquilo no le interesa defender una línea partidista en particular y sobre todo que tanto la alianza como la reforma del Areópago marcan un punto de ruptura respecto del pasado; un nuevo orden democrático e imperialista emergen.

Ahora bien, desde aquí, lo que interesa no es tanto vincular la tragedia a la política imperial a través de referencias explícitas en la obra, sino más bien considerando al discurso trágico como una instancia en que se establece un balance de los acontecimientos políticos inmediatos, que provocaron una ruptura respecto del universo imaginario arcaico; tal como sostiene Gallego⁵: “En efecto, en el contexto cultural de la Atenas clásica, el despliegue de los discursos trágicos, históricos y sofisticos resulta vital, pues operan como formas simbólicas nuevas que permiten procesar la inesperada irrupción de la política democrática dentro de un orden ligado al poder de la aristocracia. Podríamos formular esta cuestión indicando que el universo arcaico, en posición de imaginario, se vio perturbado por la emergencia de la práctica política democrática, en posición de real respecto de aquel imaginario. Los discursos, como prácticas que realizan un balance de esa irrupción, resultaron una forma eficaz de toma simbólica de ese real.”

² PELLING, Christopher (2002) *Literary texts and the Greek historians*, Routledge, New York-London, p. 167.

³ Cuando me refiero al imperio ateniense lo hago en referencia a la particular situación de hegemonía de la que gozaba Atenas en la liga de Delos. Al respecto ver FINLEY, Moses (2000) *Los griegos de la antigüedad*, Crítica, Barcelona.

⁴ Al respecto Quincey (1964) dice: “Aeschylus learnt as a youth the lesson that it was desirable for Athens to dispense with Spartan military help; the spectacular successes of the Delian Confederacy must have convinced him that it was also feasible” p. 206.

⁵ GALLEGO, Julián (2003) *La democracia en tiempos de tragedia: Asamblea ateniense y subjetividad política*, Miño y Dávila, Bs. As.

Asimismo, y en consonancia con este autor, se debe destacar el lugar que ocupa el imperialismo como acontecimiento político de relativa novedad, ya que la experiencia imperial más cercana que tienen los griegos está constituida por el imperio persa, su enemigo en las guerras médicas. El cual, a su vez, se erige en el modelo más acabado de alteridad a la helenidad; 461 a.C. marca, como ya se dijo, el punto en que Atenas se lanza definitivamente hacia una política imperialista entrando, aunque sea en el plano simbólico, en contradicción con los postulados de aquella retórica de la alteridad. Cuando hablamos de imperialismo, lo hacemos en referencia a la dependencia que se generó por parte de la ciudad democrática hacia los recursos económicos generados por el control de la liga. Cuestión abordada ya, entre otros por Finley y Mosse⁶, e incluso Placido⁷, que además encuentra en esa dependencia el fundamento para la utilización de un concepto siempre problemático como el de imperialismo. A su definición nos remitimos⁸, y teniendo presente que en el mundo antiguo la guerra es la principal forma de generación de excedente económico⁹, las representaciones en torno a ella se encuentran siempre en vinculación con el imperialismo.

En este sentido, el concepto de representación, permite a través de la evocación de la caza que realiza Esquilo poner frente al espectador “un conocimiento mediato que hace ver un objeto ausente al sustituirlo por una imagen capaz de volverlo a la memoria”¹⁰. El “objeto ausente”, en este caso, está dado por la guerra y la conquista imperial.

⁶ MOSSE, Claude (1985) *Clases y lucha de clases en la Grecia Antigua*, Akal, Madrid.

⁷ PLACIDO, Domingo (1995) “Democracia e imperialismo: coherencia y paradoja de la Atenas del siglo V”, *Anales de Historia Antigua y Medieval* 28, <http://www.filo.uba.ar/contenidos/investigacion/institutos/historiaantiguaymedieval/aham28.htm>.

⁸ “El concepto de imperialismo, se aplique a la sociedad contemporánea, en que nace o a los tiempos pasados, para los que sin duda es preciso llevar a cabo una adecuación conceptual específica que evite el anacronismo, contiene en cualquier caso un componente económico. En el caso ateniense ese componente se muestra en varios terrenos, que afectan a las relaciones de Atenas con las ciudades, pero también a las relaciones entre diferentes sectores de la población dentro de Atenas y dentro de las ciudades, para configurar un mosaico donde cada parte se relaciona con las demás de modo múltiple”.

⁹ MAC GAW, Carlos (2008) “La ciudad antigua: aspectos económicos e historiográficos”, *Studia historica. Historia Antigua* 26: 237-269.

¹⁰ CHARTIER, Roger (1991) *El mundo como representación*, Gedisa, Barcelona, p. 57.

II. La conquista de Troya o la cacería de la liebre

El propio Vidal Naquet observó que “la caza es una de las expresiones del paso de la naturaleza a la cultura”¹¹ y en otro lado se ha sostenido que toda la obra relata el paso de lo salvaje a lo civilizado, del *génos* a la polis¹². Y si tomamos como afirmativas estas ideas, podemos decir que en Agamenón y Coeforas el espacio en que transcurre la tragedia es el espacio salvaje, y en ese espacio el léxico de la caza cobra especial valor.

En efecto, la guerra de Troya es, en Agamenón, una cacería, el ejército aqueo es denominado como “cazadores armados de escudos” (Agamenón, 695) y un “león carnicero” (828-829). El propio caudillo de Micenas fluctúa en su caracterización como un águila o un león, animales depredadores por excelencia. Al principio de la obra, por ejemplo, en el presagio que descifra Calcante, los atridas aparecen representados como águilas: “Cuando lo vio el sabio adivino de los ejércitos, reconoció en las belicosas devoradoras de la liebre a los dos atridas, diferentes en el talante, caudillos con mando supremo, y dijo así explicando el prodigio: <con el tiempo conquistará la ciudad de Príamo esta expedición, y todos los numerosos ganados acumulados por sus habitantes tras de sus torres los va a saquear la Moira por la violencia.>”(123-130)

La liebre es, por un lado, Ifigenia, por otro la propia Troya, cuya conquista es una cacería salvaje, como lo demuestra el mencionado pasaje 828-829: “la tropa portadora de escudos- que dio un salto enorme al ponerse las Pléyades, redujo a polvo la ciudad. Luego de haber saltado más allá de la torre un león carnicero, fue lamiendo la regia sangre hasta saciarse.”

El carácter sanguinario de Agamenón y del ejército responde a lo que es una temática propia del discurso sobre el otro en la Atenas clásica, esto es la *Hybris*, característica del Rey bárbaro, pero también del tirano y que la tragedia evoca a través de la figura del Rey mítico. Agamenón representado como un *despotes*, recae en los excesos en que Jerjes ha caído antes en Los Persas.

Por tanto, lo sanguinario de la guerra es una característica del espacio salvaje, pero también de la conquista, porque la guerra de Troya es una guerra de conquista. La consecuencia para el conquistado es la pérdida de la libertad: “De un lado, gente que se

¹¹ VIDAL NAQUET, Pierre (2002) “Caza y sacrificio en la Orestíada de Esquilo”, en: VERNANT, Jean Pierre y VIDAL NAQUET, Pierre, *Mito y tragedia en la Grecia antigua*, Vol. I, Paidós, Barcelona, pp. 137-162.

¹² ALEGRE GORRI, Antonio (1988) “Los goznes de la tragedia griega: religión. Mito, pero política”, *Faventia* 10: 7-19.

abrazo en el suelo a los cadáveres de los maridos y los hermanos, o hijos que hacen lo propio a los cuerpos de quienes los engendraron y ya eran ancianos y todos hacen salir de su cuello, que ya ha perdido la libertad, gemidos por la muerte de sus seres más queridos.”(Agam. 325-330)

Ejército conquistador, el ejército aqueo es también una fuerza que esclaviza, hay una vinculación entre conquista y esclavitud, pero así mismo el ejército es una fuerza irracional, cargada de animalidad: “Del mundo de la batalla (máche) vamos a pasar al de la caza animal, salvaje e impía.”¹³

Por otra parte, la *hybris* de los argivos, se expresa (como en los bárbaros de Heródoto) en la violación de los *nomoi* religiosos, así lo señala Clitemnestra (Euménides 339- 344) al advertir que: “Si con piedad veneran a los dioses protectores del país conquistado y los templos de esas deidades, no se tornarán en el futuro de conquistadores en conquistados. Pero antes me temo que incurra el ejército en el deseo de devastar lo que no se debe, dominado por ansia de lucro, pues todavía es preciso que den la vuelta para hacer hacia atrás la segunda mitad de la carrera, que constituye la salvación del regreso a sus casas.”

Trasgresión de las leyes divinas, avaricia motivada por la sed del lucro, Esquilo dibuja un retrato de la guerra y la conquista cargada de salvajismo, de molicie y desmesura.

Y donde sin duda mejor se expresa la molicie inherente a la guerra y la conquista en el mundo bárbaro es en la caracterización de Troya como liebre, y su conquista como una cacería de liebre. En el siglo V a.C. la caza continúa ocupando un lugar importante en el universo cultural ateniense, su presencia en los vasos áticos así lo expresa, sin embargo en ellos, según la clasificación hecha por Leandro Chevitarese en un trabajo reciente, priman las representaciones de caza mayor, en especial la caza de jabalí y ciervo, por sobre la de liebre¹⁴.

Esta preferencia se explica por el hecho de que el jabalí y el ciervo representan un cierto peligro para el cazador, y siendo que la caza es sobre todo una práctica aristocrática, ese peligro se asocia a la *andreia* del ciudadano. Además, como Jenofonte advierte, la caza constituye un entrenamiento para la guerra, y las presas capaces de

¹³ VIDAL NAQUET, *Op. Cit.*, p. 148.

¹⁴ CHEVITARESE, Leandro, (2008) “La representación de la caza en la polis ateniense: la cinegética en el texto literario y en las imágenes de los vasos áticos”, en: MICELI, Paola y GALLEGÓ, Julián, *Habitar, producir, pensar el espacio rural: De la Antigüedad al Mundo Moderno*, Miño y Dávila, Bs. As., pp. 101-122.

ofrecer mayor resistencia son más valoradas: “La caza efectivamente habitúa a levantarse temprano, a soportar el frío y el calor, adiestra en la marcha y en la carrera, obliga a lanzar la jabalina o la flecha contra los animales cada vez que aparece uno; forzosamente además templó el alma cuando, como suele suceder, un animal valiente hace frente y hay que acertarle si se acerca y esquivarlo si se hecha encima. Es, pues, difícil encontrar en la guerra una situación que no se presente durante la caza.”¹⁵

Por otro lado, la estructura simbólica de la caza como advierte Joseph Morsel vincula al jabalí y al ciervo con la masculinidad, a la liebre, en cambio, con lo femenino: “Los ciervos y los jabalíes reenvían a lo masculino, los pájaros (gruyas, palomas) y los conejos a lo femenino”¹⁶.

En Agamenón, como se dijo antes, la liebre es Ifigenia a la vez que Troya, su carácter netamente femenino reduce la conquista de la ciudad a una cacería de liebre, una conquista, una guerra sin valor, la figura de la liebre asociada a Troya reduce a esta a un rival indigno desde la percepción griega, en Heródoto IV, 134, los Escitas demuestran lo poco digno de combatir con ellos que son los Persas al abandonar una batalla para ir tras una liebre¹⁷. La conquista en este espacio bárbaro deviene en molición, la guerra de Troya no es la cacería de una fiera, es la sumisión, el sacrificio de una niña. En eso no hay *andreaia*.

Pero esa figura se transforma a medida que la trilogía avanza, de hecho en las Euménides, el vocablo de la caza da paso al de la agricultura, lo que es llamativo: “¡Que jamás sople viento dañino con perjuicio para los árboles!, Explico mi voto: ¡que los bochornos que marchitan los brotes de las plantas jamás atraviesen las fronteras de esta región ni en ella se deslice la funesta plaga que arruina los frutos! ¡Que haga Pan que se críen las ovejas sanas, con partos dobles en el tiempo fijado!”(Eum. 937-948)

La instauración de las prácticas agrarias, del tribunal popular, y de la ley humana, dan paso a la erección de la polis, es decir de la civilización, “En las Euménides -dice Vidal Naquet- va a salir a plena luz y desembocar en el mundo de lo político la oposición entre la naturaleza salvaje y la civilización”¹⁸, y en lo que respecta a nuestro tema en particular un pasaje de las Euménides es significativamente importante (Eum. 860-866):

¹⁵ JENOFONTE, *Ciropeia*, 1,2.

¹⁶ MORSEL, Joseph (2004) *L'aristocratie médiévale. La domination sociale en Occident (V-XV siècle)* Armand Colin, Paris, pp. 170-222.

¹⁷ “Por su parte, los escitas que se habían quedado en sus tierras, después de que los presentes hubieran llegado a manos de Darío, tomaron posiciones frente a los persas, con su infantería y sus jinetes, con el propósito de trabar combate. Pero, cuando los Escitas estaban en sus puestos, una liebre pasó corriendo por entre sus filas; y, a medida que los soldados la iban viendo, se lanzaban en su persecución.”

¹⁸ VERNANT, Pierre y VIDAL NAQUET, M. (2002) Op. Cit., Pág. 157.

“tampoco arranques a los gallos sus corazones para implantarlos en mis ciudadanos, ocasionando un Ares internos en la raza pleno de mutua arrogancia. ¡Que la guerra sea solo exterior –nunca es difícil su presencia– y que en ella exista un apasionado amor por la gloria! (no me estoy refiriendo al combate del ave doméstica)”.

Este singular pasaje ha sido analizado de varias maneras, para Jacqueline de Romilly¹⁹, que le atribuye a Esquilo transmitir una visión de la ciudad caracterizada por la unidad, cree que en este caso el poeta advierte sobre la futura Stasis, que sólo puede superarse con la guerra externa. Para Vidal Naquet²⁰, en cambio, y en el marco del análisis que ya vimos, sostiene que hay en este pasaje una referencia al fin de la animalidad en seno de la ciudad, para ser reservada en los conflictos exteriores.

Sin embargo, si retornamos a la idea anteriormente expresada de que toda la tragedia relata el paso de lo salvaje a lo civilizado, del génoa a la polis, podemos afirmar que con la institucionalización de la polis, se instituyen nuevos valores, que suponen la supremacía del todo, del Estado, por sobre las partes²¹, y en caso específico de la guerra la superioridad de los intereses del Estado, por sobre las ambiciones individuales, Alegre Gorri²² lo sintetiza así: “Esquilo desea ofrecer una lección de justicia y moralidad: nadie, ningún individuo, ningún génoa, ninguna familia puede ni debe tomarse la justicia por su mano: la justicia es asunto de la razón de un Estado consensuado.”

Por tanto, toda guerra que se precie de ser justa debe ser guiada por los intereses de la comunidad, no de la hybris, aunque se reconoce el deseo de gloria, para Esquilo se trata del individuo que busca la gloria personal para contribuir con ella a la gloria de la ciudad. Además, siendo que la polis es instaurada por los dioses, la guerra en el mundo civilizado no contradice las leyes sagradas, incluso es instituida por un mandato divino, pone Esquilo en boca de Atenea: “Esto es lo tuyo, que yo, en los combates famosos de la mortífera guerra, no soportaré que esta ciudad no sea honrada entre los mortales como la que siempre es victoriosa” (Eum. 913-915) Ya en su estudio de la guerra en el mundo antiguo Yvon Garlan²³ sostenía el aspecto negativo del que gozaba en la Grecia clásica “la guerra desenfrenada y salvaje”, al contrario para los griegos la guerra requería de ciertas reglas, tales como declaración, realización de sacrificios, respeto de los santuarios, los juramentos, etc.

¹⁹ ROMILLY, Jacqueline (1977) “La tragedia Griega y la crisis de la ciudad”, *Estudios Clásicos* 79: 1-58

²⁰ *Op. Cit.* Pág. 94.

²¹ GALLEGO, Julián (2006) *Campesinos en la ciudad: bases agrarias de la infantería hoplita*, Miño y Dávila, Bs. As.

²² ALEGRE GORRI, Antonio *Op. Cit.*

²³ GARLAN, Yvon (1995) “El militar” en VERNANT, Pierre *El hombre griego*, Alianza, Madrid.

De ahí que Esquilo recurra a la animalidad y al carácter salvaje de la cacería para definir la acción conquistadora de los bárbaros. Quiero decir con esto último que al representar la guerra en el espacio mítico (bárbaro) a través de una asimilación con la caza Esquilo propone volver la vista hacia el imperio persa y sus diferencias para con la situación de Atenas en la liga. En un momento que, como se describió antes, la ciudad se lanza definitivamente a la rivalidad con Esparta y muy próximo en el tiempo al traslado del tesoro de la liga de Delos a Atenas (454 a.C.), hecho que desenmascara la realidad de un imperio.

Es así que coincido con Quincey en que la trilogía está fuertemente influenciada por el contexto (reformas de Efialtes y del Areópago), pero esa influencia no se divisa de forma explícita, sino que se presentan en las representaciones sobre el universo bélico que se construyen en la tragedia.

El cristianismo y la alteridad
religiosa durante la Antigüedad
Tardía y la Edad Media:
convivencia, negociación y
hegemonía

Las tensiones en la formación espiritual de los monjes egipcios. Escuchar, leer y callar

Silvia Crochetti*
UNLPAM

Resumen: La vida monástica en el desierto egipcio cuenta con una importante literatura que entre otros tópicos revela la vinculación entre diferentes grupos con la religión cristiana, la nueva vida eremítica y su relación con los textos sagrados.

Esta relación presenta varias interpelaciones, desde la formación a la interrogación y recreación de los textos.

Palabras clave: Monacato - escritura - oralidad - pedagogía.

El retiro al desierto egipcio durante el siglo IV, por parte de personas de distinta formación y profesiones tenía un hilo en común, la gran mayoría lo hacían llevados por un ansia espiritual auténtica que buscaba el encuentro inmediato con lo divino. Pero aislados del mundo, encerrados en una gruta o en una vieja tumba saqueada, sin más contacto que con el desierto, la mente del eremita caía en las más extrañas elucubraciones que, tanto ellos como la literatura de la época, atribuían al demonio. Por otra parte, en su retiro se encontraban con frecuencia con los otros “anacoretas” que huían por motivos no tan religiosos: bandoleros, prófugos, quienes con cierta periodicidad convivían con estos monjes y, en ocasiones, eran convertidos a la búsqueda religiosa. Esta diversidad traía aparejada una compleja relación entre maestro y discípulo que en “los textos del desierto”, en la opinión de varios autores, recibe la acepción de dirección espiritual¹.

En el caso del monacato egipcio resultan varias las fuentes para considerar la mencionada interacción entre tutor y discípulo; la base metodológica para analizar surge de confrontar el contexto cultural y la producción textual. Las fuentes escritas y la arqueología testimonian de manera concreta diversos estilos de la educación, de hecho, durante el tardoantiguo la relación entre maestro y discípulo pudo haberse inspirado en

* E-mail: silvia.crochetti@gmail.com

¹ Para el concepto de “dirección espiritual” considero como punto de partida el trabajo de FILORAMO, Giovanni (2002) *Maestro e discepolo. Temi e problema della direzione spirituale tra IV sec. A.C. e VII secolo d.C.*, Morcelliana, Brescia.

modelos sociales anteriores, en cuanto a la categoría de dirigir, educar o de enseñar. Estas diversas situaciones constituyen las prácticas orientadas en el sentido más técnico: en efecto, en relación con las representaciones de las fuentes literarias, es posible argumentar que han ejercido una influencia sobre las diversas formas de la educación monástica. Sin embargo, lo que se puede subrayar es que el mundo monástico ha reiterado la centralidad del papel de la subjetividad en sus múltiples facetas y, especialmente, la necesidad de su transformación, para lo cual resulta imprescindible la intervención didáctica de un ambiente o de un individuo².

Una de las particularidades de la primera literatura monástica cristiana es la relación entre las diversas tendencias, prácticas y particularismos religiosos que “la atraviesa”. En este sentido, Wipszycka³ plantea como interrogante la relación entre el griego y el copto con el cristianismo. La relación intercultural entre un mundo con diversas lenguas, grupos religiosos y tradiciones nos conducen a una mirada tendiente a la desfragmentación de los escritos.

Dado el contexto monástico o eclesiástico para la compilación de los textos de ritual copto resulta destacable el grado hasta el que estos escritos (que tienden a agruparse paleográficamente del siglo V al VII) realmente conservaban las tradiciones de ritual: métodos, temas, personajes, estructuras literarias de la cultura pre-cristiana⁴. Seguramente el escenario sobrenatural de Egipto no pudo haber cambiado considerablemente respecto del período romano: el divorcio en las ciudades cristianas, al igual que en las ciudades tradicionales⁵, deben haber sido, de algún modo responsables por sus realidades de la continuidad de la tradición en los rituales coptos.

Para adentrarnos en la literatura monástica, es necesario iniciarse en la alfabetización de la población, más precisamente en la de los monjes. Resulta claro que gran parte de esta literatura está destinada a una mayoría analfabeta. No obstante, esta cuestión tiene posiciones divergentes. Por un lado, Chitty⁶, entre otros, sostiene la escasa alfabetización entre los monjes, en tanto, para Wipszycka⁷ esto resulta enfrentado a la

2 Para el concepto de transformación del sujeto, FOUCAULT, Michel (2001), *L'hermeneutique du sujet. Cours au Collège de France 1981-1982*, Gallimard Seuil, Paris.

3 WIPPSZYCKA, Ewa (1996) *Etudes sur le christianisme dans l'Égypte de l'antiquité tardive*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, p.63.

4 Véase Sergio PERNIGOTTI, “La Magia copta: I Testi”, ANRW II 18.5 (1995): 3685-3730, citado por David Frankfurter.

5 FRANKFURTER, David (1998) *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Princeton University Press, Princeton, p. 125.

6 CHITTY, Derwas (1966) *The desert a City*, Blackwell, Oxford, p. 86.

7 WIPPSZYCKA, Ewa (1989) « Le degré d'alphabétisation en Égypte byzantine », *Revue des Études Agostiniennes* 30: 458.

norma explícita de la regla pacomiana, según la cual todos debían aprender a leer, aunque resulta complejo estar al corriente acerca de cuántos y quiénes conocían esta práctica. Lo que resulta aún más evidente es que los monjes y funcionarios eclesiásticos mismos deben haber sido los intermediarios mediante la utilización de los nombres divinos tradicionales; por ello, entre otros, los temas sacerdotales pudieron continuar en el mundo escrito de la cristiandad.

Para el período del origen del monacato egipcio, el análisis adquiere mayor complejidad dada la naturaleza bilingüe de las fuentes y de las formas mediante las que hemos accedido a esta producción⁸. Para el siglo IV refiriéndose a las ciudades, Roger Bagnall llega a afirmar que al menos en los comienzos la literatura copta era una creación de una elite que se manejaba tanto en copto como en griego.

Las fuentes y la dirección espiritual: los Apotegmas

Los grupos de anacoretas originados en los siglos IV y V en la región de Nitria (Wadi Natrum), occidente del delta del Nilo, es considerada como la región originaria del monacato. La vida ascética del eremita, llena de obstáculos de índole material e inseguridades de esencia interior no es intuita, sino que es el resultado de un proceso de aprendizaje, de aprehensión de saberes transmitidos de maestro a discípulo.

El joven que decide iniciarse en la vida ascética busca a un anciano, un abba, que contagia santidad y propaga sabiduría ante todos sus interrogantes. La palabra inspirada del anciano constituye el apotegma que en forma de sentencias, consejos reflejan una espiritualidad variada, colorida, diferente de los textos dogmáticos o apologéticos del período.

Los Apotegmas de los Padres del desierto se compilaron a fines del siglo V en dos grandes tipos de colección: una alfabética, según el nombre de los monjes a quienes se atribuían, y otra sistemática, en función de las virtudes que se relatan.

Uno de los temas aún no dilucidado es quienes compilaron estas colecciones. Las dos formas de ordenación podría decirse que son elementales, básicas sobre un conjunto de fuentes de diferenciadas.

Según Jean Claude Guy, la producción latina de la colección sistemática constituye un punto de referencia. Los primeros dieciocho capítulos fueron traducidos

9 SHERIDAN, Mark (1997) "Primo monachesimo egiziano", en CAMPLANI, Alberto, *L'Egitto Cristiano. Aspetti e problem in età tardo - antica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp.177- 216.

por Pelagio en el 55 o 56 d.C. y el resto por Juan, alrededor del 560. Resulta probable que Pelagio, en una de sus misiones a Oriente, llevara a Occidente los materiales escritos en griego y posteriormente fuesen traducidos al latín. Esto implicaría la coexistencia de una versión griega de la colección sistemática y otra en latín, la alfabético-anónima, hacia el 530. El hecho de que los *lógoi* de Isaías no se retomen en la colección alfabética, ni formen parte del primer estadio de la colección sistemática y del que no se conserven más que las traducciones latinas de Pelagio y Juan (posteriores a 530), pueden llevarnos quizás a fines del siglo V^o como fecha probable de la composición de las dos colecciones.

La colección alfabético-anónima, conocida a través del vol. 65 de la *Patrologia Graeca* de Migne, y en los vols. 8 y 11 de la *Patrologia Orientalis*, edición Nau, la colección sistemática en griego, transmitida por un importante número de manuscritos, había permanecido oculta hasta la publicación a cargo de Jean Claude Guy, a partir de la década del sesenta¹⁰.

En cuanto a la dirección espiritual, son precisamente los *Apotegmas Patrum* las fuentes más ilustrativas del concepto. La existencia de múltiples bibliotecas, la pluralidad de lenguajes de transmisión, su compleja relación con otros tipos de textos hagiográficos o espirituales, conforman un conjunto de interesantes sentencias de compleja lectura. Como consecuencia de contar con diferentes estratos redaccionales, dado que es improbable que se hayan aislado las correcciones y adiciones, la dependencia de algunos apotegmas con otras obras más conocidas o desconocidas las hace fortuitas. Sin embargo, el tema de la dirección espiritual resulta tan presente, con una frecuencia mucho más aguda que en otras fuentes, de allí que se podría afirmar que reflejan aspectos esenciales para reconstruir el fenómeno en el Oriente cristiano.

Los apotegmas fueron compuestos para enseñar a los novicios los principios de la ascesis y para transmitir las experiencias personales de grandes monjes a futuras generaciones. Sus autores no habrían tenido alguna razón para hablar de los paganos¹¹. La particularidad de los textos es que cuentan con un anonimato expreso pero cuya paternidad espiritual estaría dada por el abba, los llamados padres. Cada padre es

9 Para Mark SHERIDAN (1997) *ob. Cit.* p.185.

10 *Les Apophthegmes des Pères. Colecction Systématique.* Traducción Jean Claude GUY Chapitres I - IX, París 1993, Chapitres X -XVI, Paris, 2003, Chapitres XVII, Paris, 2005 y *Apotegmas de los padres del desierto*, traducción del latín, Sígueme, Salamanca, 1986.

11 WIPSYCKA, Ewa (1997), "Le istituzioni ecclesiastiche in Egitto", en CAMPLANI, Alberto (ed.) *L' Egitto Cristiano. Aspetti e problemi in Etá Tardo - Antica*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma, pp. 219 - 267.

visualizado como el hombre de la palabra, el orador de Dios. Es por el hecho de transmitir la palabra a los demás por lo que los anacoretas se convierten en padres. Estos exigen obediencia y abandono de la propia voluntad, los *Apophthegmata* se presentan en formas contradictorias ante la misma situación, desde la apropiación del texto de las Sagradas Escrituras al ejemplo cotidiano. El nexo entre tan variados estilos apunta a lograr un control de la mente y actos de un diverso grupo de discípulos.

A fin de recortar el estudio del tema en la fuente mencionada, resulta necesario focalizar el fenómeno en el oriente cristiano. Guy en su introducción a la colección sistemática, ha identificado algunos tipos de *apophthegma*: 1) exigir una palabra de salvación por parte del discípulo, seguida por la replicación del maestro; con frecuencia esta combinación es continuada por otro elemento bipartito, que consiste en la solicitud de adicionar la clarificación del discípulo y la respuesta final del maestro; 2) el discurso del maestro frente a una pluralidad de ascetas; 3) episodios cortos que sirven como un modelo; 4) los episodios de mayor consistencia, originalmente independientes, por lo tanto, reabsorbidos en las colecciones que han llegado hasta nosotros y 5) los extractos de otras obras. Más adelante veremos cómo este tipo de literatura tiene su propia importancia también desde otro punto de vista, es decir, como una herramienta para la dirección espiritual¹².

Menos rica, pero no menos útil es la literatura epistolar, el instrumento preferido de la dirección espiritual. Las cartas de Antonio, Ammona, Arsenio, Macario, conservan una gran capacidad como medio de guía espiritual, caracterizan una élite monástica, lo que favorece una comunicación confidencial con su identidad particular.

Las obras de Evagrio, nos brindan un marco concreto de sus actividades de dirección. Otros tratados sobre la vida monástica como los de Isaías o las obras de Casiano son extensas, pero parecen destinadas a un auditorio diferente del egipcio.

La hagiografía sigue siendo otro gran recurso literario, a pesar de que su análisis requiere la conciencia crítica. Debemos mencionar, en primer lugar, los dos más famosos "manuales monásticos", como la *Historia Lausiaca* de Palladio y la *Historia Monachorum*, colecciones de relatos de los monjes de diferentes regiones de Egipto que, a pesar de su brevedad, proporcionan diversos datos de interés para nuestro tema.

Curiosamente, la primera biografía de un monje, es decir, la vida Antonio es la obra de un extraño –Atanasio, obispo de Alejandría y jefe de una de las iglesias más

12 CAMPLANI, Alberto (1990) "In margine alla storia dei Meliziani", *Augustinianum* 30, Roma, 14 - 160.

poderosas del Mediterráneo-. A pesar de las críticas, se ha subrayado recientemente la intervención masiva de Atanasio y la invención de muchos detalles, porque si bien había adherido a los códigos del género, el biográfico; tendía a resaltar el carácter y las virtudes de un perfil particular. Al respecto, es válido considerar que no podemos negar su relación con la historia real, al menos en relación con las formas y métodos en referencia a Antonio y la importancia que la misma marcó en toda la literatura monástica. Las siguientes obras o el modelo de vida Antoniano continúan con el estilo de otros monjes. Ejemplos de esta categoría son *Vita Pachomii*, que se muestra en más críticas, esencial para la reconstrucción de ciertos aspectos de la vida monástica cenobítica (también habla de la vida de los sucesores); o la vida de Apolo Archimandrita de Stefano de Hnes, que nos ha llegado en su versión copta. Luego están las reglas escritas y de carácter interno de las comunidades monásticas, en particular, la cenobítica. La literatura pacomiana es rica desde este punto de vista, así como los cánones de Shenute, donde, sin embargo, es difícil encontrar alguna indicación sobre la dirección espiritual.

Las fuentes particulares merecen una investigación independiente. Entre las miles de personas que provienen del mundo del monasterio, que abarca todos los aspectos de la vida económica y la organización interna de agregación, existe un conjunto reconocible de cartas privadas escritas en papiro u ostracón, dirigidas por monjes o laicos, con la autoridad, de muy variado contenido. Quizá resulte fácil pensar en ser capaz de encontrar en ella la expresión auténtica que los enfrenta con el mundo monástico, con la dificultad objetiva de la interpretación y la necesidad de formar ciertas habilidades en el campo de la papirología. Si bien no se puede negar que entre los documentos se puede encontrar material utilizado para la reconstrucción de algunos aspectos de la dirección espiritual debemos, al mismo tiempo, tener en cuenta algunas limitaciones inherentes a este tipo de documentación: en primer lugar, se puede ver con las cartas enviadas por los laicos, las que, por lo general, tienen relaciones con las autoridades en la búsqueda de bienestar material o espiritual, o en su capacidad como posibles mediadores en materia civil: estos documentos parecen más apropiados para reconstruir la figura del santo y su autoridad que la dirección espiritual y, en segundo lugar, en estas cartas se hace alusión a los incidentes y a las circunstancias difíciles de entender para el historiador, ya que el contexto asumido por el emisor y el receptor escapa casi por completo y, por último, las cabeceras tan llenas de títulos dados a los monjes beneficiarios, las que merecen un estudio aparte, a menudo son el resultado de un proceso de escritura y, por lo tanto, no siempre son significativas para estudiar la evolución de la imagen de monje / maestro.

La hermenéutica planteada por Paul Ricoeur sostiene que cuando se lee un autor antiguo no se entra propiamente en relación con el pensamiento del autor, sino con la realidad misma de la que este habla. Es por esto que no es posible la comprensión de un texto, sin una pre-comprensión que consiste en una cierta relación ya existente entre el lector y la realidad de la que habla el texto

Una de las problemáticas reside en cómo socavar la oralidad proyectada en los textos. Resulta evidente que los textos tienen un excedente de significado, lo que Ricoeur denomina “la autonomía semántica del texto”¹³. En el caso de los monjes del desierto nos encontramos en un momento de pasaje de la oralidad a la cultura escrita. Una de las características de la religión cristiana es que tiene su propio libro sagrado, obra depositaria de la palabra de Dios que permanece invariable y eterna en sí misma¹⁴. En una religión con escritura, la oralidad se convierte en un agente reproductor multiplicador lo que la diferencia del proceso de incorporación que suele caracterizar a las situaciones orales¹⁵.

En el caso de los Padres del Desierto, estos estaban persuadidos de que las palabras de las Escrituras poseían poder para liberarlos del mal. Los monjes estaban convencidos de que no debía pronunciarse ninguna palabra banal. De allí, que optaran por la meditación en silencio, como espacio de ejercicio a fin de alejarse del mundo exterior y concentrar su alma sobre sí misma y sobre Dios. La meditación era ante todo una expresión o exclamación de las palabras, que eran gradualmente digeridas e interiorizadas. Esta recitación privada, o en silencio, de la Escritura era considerada uno de los medios más eficaces para proteger al monje contra las trampas del maligno. Los Padres del Desierto tenían una arraigada sensación de tener ante sí una multitud de trampas y también poder inerte de ciertas palabras para preservarlos¹⁶.

En el desierto coexistían distintos tipos de individuos en relación con su alfabetización, existía una clara sensación entre aquellos que poseían instrucción y el resto. Existen numerosos ejemplos de ello, uno por demás elocuente lo constituye el siguiente: “un día Arsenio interrogado acerca de sus propios pensamientos. Otro que lo veía preguntó ¿Por qué tú que recibiste tan bella educación romana y griega interrogas a este campesino sobre tus propios pensamientos? El respondió recibí una educación

13 RICOEUR, Paul (1981) *El discurso de la acción*, Cátedra, Madrid, p.134.

14 GOODY, Jack (1996) (comp.) *Cultura escrita en las sociedades tradicionales*, Gedisa, Barcelona, p. 26.

15 FOX, Robin Lan (1986) *Pagans and Christians*, Harmondsworth, Penguin, p. 78.

16 BURTON - CHRISTIE, Douglas (2007) *La Palabra en el desierto. La Escritura y la búsqueda de la santidad en el antiguo monaquismo cristiano*, Ediciones Siruela, Madrid, p.123.

romana y griega, pero aún no conozco el alfabeto de este campesino”. Una referencia a este tipo de situación, lo constituye el relato de la vida de Abba Evagrio, quien se siente reconfortado por la comunicación de los campesinos y valora profundamente la comunicación coexisten, otro tipo de referencias con tratamientos más elaborados, podría decirse académicos. Pero esto en cuanto a su relación personal con Dios, con la práctica, de ningún modo modifica la interpretación de lo instituido¹⁷. Las frases repetitivas, las oraciones creadas, aíslan al individuo, crean su propia barrera de comprensión entre el sujeto y los otros, entre el sujeto y los hechos, es por ello que los textos recreados dirigen al monje a un camino con pocas posibilidades de soslayar.

En tanto la relación entre las dos formas de autoridad no siempre resulta tan clara. El requerimiento de las palabras de los ancianos es sobre temas más concretos, donde se buscan soluciones simples. En la cultura monástica el conocimiento de la verdad dependía del aprendizaje memorístico. Por ello su pensamiento es conservador (para que no se pierda nada importante) y concreto (para que la gente pueda imitar lo que oye). Resulta más difícil recordar una idea abstracta de justicia que la historia de una persona justa como un anciano. Para ser justo, sólo es necesario imitar los actos del personaje. Si realizamos una aproximación a las prácticas, se advierte que es un campo de separación de roles y responsabilidad entre los monjes y los eclesiásticos, quienes deben ser directores o padres espirituales, pero también es cierto que tanto unos como otros compartían el mismo espacio físico, situación compleja de afrontar¹⁸.

Todas las fuentes literarias que suelen utilizarse para el estudio de monaquismo egipcio, como los *Apophthegmata Patrum*, contienen, de manera evidente o indirecta, una o más representaciones de la dirección espiritual, que afirman con frecuencia sus creencias acerca de lo que es la forma ideal. La dirección espiritual dentro de la estructura monástica conlleva uno de sus objetivos: la práctica de la obediencia para con el texto bíblico con las propias normas, nutridas de una matriz escrita pero redireccionadas en un contexto propio.

17 BROWN, Peter (1989) *El Mundo de la Antigüedad Tardía: de Marco Aurelio a Mahoma*, Taurus, Madrid, p. 285.

18 GIORDA, Mariachiara (2010) *Monachesimo e Istituzioni Ecclesiastiche in Egitto. Alcuni casi di interazione e di integrazione*, Bologna, Edizioni Dehoniane Bologna, p.286.

Prácticas funerarias e identidades religiosas en el Irán sasánida

Héctor R. Francisco*
CONICET-UBA-UNGS

Resumen: Este trabajo se propone analizar las formas en que las prácticas rituales en torno a la muerte (ya sean prácticas funerarias, ya sea el culto a las reliquias de los mártires) eran representadas por la literatura martiroológica cristiana del Irán sasánida. Dichas representaciones han sido interpretadas como el reflejo de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones antagónicas de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, una “teología de la muerte” cristiana que instituía a la materia muerta como un elemento central en el contacto entre las esferas humana y divina. Por otro lado, una concepción “ritual” propia del zoroastrismo en la que el cuerpo en descomposición constituía un elemento contaminante. Sin embargo, un relevamiento de los testimonios disponibles permite encontrar numerosas contradicciones y desplazamientos que revelan una relación mucho más compleja y fluida entre el registro teológico y el narrativo.

Palabras claves: Ritos funerarios - Mártires - Persia - Antigüedad tardía.

No son muchos los testimonios relativos al universo religioso del Irán tardo-antiguo. Entre ellos se destacan los *Acta de los mártires persas*¹. Esta heterogénea colección de textos aporta una parte sustancial de la escasa evidencia sobre las prácticas e instituciones religiosas (tanto cristianas como zoroastrianas) del período sasánida. No obstante, ellos están lejos de constituir testimonios transparentes de situaciones históricas concretas. Por el contrario, los numerosos silencios, ambigüedades y contradicciones en los que incurren nos revelan hasta qué punto sus narrativas están cruzadas por intencionalidades que dificultan su interpretación. Ciertamente, el historiador encuentra en ellos vívidas descripciones que le permiten abordar aspectos silenciados en la literatura teológica, sin embargo, debe abordarlos con la certeza de que se enfrenta a textos opacos. En tanto que

* E-mail: hfrancis@ungs.edu.ar

¹ BEDJAN, Paul (1891-1897) *Acta Martyrum et Sanctorum Syriace*. Harrassowitz, París-Leipzig (desde ahora *AMS*). Para un abordaje inicial ver WIESSNER, Gernot (1967) *Zur Märtyrer-überlieferung aus der Christenverfolgung Schapurs II*. Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen.

su objetivo primario era proporcionar modelos de comportamiento que instituirían el “ser cristiano”, los martirologios operaban sobre un entorno religioso que, a pesar de su trasfondo conflictivo, se caracterizaba por variadas instancias de cooperación y asimilación.

En este trabajo nos proponemos presentar algunas observaciones preliminares en torno al papel del discurso martiroológico en la construcción de la identidad cristiana en el mundo iranio preislámico. Las historias de mártires fueron una herramienta fundamental por medio de la cual se forjó una identidad construida en oposición a otras formas de adscripción religiosa, en parte contra judíos y maniqueos, pero sobre todo frente aquellas que estaban asociadas a la monarquía irania y que, con reservas, nos aventuramos a llamar zoroastrismo. En particular, tomaremos como eje la manera en que las prácticas funerarias cristianas y el culto a las reliquias derivado de ellas eran representados en la literatura martiroológica. Los *Acta de los mártires persas* ponen en primer plano la conflictividad suscitada entre los cristianos y zoroastrianos en torno al destino final de los cuerpos de los mártires. Estos conflictos (que podemos sintetizar en la oposición entre inhumación y exposición) han sido considerados como el reflejo de un debate teológico más amplio en el que se enfrentaban dos concepciones plenamente diferenciadas, e incluso antagónicas, de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, una “teología de la muerte” cristiana que instituía a la muerte como parte de la economía divina y, en consecuencia, a la materia en descomposición como un elemento central en el contacto entre las esferas humana y divina. Por otro lado, la concepción “ritual” del zoroastrismo en la que los desechos corporales (principalmente los cadáveres) constituían un elemento contaminante. No obstante proponemos que, sin negar de plano la existencia de esta polémica teológica, una lectura atenta de los testimonios muestran una realidad mucho más compleja, en la que la polémica en torno al tratamiento de los cuerpos en descomposición no se proponía tanto reflejar la oposición entre dos concepciones teológicas antagónicas -que, de hecho, está escasamente atestiguada en la literatura preislámica- como de constituir barreras interconfesionales en diversos contextos polémicos que, en la práctica, estaban dominados por la ambigüedad. Estas barreras no se construyeron solamente en base al rechazo de ideas y prácticas que identificaban un “otro” preexistente del que se pretende separar al lector/audiencia sino que, a menudo, suponía la apropiación y resignificación de elementos que, desde una tradición fijada en períodos anteriores, constituían las marcas definitorias de aquel “otro”. El objetivo primario de esta operación era transformar una cantidad de realidades

inestables en una alteridad absoluta y homogénea -los “magos” (sir. *māgūšē*, i.e. los zoroastrianos)- asignándoles una serie de prácticas consideradas identificadoras de dicha alteridad. En la medida que la función de los *Acta* no era tanto persuadir a los rivales externos como reforzar los lazos internos, los términos en los que se desarrolla la polémica deben ser leídos como instrumentos que polarizaban y ordenaban el contexto social en el que se insertaba la comunidad, e intervenían en las tensiones resultantes de la interacción cotidiana con diversos “otros” religiosos.

Al hacer un relevamiento de las instancias de enfrentamiento entre los cristianos y las autoridades religiosas zoroastrianas en los *Acta* de los mártires persas, podemos reconocer, de manera esquemática, tres grandes núcleos conflictivos:

- 1) El culto a los dioses y la obediencia cristiana a la autoridad del *Šāhān Šāh*.
- 2) Las disputas en torno al matrimonio y el celibato.
- 3) Los rituales relativos al contacto entre los vivos y los cuerpos en descomposición.

Mientras que las dos primeras han sido objeto de una cantidad considerable de estudios², las prácticas funerarias y el culto a las reliquias de los mártires han recibido menor atención. Los primeros trabajos sistemáticos dedicados al problema son relativamente recientes, como el estudio en torno a los referencias a la teología zoroastriana en el culto a las reliquias de Peter Bruns³, y el estudio comparativo de Geoffrey Herman sobre la exhumación de cadáveres en el Talmud y la literatura

² Sobre la situación política de los cristianos bajo los reyes sasánidas ver: LABOURT, Jerome (1904) *Le Christianisme dans L'Empire Perse sous la Dynastie Sassanide (224-632)*, Lecoffre, París; CHRISTENSEN, Arthur (1944 [1939]) *L'Iran sous les Sassanides*, P. Geuthner, Copenhague, pp. 258-315; YOUNG, William (1974) *Patriarch, Shah, Caliph. A study of the relationship of the church of the east with the Sassanid Empire and early Caliphates up to 820 a.d.* Christian Study Centre, Rawalpindi; BROCK, Sebastian (1982) “Christians in Sasanian Empire: A case of divided loyalties”, *Studies in Church History* 18: 1-19; ASMUSSEN, Jes (1983) “Christians in Iran” en: YARSHATER, Ehsan, *The Cambridge History of Iran, 3.2 The Seleucid, Parthian and Sasanian periods*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 924-948; VAN ROMPAY, Lucas (1995) “Impetuous Martyrs? The Situation of the Persian Christians in the Last Years of Yazdgerd I (419-421)”, en: LAMBERGIS, Mathijs & VAN DEUN, Peter, *Martyrium in Multidisciplinary Perspective. Memorial Louis Reekmans*, Peeters, Lovaina, pp. 363-375; GIGNOUX, Phillipe (1999) “Sur quelques relations entre Chrétiens et mazdéens d’après des sources syriaques”, *Studia Iranica* 28: 83-94; MCDONOUGH, Stewart (2006) “A Question of Faith? Persecution and Political centralization in the Sasanian Empire of Tazdgerd II (438-457 CE.)”, en: DRAKE, Harold, *Violence, Victims, and Vindication in Late Antiquity*, Ashgate, Aldershot, pp. 69-82. Sobre el matrimonio consanguíneo ver el artículo de síntesis de PANAINO, Antonio (2008) “The zoroastrian Incestuous Unions in Christian Sources and Canonical Laws: Their (distorted) Aetiology and some other problems”, en: JULLIEN, Christelle, *Controverses des Chrétiens dans l'Iran Sassanide*, AAEI, París, pp. 69-87.

³ BRUNS, Peter (2006) “Reliquien und Reliquienverehrung in den syro-persischen Martyrerakten”, *Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte* 101: 194-213.

cristiana⁴. Ambos autores coinciden en señalar, a partir de un relevamiento más o menos exhaustivo de los testimonios disponibles, que las narrativas en torno al culto a las reliquias contenidas en los *Acta* derivaban de manera más o menos directa de la confrontación entre dos concepciones antagónicas de la creación y del papel del hombre en ella. Por un lado, las prácticas del zoroastrismo, sustentadas en la oposición entre pureza y polución, y las prácticas cristianas que desplazaba esa misma oposición a un plano personal. Sin embargo esta lectura lineal se enfrenta a un problema que es tanto metodológico como conceptual. Ninguno de estos estudios profundiza el problema de la “continuidad” entre la religión irania en el período sasánida y el zoroastrismo normativo (tal como es representado en la literatura pahlavi medieval). En consecuencia, tanto Bruns como Herman interpretan los martirologios a la luz de la teología dualista de aquella sin atender a los problemas que tal lectura suscita⁵. En el zoroastrismo normativo, la muerte era una creación demoníaca y la forma más severa de polución⁶. Esta polución debía ser purificada a través de complejos rituales que se iniciaban con un largo período de exposición del cadáver a la intemperie para ser devorado por perros y aves⁷. Aunque algunos de ellos se originaron en el período sasánida, esos complejos rituales funerarios se habrían generalizado solamente en el período islámico mientras que la evidencia (tanto literaria como arqueológica) para períodos anteriores dista de ser homogénea⁸.

⁴ HERMAN, Geoffrey (2010) “Bury My Coffin Deep! Zoroastrian Exhumation in Jewish and Christian Sources”, en: ROTH, Joel, SCHMELZER, Menahem & FRANCUS, Yaacov, *Tiferet Leyisrael: Jubilee Volume in Honor of Israel Francus*, The Jewish Theological Seminary of America, Nueva York, pp. 31-59.

⁵ MODI, Jivanji Jamshejji (1905) *The funeral ceremonies of the Parsees: their origin and explanation*. Fort Print Press, Bombay; CHOKSY, Jamsheed (1989) *Purity and Pollution in Zoroastrianism: Triumph over Evil*, University of Texas Press, Austin; SHAKED, Shaul (1994) *Dualism in transformation: varieties of religion in Sasanian Iran*, School of Oriental and African Studies, University of London, Londres, pp. 40-43; en particular estos últimos toman su definición de pureza ritual de la obra fundacional de DOUGLAS, Mary (1966) *Purity and Danger: an analysis of the concepts of pollution and taboo*, Routledge, Londres.

⁶ El demonio llamado *Nas* es el causante de la polución (*nasrušīh*) que viene de la materia muerta (*nasā*). HUTTER, Manfred (2009) “The Impurity of the Corpse (*nasā*) and the Future Body (*tan ī pasēn*): Death and Afterlife in Zoroastrianism”, en: REITERER, Friedrich, *Human Body in Death and Resurrection*, De Gruyter, Berlín, pp. 13-26: El demonio llamado *Nas* es el causante de la polución (*nasrušīh*) que viene de la materia muerta (*nasā*).

⁷ Estos rituales están detallados en una copiosa literatura tanto avéstica: JAMASP, Hoshangjī (1907) *Vendidad. Avesta text with Pahlavi Translation and Cometary, and Glossarial index*. Government Central book depôt, Bombay, pp. 6.44-46, como pahlavi: TAVADIA, Jehangir (1930) *Šāyast-nē-šāyast. A Pahlavi Text on Religious Customs*. De Gruyter, Hamburgo, p. 53.

⁸ Por supuesto, esto no significa desechar la exposición de cadáveres como una práctica funeraria presente en la cultura irania tardoantigua. Sin embargo, debemos notar junto a HUFF, Dietrich (2004) “Archaeological evidence of zoroastrian funerary practices”, en: STAUSBERG, Michael *Zoroastrian rituals in context*, Brill, Leiden, pp. 593-630 y DE JONG, Albert (1997) *Traditions of the Magi. Zoroastrianism in Greek and Latin literature*. Brill, Leiden, pp. 432-433, que las prácticas funerarias en el período sasánida carecían de la uniformidad y del carácter identificatorio que tuvieron en períodos posteriores. Por lo tanto, nos curamos en salud al señalar que no se trata de negar la existencia de la práctica sino su carácter uniforme y prescriptivo, esto es, generador de una identidad.

Por el contrario, la actitud de los cristianos frente a la muerte ha sido objeto de numerosos estudios⁹. Todos ellos coinciden en que, hasta cierto punto, el cristianismo supuso una ruptura con respecto las formas dominantes en el mediterráneo antiguo. Recordemos que, tanto para judíos como para paganos, la muerte era concebida como la antítesis de lo divino y, en consecuencia, los ritos funerarios “ocultaban” la descomposición que implicaba la aniquilación de la personalidad. En el transcurso de los siglos III y IV los cristianos desarrollaron una noción radicalmente diferente de la oposición entre pureza y de polución. Como señala Antigone Samellas, esta noción, ya no se ubicaba en el espacio (o los cuerpos) sino en la conciencia de cada individuo. El efecto más notable de este traslado fue la promoción de espacios en el que los vivos entraban en contacto con los muertos, para que estos “intercedieran” ante el creador. De hecho, el contacto directo entre los vivos y el cuerpo en descomposición ha sido considerado uno de los aspectos centrales en la configuración de una nueva actitud que la misma Samellas definió como “revolución táctil”¹⁰.

El triunfo de esta nueva noción fue un fenómeno concurrente con la transmisión de una abundante literatura martiroológica que se había difundido entre los cristianos del Irán. Los Acta de los mártires persas -compilados entre mediados y finales del siglo V- son el primer testimonio de una tradición literaria que hegemonizó la producción historiográfica cristiana persa durante los próximos dos siglos¹¹. Estos mantienen la estructura clásica del género que combina la biografía, largos pasajes polémicos, la descripción de sus torturas y ejecuciones, y la narrativa de la deposición de sus reliquias en un *Martyrium* que sería el centro del culto local. En varios sentidos, los contenidos siguen un patrón tradicional en el que la imitación (en particular las referencias cristológicas) es un imperativo. Pero, a diferencia de los martirologios bizantinos y occidentales, los *Acta* persas otorgan una inusual relevancia a episodios en los que las autoridades político-religiosas iraníes intentaban prevenir, infructuosamente, que los devotos cristianos recolectaran los cuerpos de los mártires para darles sepultura y venerar sus huesos.

⁹ Al respecto la bibliografía es inabarcable, nos remitimos a dos trabajos recientes que consideramos relevantes: WALKER BYNUM, Caroline (1995) *The Resurrection of the Body in Western Christianity, 200-1336*. Columbia University Press, Nueva York; SAMELLAS, Antigone (2002) *Death in the eastern Mediterranean (50-600 A.D.): the Christianization of the East: an interpretation, Studien und Texte zu Antike und Christentum* 12. Mohr Siebeck, Tübingen.

¹⁰ *Op. Cit.*, pp. 148-162.

¹¹ DEBIÉ, Muriel (2010) “Writing History as ‘Histoires’: the biographical dimension of East Syriac historiography”, en: PAPAConstantinou, Arieta, DEBIÉ, Muriel y KENNEDY, Hugh, *Writing ‘True Stories’ Historians and Hagiographers in the Late Antique and Medieval Near East*, Brepols, París, pp. 43-75.

Esta diferencia se explicaría por el hecho de que los martirologios persas se desarrollaron en un contexto religioso sensiblemente diferente al de sus análogos romanos. En el mundo mediterráneo, los cristianos nunca desarrollaron prácticas funerarias antagónicas a las de judíos y paganos, y, más allá de las expresiones de disgusto de la elite educada por el culto cristiano a las reliquias, aquellas nunca se tradujeron en medidas efectivas. Por el contrario, los *Acta* de los mártires persas hacen referencia a un gran número de episodios en los que la disposición de los cuerpos de los mártires son objeto de disputas. Sin ninguna duda, el desarrollo de estos episodios guarda una estrecha relación con el debate teológico. Sin embargo, la notable ausencia de las prácticas funerarias y el culto a las reliquias en éste último da cuenta de una relación mucho más compleja entre ambas dimensiones. En concreto, la polémica teológica y la narrativa martiroológica, actuaban en diferentes ámbitos que –sin embargo- eran concurrentes.

Peter Bruns ha señalado que carecemos de testimonios directos de una teología explícita en torno al culto de las reliquias. Esto es sólo parcialmente correcto. En tanto el zoroastrismo sasánida fue una realidad heterogénea, no debe sorprendernos que haya ocupado un lugar relativamente marginal en la literatura polémica cristiana que se limitó a repetir estereotipos previamente desarrollados por la literatura clásica¹², en particular la teología zurvanita¹³, Probablemente, el tratado *Sobre la magia en Persia* (*Περὶ τῆς ἐν Περσίδι μαγικῆς*) de Teodoro de Mopsuestia -cuyos contenidos conocemos parcialmente gracias al epítome contenido en la *Biblioteca* de Focio- haya sido un factor fundamental en la fijación de una tradición polémica¹⁴, Los polemistas cristianos de la era sasánida (Eznik de Kolb¹⁵ y Barhadbešaba ‘arbayā¹⁶) e islámica (Teodoro Bar Koni¹⁷ y Juan de Phenek¹⁸) reprodujeron los argumentos previamente establecidos por aquella tradición y no generaron una defensa explícita del culto a las reliquias. Pero todos ellos dedicaron extensos pasajes polémicos al problema de la muerte y su lugar en la οἰκονομία divina.

¹² Sobre los testimonios sobre la religión persa en la tradición clásica ver: DE JONG, Albert, *Op. Cit.*, pp. 5-38.

¹³ ZAEHNER, Robert (1955) *Zurvan: a Zoroastrian dilemma*. Clarendon Press, Oxford.

¹⁴ HENRY, René (1959) *Photius. Bibliothèque I (Codices 1-84)*. Les Belles-Lettres, París, p. 81.

¹⁵ BLANCHARD, Monica & DARLING YOUNG, Robert (1998) *Eznik of Kolb. On God*. Peeters, Lovaina.

¹⁶ SCHER, Addai (1908) *Cause de la fondation des écoles. Mar Barhadbsabba ‘Arbaya, évêque de Halwan (VIe siècle)*, *Patrologia Orientalis* 4.4, Firmin & Didot, París, pp. 365-367.

¹⁷ SCHER, Addai (1912) *Theodorus bar Koni, Liber Scholiorum II. Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* 69, *Scriptores Syri* 26, Peeters, Lovaina, pp. 295-298; Cf. POGNON, Henry (1898) “Theodore Bar Koni: Liber Scholiorum”, en: POGNON, Henry, *Inscriptions mandaites des coupes de Khouabir*, H. Welter, París, pp. 111-113/161-165.

¹⁸ DE MENASCE, Pierre (1938) “Autour d'un texte syriaque inédit sur la religion des Mages”, *Bulletin of the School of Oriental Studies* 9.3: 587-601.

Éstos construyeron una teología de la muerte que partía de una teología de la unidad de la creación, cuyo más interesante exponente es Narsaī, para rechazar el dualismo ontológico de la cosmogonía de la tradición avéstica¹⁹. En consecuencia, la muerte no era el producto de la intervención de un dios perverso en la creación sino el efecto de la natural inclinación del hombre por el pecado²⁰. A partir de esta intrínseca relación con la libre voluntad humana y, por extensión, con el pecado, la muerte era instituida como parte de la οἰκovoμία divina. En última instancia, ella era la herramienta pedagógica de Dios que afianzaba el discernimiento humano y –por medio de la pasión de Cristo– la promesa de la futura salvación humana²¹.

Los pocos testimonios relativos a una teología del culto de los mártires muestran una relación con esta teología de la muerte. Conservamos apenas dos ejemplos de lo que pudo ser una literatura más amplia. El primero es la *Explicación sobre los mártires*²² de Isaías el intérprete (s. VI) quien fundamenta el culto cristiano a las reliquias en términos más o menos similares a los que desarrollaron Teodoro y Narsaī, tomando como punto de partida la exégesis de Rom. 5: 12-17 y 7: 8-11 para determinar la intrínseca relación entre muerte y naturaleza humana. Un argumento más significativo lo encontramos en la *Crónica de Seert* (siglo X) que reproduce una discusión en torno al culto a las reliquias que sostuvieron el católico Bābaī y el rey persa Zāmāsp *circa* 496. La anécdota comienza con el interrogante del monarca: “Los cuerpos se convierten podredumbre y el polvo. ¿Por qué honran los huesos de sus muertos y los reverencian y no los depositan en sarcófagos (ar. *al-naūs* del gr. *ναός*), como los magos?”²³.

El anciano obispo responde: “Sabemos, que los cuerpos de los hombres se corrompen y caducan, pero creemos que ellos volverán mucho más bellos y más iluminados de lo que eran. Pues lo sabemos de las escrituras de nuestra religión: “todos los hombres resucitarán en un guiño y serán inmortales (1Cor. 15: 12).” Como el Mesías ha resucitado de entre los muertos también nosotros resucitaremos; como la semilla, que

¹⁹ GIGNOUX, Phillipe (1968) *Homélies de Narsaī sur la Création, Patrologia Orientalis*, 34.3-4. Brepols, París, pp. 490-492.

²⁰ Cf. los argumentos coincidentes de Elišē Vardapet, THOMPSON, Robert (1982) *Elišēi. History of Vardan and the Armenian War*. Harvard University press, Cambridge, p. 82; y Eznik de Kolb; BLANCHARD, Monica & DARLING YOUNG, Robert, *Op. Cit.*, p. 76.

²¹ Cf. la crítica zoroastriana (tardía) a esta noción la encontramos en el tratado del siglo IX: *Šikand-gumānīg-vičār*; WEST, Edward William (1885) “The Sikand Gúmānik Vigār”, en: MÜLLER, Max, *Sacred Books of the East*, vol. 24, Clarendon Press, Oxford, pp. 173-203.

²² SCHER, Addai (1911) *Traité d’Isaī le docteur et de Hnana d’Adiabéne sur les Martyrs, le Vendredi d’or et les Rogations, Patrologia Orientalis*, 7.1, Firmin & Didot, París.

²³ SCHER, Addai (1911) *Histoire nestorienne inédite: Chronique de Séert. Patrologia Orientalis*, 7.2, Firmin & Didot, París, pp. 37-38. Cf. GISMONDI, Henrico (1899) *Maris, Amri et Slibac: De Patriarchis nestorianorum commentaria ex codicibus vaticanis*. Vol. 2, De Luigi, Roma, pp. 47- 48.

muere sobre la tierra y que pierde su belleza, retorna para ser más bella de lo que era, así harán los hijos de Adán. Si no crees lo que acabo de decir, piensa que, al comienzo, el hombre se originó de una gota (ar. *nuṭphā*) que lo forma en la oscuridad de las entrañas, luego recibe los miembros, las venas y los huesos y, finalmente, al cabo de nueve meses, por el poder de Dios, está completamente formado. Y así sucede también con la resurrección del hombre y el cuerpo después de la corrupción”²⁴.

En el fragmento ofrece varios elementos de interés, no sólo por la curiosa referencia a la sepultura en sarcófagos como una práctica corriente entre los zoroastrianos²⁵, sino también por la combinación entre autoridad escrituraria y medicina galénica sobre la que se estructura la argumentación. En este sentido, la *Crónica de Seert* ofrece un testimonio único de la elaboración de una teología del martirio que complementaba la teología cristiana con la concepción naturalista del proceso de nacimiento y corrupción de la tradición médica helenística (en particular a Galeno). No obstante es importante observar que ambos testimonios reconocen al culto a las reliquias como una extensión del debate en torno a la muerte, cuyos ejes centrales eran el lugar de ésta en la creación y la economía de salvación cristianas. Para los cristianos, la veneración de los mártires y sus reliquias era la confirmación de la unicidad de la creación y el valor pedagógico de la muerte. Ésta era el efecto necesario de la misma naturaleza humana, caracterizada por la mortalidad y el libre albedrío que hacía posible la existencia del pecado.

Cuando buscamos referencias de esta teología en los *Acta de los mártires persas* encontramos un registro diferente. Por un lado, la teología de la muerte de los polemistas reaparece en la reproducción más o menos estereotipada de diálogos polémicos entre los mártires y sus torturadores. En estos diálogos, la muerte es el límite que instituye la oposición entre la vida cristiana y mundanidad. Así, la polémica teológica se resignifica a partir del *topos* martiroológico de la oposición entre “vivir en el mundo” y “seguir a Cristo”. En el ciclo de los mártires Pethōn, Anāhīd, y Ādūrhōrmīzd²⁶ esta oposición se reproduce -con un tono inusualmente iranio que incluye referencias al mismo *Avesta* - en los diálogos polémicos entre los mártires y el juez Ādhūrprāzdgard. En estos diálogos, que reproducen en líneas generales los argumentos de los polemistas cristianos, la muerte producida por el martirio se convierte en la vida eterna que se opone a la transitoriedad

²⁴ *Ibid.*, p. 38.

²⁵ Este término puede referirse a los osarios (*Astōclān*) utilizados por los zoroastrianos luego del año de rigor en el que el cadáver debe quedar expuesto. HUFF, Dietrich, *Op. Cit.*, pp. 606-608.

²⁶ *AMS*: 2, pp. 565-631.

de la vida mundana²⁷. Por otro lado, la muerte se incorpora en la narrativa a través de las escenas que describen la deposición de los cuerpos de los mártires en sus respectivos *Martyria*. Si bien dichas escenas mantienen cierta correlación con el contexto religioso iranio, no puede atribuírseles una completa originalidad en tanto ese mismo *topos* se originó en los propios martirologios romanos. De hecho, las referencias a la exposición de cadáveres en los *Acta* persas parecen inspirados en episodios similares contenidos en los *Acta de los mártires de Palestina* de Eusebio de Cesárea, cuya traducción siríaca circuló por todo el Oriente²⁸. En este sentido, es necesario señalar el profundo sentido tipológico de las escenas, que están diseñadas en base a la resurrección de Cristo²⁹. Por otra parte, observadas en conjunto no pueden considerarse el reflejo de un conflicto sistemático, sino como la respuesta de situaciones particulares cuyos variados (y a veces contradictorios) desarrollos obedecen a las necesidades pedagógicas del relato. En este sentido, debemos recordar que la evidencia relativa a una hegemonía de la exposición de cadáveres en la religión irania del período sasánida es particularmente débil. La única evidencia concreta proviene de las mismas fuentes cristianas. De acuerdo con el *Martirio de Pērōz*, Bahram V (420-438) revirtió la política tolerante de su padre Yazdgard I, ordenando la exhumación de los cadáveres enterrados en tumbas cristianas³⁰. De la misma manera, Elišē Vardapet reproduce una carta de Yazdgard II dirigida a los cristianos de Armenia donde los increpa por contaminar la tierra con sus cadáveres³¹. Por último, el historiador romano Menandro Protector menciona entre los artículos del tratado de paz entre romanos y persas del año 562 una cláusula que garantizaba que las costumbres funerarias de los cristianos iranos serían respetadas³². Todas estas referencias (cuya historicidad puede ponerse legítimamente en duda) permiten observar el alcance del debate, sin embargo, no confirman la existencia de una oposición sistemática al culto a las reliquias. Por el contrario, todas ellas dan testimonio de lo inconstante y flexible que podía ser la actitud de la monarquía persa frente a las prácticas cristianas. Esta impresión

²⁷ AMS: 2, pp. 577.

²⁸ CURETON, William (1861) *History of the Martyrs of Palestine by Eusebius, Bishop of Cæsarea, discovered in a very Antient (sic) Syriac Manuscript*. Williams & Norgate, Londres, p. 33 (traducción inglesa), p. 34 (texto siríaco), pp. 44-45 (traducción inglesa), p. 48 (texto siríaco).

²⁹ ASMUSSEN, Jes *Op. Cit.*, p. 937.

³⁰ AMS: 4, pp. 253-254.

³¹ THOMPSON, Robert, *Op. Cit.*, p. 77.

³² MULLER, Karl (1851) *Fragmenta Historicorum Graecorum*. Vol. 4. Firmin & Didot, París, p. 213.

se corrobora cuando recordamos que, de hecho, muchos reyes persas no sólo toleraron sino que incluso patrocinaron la construcción de *Martyria*³³.

Tampoco podemos considerar a los Acta como evidencia de una tensión sistemática. En ellos, la oposición entre la inhumación cristiana y la exposición zoroastriana se manifiesta primariamente en aquellos episodios relativos al rescate del cadáver del mártir. En algunos casos, son los mismos fieles que, por la violencia, el soborno o la astucia, logran el rescate del cuerpo que finalmente es depositado en un santuario³⁴. Pero, en la mayoría de los casos, los cuerpos de los mártires eran “rescatados” de su infame destino por medio de la intervención divina³⁵. El *Martirio de Mār Aḥudemmeḥ*, describe cómo los fieles intentaron inútilmente sobornar a los guardias para salvar el cadáver del mártir. Los guardias cortaron su cabeza y retiraron el sello real de la cadena que llevaba al cuello. Una vez abandonado, su cadáver fue milagrosamente preservado de las aves carroñeras por la acción de los mismos perros que, se suponía, debían devorarlo³⁶. El cuerpo del presbítero Yaūseph, compañero del obispo ‘Aqebhšmā de Arbelas, estuvo expuesto a la intemperie durante tres días para desaparecer durante una tormenta en el cuarto³⁷. El cuerpo de Mār Pūsaī fue preservado hasta su rescate gracias a una tormenta que espantó a sus guardias³⁸. El cuerpo decapitado de Baršabyā estuvo iluminado durante tres días por una lengua de fuego en forma de cruz, portento que permitió su rescate³⁹. Durante tres días, una luz proveniente del cielo iluminaba las cabezas de los mártires Yaq‘ōb y Azād⁴⁰. De la misma manera, los cuerpos de Behnām y su hermana Sarā despedían una luminosidad⁴¹, hasta que fueron literalmente engullidos por la tierra y así rescatados del intento del rey (su propio padre) de destruirlos por el fuego. En ninguno de estos casos, los perseguidores intentaron revertir la situación y los casos de destrucción de santuarios cristianos no obedecían tanto al celo por la pureza

³³ FOWDEN, Elizabeth Key (1999) *The Barbarian Plain. Saint Sergius between Rome and Iran*, University of California Press, Berkeley, pp. 133-141.

³⁴ Cf. los martirios de Mār Pethiōn, *AMS*: 2, p. 628; y Ādhūrḥōrmīzd, *AMS*: 2, p. 582; Mār Barḥādhbšabā, *AMS*: 2, p. 316; Āithālāhā, *AMS*: 2, p. 39 y DELEHAYE, Hippolite (1907) *Les Versions grecques des Actes des Martyrs Persans. Textes grecs et traductions, Patrologia Orientalis* 2.4. Firmin-Didot, París, p. 516; y Marthā *AMS*: 2, p. 240.

³⁵ BRUNS, Peter *Op. Cit.*: 207-209.

³⁶ NAU, François (1909) *Histoires d'Ahoudemeh et de Marouta, métropolitains Jacobites de Tagrit et de l'Orient (VIe et VIIe siècles)*, *Patrologia Orientalis*, 3.1, Firmin & Didot, París, p. 47.

³⁷ *AMS*: 2, p. 390.

³⁸ *AMS*: 2, p. 230.

³⁹ *AMS*: 2, pp. 242-243.

⁴⁰ *AMS*: 4, pp. 140-141.

⁴¹ BRUNS, Peter, *Op. Cit.*: 205-206.

ritual como a represalias (como en el caso del mártir Abdas de Susa) por la destrucción de fuegos zoroastrianos.

Por lo tanto, de esta repetición de motivos podemos concluir que la intencionalidad que dio origen a estas anécdotas no era tanto reflejar una oposición sistemática entre dos prácticas antagónicas homogéneas como a la necesidad de polarizar a partir de construcciones idealizadas. Esta idealización surgía de saberes previamente establecidos, por la literatura polémica, en torno a las prácticas funerarias persas. Pero aquello que daba sentido a estas anécdotas no era el reconocido hecho de que la exposición de cadáveres era una marca distintiva del zoroastrismo (sir. *m^lghūšūthā*) sino que, de una manera u otra, la acción divina reafirmaba la superioridad cristiana sobre aquel. Así, los cadáveres eran el foco de manifestaciones sobrenaturales que, como señala Bruns, reflejaban, ya sea por inversión o por analogía, elementos identificables de la teología zoroastriana⁴². Pero esta teología no derivaba de un supuesto zoroastrismo homogéneo y estructurado como de los *topoi* presentes en la literatura polémica cristiana que construyó al zoroastrismo como una antítesis del cristianismo.

Este carácter “ficcional” del zoroastrismo representado en los *Acta* se confirma en muchos episodios que describen situaciones difícilmente conciliables -o directamente contradictorias- con las prescripciones rituales derivadas de la literatura pahlavi. Estos casos no formaron parte de los análisis de Bruns y Hermann pero son indicios importantes para comprender la naturaleza simbólica de las anécdotas. Nos remitimos aquí a dos ejemplos. El *Martirio de Mār Baršabyā* relata que los cuerpos del santo y sus compañeros fueron llevados fuera de la ciudad para ser devorados por: “las criaturas y aves del cielo, mientras que sus cabezas fueron colgadas: en el templo de Anāhīd la diosa de los persas”⁴³. Aún más sorprendente son las historias de Šūltān Mahdūkh⁴⁴ y Mār Behnām⁴⁵ cuyos cuerpos fueron quemados. En estas, y otras, contradicciones es donde se manifiesta la verdadera naturaleza de la polémica. En los ejemplos citados, las contradicciones tienen sentido en la medida que operan como vehículos de la acción divina. En el caso de Šūltān Mahdūkh y Mār Behnām los intentos de los magos por quemar sus cuerpos fracasan. Lo mismo sucede con la cabeza de Mār Baršabyā cuyo cuerpo es recuperado milagrosamente. En estos casos, es evidente que los autores subordinaron (y anularon) las prescripciones rituales zoroastrianas en función de una

⁴² *Ibid.*: 212-213.

⁴³ *AMS*: 2, p. 283.

⁴⁴ *AMS*: 2, p. 38.

⁴⁵ *AMS*: 2, pp. 421-422.

narrativa que se estructuraba alrededor de la contraposición entre elementos identificables del culto zoroastriano (el templo o el fuego) y el Dios cristiano. En estas escenas el cuerpo se convierte en evidencia de la superioridad del Dios cristiano y, en consecuencia, en un transmisor de un carisma que genera autoridad espiritual y crea lazos de obediencia. Por lo tanto, resulta determinante considerar el objetivo primario de estos textos, esto es, proveer de un origen milagroso las reliquias. Su función no sólo era la promoción de su culto sino que, además, era dar legitimidad al clero vinculado a su santuario frente a otras formas de autoridad religiosa. Ellos estaban dispuestos para instituir una polaridad que legitimaba la superioridad del mártir cristiano sobre sus perseguidores paganos.

En suma, el valor de estos testimonios como fuentes relativas a las prácticas religiosas iraníes sólo es pertinente en la medida que reconocemos un carácter primariamente pedagógico. Es por medio de lo sobrenatural que el mártir era una herramienta que, por un lado enfatizaba la superioridad de la religión cristiana y a la vez se apropiaba de los elementos característicos de sus adversarios para resignificarlos. La presencia recurrente de los perros y aves carroñeras, los prodigios luminosos y los elementos de la naturaleza (fuego, agua, tierra, el sol) en las anécdotas los instituía como vehículos de la acción taumatúrgica. Todos ellos constituían conceptos significativos de la cosmogonía zoroastriana (tal como era representada en la literatura cristiana), en tanto personificaban a la vez parte de la creación de Ahura Mazda como divinidades secundarias del panteón iraní. De esta manera no constituían un poder demoníaco sino una creación desprovista de voluntad autónoma que, por intermedio del milagro, se sometía a la soberanía del creador.

En conclusión, el objetivo de los martirologios cristianos no radicaba tanto en reflejar como de construir una imagen del otro que era consistente con una tradición. Al mismo tiempo, los elementos constitutivos de esa imagen del “otro” religioso eran apropiados y reinterpretados en clave cristiana. En una sociedad en donde las prácticas funerarias constituían vínculos sociales a partir del intercambio recíproco entre los vivos y los muertos, la construcción de una forma propiamente cristiana de tratamiento de los cuerpos en descomposición era un vehículo esencial para generar lazos sociales. En este sentido, el discurso teológico y la narrativa hagiográfica constituían dos registros cuyos campos de acción estaban claramente diferenciados pero intrínsecamente conectados. El primero desarrolló una polémica que no se orientaba tanto a persuadir a los adversarios como a reforzar las solidaridades internas. En consecuencia se anclaba en una tradición

literaria que ponía su acento en la repetición y la imitación como características fundamentales. El segundo, traducía esa tradición en narrativas cuya efectividad radicaba en la capacidad de generar en su audiencia patrones de comportamiento reconocibles que reforzaban la identidad comunitaria y, en consecuencia, legitimaba a aquellos que ejercían la autoridad sobre ella. Pero, al mismo tiempo, estos relatos connotan los ambiguos límites establecidos entre diversas comunidades religiosas, que implicaban para las comunidades cristianas variadas formas de negociación y polémica que no se agotaban en la confrontación con un adversario externo. En suma, los martirologios nos revelan una de las características distintivas de la literatura cristiana del imperio sasánida, esto es, la necesidad de fijar los límites entre comunidades religiosas y, a la vez, de integrarlas a un marco socio-religioso más amplio.

En torno a las causas y los efectos de la literatura *aduersus iudaeos* en la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo

Rodrigo Laham Cohen¹
UBA-CONICET

Resumen: El objetivo de esta breve presentación es desplegar y problematizar las principales líneas del debate en torno a las causas de la tónica antijudía presente en textos cristianos durante la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo. A partir de un derrotero historiográfico de más de una centuria, analizaremos los principales modelos propuestos, estipulando los alcances y las limitaciones de cada uno de ellos. A su vez, confrontando tales posiciones con algunos ejemplos de evidencia textual, aspiramos a demostrar –obviada por momentos olvidada– que el grado de aplicabilidad de cada diseño teórico depende de su contexto particular.

Palabras claves: *aduersus iudaeos* - judaísmo - cristianismo - polémica religiosa.

Introducción

Existen espacios y temporalidades en los cuales el estudio de las comunidades judías se torna complejo a causa de la escasez de fuentes. La situación de los judíos en Europa Occidental entre la Antigüedad Tardía y el Alto Medioevo es un ejemplo de ello. Para tal arco histórico, exceptuando algunos contados casos, no poseemos voces hebreas que contribuyan a una precisa reconstrucción histórica.

En el objetivo de llenar tal vacío documental el historiador puede apelar al análisis de los repertorios epigráficos y arqueológicos. Nuevamente, no siempre existe evidencia de tal tipo y, de hecho, en la mayoría de las ocasiones el material disponible es pobre o, simplemente, no existe. Si nos guiáramos por la evidencia arqueológica y epigráfica, deberíamos concluir que la judería de la Alejandría helenística era pequeña cuando sabemos, por medio de fuentes literarias, que era una de las más grandes de la

¹ E-mail: r_lahamcohen@hotmail.com

Antigüedad¹. En el caso de la Península Itálica, para citar otro ejemplo, aproximadamente 600 registros en material rígido –en su mayoría epitafios hallados en las catacumbas judías– otorgan a Roma amplias posibilidades de investigación, si bien la epigrafía judía de tal ciudad es bastante austera e impide generalizaciones amplias². Sin embargo Roma es, siguiendo en la Península Itálica para los períodos antiguo y medieval, una excepción. Solo Venosa presenta una cantidad de material respetable mientras que en el resto de la Península fueron hallados registros dispersos y, en muchos casos, fuera de su contexto original³.

Desde el punto de vista arqueológico, la situación tampoco es alentadora. De hecho, son apenas tres los hallazgos de restos materiales de sinagogas en Europa Occidental, uno de ellos, controvertido⁴. Aunque presentan un valor incalculable a la hora de reconstruir la vida judía en la Antigüedad y el temprano Medioevo, la evidencia continúa siendo escasa y, analizada de modo aislado, apenas nos acerca a resultados parciales.

Ahora bien, la forma de cubrir la carencia de fuentes judías ha sido recurrir a evidencia de origen cristiano. Tal material es, obviamente, abundante y se encuentra en diversos tipos de formato: códigos judiciales, actas conciliares, epístolas, sermones, tratados, etc. Mucho se ha debatido en torno a las implicancias, por ejemplo, de las leyes referidas a judíos recopiladas en el *Código Teodosiano*. Del mismo modo, diversos historiadores se han preguntado si la existencia de un canon que prohibía las comidas en común entre judíos y cristianos apuntaba a frenar una práctica habitual, repetía una norma previa o simplemente establecía una prohibición preventiva. No entraremos aquí en este tipo de debates pero debemos conceder que estas evidencias se prestan a variadas opciones interpretativas. Del mismo modo las referencias a situaciones que involucran a

¹ VAN DER HORST, Peter (1996) *Ancient Jewish Epitaphs. An Introductory survey of a millennium of Jewish funerary epigraphy (300 BCE - 700 CE)*, Pharos, Kampen, p. 20.

² NOY, David (1995) *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol. II, Rome*, Cambridge University Press, Cambridge.

³ NOY, David (1993) *Jewish Inscriptions of Western Europe. Vol I, Italy (excluding the city of Rome), Spain and Gaul*, Cambridge University Press, Cambridge.

⁴ Se trata de las sinagogas de Ostia, Bova Marina y Elche. La caracterización del edificio encontrado en Elche como sinagoga ha encontrado varios detractores. Entre los textos más actuales sobre la sinagoga de Ostia, AA.VV. (2001), *The Synagogue of Ancient Ostia and the Jews of Rome*, Svenska Institutet I Rom, Estocolmo, En relación a Bova Marina, COSTAMAGNA, Liliana (2003), “La sinagoga di Bova Marina”, en: PERANI, Mauro (ed.), *I beni culturali ebraici in Italia: situazione attuale, problemi, prospettive e progetti per il futuro*, Ravenna, Longo, pp. 93-118. Sobre Elche, A favor de la identificación como sinagoga, LEVINE, Lee (2005), *The Ancient Synagogue. The first Thousand Years*, Yale University Press, New Haven, pp. 281-283. En contra, POVEDA NAVARRO, Antonio (2005) “Un supuesto relieve hebreo y la dudosa presencia de comunidades organizadas judías en la Carthaginensis oriental (ss. IV-VII d. C)”, *Verdolay. Revista del Museo Arqueológico de Murcia* 9: 215-231.

judíos en epistolarios brindan indicios claros y menos mediatizados de la situación de judíos reales. Ejemplo paradigmático, para el período aquí estudiado, es el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno.

Una situación más compleja aparece cuando se abordan algunos tratados de origen eclesiástico así como también sermones y homilías. El problema radica en la dificultad de dirimir las razones por las cuales en muchos de estos discursos se filtran caracterizaciones negativas hacia los judíos. Se trata del uso extensivo de *topoi*: los judíos como incrédulos, ciegos, infieles, duros de corazón, aliados del diablo, deicidas, etc. En algunos casos, como veremos, las motivaciones de la literatura *aduersus Iudaeos* parecen responder a la necesidad de evitar influencias judías en la población cristiana mientras que en otros discursos los *topoi* antijudíos aparentan ser un mero producto de la exégesis de los cuerpos testamentarios y de las propias necesidades teológicas y pastorales del discurso cristiano. En las siguientes páginas exploraremos algunas de las hipótesis sobre la problemática que se han presentado a lo largo del siglo XX⁵.

Un judaísmo lánguido y un ataque estereotipado

Un trabajo interesante para comenzar nuestro derrotero es “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche” de Adolf von Harnack, publicado en 1883⁶. La polémica antijudía cristiana, razonaba Harnack, no era producto de la discusión contra un judaísmo agresivo sino el resultante de la lectura cristiana de los evangelios y del ataque a imágenes estereotipadas sin vínculos con la realidad. Luego de la caída del Templo el judaísmo había eclipsado y el creciente cristianismo no necesitaba confrontarlo. Si lo hacía era por la mera presencia de judíos en el texto bíblico y por la necesidad de explicar, al mundo politeísta, la razón por la cual el Dios de Israel había anunciado a su pueblo un Mesías que no había reconocido. Harnack era, de todos modos, un hombre perspicaz. Según su

⁵ Buenos resúmenes de la problemática aquí expuesta, para citar algunas obras, en GAGER, John (1985) *The Origins of Anti-Semitism. Attitudes Toward Judaism in Pagan and Christian Antiquity*, Oxford University Press, New-York-Oxford; STROUMSA, Guy (1996) “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, en: LIMOR, Ora - STROUMSA, Guy, *Contra Iudaeos. Ancient and Medieval Polemics between Christians and Jews*, Paul Siebeck, Tübingen, pp. 1-26; SCHÄFER, Peter (1998) *Judeophobia. Attitudes towards the Jews in the Ancient World*, Harvard University Press, Londres; HORBURY, William (1998) *Jews and Christians. In Contact and Controversy*, T&T Clark, Edinburgo.

⁶ HARNACK, Adolf von (1991 [1883]) “Die Altercatio Simonis Iudaei et Theophili Christiani, nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik in der alten Kirche“, en HARNACK, Adolf. - GEBHARDT, Oscar, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*, t. 1, III, Akademie Verlag, Berlín, pp. 1-136.

percepción, en algunos textos *sí* existía una intención polémica de cara a un adversario activo. No obstante, en su lógica, se trataba de excepciones⁷.

Desde tal óptica, se tendía a descartar la utilización de literatura *aduersus Iudaeos* para reconstruir la historia de los judíos en períodos de escasez documental. El antijudaísmo devenía, así, un producto exclusivamente cristiano y no reflejaba, de ningún modo, una pugna religiosa. Si había debate, era endógeno y se debía a la necesidad cristiana de comprender el plan divino. Tres años después de la Segunda Guerra Mundial aparecía una obra que desafiaría los postulados principales del ya para la época difunto teólogo⁸.

Un judaísmo activo y un conflicto

Marcel Simon publicó *Verus Israel* en 1948 y, más allá de ciertas críticas iniciales obtuvo un alto grado de consenso en el mundo historiográfico⁹. Con un recorte temporal claro (135-425) el autor francés impugnaba abiertamente las principales tesis de Harnack, en lo que al judaísmo respecta. Dos son los pasajes del libro donde se puede condensar, según creemos, el pensamiento del autor. En relación al origen del antijudaísmo, afirmaba: “*C’est dans ce philo-judaïsme populaire que réside l’explication véritable de l’antisémitisme chrétien*”¹⁰ mientras que, respecto del estado del judaísmo y la persistente literatura *aduersus Iudaeos*, se preguntaba irónicamente: “*S’acharne-t-on avec une telle obstination sur un cadavre?*”¹¹.

Según Simon el judaísmo posterior al 70 d.C. no solo mantenía su vitalidad sino que se erigía como un serio competidor para el cristianismo. Era, a su vez, un judaísmo proselitista¹². El conflicto entre ambas religiones y la pugna por evitar la sangría de

⁷ Así, por ejemplo, afirmaba que en el *Diálogo con Trifón* existía evidencia de contacto real entre judíos y cristianos. *Ibid.*, p. 78, n. 59.

⁸ Es digno de mencionar, también, el trabajo de Jean Juster, quien también, mediante su monumental obra, comenzó a minar la percepción de un judaísmo lánguido. JUSTER, Jean (1914), *Les Juifs dans l’Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, Paul Geuthner, París.

⁹ SIMON, Marcel (1964 [1948])., *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l’Empire Romain (135-425)*, Editions E. De Boccard, París.

¹⁰ *Ibid.*, p. 273.

¹¹ *Ibid.*, p. 171.

¹² El alcance del proselitismo judío en la Antigüedad ha sido severamente cuestionado en la década del 90. Entre los trabajos más significativos, McKNIGHT, Scot. (1991), *A Light among the Gentiles. Jewish Missionary Activity in the Second Temple Period*, Fortress Press, Minneapolis; WILL, Edouard - ORRIEUX, Claude (1992) “*Proselitisme juif?*” *Histoire d’une erreur*, Les Belles Lettres, París; GOODMAN, Martin (1994) *Mission and Conversion. Proselytizing in the Religious History of the Roman Empire*, Clarendon Press, Oxford. Cfr. FELDMAN, Louis (1993) *Jews and Gentile in the Ancient World: Attitudes and Interactions from Alexander to Justinian*, Princeton University Press, New Jersey;

hombres hacia la religión adversaria, habrían llevado a la proliferación de la literatura *Aduersus Iudaeos*. Ejemplo claro de ello eran los sermones de Juan Crisóstomo donde la prédica antiarriana era interrumpida para iniciar una serie de discursos que fustigaban al judaísmo precisamente en el tiempo de las altas fiestas –*Rosh hashana* y *Yom Kipur*– momentos de mayor ‘vulnerabilidad’ de cristianos habituados a seguir algunas prácticas judías. Las razones de tal conducta, en el esquema de Simon, eran claras: ante el conflicto, el antioqueno estigmatizaba a su adversario con el fin de crear una especie de profilaxis discursiva de cara a las tendencias judaizantes. Existían razones teológicas, obviamente, pero el principal motor de la prédica cristiana antijudía era la competencia entre dos monoteísmos, si bien asimétricos en cuestión de poder, vitales.

Las conclusiones de Simon fueron llevadas más allá por Bernhard Blumenkranz¹³. La fortaleza de la religión de Moisés no se había agotado en el siglo V. La nueva frontera temporal del judaísmo proselitista y activo se ubicaba en 1096, con la Cruzada y las primeras matanzas sistemáticas. El judaísmo altomedieval, como lo demostraban los escritos de Agobardo de Lyon, seguía siendo una amenaza para el cristianismo ya dominante. Insertos en sus sociedades y portadores de una religión suficientemente atractiva como para generar prácticas judaizantes en la población cristiana, judíos reales habían fomentado en los obispos ataques discursivos que continuaron conformando la literatura *aduersus Iudaeos* y deteriorando la imagen de los hebreos. El conflicto, la competencia, seguían vivos, incluso en la virulenta Hispania visigoda. Es de hacer notar que Simon, en el *post-scriptum* de 1964 manifestó su cautela frente a las conclusiones de su coterráneo. Las posibilidades de que el judaísmo mantuviera un perfil proselitista en la sociedad medieval, razonaba, eran escasas¹⁴.

CARLETON PAGET, James (1996) “Jewish Proselytism At the Time of Christian Origins: Chimera or Reality?”, *Journal for the Study of the New Testament* 62: 65-103.

¹³ BLUMENKRANZ, Bernhard (1960) *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Mouton & Co, Paris.

¹⁴ SIMON, Marcel (1964 [1948]), *Verus Israël. Étude sur les relations entre chrétiens et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*. *op. cit.*, p. 486. “A l'inverse de J. Munck, qui me reproche de croire à un judaïsme missionnaire, B. Blumenkranz me fait grief de n'y pas croire assez et plus précisément d'en antidater la disparition. Loin de s'éteindre à la fin de l'antiquité, vers le début du V siècle, la mission juive aurait survécu jusqu'au début des croisades. De cette affirmation, formulée à propos de mon livre, B. Blumenkranz a essayé de fournir la preuve dans sa thèse, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental (430-1096)*. J'ai dit déjà, dans un compte rendu de cet excellent ouvrage les nuances que me paraissaient appeler les vues de l'auteur. Il semble difficile, a priori, que le prosélytisme ait pu s'exercer librement et efficacement dans la société médiévale, organisée sur une base chrétienne et hostile à toute diffusion de doctrines hérétiques ou étrangères au christianisme. S'il y a eu vraiment, çà et là une activité missionnaire au cours de la période envisagée, elle paraît avoir été le fait d'individus plutôt que de la Synagogue”.

El modelo de Simon logró, como dijimos, amplia aceptación entre los especialistas si bien existieron voces que se opusieron. La más resonante entre ellas fue la de Rosemary Radford Ruether.

Antijudaísmo sin judíos

“*For Christianity, anti-Judaism was not merely a defense against attack, but an intrinsic need in Christian self-affirmation. Anti-Judaism is a part of Christian exegesis*”, escribió Ruether en su *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, publicado en 1974¹⁵. En una obra tan valiosa como polémica, la teóloga se volvía a acercarse a los postulados de Harnack, si bien desde una perspectiva diversa. Ya no importaba si el judaísmo posterior al Segundo Templo era activo o no; el antijudaísmo no dependía de él¹⁶.

Las raíces de este estaban, entonces, en la propia teología cristiana. Los obispos y exégetas debían explicar a la población (y explicarse a sí mismos) las razones por las cuales el pueblo que había portado el verdadero mensaje divino durante siglos y había anunciado la llegada de Cristo, se había empeñado en rechazarlo e, incluso, matarlo. El antijudaísmo no tenía que ver con un conflicto externo sino con uno interno. El trauma de nacimiento del cristianismo -tomando las palabras de Langmuir¹⁷- era el motor de la tópica antijudía.

Por otra parte, el problema era recurrente por la presencia de los judíos en la narrativa del Nuevo Testamento. Cualquier análisis de una perícopa tendía a encontrarse con fariseos, sacerdotes o con el conjunto del pueblo de Israel. La figura testamentaria

¹⁵ RUETHER, Rosemary (1974) *Faith and Fratricide: The Theological Roots of Anti-Semitism*, Seabury Press, New York, 1974, p. 159.

¹⁶ En líneas similares, véase a ROKEAH, David (1982) *Jews, Pagans and Christians in conflict*, Brill, Jerusalén-Leiden; *Ibid.* (1988), “The Church Fathers and the Jews in Writings Designed for Internal and External Use”, en: ALMOG, Samuel. (ed.), *Antisemitism Through the Ages*, Pergamon Press, Oxford, 1988; SCHRECKENBERG, Heinz (1982) *Die christlichen Aduersus-Judaeos- Texte und ihr literarisches un historisches Umfeld (1. - 11. Jh.)*, Peter Lang, Frankfurt - Maguncia ; BARNES, Timothy (1985), *Tertullien: a Historical and Literary Study*, Clarendon Press, Oxford. Otra obra que impactó seguramente en la posición de Ruether es la de Jules Isaac. El historiador francés, que había perdido a su mujer y a su hija en el holocausto, construyó una serie de trabajos en los cuales vinculaba, de modo reduccionista y por momentos emocional según nuestro punto de vista, la enseñanza cristiana al antisemitismo. Entre las más representativas, ISAAC, Jules (1948) *Jésus et Israël*, Fasquelle, París; *Ibid.*, (1962) *L'Enseignement du mépris*, Fasquelle, Paris.

¹⁷ LANGMUIR, Irving (1971), “Anti-Judaism as the Necessary Preparation for Anti-Semitism”, *Viator*, 2: 384. El autor, tres años antes de la publicación del libro de Ruether, consideraba “*Unlike pagan anti-Judaism, Christian anti-Judaism was a central and essential element of the Christian system of beliefs*”. Valga la mención para recordar que las motivaciones teológicas del antijudaísmo cristiano continuaban siendo consideradas, más allá del peso otorgado la conflictividad religiosa entre ambos colectivos.

del judío devenía, a su vez, en modelo de infidelidad e incredulidad. Judío como sinónimo de duda, de ceguera, de rechazo a la verdad.

La tesis que enfatizaba la existencia de un antijudaísmo sin judíos fue llevada aún más allá por Miriam Taylor, ya en la década del '90. *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, se centró en el ataque a las tesis de Simon, al cual catalogó como portador de una posición a la que denominó “teoría del conflicto”¹⁸. El objetivo de su obra es aclarado desde el comienzo: “*This book aims to demonstrate that the Jews in the writings of the fathers are neither the men of straw envisaged by Hamack, nor Simon's formidable rivals, but symbolic figures who play an essential role in the communication and development of the church's own distinctive conception of God's plans for His chosen people, and in the formation of the church's cultural identity*”¹⁹

Los tópicos antijudíos son, siguiendo tal esquema, elementos simbólicos que, en la misma línea de Ruether, no reflejan una realidad social. Son, habría de afirmar Cohen años después, judíos hermenéuticos²⁰ o, en términos de Dahan, judíos teológicos²¹. Si hay conflicto no puede ser conocido a través de este tipo de evidencia. Si bien la obra de Taylor es, tal como afirmó Efroymson en su reseña²², innecesariamente agresiva y demasiado categórica en algunos aspectos, la autora ha creado una serie de categorías valiosas a la hora de analizar la tópica antijudía²³.

La obra de Taylor ha recibido, al igual que la de Ruether, halagos y críticas. En la actualidad, más de 15 años después, no existe consenso entre los especialistas. Las tesis de Simon, para muchos, siguen siendo, en lo esencial, válidas. Para otros, en cambio, los caminos de Harnack y Ruether son más apropiados mientras que hay quienes consideran que ambos modelos presentan un carácter estático²⁴.

¹⁸ TAYLOR, Miriam (1995), *Anti-Judaism and Early Christian Identity. A Critique of the Scholarly Consensus*, Brill, Leiden - Nueva York - Colonia. Un buen análisis y, a su vez, crítica a la obra en CARLETON PAGET, James (2010 [1997]), “Anti-Judaism and Early Christian Identity”, en: *Ibid.*, *Jews, Christians and Jewish Christians in Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen, pp. 43-76.

¹⁹ TAYLOR, Miriam (1995), *Anti-Judaism and Early Christian Identity. Op. Cit.*, pp. 4-5.

²⁰ COHEN, Jeremy (1999) *Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, University Of California Press, California, pp. 2-3.

²¹ DAHAN, Gilbert (1999) *Les intellectuels chrétiens et les juifs au moyen âge*, Du Cerf, París, p.585.

²² EFROYMSON, David (1997), Review of *Anti-Judaism and Christian Identity: A Critique of the Scholarly Consensus* (Miriam Taylor), *The Jewish Quarterly Review*, v. 87, pp. 380-382. .

²³ No entraremos aquí, por economía de espacio, en un análisis detallado, pero se trata de las subcategorías englobadas en lo que la autora denomina antijudaísmo simbólico: antijudaísmo teológico, antijudaísmo performativo y antijudaísmo ilustrativo.

²⁴ Un modelo alternativo, nacido de la crítica a los modelos recién descritos es el construido por Guy Stroumsa. El historiador de la Universidad Hebrea de Jerusalén consideró estáticos ambos modelos y se concentró en insertar la variable temporal en el desarrollo de la tópica antijudía. Si bien su trabajo se limita

A modo de conclusión

Los judíos, desde la Antigüedad Tardía, escribieron historias contra el cristianismo. Las parodias de la vida y muerte de Cristo conocidas como *Toledoth Yeshu* son un ejemplo claro de anticristianismo discursivo²⁵. La diferencia entre este tipo de literatura y la tópica antijudía de origen cristiano radica en que, para el caso del anticristianismo, las razones son más fácilmente distinguibles. Podemos dudar si los ataques tenían por objetivo atraer a fieles cristianos o alejar a los judíos de la religión mayoritaria, pero estamos seguros de que las causas no son teológicas sino producto de una situación real. Es decir, el anticristianismo judío *sí* es producto de un conflicto y de una pugna. No hay anticristianismo sin cristianos.

Ahora bien, como hemos visto para el caso de la literatura *aduersus Iudaeos* las motivaciones de esta han sido terreno de amplios debates. Dos líneas historiográficas se han presentado, en el curso de la última centuria, para resolver la cuestión. Cierto es que ni Simon ni Ruether –para exponer a los dos autores más significativos– negaron de plano la influencia del antijudaísmo teológico o de la competencia entre monoteísmos como factor explicativo. No obstante, ambos modelos jerarquizan las causas de distinto modo.

Por nuestra parte, creemos firmemente en la necesidad de analizar cada texto en sus coordenadas específicas. Ambos modelos poseen aplicabilidad dado que, según entendemos, el antijudaísmo ha abrevado tanto en las necesidades teológicas cristianas como en el contexto social. A diferencia de Stroumsa, no creemos que pueda ser estipulada una línea cronológica que explique claramente el derrotero de la literatura *aduersus Iudaeos*. En algunos textos se vislumbra con claridad como la conflictividad

al estudio del arco temporal comprendido entre los siglos II y IV, sus conclusiones son valiosas. En su perspectiva, el ascenso del cristianismo al poder modificó indefectiblemente los alcances y objetivos de la prédica antijudía, la cual, nacida en el marco de la necesidad de construir la nueva identidad cristiana, pasó –hacia el siglo IV– a la violencia discursiva directa frente a los judíos que, desaparecido el paganismo, se presentaban como los mayores adversarios religiosos. Como veremos en la conclusión, si bien la tesis de Stroumsa alcanza a explicar una parte del problema, continúa descuidando, en su afán generalizador, la necesidad de contextualizar cada texto. Véase a STROUMSA, Guy (1996), “From Anti-Judaism to Antisemitism in Early Christianity?”, *op. cit.*, pp. 1-26.

²⁵ Véase, entre otros a KRAUSS, Samuel (1902) *Das Leben Jesu nach jüdischen Quellen*, Berlín, Calvary, 1902; DI SEGNI, Riccardo (1985) *Il Vangelo del Ghetto. «Le Storie di Gesù»: Leggende e documenti della tradizione medievale ebraica*, Newton Compton editori, Roma; SCHÄFER, Peter., MEERSON, Michael., DEUTSCH, Yaacov (eds.) (2011) *Toledot Yeshu. (“The Life Story of Jesus”) Revisited*, Mohr Siebeck, Tübingen. .

interreligiosa dispara la hostilidad mientras que en otros es claro que el mero fluir del discurso cristiano filtra tópicos antijudíos.

Hemos estudiado, en los últimos años, el caso de Gregorio Magno²⁶. El obispo de Roma entre 590 y 604 es, a nuestro entender, una plataforma ideal para comprender las dinámicas del derrotero de la tópica antijudía. Si nos limitamos a leer los *Moralia in Iob*, las *Homiliae in Hiezechihelam* o las *Homiliae in Evangelia*, podríamos concluir, junto a Ruether o Taylor, que los *topoi* antijudíos allí presentes son fruto de la propia exégesis cristiana y no de un conflicto entre judíos y cristianos. Gregorio, analizando pasajes testamentarios encuentra la figura de los hebreos y la analiza. Se hace eco, además, de exégesis anteriores en las cuales los judíos fueron erigidos como ejemplos de incredulidad. Las referencias a judíos son, de todos modos, esporádicas y nunca están expresadas en presente. De tal evidencia no se podría concluir, de ningún modo, la existencia de un conflicto interreligioso o de una preocupación específica del pontífice en el tema judío.

Pero el conflicto estaba. Lo sabemos a partir del *Registrum epistularum*. En las 26 epístolas que han llegado a nosotros sobre el tema judío, encontramos sinagogas tomadas por cristianos en tres ciudades itálicas –en la mayoría de los casos las tomas habían sido vehiculizadas por los obispos locales– y el entorpecimiento de las celebraciones judías en una cuarta ciudad. Todo en un arco temporal de apenas 14 años. No obstante, en la mayoría de los casos, Gregorio opta por defender a los judíos, apoyado en la tradición jurídica romana expresada, sobre todo, en el *Código Teodosiano*. Rechaza las usurpaciones de sinagogas, las conversiones forzadas e insta a permitir a los judíos continuar en su religión, siempre y cuando no se expandan.

Ahora bien, ¿el mismo Gregorio moderado frente a los judíos en sus epístolas los ataca en sus tratados? Ya James Parkes se había imaginado una situación en la cual Gregorio interrumpía la escritura de un tópico antijudío en alguna de sus obras para

²⁶ Se trata del tema principal de nuestra tesis de doctoral, aún en curso. Lo que aquí exponemos ha sido expuesto en profundidad en nuestros trabajos. Reenviamos a algunos de ellos: LAHAM COHEN, Rodrigo (2008) “Entre *Hostes* y *Habitatores*. Los judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno”, *Limesn*, 20: 113-132; *Ibid.* (2010) “Donatistas y judíos en la cosmovisión de Gregorio Magno. Respuestas diferenciadas ante la alteridad”, *Stylos* 19: 125-146; *Ibid.* (2010) “Entre la represión y la tolerancia. El derrotero de los judíos en tiempos de Gregorio Magno e Isidoro de Sevilla”, *Trabajos y comunicaciones*, 36: 13-35; *Ibid.* (2011) “Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. El valor del rol social en la definición del otro”, en: AA.VV., *Pasado, presente y porvenir de las humanidades y las artes III*, Asociación Zacatecana de Estudios Clásicos y Medievales, Universidad Autónoma de Zacatecas, Zacatecas, pp. 267-292; *Ibid.* (en prensa), “En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno”, *Polis* 23.

redactar una epístola en la cual exigía a un obispo que devolviera la sinagoga usurpada²⁷. En Gregorio, según entendemos, no había incoherencia entre ambas actitudes. En las epístolas evitaba el conflicto, porque aspiraba a una Península Itálica ordenada, dentro de la fragmentación que imponía la pugna entre bizantinos y longobardos. En tal contexto, el judaísmo no era una preocupación central del obispo y solo operaba sobre la problemática cuando llegaba a sus oídos algún suceso particular como ser la toma de una sinagoga o la posesión de esclavos cristianos por parte de judíos.

Pero al momento de escribir un tratado, de analizar el plan divino y tornar coherente el discurso cristiano, el obispo *debía* apelar a la tónica antijudía. No obstante, el modo en el que Gregorio utilizó los *topoi* antijudíos fue diverso al de otros hombres de Iglesia. Como dijimos, apeló a ellos de modo esporádico y en ninguna de sus homilias se encuentra un ataque sistemático y coherente como si podemos hallar en autores como Crisóstomo o Agobardo. La acusación de deicidio, por ejemplo, no es utilizada e, insistimos, no se registran menciones a los judíos contemporáneos sino que la mayoría de los ataques se vincula a pasajes testamentarios. Los judíos contemporáneos a Gregorio no motivan, según creemos, su aporte a la literatura *aduersus Iudaeos*.

El caso de Gregorio Magno permite, entonces, calibrar las posibilidades que ofrece cada modelo descrito y demostrar cómo de ambos se pueden extraer valiosos aportes. Así, el obispo de Roma, que bregó por el mantenimiento del *status quo* de los judíos, apeló a tópicos antijudíos porque estos se encontraban en la médula misma de la exégesis cristiana. No obstante, no abundó en ellos ni los utilizó sistemáticamente, porque, según su percepción, los judíos de su tiempo no representaban el principal problema.

²⁷ PARKES, James (1961 [1934]) *The Conflict of the Church and the Synagogue. A Study in the Origins of Antisemitism*, Meridian Books, New York, p. 221: “But even so it is a curious picture to think of Gregory turning from the dictation of one of his more flowery denunciations of their diabolical perversity and detestable characteristics to deal with his correspondence, and writing to a bishop who has only been carrying these denunciations into logical action, to remind him that it is by love and charity alone that we can hope to win them, and that even when they do not wish to be converted they must be treated with justice and allowed the undisturbed use of the rights which the Law allows them”.

Cristianismo y reacciones paganas: conflicto y negociación entre el Imperio y los liutizos

Andrea Vanina Neyra*
CONICET-UBA-CEICAM-UNS-GIEM-SAEMED

Resumen: La cristianización del espacio europeo centro-oriental en la Edad Media fue un proceso que unió intereses políticos y religiosos. La mayor parte de las investigaciones ha tendido a poner el foco en los aspectos políticos bajo la influencia de las instancias de los desarrollos europeos que marcaron el siglo XX, pero también a partir de una apreciación que se ajusta a los procesos históricos: los intentos de control político imperial sobre la amplia región van ineludiblemente intrincados con el programa de cristianización de la institución eclesiástica cristiana.

No obstante, las relaciones entre los poderes políticos y religiosos interesados en la expansión de los modelos vigentes en la Europa occidental medieval no pueden ser vistas como unívocas a lo largo de los siglos medievales. Así, el levantamiento eslavo liutizo del año 983, que implicó una reacción pagana contra los intentos cristianizadores provenientes del Imperio, pone de manifiesto las discrepancias entre dichos poderes colaboradores. El objetivo del presente trabajo es analizar las distintas etapas del conflicto suscitado por el levantamiento mencionado, atendiendo a las reacciones de los representantes del poder político, obispos y misioneros, vinculadas con sus prioridades coyunturales.

Palabras claves: cristianización - eslavos - liutizos - levantamiento - etapas.

Introducción

La cristianización del espacio europeo centro-oriental en la Edad Media fue un proceso que transcurrió durante varios siglos, uniendo intereses políticos y religiosos. Generalmente ha sido estudiado en los ámbitos académicos nacionales implicados. Las

*E-mail: avaninaneyra@yahoo.com.ar

investigaciones han tendido a poner el foco en los aspectos políticos bajo la influencia de las instancias de los desarrollos europeos que marcaron el siglo XX, aunque habitualmente han prestado cierta atención al establecimiento de la estructura eclesiástica y la difusión de la ritualidad cristiana en el área. Esta apreciación se ajusta a los procesos históricos: los intentos de control político imperial sobre la amplia región van ineludiblemente intrincados con el programa de cristianización de la Iglesia (de ahí que en el título nos hayamos referido tanto al cristianismo y al paganismo, como a la instancia política del Sacro-Imperio Romano Germánico). La imbricación de metas es tal que Robert Bartlett ha afirmado que “La expansión de la Plena Edad Media no fue simplemente una cuestión de ampliación de la cristiandad latina, sino de ampliación territorial de un cierto tipo de sociedad. Ésta tendía a describirse a sí misma como romana y cristiana... Hacia el siglo XI, ‘cristiandad latina’ era un comodín que designaba no sólo un rito o una obediencia sino, fundamentalmente, una sociedad”¹.

Empero, las relaciones entre los poderes políticos y religiosos interesados en la expansión de los modelos vigentes en la Europa occidental medieval no pueden ser vistas como unívocas a lo largo de los siglos medievales. Así, el levantamiento eslavo liutizo del año 983, que implicó una reacción pagana contra los intentos cristianizadores, puso de manifiesto a partir de sus consecuencias las discrepancias entre dichos poderes colaboradores en ciertos momentos del desarrollo del proyecto de extensión de las estructuras de la cristiandad latina y la supremacía política imperial.

El objetivo del presente trabajo es analizar las distintas etapas del conflicto suscitado por el levantamiento liutizo, atendiendo a las reacciones de algunos destacados representantes del poder político, obispos y misioneros -vinculadas con sus prioridades coyunturales.

Primeras instancias de la cristianización y la expansión de la supremacía sajona alrededor del Elba

Europa centro-oriental es una extensa región que ya los carolingios y los bizantinos buscaron incorporar a la cristiandad (latina y bizantina, respectivamente). Los primeros lograron destruir el Imperio Ávaro y extendieron la frontera de su área de influencia hasta el Elba, el bosque de Bohemia y la llanura panónica, donde establecieron marcas

¹ BARTLETT, Robert (2003 [1993]) *La formación de Europa. Conquista, colonización y cambio cultural, 950-1350*, Universitat de València, Universidad de Granada, España, p. 43.

que servirían de base para las futuras conquistas². Según el historiador alemán Christian Lübke, sus objetivos priorizaban aquella supremacía y el control político en relación con los eslavos: “The Franks were content with supremacy over, and control of, both the frontiers at the Elbe and Saale and the highest representatives of the Slavic tribes. In relation to this policy, the Carolingians renounced Christianization as possible means to secure their domination over the Polabian Slavs”³.

Por su parte, el historiador polaco Leszek Paweł Ślupecki ha dividido la conversión de los eslavos al cristianismo en tres etapas -si bien reconoce que el modelo no se ajusta inequívocamente a la realidad: en la primera etapa, los contactos entre cristianos y paganos tuvieron lugar en el marco de la ausencia de intentos misioneros: “Bei der Einwanderung in die heutigen deutschen Gebiete trafen die Slawen noch nicht auf Christen und Kirchen. Dies änderte sich schnell, als Karl der Große ‘Feuer und Schwert’ die Sachsen bekehrte. Dieses Ergebnis brachte nicht nur die Westslawen mit dem Christentum im Kontakt, sondern bildete auch das -kriegerische- Muster für die Christianisierung des gesamten Volkes”⁴. La segunda etapa incluyó el uso de medios bélicos y coacción política para la conversión: se trató de una fase negativa de la misión, puesto que se destruyeron centros de culto. La tercera etapa se caracterizó por la internalización de la nueva religión, pero que se comprobaría recién luego de varias generaciones⁵.

Por razones de espacio, no podremos detenernos en los detalles de un marco espacio-temporal tan amplio. Abocaremos nuestra atención directamente sobre los liutizos, una confederación de pueblos eslavos occidentales dentro de los eslavos del Elba o polabos⁶. Según Adam de Bremen los integrantes eran los *Redarier* (*riadri/redariū*),

² Las marcas se situaban frente a los pueblos eslavos de acuerdo con la siguiente configuración: La Marca Sajona, a obodritas y polabios; la Marca Turingia o Sorbia, a los sorbios; la Marca Oriental, a los checos y moravos; la Marca Friuliana, a los croatas. MAGOCSI, Paul Robert (1993) *Historical Atlas of East Central Europe*, University of Washington Press, Seattle & London, p. 10.

³ LÜBKE, Christian (2008) “Christianity and Paganism as Elements of Gentile Identities to the East of the Elbe and Saale Rivers”, en: GARIPZANOV, Ildar; GEARY, Patrick, y URBANČZYK, Przemysław *Franks, Northmen and Slavs: Identities and State Formation in Early Medieval Europe*, Brepols, Brepols, pp. 189-204. Específicamente p. 193.

⁴ ŚLUPECKI, Leszek Paweł (1998) “Einflüsse des Christentums auf die heidnische Religion der Ostseeslawen im 8.-12. Jahrhundert: Tempel – Götterbilder – Kult”, en: MÜLLER-WILLE, Michael, *Rom und Byzanz im Norden. Mission und Glaubenswechsel im Ostseeraum während des 8.-14. Jahrhunderts. Band II*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz / Franz Steiner Verlag, Stuttgart, p. 177-189. Específicamente p. 177.

⁵ ŚLUPECKI, Leszek Paweł *Op. Cit.*

⁶ “Polabo” tiene su origen en la denominación del río Elba: Łaba en polaco y Labe en checo. Hoy es una de las aceptadas, junto con “eslavos del Elba” para señalar a los eslavos asentados en la región. LÜBKE, Christian (1993) “Slaven zwischen Elbe/Saale und Oder. Wenden – Polaben – Elbslawen ? Beobachtungen zur Namenwahl», *Jahrbuch für die Geschichte Mittel- und Ostdeutschlands* 41: 17-43.

*Tollenser, Zirzipanier, Kessiner*⁷. La región en la que se asentaron, la cuenca del Elba, se transformó en el *limes* entre sajones y eslavos. De acuerdo con el modelo de cristianización en etapas presentado más arriba, la zona fue testigo de la cristianización de los sajones, razón por la cual los primeros contactos tuvieron lugar previamente a que ésta se hubiera concretado. De este modo, hasta el siglo X, no se registra un conflicto entre cristianos y paganos. Lübke interpreta esta situación a partir de la “tolerancia” religiosa de los eslavos: para ellos, cada *gens* tenía sus propios dioses; el dios de los francos y sajones tenía el mismo poder que los propios⁸. En concordancia, Ślupecki manifiesta: “Die slawische Religion blieb eine Stammes- oder Gentilreligion, und... betrachteten die Ostseeslawen auch die christliche Religion als eine Stammesreligion der Deutschen”⁹. Consideramos, entonces, que en esta primera etapa primó el factor político: las relaciones entre las partes estaban más relacionadas con la esfera política y la cristianización formal quedaba en un segundo plano.

Las nuevas condiciones desde el siglo X provocaron un conflicto que iría en ascenso. Lübke interpreta los cambios en relación con dos procesos, uno concerniente al ámbito eslavo, el otro, al sajón. En primer lugar, la forma de vida de los eslavos polabos se vio alterada por el asentamiento permanente, la formación de estructuras legales y administrativas, una diferenciación social cada vez más marcada y los contactos con extranjeros a lo largo de las rutas comerciales. En segundo lugar, al trasladarse el centro del poder franco de Bavaria a Sajonia con la dinastía otónida, se intensificó la coacción político-militar en las zonas de contacto¹⁰.

Efectivamente, desde los inicios de la dinastía de los Otones se desarrolló dicho proceso sobre los eslavos del Elba; la presión fue tanto política como religiosa. En el primer caso, se destacan las acciones del margrave Gero (*ca.* 900-965), de gran influencia en la cuenca del Saale y el Elba medio. Logró someter la zona entre el Elba y el Oder; debilitó a los sorbios; sometió a los obodritas en 955; hizo una campaña en los años 962-63 contra el duque piasta Mieszko I de Polonia, que debió reconocer la supremacía del

⁷ Hemos decidido mantener los nombres de los pueblos integrantes de la confederación en lengua alemana por no existir traducción al español. Por otro lado, se ha sugerido una conexión con los vilzos, pero no ha sido probada. LÜBKE, Christian & BRATHER, Sebastian (2001) “Lutizen”, en: BECK, Heinrich, GEUENICH, Dieter & STEUER, Heiko (eds.), *Reallexikon der Germanischen Altertumskunde*, Bd. 19, De Gruyter, Berlin, New York, 2001, pp. 51-56.

⁸ LÜBKE, Christian (2008) *Op. Cit.* Específicamente p. 194.

⁹ ŚLUPECKI, Leszek Paweł *Op. Cit.* Específicamente p. 179.

¹⁰ “Christianization increasingly took the role of a strategic element that was applied to the expansion of the Saxon rulers to the east, across the Elbe and the Saale. The difference from the gentile, ‘barbarian’, Slavs became a criterion for military arguments against them.” LÜBKE, Christian (2008) *Op. Cit.* Específicamente p. 201.

rey franco oriental y pagar tributo¹¹; también en 963 derrotó a los *milzener/milceni* (pueblo eslavo occidental) y *lusitzi* (pueblo eslavo occidental de la actual Niederlausitz) en Lausitz¹².

La presencia religiosa de la Iglesia cristiana estuvo representada especialmente por el establecimiento de la red episcopal, es decir, cobró la forma de una implantación organizativa, más que la de una tarea evangelizadora¹³: Otto I erigió tres obispados alrededor del Elba en 948: Stargard-Oldenburg, perteneciente a la provincia eclesiástica de Bremen-Hamburg; Brandenburg y Havelberg, ambas sufragantes de Mainz hasta 968. En el año 968 Magdeburg, donde ya se habían instalado algunas avanzadas misioneras como la Abadía St. Moritz en 937, fue elevada a arzobispado. La fundación generó algunas dificultades y roces con los obispados de Halberstadt y Mainz¹⁴, ya que la nueva arquidiócesis estaba situada en algunos de sus territorios: las diócesis existentes de Havelberg y Brandenburg pasaron a depender de esta jurisdicción, mientras que se crearon Merseburg, Zeitz y Meißen como nuevas sufragantes¹⁵.

A modo de resumen, las características más significativas que encontramos en el siglo X en la región son: un asentamiento de pueblos eslavos de religión gentil/pagana, compartiendo el espacio con los sajones, tardíamente cristianizados; una expansión política y religiosa desde el Sacro Imperio Romano Germánico y la Iglesia cristiana latina, centrada en los aspectos organizacionales hasta avanzado el siglo X (marcas y obispados); una escasa atención a la evangelización, la expansión de la doctrina cristiana y su internalización.

¹¹ THIETMAR VON MERSEBURG (2011) *Chronik*, ed. Werner TRILLMICH, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, II, 14, p. 48.

¹² KÖRNTGEN, Ludger (2002) *Ottonen und Salier*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt; HIGOUNET, Charles (1990) *Die deutsche Ostsiedlung im Mittelalter*, Deutscher Taschenbuch Verlag, München.

¹³ “Die Christianisierung der Slawen wurde im Wesentlichen als eine organisatorische Frage verstanden... Die Größte Aufmerksamkeit galt offensichtlich der Errichtung christlicher Kirchen und kirchlicher Strukturen sowie der Eintreibung der entsprechenden Abgaben. In diesem Rahmen behielt die slawische Bevölkerung offenbar die Möglichkeit, ihren paganen religiösen Kult weiterzuführen. Davon zeugen nicht nur spätere Berichte Bischof Thietmars von Merseburg über die slawischen Angehörigen seines Bistums, sondern auch archäologische Befunde, die auf ein Nebeneinander von Kirchen und heidnischen Kultstätten hinweisen.” KÖRNTGEN, *Op. Cit.*, p. 24. Para el autor, el peso dado a la organización administrativa eclesiástica explica que los eslavos pudieran mantener sus creencias paganas.

¹⁴ “Um seine Macht in den elbslawischen Gebieten auf eine gesicherte Grundlage zu stellen, arbeitete Otto an dem Ausbau einer eigenen Kirchenprovinz für den Osten unter sächsischer Kontrolle. Schließlich wurde nach Überwindung einiger Schwierigkeiten im Jahre 968 das Erzbistum Magdeburg gegründet, dessen Aufgabe die Einbindung der Slawen in das Reich war.” LUDWIG, Matthias (2002) “Konfrontation und Koexistenz bei Sachsen und Slawen”, en: *Auf den Spuren der Ottonen III. Protokoll des Kolloquiums am 22. Juni 2001 in Walbeck/Hettstedt*, Landesheimatbund Sachsen-Anhalt, Halle, pp. 86-94. Específicamente p. 90.

¹⁵ HIGOUNET, Charles *Op. Cit.* Especialmente pp. 56-57.

El levantamiento liutizo de 983 y sus consecuencias: conflicto y negociación

El contexto en el que se desarrolló el levantamiento liutizo¹⁶ -debido a la creciente presión¹⁷- ha sido brevemente expuesto en el apartado anterior. Thietmar, obispo de Merseburg entre 1009 y 1018 y cronista de la era otónida, refiere que el conflicto se inició a causa de la arrogancia del margrave Teodorico (Dietrich) de la Marca del Norte: “Gentes, quae suscepta christianitate regibus et inperatoribus tributarie serviebant, superbia Thiedrici ducis aggravatae presumptione unanimi arma commoverant”¹⁸. En los capítulos 17 a 19 del Libro III, Thietmar resume la destrucción causada por los liutizos desde el inicio de las acciones el 29 de julio: la catedral de Havelberg, el obispado de Brandenburg, el saqueo de Hamburg¹⁹. También se vieron perjudicados el monasterio Calbe an der Milde (actualmente en Sajonia-Anhalt) por un ataque abodrita, Oldenburg, Schleswig, Ribe y Aarhus por las expediciones a las que se sumaron los daneses, y Magdeburg se vio amenazada, si bien el mencionado margrave Teodorico logró conjurar los ataques²⁰.

Más allá de la explicación personalista del obispo de Merseburg, que también es compartida en buena medida por otro cronista, Adam de Bremen²¹, existe acuerdo en indicar que la causa principal fue el apremio tributario de los eslavos debido a la sujeción

¹⁶ El levantamiento tuvo lugar en un año complejo para la dinastía otónida: el emperador Otón II falleció el 7 de diciembre y su hijo Otón III fue consagrado el 25 de ese mes en Aquitania, pese a su minoría de edad. Por poco más de una década las emperatrices Teófano y Adelaida, con la colaboración activa del arzobispo Willigis de Mainz, asumieron la regencia. NEYRA, Andrea Vanina (2006) “La organización de la Iglesia en tiempos del arzobispo Willigis de Mainz: sus relaciones con el poder político”, *Revista Electrónica: Actas y Comunicaciones del Instituto de Historia Antigua y Medieval*, II: 80-82.

¹⁷ “Während sich Heinrich I. noch mit der bloßen tributären Abhängigkeit der Elbslawen begnügt hatte, intensiviert sein Sohn Otto der Große die Herrschaft über die ihm qua Kriegsrecht als Königsland zugefallenen Gebiete: Er sorgte nicht nur für den Ausbau militärischer Stützpunkte und den organisatorischen Anschluß an die Reichskirche, sondern er förderte auch die Verflechtung der neu entstandenen Elbmarken mit dem Altsiedelland und das Ausgreifen kirchlicher Institutionen und sächsisch-thüringischer Adelsgeschlechter nach Osten. Als all diese Elemente schließlich die noch intakte slawische Selbstverwaltung auf lokaler Ebene sowie die kulturelle Autonomie erstickten, formierte sich im nördlichen Bereich der Elbslawen, im östlichen Mecklenburg, wirksamer Widerstand, der 983 in einen großen Slawenaufstand mündete und die ottonische Kirchen und Markenorganisation östlich der Elbe hinwegfegte.” LÜBKE, Christian (1999) «Konflikte zwischen Sachsen und Slawen vom 10. bis zum 12. Jahrhundert», en: FREITAG, Werner, POLLMANN, Klaus Erich und PUHLE, Matthias (Hg.). *Politische, soziale und kulturelle Konflikte in der Geschichte von Sachsen-Anhalt. Beiträge des landesgeschichtlichen Kolloquiums am 4./5. September 1998 in Vockerode*, Mitteldeutscher Verlag, Halle (Saale), pp. 12-21. Específicamente p. 15.

¹⁸ THIETMAR *Op. Cit.*, III, 17, p. 104.

¹⁹ *Ibid.*, III, 17-19, pp. 104-106.

²⁰ LÜBKE, Christian (1999) *Op. cit.*

²¹ ADAM OF BREMEN (2002) *History of the Archbishops Hamburg-Bremen*, trad. Francis J. Tschan, Columbia University Press, New York, II, XLII (40) – XLV (43), pp. 83-85. Adam señala a otro personaje, Bernhard duque de Sajonia como responsable.

doble a la Iglesia y el Imperio²². Como resultado, se interrumpió la dominación otónida en la zona noreste del Elba, así como la cristianización que, como informan las fuentes, había sido ya iniciada²³. Thietmar expresa una queja acerca de la irrupción pagana: “Vice Christi et piscatoris eiusdem venerabilis Petri varia demoniacae heresis / cultura deinceps veneratur, et flebilis haec mutacio non solum a gentilibus, verum etiam a christianis extollitur”²⁴.

El levantamiento provocó una reconfiguración de alianzas en la zona: Mieszko I (de la dinastía piasta polaca) atacó a los liutizos, dado su acercamiento a Otón III, gracias al cual se benefició con la expansión de su dominio sobre las regiones de Silesia y la Pequeña Polonia o Polonia Menor; esto produjo como contracara un acuerdo entre Boleslav II de Bohemia con los liutizos²⁵.

Algunos espacios pudieron ser recuperados por Otón III -como Brandenburg a comienzos de la década de 990. Sin embargo, las consecuencias se hicieron sentir a largo plazo, con el freno a la expansión sajona que, no obstante, consolidó sus territorios²⁶. Probablemente el hecho a destacar con mayor ahínco es el de la afirmación de la identidad liutiza como pagana y la organización acéfala de su sociedad. Ambos aspectos se encuentran interrelacionados. Por una parte, durante el siglo X se configuró la confederación con base en el culto centrado en el templo de Rethra/Riedegost situado en territorio de los *redarii*, cuya la localización exacta no ha podido ser identificada. Allí se adoraba al dios Swarożyc (Zuarasici): los rituales (oráculos, toma de decisiones, ofrendas y sacrificios humanos y animales para mitigar la furia de los dioses), la configuración espacial del espacio sagrado, y la práctica socio-política es detallada por Thietmar de Merseburg en tres capítulos de la *Crónica*²⁷. Rethra/Riedegost era el santuario más destacado de la red de centros de culto locales, aquél en el que se reunían las asambleas supra-regionales con el fin de tomar decisiones relevantes para la comunidad²⁸. Se habla de acefalía, puesto que “Hiis autem omnibus, qui communiter Liutici vocantur, dominus specialiter non presidet ullus. Unanimes consilio ad placitum suimet necessaria

²² REUTER, Timothy (1998 [1991]) *Germany in the Early Middle Ages 800-1056*, Longman, London/New York, p. 178.

²³ ADAM OF BREMEN *Op. Cit.*, p. 85.

²⁴ THIETMAR *Op. Cit.*, III, 17, p. 104.

²⁵ *Ibid.*, IV, 11.

²⁶ REUTER, Timothy *Op. Cit.*, p. 179. WARNER, David (2001) “Introduction. Thietmar, bishop and chronicler”, en: *Ottonian Germany. The Chronicon of Thietmar of Merseburg*, trad. David WARNER, Manchester University Press, Manchester, p. 7.

²⁷ THIETMAR *Op. Cit.*, VI, 23-25, pp. 266-270.

²⁸ Lübke opina que los ancianos deben haber gozado de una posición dominante en las asambleas por ser los representantes de la comunidad en términos de parentesco y con una historia de asentamiento en la región. LÜBKE, Christian & BRATHER, Sebastian *Op. Cit.* Específicamente p. 51.

discucientes, in rebus efficiendis omnes concordant”²⁹. Lübke, entre otros, ha resaltado la amalgama entre las esferas política y religiosa: “...religion helped stabilize the world around and legitimized new institutions as elements of stability”³⁰. La afirmación de la identidad³¹ giró en torno de una comunidad potente en términos militares contraria al poder imperial y eclesiástico, por fuera de los poderes principescos en ascenso y afianzada en las creencias y prácticas paganas³².

A pesar de los perjuicios causados contra las marcas y el Imperio, dos décadas después del levantamiento -cuya memoria aún permanecía viva, no sólo en las palabras de los cronistas y los testigos, sino también en el resquebrajamiento efectivo del control político-administrativo- sucedió un acontecimiento imprevisto: el nuevo rey sajón, Enrique II, invirtió las alianzas, estableciendo en Quedlinburg un acuerdo con los anteriores enemigos para hacer frente al gobernante piasta Bolesław Chrobry, que apenas tres años antes había sido declarado *cooperator imperii*³³ por su antecesor Otón III.

La nueva situación se relaciona con cambios en las fuerzas de poder en la región y modificaciones en los objetivos políticos imperiales. La mayor amenaza pasó a ser, como hemos dicho recientemente, el gobernante polaco. Bolesław Chrobry tenía un rol crecientemente activo en la región y había forjado alianzas con la aristocracia sajona, entre

²⁹ THIETMAR *Op. Cit.*, VI, 25, pp. 268.

³⁰ LÜBKE, Christian (2008) *Op. Cit.* Específicamente p. 199.

³¹ “Mit den Lutizen hatte sich eine militärisch potente Gemeinschaft ausgeformt, die nicht nur den Kern des Widerstandes gegen die Reichsherrschaft und die Christianisierung bildete, sondern von der auch Anstöße zu einer gesellschaftlichen Reformierung und ethnischen Reorganisation des Slaventums ausgingen, die sich gegen die Fürstenherrschaft richtete, also auch gegen die der slavischen Heveller und Abodriten.” LÜBKE, Christian (1999) “Ottonen und Slawen”, en: *Auf den Spuren der Ottonen. Protokoll des Wissenschaftlichen Kolloquiums anlässlich des 1000. Todestages der Reichsäbtissin Mathilde von Quedlinburg am 06.02.1999 in Quedlinburg*, Landesheimatbund Sachsen-Anhalt, Halle, pp. 25-36. Específicamente p. 33.

³² Debe tenerse en cuenta que la conformación de un espacio cultural en forma de edificaciones religiosas y la personalización de las divinidades es una instancia que se desarrolla entre los siglos X y XI entre los miembros de la confederación liutiza como resultado de los contactos con el mundo cristiano. Christian Lübke lo ha afirmado en distintos trabajos, por ej. LÜBKE, Christian (2009) “Ein Fall von ‘challenge and response’? Die autochthonen Bewohner des südlichen Ostseeraums gegenüber Macht und Pracht des Christentums”, en: AUGE, Oliver; BIERMANN, Felix & HERRMANN, Christofer (eds.) *Glaube, Macht und Pracht. Geistliche Gemeinschaften des Ostseeraums im Zeitalter der Backsteingotik. Beiträge einer interdisziplinären Fachtagung vom 27. bis 30. November 2007 im Alfred Krupp Wissenschaftskolleg Greifswald*, Verlag Marie Leidorf, Rahden/Westf, pp. 39-47. No obstante, Leszek Paweł Ślupecki ha negado que los contactos con los cristianos hayan dejado rastros de sincretismo en la religión gentil de los eslavos en la construcción de templos y en las divinidades, si bien su conclusión no criticaría directamente la postura de Lübke, que es relativamente laxa en la definición de las influencias. Ślupecki se dirige más bien contra el trabajo de H. Łowniański, para quien el fuerte desarrollo de la religión pagana es una respuesta al avance del cristianismo. ŚLUPECKI, Leszek Paweł *Op. Cit.*

³³ UHLIRZ, Mathilde (1956) *Regesta imperii*, Verl. H. Böhlhaus Nachf., Graz/Köln, Regest 1349d. El marco de dicha amistad está dado por el viaje de Otón III a Gniezno, donde el emperador pudo visitar las reliquias del mártir San Adalberto de Praga que había adquirido el gobernante polaco Bolesław Chrobry de parte de los martirizadores, los prusianos. Asimismo, en dicha oportunidad se creó el obispado de Gniezno. THIETMAR *Op. Cit.*, IV, 45, pp. 160-162.

éstas, el matrimonio de su hija con el hijo del margrave Ekkehard de Meißen y el de su hermana con Gunzelin de Kuchenburg, hermano de Ekkehard³⁴. Este personaje fue uno de los aspirantes al trono luego de la muerte de Otón III -aspiración compartida con Enrique IV de Bavaria y Hermann II de Suabia³⁵. Cuando falleció³⁶, Bolesław Chrobry, así como Boleslav de Bohemia apoyaron a Enrique en la sucesión³⁷. Pero la situación se resquebrajó por dos motivos: por un lado, Bolesław había tomado tierras de los márgenes imperiales, afirmando que tenía el consentimiento de Enrique³⁸; por otro, el piasta acusó al rey sajón de prepararle una emboscada³⁹. De este modo, el expansionismo polaco lo convirtió en el enemigo principal. En palabras de Matthias Ludwig: “Denn Heinrich wollte keine konkurrierende slawische Macht im Osten dulden, er drang auf die Anerkennung seiner Oberherrschaft über die slawisch-christlichen Dynasten in Polen und Böhmen. Dass er sich zu diesem Zwecke auch nicht davor scheute, ein Bündnis mit den slawisch-heidnischen Liutizen einzugehen, die seit dem großen Slawenaufstand von 983 als ‘Erzfeinde’ des Reiches empfunden wurden, brachte ihm keine ungeteilte Zustimmung”⁴⁰.

La reconfiguración de alianzas se concretó de manera decisiva en el año 1003 en Quedlinburg: “Nuncios quoque Rederariorum et horum, qui Liutici dicuntur, misericorditer suscepit hactenusque rebelles munerum dulcedine promissionumque iocunditate sedavit et de inimicis familiarissimos effecit”⁴¹.

El pacto requirió apoyo militar de los liutizos; a cambio se les permitió mantener las creencias y prácticas paganas⁴², de acuerdo a lo que indican los documentos. Evidentemente, Enrique II decidió privilegiar las metas políticas por sobre la recuperación del control efectivo de las marcas y de la organización eclesiástica.

³⁴ WARNER, David, *Op. Cit.*, pp. 23-24.

³⁵ KÖRNTGEN, Ludger, *Op. cit.*, pp. 46-48.

³⁶ THIETMAR *Op. Cit.*, V, 7, p. 200. Allí se relata el complot contra Ekkehard.

³⁷ *Ibid.*, V, 10-11, pp. 202-204.

³⁸ Luego de caracterizar a Bolesław como un hombre *longe inferior* a su progenitor Mieszko I y afirmar que se alegró con la muerte de Ekkehard, aprovechando para tomar la marca del margrave Gero (970-1015), la Marca Sajona del Este hasta el río Elba (*Ibid.*, V, 9, p. 202), Thietmar denuncia la estrategia utilizada para ocupar territorios de la siguiente manera: “Hac elatus prosperitate Bolizlavus omnes regionis illius terminos usque ad Elstram fluvium preoccupavit presidiisque suimet munit. Congregantibus se tunc unanimiter ad haec prohibenda nostris dolosus ille legatum obviam misit, qui se protestaretur cum gratia Henrici ducis ac licencia haec incepsisse; in nullo se incolis nociturum et, si quando is in regno vigeret, voluntati eiusdem in omnibus assensurum; sin autem, quod his tum placeret, libenter facturum”. THIETMAR *Op. Cit.*, V, 10, pp. 202-204.

³⁹ *Ibid.*, V, 18, pp. 210-212.

⁴⁰ LUDWIG, Matthias, *Op. Cit.*, p. 92.

⁴¹ THIETMAR *Op. Cit.*, V, 31, pp. 224-226.

⁴² WARNER, David *Op. Cit.*, p. 41.

Aún ante el desagrado sentido por Thietmar respecto del paganismo, y luego de advertir al lector de la crónica sobre la vana superstición y la adoración sin sentido que practican los liutizos⁴³, dedica tres capítulos a la descripción del templo de Rethra/Riedegost y de las asambleas⁴⁴. En los términos utilizados por el cronista queda en evidencia el repudio por la religión de los eslavos. Pese a ello, consideramos que su crítica a la decisión de Enrique es relativamente ligera, ya que se encontraba más preocupado por las acciones de otro contrincante, Bolesław, que para ese entonces se había convertido en una mayor amenaza al encarnar el expansionismo polaco⁴⁵. La reacción de Thietmar se comprende en términos políticos: era obispo de una diócesis recientemente reconstituida⁴⁶, y asumió la actividad episcopal desde una perspectiva claramente administrativa, poco adepta a la especulación teológica y la tarea pastoral cotidiana. De ahí que, más allá de la advertencia a los cristianos con el objeto de evitar que entraran en sociedad con los liutizos, acertara en la naturaleza de la alianza: “Hi milites, quondam servi nostrisque iniquitatibus tunc liberi, tali comitatu ad regem auxiliandum proficiscuntur. Eorum cum cultu consorcia, lector, fugias, divinarum mandata scripturarum auscultando adimple...”⁴⁷

En efecto, los representantes de la Iglesia demostraron preocupación -con matices- por el inaudito compromiso entre Enrique II y los liutizos. Es allí cuando aparecieron tensiones entre los poderes seculares y eclesiásticos. Tal como observaba Matthias Ludwig en el pasaje citado más arriba, no hubo aprobación unificada de la medida. Fue el obispo misionero Brun de Querfurt (ca. 974-1009) quien exteriorizó la crítica más vigorosa en la epístola que le dirigió al rey sajón. Allí, luego de una serie de halagos retóricos, interpela al gobernante con vehemencia sobre el sentido de la unión con un pueblo pagano con el fin enfrentar a otro rey cristiano, utilizando figuras y contrafiguras como Cristo/Belial, Swarōżyc/san Mauricio y metáforas como la luz y las tinieblas⁴⁸. Es necesario aclarar que Brun había recibido apoyo de Bolesław para llevar

⁴³ “Quamvis autem de hiis aliquid dicere perhorrescam, tamen, ut scias, lector amate, vanam eorum supersticionem inanioremque populi iustius executionem, qui sint vel unde huc venerint, strictim enodabo”. THJETMAR *Op. Cit.*, VI, 23, p. 266.

⁴⁴ *Ibid.*, VI, 23-25.

⁴⁵ “Deus indulgeat imperatori, quod tributarium faciens dominum ad hoc umquam elevavit, ut, oblita sui genitoris regula, semper sibi prepositis auferret in subiectionem paulatim detrahere vilissimoque pecunie transeuntis inescato amo in servitutis libertatisque detrimentum capere”. *Ibid.*, V, 10, p. 204.

⁴⁶ Entre los años 981 y 1004 la diócesis de Merseburg había permanecido anulada. WARNER, David *Op. Cit.*, p. 59.

⁴⁷ THJETMAR *Op. Cit.*, VI, 25, p. 270.

⁴⁸ “... bonumne est persequi christianum et habere in amicitia populum paganum? Quae conventio Christi cum Belial, quae comparatio luci ad tenebras? Quomodo conveniunt Zuarasi vel diabolus et dux sanctorum vester et noster Mauritius? Qua fronte coeunt sacra lancea et, qui pascuntur humano sanguine, diabolica vexilla? Non credis peccatum, o rex, quando christianum caput, quod nefas est dictu, immolatur

adelante campañas misioneras entre los prusianos, al igual que su modelo y amigo Adalberto de Praga.⁴⁹ Por esta razón, le resultaba aún más incomprensible -en términos de expansión de la fe- la nueva realidad, si bien reparó acertadamente en los motivos seculares detrás de ésta: “Nonne melius pugnare cum paganis propter christianitatem, quam christianis vim inferre propter saecularem honorem?”⁵⁰

Este estado de cosas fue aprovechado por los liutizos, por ejemplo para atacar en 1018 a los abodritas, derribando al príncipe cristiano Mstislav⁵¹. Sin embargo, en la década de 1050 se desarrolló una guerra civil entre los pueblos de la confederación, que puso en jaque su sustentabilidad. Lübke considera que el acuerdo con Enrique puede haber contribuido: “It may have been a decisive factor that, after the alliance with Henry II, the threat of the Saxons had decreased and the absence of challenges from outsiders facilitated the return of old conflicts among them. More and more battles between the Polabian tribes and competing aspirants for princely power dominated events. In this context, both forms of religion were used as instruments of politics. The conversion to Christianity promised military support from the Christian neighbours, above all from the Saxons and the Danes; the adherence to the gentile religion announced the support of the conservative forces among the Slavic societies”⁵².

Pero esto no significó el final de la confederación. Las fuerzas paganas se movilizaron contra el príncipe abodrita Gottschalk y el cuerpo del obispo Juan de Mecklenburg fue martirizado, descuartizado en Rethra/Riedegost y la cabeza fue mostrada frente al templo de Swarożyc. Dicho santuario siguió siendo central hasta 1068, cuando el obispo Burchard de Halberstad avanzó hacia allí y pudo tomar el caballo sagrado, bestia divina en torno a la que giraba el pronunciamiento de oráculos⁵³. Entonces Rethra/Riedegost fue reemplazada por Arkona en la isla de Rügen⁵⁴. La guerra sajona y la Querrela de las Investiduras mantuvieron alejada la reincorporación de los polabos al mundo cristiano. La reconstrucción de las redes administrativo-eclesiásticas en la región

sub demonum vexillo? Nonne melius esset talem hominem habere fidelem, cuius auxilio et consilio tributum accipere et sacrum christianismum facere de populo pagano posses! 0 quam vellem, non hostem, set habere fidelem, de quo dico, seniorem Boleszlavum!” KARWASIŃSKA, Jadwiga (ed.) (1973) *Epistola Brunonis ad Henricum Regem*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa, pp. 94-106. Específicamente pp. 101-102.

⁴⁹ Ambos compartieron el mismo destino: fueron martirizados por los prusianos y sus reliquias fueron adquiridas por Bolesław Chrobry.

⁵⁰ KARWASIŃSKA, Jadwiga, *Op. Cit.* pp. 102-103.

⁵¹ PADBERG, Lutz E. von (1998) *Die Christianisierung Europas im Mittelalter*, Reclam, Stuttgart, p. 161.

⁵² LÜBKE, Christian (2008) *Op. Cit.*, p. 201.

⁵³ THIETMAR *Op. Cit.*, VI, 24.

⁵⁴ LÜBKE, Christian (2008) *Op. Cit.*, pp. 201-202.

afectada fue un largo proceso: recién en el transcurso del siglo XII las diócesis de Brandenburg y Havelberg fueron restablecidas⁵⁵. El movimiento de colonización territorial facilitó y renovó los impulsos evangelizadores. En este marco se llevó adelante la denominada *Wendekreuzzug* de sajones y daneses contra los eslavos polabos en 1147⁵⁶. No obstante, Robert Bartlett declara el fin del paganismo oficial de los eslavos occidentales en 1168 cuando el rey danés Vlademar I finalmente logró asaltar Arkona: “Sabemos poco o nada de la vida de los vendos después de la destrucción de su culto oficial, por lo que quizás es demasiado presumir hablar de conversión, pero es evidente que desde el siglo XII no existe ya alternativa pública al cristianismo. Se extendió entonces una red de obispados creados *ex novo* desde el Elba hasta la Pomerania oriental”⁵⁷. Más allá de la divergencia en la datación, los hechos indican que había culminado aquél experimento liutizo en base a una imbricación entre la identidad pagana, la vida político-social en asambleas y cierta independencia en relación con los poderes centralizados constituidos (Imperio, Iglesia, nuevos reinos fronterizos) manifiesta en un camino excepcional en el contexto imperante.

Palabras finales

Hemos recorrido las instancias del levantamiento liutizo, sus consecuencias y las reacciones de los poderes que se vieron afectados. La confederación liutiza cuestionó la realidad circundante, marcada por la expansión sajona hacia el este, la conformación de una red administrativa (marcas y obispados), los intentos cristianizadores. Los poderes seculares y religiosos que habían colaborado a lo largo del siglo X para desplegar su supremacía en la región del Elba debieron reacomodarse de acuerdo a las coyunturas.

El recorrido por las etapas del conflicto generado por el levantamiento y su proyección a partir de la destrucción de obispados y la puesta en jaque de la dominación

⁵⁵ HARTMANN, Wilfried (ed.) (2005 [1995]) *Deutsche Geschichte in Quellen und Darstellung. Band 1. Frühes und hohes Mittelalter, 750-1250*, Reclam, Stuttgart, p. 190.

⁵⁶ *Helmoldi presbyteri Bozoviensis cronica Slavorum* (1937), ed. by Bernhard Schmeidler, MGH SRG, 32, Hahn, Hannover, p. 218. ESCHER, Felix (1981) “Slawische Kultplätze und christliche Wallfahrtsorte. Bemerkungen zum Problem der Christianisierung des Raumes zwischen Elbe und Oder”, en: FRITZE, Wolfgang (ed.) *Germania Slavica II*, pp. 121-141.

⁵⁷ BARTLETT, Robert *Op. Cit.*, p. 35.

sajona nos han mostrado la plasticidad del poder real personificado en Enrique II, quien, preocupado por contener el expansionismo polaco liderado por el nuevo enemigo, Bolesław Chrobry, pactó con los liutizos, permitiéndoles afianzar su identidad pagana. Frente a este acontecimiento, algunos miembros de la Iglesia mostraron su desacuerdo, pero con matices. Mientras Brun de Querfurt, obispo misionero privilegiaba la evangelización y la expansión de la fe tanto en su discurso como en sus acciones, Thietmar de Merseburg revelaba pragmatismo: el paganismo era repudiable, pero mayor peligro representaba para la región el gobernante piasta. Por esa razón, sin aceptar de buen grado la alianza, el cronista demostraba cierta comprensión de los motivos que la impulsaban.

Iglesia e Imperio colaboraron en la extensión de sus redes, pero ambos priorizaron determinados objetivos conforme a la coyuntura.

La construcción de la imagen del bárbaro en *In Rufinum* II.1-99 de C. Claudiano

Liliana Pégolo*
UBA-UBACyT

Resumen: Claudio Claudiano es, entre los poetas tardoantiguos, un paradigma de la poesía épica destinada a exaltar los modelos de un nuevo patronazgo imperial, según los dictados de una estética alegorizante e hiperrealista. Una de estas obras en la que la política y la retórica se fusionan condenando a los enemigos de la corte occidental es *In Rufinum*, poema hexamétrico que evoca la lucha de los “hombres fuertes” del Imperio tardío tras la muerte de Teodosio, acaecida en enero del año 395. El vándalo Estilicón, protector de la corona de Honorio en Occidente, es el encargado de frenar el avance de Rufino, al mando del pretorio oriental, y de hacer frente a la expansión de los godos, presionados por la presencia de los hunos. Claudiano, al respecto, abre el libro segundo “contra Rufino” construyendo una imagen *finis temporum* de la arremetida germánica.

En relación con esta mirada de consonancias apocalípticas, los objetivos de la presente comunicación se focalizarán en el análisis de los recursos retóricos utilizados por Claudiano para la elaboración de la figura del bárbaro como sinónimo de animalidad, instalando en el imaginario la representación de la *im-pietas* y la *in-humanitas* en el contexto de los *tempora christiana*.

Palabras claves: Tardoantiguo - Claudiano - imperio - barbarie - animalización.

Claudio Azzara sostiene en *Las invasiones bárbaras* que “pocos temas en la historia occidental han tenido la capacidad de atraer con idéntica carga de sugestión a estudiosos y a la imaginación popular como las migraciones [...] bárbaras”¹. El desplazamiento de importantes grupos humanos desde el este hacia posiciones romanas occidentales ha sido, en general, visualizado como una de las causas de la caída y la desintegración del Imperio romano de Occidente; sin embargo la presencia de estos grupos heterogéneos

* E-mail: pegolabe@gmail.com

¹ AZZARA, Claudio (2004 [1999, 2003]) *Las invasiones bárbaras*, Editorial Universidad de Granada, Granada, p. 7.

no es producto de una irrupción intempestiva ni el año 476, fecha establecida por la tradición historiográfica, desde Gibbon en adelante, como el año del desmoronamiento de la estructura imperial, resulta determinante para las transformaciones que se venían operando desde la mitad del siglo II. Al respecto afirma Averil Cameron: “el año 476 carece por completo de significación dentro del contexto de cambios económicos y sociales que se produjeron en esta época; es muy probable que ni siquiera la población de Italia notara al principio una gran diferencia”².

La presencia de las tribus germánicas violando las fronteras europeas septentrionales del Rin y el Danubio se fue tornando cada vez más frecuente desde la época de Marco Aurelio (161-180 d. C.), por lo cual el Estado romano comenzó a intensificar viejas prácticas de asimilación de los posibles *hostes* para transformarlos en *hospites* integrándolos al ejército, o convirtiéndolos en campesinos de tierras expropiadas a enormes latifundistas y a propietarios medianos, o bien entregándoles la recaudación fiscal de esos territorios³. Medidas como las de Galeno (260-268 d. C.), de excluir a los senadores de los altos mandos del ejército, posibilitaron a numerosos generales bárbaros convertirse en *magistri militum* de las tropas imperiales; así ocurrió con Estilicón y Arbogasto, a finales del siglo IV, y con Aecio en el V, quien, si bien era de origen romano, había crecido entre los hunos como rehén y contaba con mercenarios hunos entre sus soldados⁴.

Estas diferentes formas de incorporaciones bárbaras a la vida institucional del Imperio, como así también el hecho de la conversión al cristianismo no solo de las clases populares, sino de los grupos aristocráticos, se convirtieron en los ejes vertebradores del “síndrome de la decadencia” para historiadores que seguían defendiendo el modelo pasado, tal como ocurre con Zósimo, quien a principios del siglo VI escribió una historia de ideología anti-constantiniana llevada a demostrar que el fin de la *Urbs aeterna* radicaba en el olvido de los dioses tradicionales que la desprotegieron ante la invasión goda o visigoda del 410⁵.

Esta manifestación nostálgica del pasado imperial ante el ataque germano, al igual que otras desarrolladas desde la perspectiva cristiana, como puede leerse en la epístola

² CAMERON, Averil (1998 [1993]) *El mundo mediterráneo en la Antigüedad Tardía 395-600*. Barcelona, Grijalbo Mondadori, Barcelona, p. 47.

³ Cf. SANZ SERRANO, Rosa (2001) “Las penetraciones bárbaras”, en: BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo (Coord.), *La caída del Imperio Romano y la génesis de Europa*, Editorial Complutense, Madrid, pp. 41-101. Específicamente pp. 95-97.

⁴ Cf. AZZARA, Claudio, *Op. Cit.*, p. 23.

⁵ Cf. MARCOS SÁNCHEZ, María del Mar (2001) “El cristianismo y la caída del Imperio Romano”, en: BRAVO CASTAÑEDA, Gonzalo (Coord.) *Op. Cit.*, pp. 105-155.

CXXIII de Jerónimo⁶, contribuyó a la construcción de la imagen animalizada del bárbaro estimulada por la creencia en el “fin de los tiempos”, que no fue instituida en particular por el avance del cristianismo. La declinación del sistema político imperial no fue evidente tan solo para los círculos cristianos, sino que este concepto ya formaba parte de la tradición pagana de siglos atrás. Así es que figuras como Séneca padre y más tarde Floro se hicieron eco de concepciones apocalípticas, no ajenas al pensamiento estoico de Crisipo y Posidonio⁷; en forma semejante Séneca, el filósofo, creyó hacia el final de su vida en la destrucción del mundo por la vía del fuego y del agua, tal como lo había manifestado Cicerón en *Somnium Scipionis*⁸.

Junto al pensamiento de estos intelectuales paganos, ha de sumarse, en el siglo II d. C., la influencia ejercida por los *Oracula Sibyllina*, en los que puede reconocerse la influencia judeo-cristiana en lo que respecta a una escatología de la aniquilación cósmica; un poco más tarde, la aparición del poema de Comodiano, titulado *Carmen apologeticum* o *De duobus populis*, demuestra que la destrucción, en particular del

⁶S. E. HIERONYMUS, *Epistolae*, en MIGNE, Jacques Paul (1815-1875) *Patrologia Latina*, Paris, Vol. 22, CXXIII, 16-17: [...] *et non intelligimus Antichristum appropinquare, quem Dominus Jesus Christus interficiet spiritu oris sui. [...] Innumerabiles et ferocissimae nationes universas Gallias occuparunt. Quidquid inter Alpes et Pyrenaeum est, quod Oceano et Rheno includitur, Quadus, Wandalus, Sarmata, Halani, Gipedes, Heruli, Saxones Burgundiones, Alamani, et, o lugenda respublica! [...] Quis hoc credit? Quae digno sermone historiae comprehendent? Romani in gremio suo, non pro gloria, sed pro salute pugnare?* (“[...] y no comprendemos que el Anticristo se aproxima, al que el Señor Jesucristo destruyó con el espíritu de su boca. [...] Innumerables y ferocísimas naciones ocuparon las Galias en su conjunto. Cualquiera cosa que está entre los Alpes y los Pirineos, que está encerrado entre el Océano y el Rin, los catos, vándalos, sármatas, alanos, gépidos, hérulos, sajones, burgundios, alamanes, y, ¡oh República que ha de ser llorada! [...] ¿Quién creará esto? ¿Qué historias se comprenderán con un digno sermón? ¿Que Roma lucha en su regazo, no por la gloria, sino por la salvación?”). / Este pasaje, que demuestra ciertas imprecisiones morfológicas en lo que respecta al nombre de los pueblos enumerados, fue tomado posteriormente por el obispo hispano Hidacio, a mediados del siglo V, quien en su *Crónica*, reconoce el avance de las poblaciones germánicas en territorio español. Cf. CAEROLS, José Joaquín (2001 [2000]), “El encuentro entre godos e hispanorromanos. Un encuentro filológico”, en URSO, Gianpaolo, *Integrazione Mescolanza Rifiuto. Incontri di popoli, lingue e culture in Europa dall'Antichità all'Umanesimo. Atti del convegno internazionale, Cividale del Friuli, 21-23 settembre 2000*, Roma, L'Erma di Bretschneider, Centro Ricerche e Documentazione sull'Antichità Classica. Monografie 22, Roma, pp. 199-238. Específicamente 217-218. Asimismo AZZARA, Claudio, *Op. Cit.*, p. 36, afirma que la denominación de “catos”, junto a “sicambrios y escitas”, era utilizada de manera totalmente impropia para referirse respectivamente a “godos, francos y hunos”.

⁷SENECA MAIOR (1974) *Suasoriae*, en: *Declamations in Two Volumes*, ed. M. Winterbottom, Harvard University Press, Vol. 2, 1.3: *Terrae quoque finem habent et ipsius mundi aliquis occasus est: nihil infinitum est*; (“Las tierras también tienen su fin y alguna forma de declinación es propia de este mismo mundo: nada es infinito.”); ANIO FLORO (2003), en: COURTNEY, Edward *The Fragmentary Latin Poets*, Oxford University Press, Oxford, 87 R=75 SB (*Florus 2*): *Venerunt aliquando rosae. Pro veris amoeni / ingenium! Una dies ostendit spicula florum, / altera pyramidas nodo maiore tumentes, / tertia iam calathos; totum lux quarta peregit / floris opus. Pereunt hodie, nisi mane legantur.* (“Por fin vinieron las rosas. ¡Oh por la naturaleza / de la amena primavera! Un día muestra los rayos de las flores, / el otro las pirámides que se hinchan con un nudo mayor, / el tercero ya las copas; la cuarta luz completó toda la obra / de la flor. Perecen hoy, sino son dejadas para mañana.”).

⁸L. A. SENECA (1929) *Questions Naturelles*, ed. P. Oltramare, Paris, “Les Belles Lettres” (C.U.F.), Paris, Vols. 1-2, III.27.1-2; 29.5; 30.1 y 30.7-8; M.T.CICERÓN (1967) *Somnium Scipionis*. Introduzione e commento di Alessandro Ronconi. Florencia, Le Monnier, Firenze, VII.23.

sistema imperial, estaba en manos de las alteridades que hostigaban las fronteras romanas⁹: la entrada de los godos al mando de su rey Apollyon fue vista por el poeta como un designio del castigo divino ante las persecuciones cometidas contra los cristianos¹⁰. Asimismo, a finales del siglo IV, la influencia de los *oracula* se haría sentir, ya que numerosas profecías apocalípticas circulaban provocando una angustiada espera ante la segunda *parousia* crística¹¹.

A partir de los ejemplos anteriores se advierte que paganos y cristianos hacían conocer sus inquietudes ante el “futuro” acabamiento de todo lo existente sobre la base de diferentes miradas, filosóficas o religiosas, entre las cuales la presencia de los pueblos hostiles al poder romano se instala como una posibilidad cercana. A estas miradas cabe agregar el aprovechamiento político de individuos poderosos que se valieron de las contingencias de su tiempo utilizando el *timor hostium* como un medio de obtención de beneficios personales¹². Este es el caso del vándalo Flavio Estilicón, quien fue nombrado *parens* y *magister utriusque militiae* por Teodosio, para convertirse en protector del joven Honorio tras la muerte de su padre en el año 395. Poco tiempo después, en el 397, Estilicón, el verdadero “hombre fuerte” de la *pars Occidens*, vence a Alarico y sus visigodos en la batalla de Elis, durante sus correrías por los Balcanes. Entonces los visigodos¹³ habían roto su alianza con Roma, que se había establecido desde el año 382¹⁴,

⁹ El poema de Comodiano presenta para los críticos dificultades de datación; al respecto, DI BERARDINO, Angelo (1986) “La poesía cristiana”, en: DI BERARDINO, Angelo *Patrología III. La edad de oro de la literatura patristica latina*. Madrid, B.A.C, Madrid, pp. 310-312 afirma que muchos de los pasajes del *Carmen apologeticum* son más comprensibles a la luz de los acontecimientos del siglo III y no más tarde del año 312, cuando tiene lugar la conversión de Constantino.

¹⁰ Es probable que Comodiano llame Apollyon al rey godo Kniva que, aliado con los visigodos, avanzó hacia Occidente a mitad del siglo III. Poco tiempo después se convirtió al cristianismo.

¹¹ Al respecto, cf. CAMERON, Alan (2011) *The Last Pagans of Rome*, Oxford University Press, Oxford, p. 216.

¹² Este “temor hacia los enemigos” tenía en la batalla de Adrianópolis, en Anatolia, un motivo bien fundado: en esa ocasión, en agosto del año 378, el emperador de Oriente, Valente, sufre una derrota sumamente importante contra los godos. En el transcurso del combate no solo muere Valente sino cuatro de sus generales. Sobre este acontecimiento, MAIER, Franz (1989 [1968, 1972]) *Las transformaciones del mundo mediterráneo. Siglos III-VIII*, Siglo XXI editores, México, Vol. 9, p. 109 afirma: “La impresión que causó en los contemporáneos la derrota de Adrianópolis fue enorme. Sólo se vio superada por el eco de la conquista de Roma en el año 410. [...] Por primera vez se resentía profundamente la fe en la solidez, en la seguridad y en la eternidad de imperio (*aeternitas imperii*), como forma de existencia política.”

¹³ Cuando se habla de godos o visigodos parecería que se está hablando de pueblos o etnias diferentes, aunque se advierte que los historiadores no siempre se ponen de acuerdo acerca de la identidad entre las diferentes tribus que conformaban el universo bárbaro. AZZARA, Claudio, *Op. Cit.*, p. 34 sostiene que es muy difícil asociar un ámbito territorial determinado a una sola etnia.” Más adelante, en la p. 36 el autor recuerda que “los latinos excluían del conjunto de los germanos a los godos, es decir, a las poblaciones situadas en el mar Negro y a lo largo del curso del Danubio, ya que los asimilaban más bien a los escitas, pueblos de las estepas de matriz oriental. Se trata de una percepción que choca fuertemente con el repetido conocimiento de los godos por parte de la historiografía moderna no sólo como plenamente germanos, sino incluso como una especie de pueblo “patrón” germánico y de sus supuestos valores superiores.”

para lanzarse hacia Occidente una vez más, tras la desaparición del emperador recientemente fallecido.

Las hostilidades entre la corte occidental y los germanos, a las que se agregan las ambiciones de Estilicón de extender su supremacía política hacia Oriente,¹⁵ donde el emperador Arcadio estaba subsumido por la figura de Rufino, el prefecto del pretorio, constituyen el marco contextual que el poeta Claudio Claudiano recrea en *In Rufinum*, una extensa *vituperatio* hexamétrica, estructurada en dos libros que fueron compuestos entre los años 395 y 397, aunque debe señalarse que, según el mismo Claudiano, media entre una y otra parte una demora en la composición, por lo cual puede pensarse que el segundo libro fue escrito tiempo después del triunfo sobre Alarico en el Peloponeso¹⁶. El texto, como se desprende del título, tiene como objetivo principal denostar la figura de Rufino, elaborada sobre la base de características monstruosas¹⁷, y, a su vez, demostrar su ingerencia en la ruptura del pacto existente entre romanos y visigodos, a la vez que glorifica a su contrafigura, el “virtuoso” Estilicón, al que Claudiano estima como salvaguarda del orden imperial.

Si bien es cierto que esta antinomia está planteada a partir de los beneficios que Claudiano obtuvo de la corte de Occidente desde el momento en que llegó a Italia¹⁸, al

¹⁴ No hay unanimidad en la fecha en la que los visigodos habrían establecido pactos con los romanos: tempranamente PLATNAUER, Maurice (1922) *Claudian*, Heinemann, London p. viii, señala que en el año 381 el rey goda Atanarico firmó la paz en persona en Constantinopla y rindió homenaje al emperador Teodosio; un año más tarde los visigodos se convirtieron en aliados de Roma, cuando ya eran *foederati* desde tiempo atrás. Para AZZARA, Claudio *Op. Cit.*, p. 60, fueron los godos quienes pactaron con los romanos en la fecha señalada arriba.

¹⁵ DAVIS RANDERS-PEHRSON, Justine (1983) *Barbarians and Romans. The Birth Struggle of Europe, A. D. 400-700*, Croom Helm, London & Canberra, Croom Helm, p. 87 sostiene que Estilicón pretendía marchar contra Constantinopla para imponer su poder y proteger a los dos hijos de Teodosio.

¹⁶ C. CLAUDIANO (1922) *In Rufinum*, en: PLATNAUER, Maurice, *Op. Cit.*, II, *Praef.*, vv. 9-10: *Alpheus late rubuit Siculumque per aequor / sanguineasque belli rettulit unda notas* (“El Alfeo se enrojeció ampliamente y por el mar Sículo la corriente devolvió las notas sangrientas de la guerra”). PLATNAUER, Maurice, *Op. Cit.*, p. x, considera que en este dístico elegíaco, el poeta evoca la victoria en Elis por parte de las tropas de Estilicón. Más abajo, en el segundo momento del Prólogo, puede leerse la referencia al tiempo transcurrido para componer el libro II: *Inmensis, Stilicho, succedant otia curis / et nostrae patiens corda remitte lyrae, / nec pudeat longos interrupisse labores et tenuem Musis constituisse moram. / Fertur et indomitus tandem post proelia Mavors / lassa per Odrysias fundere membra nives / oblitusque sui posita clementior hasta / Pieris aures pacificare modis.* (vv. 13-20: “Sucedan los ocios a las inmensas preocupaciones, Estilicón, / y devuelve endurecido los corazones a nuestra lira, / y no me avergüenza de haber interrumpido las extensas labores y de haber establecido una tenue demora a las Musas. / Se dice también que el indómito Mavorcio después de los fatigados / combates derrama sus miembros a través de las nieves tracias / y olvidado de sí, más clemente, después de plantada la lanza, pacifica sus oídos con las melodías de las Píerides.”).

¹⁷ Claudiano se extiende a lo largo de doscientos cincuenta y ocho hexámetros del L. I para referirse a Rufino como hijo de las Furias que se comporta conforme a su naturaleza bestial. Cf. PÉGOLO, Liliana (2004) “Relaciones entre literatura y poder político en la épica de Claudio Claudiano”. *Argos* 28, pp. 41-52. Específicamente p. 47.

¹⁸ El poeta habría llegado a Italia hacia el año 374 d. C. procedente de su Egipto natal, momento en el que se verifica el cambio de código lingüístico en sus escritos. Cf. PÉGOLO, Liliana *Ibid.*, p. 43.

convertirse en el panegirista de los hechos de estado protagonizados, entre otros, por Estilicón y el emperador Honorio, también se sostiene que la elección de Rufino fue un gran desacierto de Teodosio, pues se trataba de un hombre intrigante y “desagradable como pocos”¹⁹ que se aprovechó de la juventud de Arcadio y de su poca inteligencia. Para Davis Randers-Pehrson²⁰, el prefecto de Oriente se habría valido de los visigodos, alentando a Alarico a conducir a su pueblo fuera de la provincia de Mesia, donde estaban apostados. Su intención era que marcharan contra Grecia con el fin de llevar a cabo una alianza con los hunos,²¹ evitando así que los germanos marcharan contra Constantinopla.

De esta manera Rufino pensó en convertir a Alarico en un señuelo para dejar a Estilicón en una posición de extrema debilidad frente al emperador oriental, que le habría de pedir que retirara sus tropas asentadas en el este. Pero el general vándalo cortó el paso a los visigodos que se encaminaban hacia Occidente frustrando el plan de Rufino, quien acabaría despedazado por sus propios soldados ante los ojos de Arcadio, en febrero del año 396.

El frágil cañamazo donde se entretajan los destinos de cada uno de estos personajes encuentra en Claudiano un hábil propagandista de la política pro-occidental; precisamente al abrirse el segundo libro de *In Rufinum* saluda a Estilicón como el destinatario de la potencia romana que comprende ambas coronas y como aquel que tendrá a su cargo la protección de los dos hermanos y sus ejércitos: *iamque tuis, Stilicho, Romana potentia curis / et rerum commissus apex, tibi credita fratrum / utraque maiestas geminaeque exercitus aulae* (II, vv. 4-6)²².

Seguidamente exhibe a un Rufino deshumanizado como el promotor de “guerras abominables”²³ y presa de profundas cavilaciones al haber vejado la paz una vez más, preguntándose si su salvación no residirá en la perturbación tumultuosa y la discordia entre los pueblos “sin habla”, primera toma de posición del poeta sobre las etnias opuestas a Roma: *[...] Matura pericula surgunt / undique et impositi radiant cervicibus*

¹⁹ MAIER, Franz, *Op. Cit.*, p. 120, así se refiere a Rufino y de manera contundente afirma que Arcadio era “tonto por encima de toda medida”.

²⁰ DAVIS RANDERS-PEHRSON, Justine, *Op. Cit.*, p. 88-92.

²¹ Esto vendría a explicar, según DAVIS RANDERS-PEHRSON, Justine, *Ibid.*, p. 87, por qué Rufino estaba protegido de guardaespaldas hunos.

²² CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 4-6: “y ya, Estilicón, la potencia romana y la corona del mundo / han sido ensambladas a tus preocupaciones, a ti fueron confiadas una y otra / majestad de los hermanos y los ejércitos de las cortes geminadas.”

²³ *Ibid.* vv. 7-10: *Rufinus (neque enim patiuntur saeva quietem / crimina pollutaque negant arescere fauces) / infandis iterum terras accendere bellis / incohat et solito pacem vexare tumultu.* (“Rufino (ni los salvajes crímenes soportan / la tranquilidad y niegan secarse las sucias fauces) / comienza a encender una vez más las tierras con guerras / abominables y a vejar la paz con acostumbrado tumulto.”).

*enses. / Quid restat, nisi cuncta novo confundere luctu / insontesque meae populos miscere ruinae?*²⁴ (vv. 15-18).

La decisión de dar rienda suelta a la destrucción del orbe es expresada por Claudiano a través de una referencia literario-mitológica que remite al L. I de la *Eneida* virgiliana, cuando el dios Eolo cumple con el pedido de la “memoriosa Juno” y suelta los vientos para sembrar el desconuelo entre los troyanos que son presa de una furibunda tempestad (vv. 81-141). Para el poeta tardío los pueblos bárbaros representan las fuerzas de la naturaleza desatadas que se lanzan a la guerra tras romperse la “barrera” que los contenía; en este sentido se advierte que Claudiano invierte el sentido de la comparación del mantuano, para quien los vientos constituyen una tropa que se abate sobre la tierra²⁵: *Haec fatus, ventis veluti si frena resolvat / Aeolus, abrupto gentes sic obice fudit / laxavitque viam bellis et, nequa maneret / immunis regio, cladem divisit in orbem / disposuitque nefas.* (vv. 22-26)²⁶.

En los hexámetros siguientes, Claudiano desenvuelve a través de una extensa enumeración la construcción hiperónima *nequa [...] immunis regio* para demostrar, en un primer cuadro narrativo-descriptivo, que no existe geografía alguna que se haya librado de la expansión bárbara²⁷. Este epicismo con que hiperboliza la catástrofe de la invasión solo permite reconocer lugares, ríos, montañas, pero carece de registro humano. Si los hombres son mencionados, lo son como víctimas, pero se evade nombrar a los victimarios, a excepción de los versos 36-37 donde “Europa es dada a las hordas godas” (*Geticis Europa catervis / [...] datur*). Sobre el carácter humano de los invasores, Jean-Louis Charlet sostiene que Claudiano, al respecto, establece un par dicotómico a partir

²⁴ *Ibid.* vv. 15-18: “Surgen peligros a punto / por todos lados y se irradian las espadas puestas en mi cabeza. / ¿Qué resta sino confundir todas las cosas en un nuevo luto / y mezclar con mi ruina a pueblos sin voz?”.

²⁵ P. VIRGILIO (1969) *Aeneis*, en: *P. Vergili Maronis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit R. A. B. Mynors. Oxford, I, vv. 82-83: *[...]; ac venti velut agmine facto, / qua data porta, ruunt et terras turbine perflant.* (“[...] y los vientos como formada la tropa, / corren por donde la puerta fue dada, y abaten las tierras en turbión.”).

²⁶ CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 22-26: “Habló estas cosas, como si Eolo suelta los frenos a los vientos / así dispersó a los pueblos después de haberse roto la barrera / y dejó abierto el camino para la guerra, y, para que no permaneciera / inmune región alguna, dividió la ruina en el orbe / y dispuso la destrucción.”

²⁷ Los contingentes cruzan el “feroz Danubio” (vv. 26-27: *ferocis Danuvii*); invaden “las riquezas del Oriente” (v. 30: *Orientes opes*) atravesando “las barreras del Caspio y las nieves armenias” (vv. 28-29: *per Caspia claustra / Armeniasque nives*); destruyen, quemándolos a su paso los campos de Capadocia, y se enrojecen a causa del fuego montañas y ríos de la región (vv. 30-33: *pascua Cappadocum; parens Argaeus; altus Halys*) y “son desvastados los amenos trazados de Siria” (v. 33: *Syriae tractus vastantur amoeni*). El Asia sigue el mismo camino (v. 36: *hinc planctus Asiae*, “de allí fue abatida el Asia”) y, posteriormente Europa, incluyendo las regiones de Dalmacia y el Ponto hasta el Adriático (vv. 38-39: *Dalmatiae fines; mobile Pontus aequor; Adriacas undas*). De igual manera “arde el campo tesalio” (v. 43: *Thessalus ardet agei*) y “el fuego destruye las espigas macedonias” (v. 44: *Emathias ignis populatur aristas*). Se incluye en la devastación “la región de Panonia y las fortalezas de los tracios [...] y los campos de los misios” (vv. 45-46: *plaga Pannoniae [...] moenia Thracum / arvaque Mysorum*).

del cual el género humano se asimila únicamente al Imperio romano, es decir, “la *romanitas* equivale a la *humanitas*”, considerando a los bárbaros como pertenecientes a una condición diferente²⁸. Desde esta perspectiva resulta convincente el hecho de que, al referirse a los pueblos invasores, el poeta no los individualiza, sino que, por el contrario, los resume a través de un sustantivo colectivo como *caterva* que atenta contra toda posible individuación humana.

Asimismo la falta de definición geográfica en lo que respecta a la procedencia de los invasores confirma su carácter monstruoso, ya que no se visualiza su territorialidad más allá de sus animalizadas carreras por “las superficies endurecidas” (vv. 26-27: *per terga [...] solidata*) del Danubio, al que se califica de “feroz”, y el quiebre de sus estanques destinados a la navegación (vv. 27-28: *expertaque remos / frangunt stagna*), o “el camino no conocido” (v. 29: *inopino tramite*) que les permite dejar atrás el Caspio y las montañas de Armenia. La indeterminación afirma la condición de alteridad, a la vez que instituye un lugar liminal para que el monstruo lo habite, alejado de los hombres e, incluso, de los dioses, el cual puede asimilarse al abismo, en las fronteras mismas del Océano o de la Noche²⁹.

Estas aseveraciones de Vernant sobre el espacio monstruoso, que en Claudiano se construye a partir del no-espacio, se complementan, dicotómicamente, con las acciones propias de los germanos atentatorias contra la cultura, entendiendo a esta como el conjunto de las intervenciones humanas sobre la naturaleza: los bárbaros “corren” (v. 27: *ruunt*), “quiebran” (v. 28: *frangunt*), “invaden” (v. 30: *invadunt*); por su causa todo signo de civilización desaparece: “los campos de pastoreo humean” (v. 30: *pascua fumant*), “son devastados los amenos trazados de Siria” (v. 33: *Syriae tractus vastantur amoeni*), “el hostil caballo tritura al Orontes” (v. 35: *proterit imbellem sonipes hostilis Orontem*), “toda la tierra [...] se eriza carente de animales, no habitada por ningún colono” (vv. 38-40: *omnis [...] / tellus [...] / sqalet inops pecudum, nullis habitata colonis*). Es evidente que lo humano retrocede ante el estrépito de los caballos (*sonipes*): se opone este al canto de los coros y a las melodías de “una plebe feliz” (v. 34: *adsuetumque choris et laeta plebe canorum*), la huída del pastor silencia el Pelión, vecino al Olimpo (vv. 43-44: *reticet pastore fugato / Pelion*) y las fortalezas tracias son “dignas de conmiseración” (v.

²⁸ CHARLET, Jean-Louis (2001) “Comment lire le *De Raptu Proserpinae* de Claudien”. *Revue des Études Latines* 78 (2000). Paris, pp. 180-194. Específicamente p. 190, n. 50.

²⁹ Cf. VERNANT, Jean Pierre (1986 [1985]) *La muerte en los ojos. Figuras del Otro en la antigua Grecia*. Gedisa, Barcelona, p. 66.

45: *miseranda*). La descripción anterior³⁰ se cierra con la certeza de que “los sembradíos de los misios” no constituyen “para nadie una pena lamentable” (v. 46: *arvaque Mysorum iam nulli flebile damnum*) porque ya nada humano queda en ellos; tan solo se exarcerba el *furor*³¹ al que están expuestos que, por recurrente, quita sentido al mismo mal: *sed cursus sollemnis erat campusque furori / expositus, sensumque malis detraxerat usus*. (vv. 47-48)³².

Tras reflexionar la voz enunciativa acerca de los esfuerzos que permiten constituir una ciudad y sostenerla, como es en este caso Constantinopla, “que se conduce como émula de Roma” (v. 54: *Urbs etiam, magnae quae ducitur aemula Romae*)³³, la mirada se vuelve para reconstruir sincrónicamente las acciones tendientes a su protección, lo que puede calificarse como el segundo momento de diégesis épica³⁴, asimilable este al motivo de la defensa de la urbe ante sus murallas: se encienden las antorchas (v. 57: *lucere faces*), se hacen sonar las trompetas (vv. 57-58: *sonare / cornua*) y se ocupa el lugar más alto para arrojar desde allí las flechas (v. 58: *peti fastigia telis*). Hay que destacar que Claudiano distingue, desde lo lingüístico, las otredades representadas por los bárbaros a través del uso del pronombre indefinido-correlativo *alii* (vv. 26 y 28) frente al demostrativo *hi* (vv. 59 y 60), estableciendo una cercanía espacial -y por qué no humana- de los defensores desde la perspectiva del narrador.

Desde otro plano, se destaca con fiereza (v. 61: *ferus*) la figura de Rufino, a quien el poeta no nombra, tan solo se refiere a él con el deíctico *ille* marcando la distancia con respecto a la mirada del enunciador; desde la altura³⁵ este último presenta al prefecto complacido con su acción³⁶ y, a través de una combinación de juegos aspectuales³⁷, se

³⁰ Previamente, en los hexámetros 41-42, el poeta establece una analogía entre los efectos de la invasión goda con la imposibilidad de desarrollar la cultura humana en la tórrida Libia: *instar anhelantis Libyae, quae torrida semper / solibus humano nescit mansuescere cultu*. (“la semblanza de la anhelante Libia, que siempre tórrida / no sabe amansar a los soles por medio de la cultura humana.”).

³¹ El *furor* como concepto representativo de la barbarie se alinea con el origen mismo de Rufino, quien tiene a la furia Megeira por su madre (I, v. 74) y sus ánimos están “inundados por las espumas furiosas de la ira” (I, v. 76: *undantes spumis furialibus irae*). Esta condición monstruosa lleva al personaje a hacer peligrar la *urbanitas*, desconociendo todo pacto y cometiendo perjurio contra la *fides*. Al respecto, cf. PÉGOLO, Liliana, *Op. Cit.*, p. 49.

³² CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 47-48: “pero la incursión era todos los años y el campo estaba expuesto / al furor, y la costumbre había hecho descender el sentido a los males.”

³³ Obsérvese cómo en este hexámetro Claudiano ubica en su apertura y en el cierre las palabras *Urbs* y *Roma*, que para el imaginario se dispone especularmente como un par sinonímico.

³⁴ La palabra que vertebra las acciones es el verbo *adspicit* (v. 59).

³⁵ Rufino presencia las acciones “desde lo más alto de la más alta torre” (v. 62-63: *summaeque ex culmine turris / [...] cernit*).

³⁶ CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 61-62: *Obsessa tamen ille ferus laetatur in urbe / exultatque malis* (“Sin embargo aquel, fiero, se regocija con la ciudad asediada / y está exultante por los males”).

introduce el tercer cuadro de este ingente bajorrelieve narrativo donde se desarrollan *impia [...] spectacula* (v. 63): *vinctas ire nurus, nunc in vada proxima mergi / seminecem, hunc³⁸ subito percussum vulnere labi / dum fugit, hunc animam portis efflare sub ipsis; / nec canos prodesse seni puerique cruore / maternos undare sinus*. (vv. 64-68)³⁹.

Una última observación sobre los godos se incluye desde el verso 78 cuando se ubica a Rufino ocupando la posición media de un conjunto humano que es reconocido de manera abstracta como *barbaries*; en este punto Claudiano opone su externalidad, constituida por “rubias pieles y frenos en los pechos” (vv. 79-80: *fulvas in pectora pelles / frenaque*), “y enormes carcajes y arcos sonoros” (v. 80: *et inmanes pharetras arcusque sonoros*) a la que Rufino se asimila, frente a los signos de civilización representados por “los carros ausonios y los derechos” (v. 82: *Ausonios curus et iura*). De manera categórica se afirma que el prefecto ha cambiado el insigne hábito jurídico del Lacio por “un juez cubierto de pelo”⁴⁰.

Finalmente son las víctimas, a las que se concede voz, las que califican el destino sufrido como “yugo fatal” (v. 89: *exitiale iugum*), “dura suerte” (vv. 89-90: *durae quis terminus [...] / sortis*), “funesto turbión de las circunstancias” (v. 90: *funesto turbine rerum*) que consumió “tantas lágrimas” (v. 91: *tantis [...] lacrimis*), producido esto tanto por “el bárbaro” -unificado en singular- como por Rufino (vv. 91-92: *barbarus illinc, / hinc Rufinus agit*). Ante esta situación límite que se reconoce como si se tratara de “una peste” que “corre por los extensos campos, pero vagabundea” como “un terror mayor entre los techos” (vv. 93-94: *magna quidem per rura lues, sed maior oberrat / intra tecta timor*), la voz colectiva del pueblo clama por su salvador Estilicón⁴¹. La contrafigura luminosa del malvado Rufino, a quien se le encomienda la defensa de todo aquello que un *vir romanus* asocia “aquí y ahora”⁴² al concepto de *patria*: la descendencia, es decir

³⁷ Se utiliza el término “aspectual” entendiendo “aspecto” como un sinónimo de “mirada” desde una perspectiva etimológica. Cf. TODOROV, Tzvetan (1991[1982]) “Las categorías del relato literario”, en: A.A.V.V., *Análisis estructural del relato*, Premiá, México, pp. 159-195. Específicamente pp. 181-183.

³⁸ Se observa en hexámetros consecutivos cómo Claudiano utiliza nuevamente el pronombre demostrativo *hic-haec-hoc* para acercarse afectivamente a las víctimas.

³⁹ CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 64-68: “[ve] ir encadenadas a las mujeres jóvenes, precipitarse ahora a los vados cercanos / los cuerpos semimuertos, a uno deslizarse súbitamente golpeado por una herida / mientras huye, a otro exhalar el alma bajo las mismas puertas; / que ni los blancos cabellos son útiles al anciano y se inundan / los senos maternos con la sangre del niño.”

⁴⁰ *Ibid.*, vv. 84-85: *insignemque habitum Latii mutare coactae / maerent captivae pellito iudice leges*. (“[ni la avergüenza] que las leyes como esclavas forzadas deploran cambiar / el insigne hábito del Lacio por un juez cubierto de pelo.”).

⁴¹ *Ibid.*, vv. 94-95: *Tandem succurre ruenti / heu patriae, Stilicho!* (“¡Por último, ay Estilicón, socorre / a la patria que se derrumba!”).

⁴² Cada uno de los elementos institucionales que componen la enumeración están reforzados anafóricamente por el adverbio demostrativo *hic* (vv. 95-97).

“los hijos dilectos” (v. 95: *dilecta pignora*), el patrimonio, “la casa” (v. 96: *domus*), el matrimonio bendecido por los dioses, “el primer auspicio para los tálamos nupciales” (v. 96: *thalamis primum genialibus omen*) y el espacio sacro donde mora el emperador y su corte, “el palacio” (v. 97: *regia*). Casi, como si se tratara de un fenómeno maravilloso o distribuyera por el aire una fabulosa cura, la sola presencia de Estilicón garantizará el fin de los combates y hará declinar la sinrazón monstruosa de las alteridades: [...] *Te proelia viso / languescent avidique cadet dementia monstri.* (vv. 98-99)⁴³.

Conclusiones

No resulta extraño, ante el análisis al que se sometió este pasaje, que Claudiano contribuyó a la formación de una mirada sobre los bárbaros continuada en la labor de numerosos historiadores que sintetizaron en una única causa la declinación del Imperio romano. Estos no inquirieron en las razones que llevaron a Claudiano a despojar de humanidad a las naciones germánicas, ni profundizaron en los compromisos clientelares del poeta, defensor a ultranza de la política pro-occidental de Estilicón, a la sazón otro “bárbaro”. Esta línea historiográfica que contó, entre paganos y cristianos, buenos propagandistas, idealizó el mundo grecolatino como detentador de los privilegios de clase, resignificándolos en sucesivas representaciones político-institucionales a lo largo de la historia de Europa y de nuestra América, que no dejó nunca de mirarse en los espejos deformantes que la civilizada Europa erigió para deconstruirse frente a su pasado “bárbaro”.

No resulta extraño, tampoco, que un formador de ideas como Domingo Faustino Sarmiento afirmara, para denostar hacia 1845 a sus enemigos políticos, que en nuestra “maligna” extensión “la vida primitiva de los pueblos, la vida eminentemente bárbara y estacionaria, la vida de Abraham, que es la del beduino de hoy, asoma en los campos argentinos”⁴⁴; esta inspiración, que atravesó la historia argentina desde el siglo XIX hasta hoy, habría de repetirse caprichosamente en Jorge Luis Borges, quien advirtiera en la figura del bárbaro la complementariedad del hombre sedentario y urbano que termina domeñando la libertad infinita del jinete, deslumbrado ante la simetría de las ciudades⁴⁵.

⁴³ CLAUDIANO, *Op. Cit.*, vv. 98-99: “Después que fueras visto, declinarán / los combates y caerá la demencia del ávido monstruo”.

⁴⁴ SARMIENTO, Domingo Faustino (2010, 2ª edic.) *Facundo*, Colihue, Buenos Aires, p. 39.

⁴⁵ BORGES, Jorge Luis (1989 [1974]) “Historia de jinetes”, en *Obras completas. Evaristo Carriego*, Emecé, Buenos Aires, Vol. 1, p. 153.: “He aquí, ahora, la historia que todas las autoridades confirman: Durante la última campaña de Gengis-khan, uno de sus generales observó que sus nuevos súbditos chinos no le

Habrá que seguir reconstruyendo tradiciones y “des-leer” fuentes para alcanzar “reconstrucciones menos ricas en certezas, pero sin duda científicamente más correctas”¹⁶.

servirán para nada, puesto que eran ineptos para la guerra, y que, por consiguiente, lo más juicioso era exterminarlos a todos, arrasar las ciudades y hacer del casi interminable Imperio Central un dilatado campo de pastoreo para las caballadas. Así, por lo menos, aprovecharán la tierra, ya que lo demás era inútil. El khan iba a seguir este aviso, cuando otro consejero le hizo notar que más provechoso era fijar impuestos a las tierras y a las mercaderías. La civilización se salv , los mogoles envejecieron en las ciudades que habían anhelado destruir y sin duda acabaron por estimar, en jardines simétricos, las despreciables y pacíficas artes de la prosodia y de la cerámica.”

¹⁶ AZZARA, Claudio, *Op. Cit.*, p. 37.

**Las relaciones entre la política, la economía y lo religioso
en la nobleza del reino visigodo. Una revisión de las ideas
de Claudio Sánchez-Albornoz**

Mauro Daniel Perrone*
UNLPam

Resumen: El objeto del presente trabajo es repensar algunas de las posturas de Claudio Sánchez Albornoz sobre el origen de las relaciones de fidelidad y del vasallaje en los tiempos del reino hispanogodo. El interés en estos problemas radica en entender a la nobleza visigoda que, aproximadamente desde el siglo V, conformó el núcleo del poder político; especialmente desde la conversión al catolicismo en el siglo VI. Por lo cual la relación recíproca entre la nobleza visigoda y el clero constituye un punto central para pensar la consolidación del poder político en la península.

El trabajo de Claudio Sánchez Albornoz, realizado en 1942¹; en el cual sostuvo la inexistencia (en su visión institucionalista) del feudalismo en España o un protofeudalismo, comprendía sus orígenes en las relaciones de dependencia feudo-vasalláticas. Desde un análisis exhaustivo de diversas fuentes, entrelaza la conformación de una red de relaciones personales de dependencia.

Desde nuestro enfoque, la revisión del trabajo de Sánchez Albornoz se enriquecerá desde perspectivas teóricas y metodológicas como la antropología económica, los aportes de Pierre Bourdieu. En este análisis bibliográfico consideraremos al componente religioso, sobre todo el catolicismo, como fundamental al momento de consolidar el poder de los visigodos en el reino español.

Palabras claves: Nobleza visigoda - clero católico - Sánchez Albornoz - relaciones de reciprocidad - poder político.

* E-mail: perronemauro1987@hotmail.com

¹ SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

I. Presentación

El presente trabajo se enmarca dentro de un proyecto de investigación que tiene como temática la tensión entre la ortodoxia y heterodoxia cristiana. Y su objeto es indagar hasta qué punto esta tensión aparece como un factor amenazante del orden pretendido por la Iglesia en el mundo latino entre los siglos II y VI. Dentro de dicho proyecto la investigación propia profundizará el período histórico iniciado alrededor del siglo V en el cual los visigodos conformaron y mantuvieron el poder político en la Península Ibérica. Entender cómo el fenómeno de la religión influyó en una intrínseca articulación entre; la transformación de las relaciones de producción, las formas de ejercicio del poder y de la dominación en el marco de la expansión feudal, y la implementación y expansión del cristianismo².

En este contexto, la Península adquiere un carácter particular en cuanto a la problemática una ortodoxia y otra heterodoxia latente; que permiten vislumbrar una “microcristiandad”³. El desarrollo “hacia adentro” del cristianismo en España posibilita analizar la forma en que se resolvió la tensión teológica y política; visualizada como una vinculación entre los reyes visigodos y el clero católico, con el fin de desarrollar políticas que cumplieran con los objetivos de modificar formas y prácticas culturales de la sociedad ibérica para hacerlas concordantes con los valores religiosos cristianos.

El objeto de este ensayo es repensar, a la luz de algunos aportes teóricos e históricos, las posturas que Claudio-Sánchez Albornoz sostiene en su libro editado en 1942⁴, sobre el origen de las relaciones de fidelidad y vasallaje en los tiempos del reino hispanogodo. El interés en estos problemas, y en la revisión de este estudio clásico, radica en entender cómo la nobleza visigoda conformó el núcleo del poder político desde mediados del siglo V, con especial atención en su conversión al catolicismo en el siglo VI. La especificidad central del libro referido, no tiene directa relación con el problema de estudio señalado; pero en la trama argumentativa se encuentran elementos de suma importancia, pues las fuentes utilizadas, los sectores sociales estudiados y los fenómenos

² Da MOTTA BASTOS, Mário J. (2004) “La religión en la transición de la Antigüedad a la Edad Media: Una nueva mirada”, *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna* 37-38: 119-136.

³ BROWN, Peter (1997) *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, pp. 188-201. Y en MITRE FERNÁNDEZ, Emilio (2003) *Ortodoxia y herejía entre la Antigüedad y el Medioevo*, Cátedra, Madrid.

⁴ SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, Editorial Universitaria de Buenos Aires.

analizados ofrecen un complejo panorama que permiten avanzar hacia la comprensión del problema planteado.

Desde un punto de vista metodológico, el trabajo se enfocará en destacar aquellos elementos de las ideas de Sánchez-Albornoz que, desde nuestra perspectiva, sean significativos para un análisis integral. Es un análisis bibliográfico acotado, que profundiza en aspectos puntuales de la investigación.

II. Herramientas para una revisión

Entre la bibliografía que nos permiten revisar el estudio de Sánchez-Albornoz se encuentra, en el campo estrictamente historiográfico, las ideas de que Christopher Wickham⁵.

En un exhaustivo análisis comparativo, postula que en las sociedades de la temprana Edad Media los estados y la exacción económica fiscal por parte de las aristocracias fueron débiles. A pesar de que la aristocracia como conjunto era relativamente estable (se constata la transmisión hereditaria de la riqueza), su dominación sobre las clases productoras era imperfecta. Si bien existe percepción de algunos tributos, esa exacción es, con variaciones regionales y aun locales, limitada. Las causales históricas principales son los asentamientos germanos, el colapso de las estructuras del estado romano y su fiscalidad, y las constantes crisis de poder y conflictos sociales⁶.

Como consecuencia el poder aristocrático se sustenta en relaciones de reciprocidad (y no sobre la base de la territorialidad), y su liderazgo responde más a los parámetros del carisma que a un poder basado en derechos exclusivos sobre la tierra: los jefes locales deben procurar que sus seguidores no cambien su lealtad, y se vinculan con los hombres libres mediante fórmulas laxas (banquetes, intercambio de regalos, etc.)⁷. La realeza no está exenta de este comportamiento, lo cual ha llevado a considerar a los *reges*

⁵ Aquí se toman principalmente los aportes realizados de su libro del año 2008: *Una historia nueva de la Alta Edad Media. Europa y el mundo mediterráneo, 400-800*, Editorial Crítica, Barcelona, España.

⁶ Una sistematización de estas ideas en: ASTARITA, Carlos (2007) "Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media", *Studia Historica, Historia Medieval* 25: 47-269. Y en el aspecto del análisis del desarrollo histórico, COLLINS, Roger (2005) *La España Visigoda. 409 - 711*. Editorial Crítica, España, pp.15 - 45.

⁷ Esto no se plantea como un brusco cambio sino como un proceso conflicto de sustitución de las bases de ejercicio del poder político.

temprano medievales como caudillos de hombres libres con bases materiales restringidas⁸.

En las ideas referenciadas del investigador británico se destaca que el poder de los monarcas de la temprana Edad Media fue débil y, por tanto, propenso a continuas crisis de sucesión y de mantenimiento en el poder político. La España de los visigodos no era una excepción a este respecto, ni lo es si consideramos otro aspecto de la idea de Wickham: la reciprocidad como una base, laxa, de constituir poder político⁹. Esto tiene consecuencia no sólo como impedimento para lograr una integración de la aristocracia bajo un liderazgo político¹⁰, sino también al momento de imponer la autoridad sobre los campesinos. Así las revueltas campesinas contra la fiscalidad, la fuga y liberación de esclavos¹¹ y la conformación de aldeas con débiles controles avalan que la caída del aparato estatal dejó un vacío de poder¹².

Otro elemento analítico de importancia son los aportes teóricos y metodológicos de la antropología económica que sostiene, en su versión del materialismo histórico, un estudio de la causalidad estructural de la economía sobre otras instancias de la vida social, causalidad estudiada a partir de determinada forma de definir los “sistemas económicos” como modos de producción y reconociéndolos en sociedades precapitalistas. Quien ha desarrollado esta postura es Maurice Godelier¹³, quien propondrá que la lógica interna y el lazo necesario entre formas de producción y distribución de los bienes materiales no se revelan directamente sobre el terreno, sino que deben ser reconstruidos teóricamente. Al tomar como horizonte epistemológico el materialismo histórico, se propone la tarea de descubrir y recorrer las redes invisibles de las razones que ligan las formas, las funciones, el modo de articulación, la jerarquía, la aparición y la desaparición de estructuras sociales determinadas¹⁴. Si aquello que se produce, distribuye y consume depende de la naturaleza y de la jerarquía de las necesidades en una sociedad, entonces la actividad económica está

⁸ ORLOWSKI, Sabrina (2009) “Proceso de construcción social y cultural en el mundo antiguo y medieval”, en: *II Jornadas Nacionales de Historia Social*, 2009, La Falda - Córdoba, Argentina.

⁹ Respecto de la fractura del reino hispano y de las crisis de poder político y sucesión aristocrática, COLLINS, Roger (2005) *La España Visigoda. 409 - 711*, pp. 45 y ss.

¹⁰ La crisis sucedida al interior de grupo dominante en el año 579 durante el reinado de Leovigildo producto del levantamiento en su contra de su hijo Hermenegildo, son ejemplo de ello.

¹¹ Son importantes las referencias que se realizan en los concilios. Ver: VIVES, José; MARÍN, T. y MARTÍNEZ, G. (1963) *Concilios visigóticos e hispanorromanos*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Enrique Flóres, Barcelona-Madrid.

¹² ASTARITA, Carlos (2007) “Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media”, *Op. Cit.*, pp. 254-259.

¹³ Aquí se tienen en cuenta sus aportes realizados en: GODELIER, Maurice (2000[1974]) *Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas*, Siglo XXI, Madrid.

¹⁴ *Idem.*, p. 3.

orgánicamente vinculada con las otras actividades políticas, religiosas, culturales y familiares que componen el contenido de la vida social. No obstante, si bien en la perspectiva de Godelier cualquier clase de estructuras sociales puede ostentar un aspecto «económico», la economía debería analizarse a partir de las relaciones sociales imperantes en el *ámbito* propiamente económico de la producción, distribución y consumo.

El último elemento apuntado de importancia es la teoría del campo de Pierre Bourdieu, en cuyo modelo analítico la sociedad es observada como un conjunto de campos relacionados entre sí y, al mismo tiempo, con una autonomía relativa en cada uno de ellos. Esta interpretación implica que cada campo se constituye como un espacio de conflicto entre diferentes actores que se enfrenten por los bienes (materiales, simbólicos) que ofrece la supremacía en ese campo. Destacamos particularmente las referencias al campo religioso¹⁵, por el hecho que la autoridad religiosa y la fuerza temporal que las diferentes instancias religiosas pueden comprender en su lucha por la legitimidad religiosa nunca son independientes del peso de los laicos que ellas movilizan en las relaciones de fuerza entre las clases y que, en consecuencia, la estructura de las relaciones objetivas entre las instancias que ocupan posiciones diferentes en las relaciones de producción, de reproducción y de distribución de bienes religiosos tiende a reproducir la estructura de las relaciones de fuerza entre instancias en pugna por el mantenimiento o la subversión del orden simbólico. La estructura de las relaciones entre el campo religioso y el campo del poder que gobierna, en cada coyuntura, la configuración de la estructura de las relaciones constitutivas del campo religioso, que cumple un función externa de legitimación del orden establecido, en la medida en que el mantenimiento del orden simbólico contribuye directamente al mantenimiento del orden político, mientras que la subversión del orden simbólico no puede afectar al orden político más que cuando se acompaña de una subversión política de este orden.

¹⁵ BOURDIEU, Pierre (1971) "Genèse et structure du champ religieux", *Revue Française de Sociologie*, 12: 295-334. Versión traducida al español: Ana Teresa Martínez.

III. Las ideas de Sánchez-Albornoz

Antes de enunciar, someramente, alguna de sus tesis¹⁶, hay algo que es ineludible decir: es que ellas son todavía un punto de partida cuando se abordan temas como los del poder real en los siglos alto medievales, la formación e importancia de los concejos castellanos, y sobre todo cuando se refiere a la Reconquista o a la despoblación y repoblación del valle del Duero. Sánchez-Albornoz nos ha dejado obras que siguen siendo punto de partida ineludible de discusión y de reflexión para los historiadores de hoy.

Una tesis importante en la obra del autor es la «Inmadurez del Feudalismo Español», que se basa en varias ideas fundamentales. La clave de la historia medieval peninsular estuvo dada por la invasión musulmana cuando el territorio peninsular quedó dividido en dos partes desiguales: Al-Andalus y el norte cristiano escasamente poblado y frecuentemente devastado por las razzias musulmanas. Consecuencia fundamental de esta situación fue la formación de un «desierto estratégico», una zona prácticamente despoblada entre el sur del río Duero y las sierras del Sistema Central. Esta franja sirvió como zona tapón, y permitió el desenvolvimiento de los núcleos cristianos del norte y los musulmanes del sur. De allí que el autor considera como fundamental el proceso de la Reconquista y la consiguiente Repoblación, realizada por los cristianos, sobre la del desierto del sur del Duero primero, y sobre la España musulmana más tarde, a partir de de la toma de Toledo en 1085.

En la repoblación del sur del Duero fueron protagonistas principales los pequeños pobladores presores, propietarios y libres, reconocidos y en parte organizados por los reyes de Castilla y León, unos y otros grandes protagonistas de las empresas de Reconquista. La existencia de estos numerosos pequeños propietarios libres, es decir, no sometidos al poder de los señores, sobre todo en Castilla la Vieja, organizados luego en concejos, y con funciones militares exigidas y dirigidas por los reyes, fue, según Sánchez-Albornoz, la clave de la no existencia del feudalismo castellano.

En su teorización ocupan un lugar importante los elementos psicológicos y religiosos, como ya se ha dicho, la reconquista es una empresa religiosa (*cristiana*) dirigida contra los musulmanes del sur, en la que también se afirmaba la idea de que lo que se reconquistaba era el antiguo reino de los visigodos. Las formas de poder y las estructuras

¹⁶ Una buena síntesis de estas ideas se encuentran en: REYNA PASTOR (2000) "Claudio Sánchez-Albornoz y sus claves de la Historia Medieval de España"; *Revista de Historia "Jerónimo Zurita"* 73: 117-131.

sociales que se fueron generando al calor de las dos empresas, la conquista y la repoblación, fueron específicas, «democráticas» y *no feudales*. Afirmar también Sánchez-Albornoz, refiriéndose a la esfera misma del poder político y sus altos protagonistas, que existió una continuidad entre el reino visigodo y los reconquistadores.

Ahora bien, en una obra de importante erudición por todos conocida, *En torno a los orígenes del feudalismo*, postula la formación de un poder feudal o protofeudal en el reino visigodo, que entiende no estuvo influido por las formaciones tardo-romanas. En esta obra también formula la tesis de que en la España musulmana tuvieron lugar procesos de feudalización, que fueron continuidad de la impronta política visigoda. De lo anterior pueden rescatarse dos ejes centrales. Primero, la continuidad de la España visigoda en la Castilla reconquistada. Segundo, la de las exclusiones significadas: la de la ruptura o no persistencia de la romanización en la península, y la ruptura del mundo cristiano con el musulmán pese a que, en este último hubieran ejercido influencia las organizaciones visigodas prefeudales, así como la importante base hispánica de la población. Hay, además un “desfasaje cronológico” con relación al occidente europeo, en el que la primera etapa española, en la que comienza la feudalización, habría que situarla en el siglo XII, mientras que en una segunda etapa, ubicada en los siglos XIV y XV se habría acentuado el proceso de feudalización. Este proceso se entiende no sólo por el avance militar, sino también por la acentuación del poder de los señores, de las relaciones feudo-vasalláticas, acompañado por el debilitamiento del poder real.

Como puede verse, Claudio Sánchez-Albornoz realiza su análisis sobre la inmadurez de la feudalización a partir del concepto de feudalismo como institución. Su modelo de feudalismo es el que se define a partir del desarrollo de complejas y particulares instituciones en el seno de la clase de poder. Se trata del modelo conocido por todos, como el de Ganshof¹⁷, cuyo desarrollo histórico tuvo lugar al norte del Sena y a lo largo del Rin desde la época carolingia y que es considerado como “clásico”.

Lógicamente al partir de un *modelo construido* sobre una realidad parcial de la sociedad española alto medieval, toda comparación con otras sociedades que se realicen a partir de rasgos definidos con relación a la primera, da lugar a encontrar múltiples variantes y permite encontrar otros tantos modelos de feudalismo que pueden calificarse como modelos imperfectos o incompletos. Este sistema de análisis dualista es el que ha llevado a Sánchez-Albornoz a la conclusión de que no hubo en la Península un “verdadero” feudalismo y que éste fue incompleto y tardío; a excepción del la zona de

¹⁷ GANSHOF, Francois (1979 [1957]) *EL Feudalismo*, Seix y Barral, Madrid.

Cataluña que formaba parte del estado carolingio. Esta metodología de definir un sistema por la coincidencia o no en referencia a un modelo histórico concreto considerado “completo” o “clásico” da lugar a pensar al feudalismo como un elemento inerte y estático; y no en la complejidad de sus variaciones propias de las realidades históricas de cada sociedad en las que se conformó.

IV. En torno a los orígenes de los fideles y gardingos en la monarquía visigoda

El trabajo de Claudio Sánchez-Albornoz, editado por la Universidad de Cuyo en la provincia argentina de Mendoza en el año 1942, es un trabajo que, como se enunció, se enmarca dentro de una perspectiva institucionalista con aportes de la historia social. A partir de un análisis exhaustivo de diversas fuentes, entrelaza la conformación de una red de relaciones personales de dependencia. Allí el autor plantea los orígenes de dos sectores sociales de caracteres aristocráticos: los fideles y los gardingos. Ambos son expresiones de las relaciones de fidelidad y de reciprocidad que se suceden en el reino visigodo y que conforman diferenciaciones de rango dentro de la clase aristocrática en demostración del débil poder político¹⁸.

Para el caso de los *fideles regis*, Sánchez-Albornoz extrae de los Concilios V y VI de Toledo argumentos a favor de que estos agentes sociales se encontraban ligados al rey o al príncipe por vínculos de una fidelidad e incluso recibían una recompensa a cambio de los servicios prestados. Además, en el canon VI del Concilio V de Toledo se hace específica mención de que los reyes, que se sucedían, no desposeyeran a los fideles de sus predecesores de aquellos bienes recibidos como recompensas por sus servicios¹⁹. Agrega también como reflexión que de las actas del Concilio V de Toledo se entiende que el respeto de los reyes por los bienes recibidos por los *fideles regis* podía mover a otros a prestar fidelidad. Las actas conciliares le dan al autor una certeza en cuanto a que los *fideles regis* no eran fieles del común, sino quienes tenían un trato especial y voluntario con el príncipe y el rey; considera a las actas conciliares como expresión distintiva de aquellas fuentes propias de la aristocracia visigoda como la *Lex Visigithorum*;

¹⁸ Wickham considera esto una consecuencia de la desintegración del estado romano y de un proceso de lenta sustitución de las formas de mantenimiento de la aristocracia, ASTARITA, Carlos (2007) “Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media”, *Op. Cit.*, pag. 254.

¹⁹ SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, *Op. Cit.*, pp. 34-35.

ambos (concilios y leyes visigodas) dan cuenta de las relaciones entre lo religioso y en lo político.

En el estudio de las actas del Concilio VI de Toledo aparecen afirmadas las dos funciones importantes que, para Sánchez-Albornoz, tenían los *fideles regis*: custodia y vigilancia, obsequio y servicio²⁰. Estas funciones que unían a rey con sus *fideles*, según el dicho concilio, eran de tipo privado y se emparentaban con las características de la encomendación, por tanto era una relación de fidelidad diferente a la que todos los habitantes del reino le juraban al príncipe²¹. La *Lex Visigothorum* y los Concilios V y VII de Toledo son fuentes con las que el autor confirma la existencia de este sector social, que fueron antecesores a los *fideles palatii* del reino astur-leonés.

En los documentos de mediados del siglo VII, advierte la disminución de los textos que hablan de los *fideles regis* y comienzan a encontrarse otros que nombran más frecuentemente a los “gardingos”. Destaca tres fuentes primordiales a la hora de definir a estos gardingos: la adición de Egica a la ley de Ervigio, las actas del Concilio XIII de Toledo y el pasaje de la Historia de Vamba de San Julián.

La argumentación sobre este sector social es que provienen de la antigua comitiva germana que acompañaba al rey²²; admite que los godos habrían bautizado con un nombre de raíz romana, una institución primitiva. Por lo cual, se descarta la posibilidad que el gardingato tenga raíces históricas romanas, pero que no tenían diferencias sustanciales con los leudes y, a su vez, podían figurar entre el número de los *fideles regis*. Un argumento hacia la paridad entre gardingos y *fideles regis*, es que los primeros habían sido favorecidos con las garantías procesales del llamado *Habeas Corpus*, reconocidas en el Concilio XIII de Toledo a los *optimates palatii*²³, y que son extendidas a los gardingos como miembros del cortejo armado de los soberanos visigodos. Además al definir a los fieles del rey, el Concilio VI de Toledo expresa que les correspondía la custodia y vigilancia del monarca; y una ley regula las adquisiciones realizadas en la guerra.

²⁰ Este punto es destacado por Wickham, entendiendo la caída del estado romano y el posterior asentamiento germánico como puntos en un proceso de reconversión de los ejércitos, WICKHAM (2008) *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, ASTARITA (2007) “Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media”, *Op. Cit.*, pag. 250.

²¹ SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, *Op. Cit.*, pp. 42-45.

²² Para esta caracterización de la comitiva armada de origen germano se basa en la caracterización que Tácito hizo de ella en su *Germania*.

²³ Los jefes de las milicias nacionales según la referencia que realiza Sánchez-Albornoz, SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, *Op. Cit.*, p. 88.

En el plano del beneficio que del monarca recibían los *fideles* y, por tanto los *gardingos regis*, las características se encuentran en el estudio de documentos como la ley militar de Vamba y ciertos cánones de los Concilios V y VI de Toledo. Estos últimos, reunidos hacia mediados del siglo VII, postulaban el respeto por los príncipes de ciertas concesiones recibidas por los *fideles regis*²⁴. Los preceptos de los Concilios de Toledo en la insistencia a que se respetasen los bienes concedidos acreditan la frecuencia con que eran privados de ellos. Pero los cánones conciliares no autorizan a suponer que era por confiscación como los fieles perdían los bienes recibidos por los príncipes; al elevar la voz contra tal pérdida dejan a salvo las causas justas con que los soberanos podían privar de dichos bienes a los fieles, sobre todo en caso de infidelidad. Así como el Concilio V de Toledo había procurado mover a piedad de los nuevos reyes, para que no tomaran de los fieles los frutos de las mercedes regias, el Concilio VI califica ese acto de inhumano e injusto, contrario a la justicia inmanente. Entre los frutos de esas mercedes regias, tenían lugar la entrega de tierras por parte de los reyes para reclutar sus tropas a caballo, sucesores los *gardingos* de los *comites* germánicos, figurarían aquellos entre los beneficiarios de dichas concesiones²⁵.

Aparte de estas concesiones económicas los *gardingos* gozaban del estatuto jurídico de la nobleza, ya fue mencionada la concesión del derecho de *Habeas Corpus*. Los preceptos legales visigodos los colocan entre los miembros de la aristocracia y se equiparaban en sus privilegios con los grandes del Palacio. Con respecto a esto, el autor afirma que “el canon II del Concilio XIII de Toledo, convertido en ley por Ervigio, disponía que los prelados, sacerdotes, seniores, palatinos y *gardingos*, por motivo alguno, sin un evidente indicio de culpa, podían ser apartados de su dignidad, ni puestos en prisión, interrogados, sometidos a tormentos, ni privados de sus bienes”²⁶. En apoyo a la idea de los privilegios de los *gardingos*, Sánchez-Albornoz aborda el canon III del Concilio XII de Toledo que confirma al *gardingato*, desde su posición de fieles del rey,

²⁴ La constante utilización de los elementos institucionales de la iglesia en virtud del asentar prácticas de ejercicio de poder político, y en cierta manera una práctica económica, también tiene su viceversa en las leyes visigóticas que realizan referencias y sentencias sobre aspectos de religiosos. Una referencia al respecto en, Da MOTTA BASTOS (2004) “La religión en la transición de la Antigüedad a la Edad Media: una nueva mirada”, *Op. Cit.*

²⁵ SANCHEZ-ALBORNOZ, Claudio (1974[1942]) *En torno a los orígenes del feudalismo. Fideles y gardingos en la monarquía visigoda. Raíces del vasallaje y del beneficio hispanos*, *Op. Cit.*, pp. 121-132.

²⁶ *Idem.*, pp. 162.

como un camino seguro al momento de realizar una carrera política y ascender en los cargos nobiliarios²⁷.

Si bien las ideas planteadas, y rigurosamente documentadas, por el autor no escapan a los marcos interpretativos de la perspectiva institucional cobran significación al interpelarlos con herramientas de revisión. Los orígenes y las características que para Sánchez-Albornoz adquieren los *fideles* y *gardingos*, se dan en un proceso de protofeudalización dado por el asentamiento visigodo y por la expansión del poder político de su clase aristocrática. En este contexto, no adquieren relevancia la caída del estado romano ni las formas de ejercicio del poder aristocrático. Al igual que las formas de explotación del campesinado, si bien hay ciertas referencias, no se encuentran desarrollados los fenómenos campesinos y sus relaciones con la aristocracia terrateniente visigoda. En el estudio de Chris Wickham, los elementos de la formación social predecesora adquieren relevancia al entender el período como transicional. Las nuevas formas de dominio y de ejercicio del poder son sustituciones lentas, de convivencias conflictivas con las formas anteriores y de tensiones que se expresan en toda la estructura social.

Cuando tomamos estos aportes sobre las fuerzas que convivieron y se entrelazaron para estructurar el campo político hegemonizado por una aristocracia visigoda, que sufría sus constantes enfrentamientos internos, aparece el elemento religioso como denominador significativo. En el plano institucional abordado por Sánchez-Albornoz, la legitimación de la constitución de sectores de la clase aristocrática visigoda²⁸; y de su composición económica se logra por variados mecanismos políticos, tanto aquellos tradicionales de los visigodos que se reconfiguran o surgen en ellos nuevas características por medio de las conexiones con otras estructuras de poder político. Pero también esa constitución y legitimación tienen un correlato dentro de la Iglesia del período, que contribuye a mantener el orden político reforzándolo desde aspectos simbólicos y prácticos²⁹.

²⁷ Se emparenta con la concepción de Wickham de una creciente diferenciación social hacia dentro de la aristocracia y la burocracia de la cual se rodeaba, WICKHAM (2008) *Una historia nueva de la Alta Edad Media*, *Op. Cit.*

²⁸ Se hace referencia con el término de sectores de clases a la conceptualización marxista de sectores distinguidos y diferenciados dentro de una misma clase, también se reconoce ese concepto como subclases. En: VILAR, Pierre (1982) *Iniciación al vocabulario del análisis histórico*, Crítica, Barcelona.

²⁹ BOURDIEU, Pierre (1971) "Genèse et structure du champú religieux", *Op. Cit.*, pp. 33 yss.

Si bien esta relación entre la constitución del campo político y del campo religiosos no es simétrica, ambos adquieren en una sociedad precapitalista (y más aún de transición) una articulación dialéctica pero no circular ni lineal.

V. Consideraciones finales

Partimos, tal como sostiene Wickham, de que la monarquía visigoda, como otros casos de estados en la temprana Edad Media, fue débil en su dominación sobre las clases productoras y en procurar bases estables de poder político.

En este sentido entendemos que el estudio de Sánchez-Albornoz nos permite complejizar sobre las características institucionales de los *fideles* y *gardingos*, las cuales se encontraban atravesadas por conflictos del campo político³⁰. Relacionado intrínsecamente con éste se encuentra el campo religioso que con una laxa hegemonía católica desde el siglo VI, cumple una función de legitimar derechos y deberes (por medio de las actas conciliares) de sectores de los sectores de la clase aristocrática visigoda. De la lectura de Sánchez-Albornoz, se puede indagar que esas legitimaciones no son sólo mecanismos institucionales para dar cuenta y configurar realidades sociales, sino que las mismas se legitiman para contribuir al ordenamiento del poder político. Ambos campos, religioso y político, se relacionan entre sí de modo tal que desde el primero se avalan instrumentos de tipo económicos para sustentar la fidelidad hacia el monarca de aquellos sectores políticos que lo rodeaban. Esos instrumentos, que tienen un origen tradicional en la reciprocidad del rey por servicios prestados, se legitiman a través de los concilios toledanos y dan caracteres económicos propios a esos sectores de la clase gobernante. En estos aspectos radica la importancia del estudio de Sánchez-Albornoz al darnos elementos de estudio para entender la conformación de un tipo de dominio político por parte de la aristocracia goda, en el cual el campo religioso católico y las controversias teológicas tuvieron un papel de importancia en la construcción del dominio político y, aún, en aspectos económicos.

Nos permite, de esta manera, abrir espacios para complejizar del proceso que Wickham desarrolla, pero, más importante, entender las formas de influencia de los fenómenos religiosos en la transformación de las relaciones de producción, las formas de ejercicio del poder y de la dominación en el marco de la transición feudal. Así la

³⁰ Complejizar el proceso de asentamiento germano en Hispania y de formación de sus comitivas guerreras, ASTARITA (2007) "Construcción histórica y construcción historiográfica de la Temprana Edad Media".

constitución de los grupos aristocráticos, de sus comitivas palaciegas y guerreras, son elementos que en su desarrollo están imbricadas las tensiones religiosas que nuestra investigación busca indagar.

**Entre cristianos y musulmanes:
alteridad y diferencia en el *Ta'riḥ iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭiyya***

Pablo Gabriel Quintana¹
UADER

Resumen: El propósito de este trabajo es presentar los primeros resultados de una investigación en curso, la cual versa sobre la construcción discursiva de las representaciones de cristianos y musulmanes en el *Ta'riḥ iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭiyya*, redactado hacia fines del siglo X en *al-Andalus*.

La diversidad étnica de la sociedad andalusí y la organización de las diferencias religiosas según la ley islámica dieron lugar a tensiones de diversa índole producto de la lucha política entre árabes, beréberes y neomusulmanes. Estas tensiones son reflejadas de manera particular por *Ibn al-Qūṭiyya* en su discurso. Ulema cordobés del siglo X, su condición de cliente Omeya y su ascendencia cristiano-visigoda ocupan un papel importante en su interpretación de la historia de *al-Andalus* hasta el siglo X. Entonces, ¿cómo reflejó en su discurso las tensiones existentes entre cristianos y musulmanes en *al-Andalus*? ¿Sobre qué bases ideológicas y materiales se encuentran asentadas las representaciones del Otro en su discurso?

Palabras claves: *Ibn al-Qūṭiyya*-cristianos-musulmanes-alteridad-diferencia

I. Introducción

La vida política de *al-Andalus* estuvo siempre condicionada por el equilibrio de poder entre los tres grupos musulmanes, esto es: los árabes, que constituían la elite política dominante; los bereberes, superiores en número a los árabes y de una gran potencia militar; y los neomusulmanes que, hacia mediados del siglo X, constituirían la mayoría de la población luego de la “explosión” del proceso de islamización. Cristianos y judíos ocupaban el lugar de minorías protegidas en el mapa étnico de *al-Andalus*¹. De esta

¹ E-mail: pabloq5@hotmail.com

¹ GLICK, Thomas (1991[1979]) *Cristianos y musulmanes en la España medieval (711-1250)*, Alianza editorial, Madrid, p. 217.

manera, la competencia étnica se encontraba asociada a la política, en tanto el estado Omeya tenía la función primordial de regular la inclusión de las minorías étnico-religiosas en la sociedad andalusí mediante la clientela islámica y la conversión como estrategias asimilacionistas, aunque no eliminaran las distancias sociales preexistentes². Por otro lado, la pervivencia de vínculos tribales, tanto árabes como bereberes, en el seno de la sociedad andalusí hasta el siglo X -como ha sido probado por Guichard³- nos permite introducir este aspecto a la lucha política en *al-Andalus*. Así, podemos pensar a la competencia política y a las relaciones interculturales en la sociedad andalusí del periodo califal como marcadas por las mismas variables étnicas, religiosas, políticas y tribales.

Los testimonios que nos informan sobre los conflictos de la época forman parte de una historiografía cuyo control era ejercido por la elite gobernante con el objetivo de legitimar su dominio. Dicho discurso estaba orientado, por lo tanto, hacia una “historia arreglada y limada; en suma, reconstruida”⁴. Los Omeyas, en particular, fomentaron la escritura de la historia como vehículo de su ideología e instrumento de legitimidad. Aunque inspirada por la voz dominante del estado Omeya, las tensiones y conflictos internos producto de la lucha política y la competencia étnica en *al-Andalus* se vieron reflejados en la historiografía con matices diferentes. El *Ta’rīj ifitāh Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭīyyā*⁵, redactado probablemente entre el 961 y 977, aunque puesto en circulación luego de la muerte de su autor⁶, refleja el punto de vista de un ulema de origen no árabe y de un *mawālī* (cliente) partidario de los Omeyas con una concepción moralizante de la historia en el que se narra cómo los Omeyas se hicieron con *al-Andalus* y cómo tuvieron que actuar para conservarla en su poder⁷. Este ulema cordobés, que desarrolló su tarea intelectual durante el periodo de mayor auge político de los musulmanes en la península, era descendiente, por línea materna, de una familia sevillana de origen cristiano-visigodo, como manifiesta su *laqab* (sobrenombre) “*Ibn al-Qūṭīyyā*” (hijo de la goda), en referencia a su tatarabuela Sara “la goda”, nieta del rey visigodo Witiza y casada en primeras

² GLICK, Thomas (1991 [1979]) *Op. Cit.*, pp. 234-236, 244-247.

³ GUICHARD, Pierre (1998 [1976]) *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad islámica en Occidente*, Universidad de Granada, Granada.

⁴ MAÍLLO SALGADO, Felipe (2008) *De historiografía árabe*, Abada editores, Madrid, p. 83.

⁵ Editada hacia fines del siglo XIX y traducida apenas finalizado el primer cuarto del siglo XX. *Ibn al-Qūṭīyyā* (1868), *Ta’rīj ifitāh Al-Andalus*, ed. P. de Gayangos, Madrid (ed. crít. *Ibn al-Abyari*, El Cairo-Beirut, 1982); trad. de J. Ribera bajo el título *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés* (1926), Colección de obras arábigas de Historia y Geografía, T. II, Madrid, Real Academia de Historia.

⁶ Esto es: el periodo que va desde la muerte de ‘*Abd al-Raḥmān III*’ (m. 961) y la muerte del propio *Ibn al-Qūṭīyyā* (m. 977). Ver: FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica de *Ibn al-Qūṭīyyā*”, *Al-Qantara* X: 493; CHALMETA, Pedro (1973) “Una historia discontinua e intemporal (*jabar*)”, *Hispania* 123: 43.

⁷ FIERRO, Maribel (1989) *Op. Cit.*: 505-509.

nupcias, luego de la conquista musulmana, con el caudillo de origen no árabe *Īsa b. Muzāḥim*.

De esta manera, teniendo en cuenta que el discurso de *Ibn al-Qūṭīyya* parece representar intereses antagónicos respecto de la realidad social de la época en tanto dichos intereses se presentan como fundamento de diferencia o conflicto, nos preguntamos: ¿cómo aparecen construidas las representaciones del Otro en dicho discurso? Y ¿sobre qué bases ideológicas y materiales se encontraban asentadas dichas representaciones?

Si bien la producción del discurso que aquí nos ocupa cristaliza un determinado proceso, existen ciertas huellas lingüísticas que emergen en la superficie discursiva y permiten evidenciar los conflictos y controversias, no sólo respecto de dicho proceso, sino también de los aspectos de la sociedad que intenta representar y en el seno de la cual fue conformado. En efecto, las presencias y ausencias, el silencio sobre ciertos acontecimientos, la luz sobre otros y sobretodo la fuerte tendenciosidad del texto, más allá de ser tratado como problema historiográfico concreto, nos pueden acercar a la comprensión de las representaciones construidas en el mismo en sus relaciones con la sociedad en el marco de la cual fue elaborado. En este sentido, la aproximación metodológica al texto que nos ocupa consiste en identificar las huellas lingüísticas de la subjetividad⁸ de *Ibn al-Qūṭīyya* en torno a las representaciones de cristianos y musulmanes en su discurso, y con el fin de determinar juicios valorativos, lógicas de acción y conocimiento a partir del concepto de alteridad como eje principal, entendido éste, no como sinónimo de diferenciación, sino relacionado con la experiencia de lo extraño. Dirigido “hacia aquellos que parecen tan similares al ser propio, que toda diversidad observable puede ser comparada con lo acostumbrado, y que sin embargo son tan distintos que la comparación se vuelve reto teórico y práctico. Un ser humano reconocido en el sentido descrito como ‘Otro’ no es considerado con respecto a sus particularidades altamente individuales y mucho menos con respecto a sus propiedades naturales como tal, sino como miembro de una sociedad, como portador de una cultura, como heredero de una tradición, como representante de una colectividad, como nudo de una estructura comunicativa de larga duración, como iniciado en un universo simbólico,

⁸ MAINGUENEAU, Dominique (2003) Términos clave del análisis del discurso, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, pp. 93-94.

como introducido en una forma de vida diferente a otras⁹. Asimismo, la categoría alteridad remite siempre a la pertenencia grupal propia, al conocimiento sobre sí mismo y, de esta manera, la construcción de la misma se constituye en construcción de identidad. Finalmente, dado que la pregunta por la alteridad implica preguntarnos por sus aspectos singulares y por la totalidad de los fenómenos humanos afectados por dicha relación –la cual implica la alteridad experimentada como lo que es familiar a uno– por sus posibilidades y límites, por sus causas y significado, por sus formas y transformaciones, por su inteligibilidad y comunicabilidad y por los criterios para la acción derivados de ella¹⁰, dicha pregunta nos remite a plantearnos los mismos interrogantes con respecto a la identidad.

II. Discurso, prácticas, representaciones: la obra histórica de Ibn al-Qūṭīyya

Muḥammad b. ‘Umar b. ‘Abd al-‘Azīz b. Ibrāhīm b. ‘Īsa b. Muzāḥim (m. 977), conocido como *Ibn al-Qūṭīyya*, es el autor del *Ta’rīj ifṭiāḥ Al-Andalus*. Sin embargo, la versión que ha llegado hasta nosotros parece no ser obra producida por el mismo *Ibn al-Qūṭīyya* sino por uno de sus discípulos. El manuscrito original, conservado en la Biblioteca Nacional de París, correspondería a una compilación de la obra realizada antes de la muerte de su autor, es decir, antes del 977.

Ibn al-Qūṭīyya fue un ulema formado en Córdoba y Sevilla que desarrolló su tarea intelectual como *mawālī* (cliente) de la corte Omeya dictando clases orales y formando futuros cortesanos y ulemas andalusíes. Durante su formación y como discípulo tuvo numerosos maestros, algunos originarios de Córdoba y otros de Sevilla. La obra de *Ibn al-Qūṭīyya* está conformada, en gran parte, por los relatos que le fueron transmitidos oralmente¹¹ por sus maestros. Gracias a Fierro¹² sabemos que el origen étnico de los maestros del ulema cordobés así como el papel destacado que ocupan en el *iftiāḥ* algunos personajes con lazos de parentesco con éstos y su respectiva imagen positiva o negativa son de gran importancia para los futuros avances de la investigación en el marco de la cual se inserta el presente trabajo.

⁹ KROTZ, Esteban (1999) “Alteridad y pregunta antropológica”, en: BOIVÍN, Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria *Constructores de Otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, EUDEBA, Buenos Aires, p. 19.

¹⁰ KROTZ, Esteban (1999) “Alteridad...”, *Op. Cit.*, pp. 17-18.

¹¹ FIERRO, Maribel (1989) *Op. Cit.*: 498; CHALMETA, Pedro (1973) *Op. Cit.*: 40.

¹² FIERRO, Maribel (1989) *Op. Cit.*: 494-499.

Por *Ibn al-Faradī* (m. 1013), discípulo de *Ibn al-Qūṭīyya*, sabemos que su maestro transmitía de memoria los *ajbār* (noticias) relativos a *al-Andalus*, aunque sin atribuirle haber compuesto ninguna obra al respecto, mientras que sí menciona otras obras suyas como su *Kitāb taṣānīf al-afāl* y su *Kitāb al-maqṣūr wa-l-mamdūd*¹³. Sin embargo, no sería extraño que el propio autor se preocupase por fijar por escrito su obra ya que, teniendo en cuenta que es contemporáneo de *Aḥmad b. Muḥammad b. Mūsā al-Rāzī* (m. 955) –llamado por Lévi Provençal el primer “verdadero” historiador de *al-Andalus*¹⁴– e *Ibn Ḥārūṭ al-Juṣānī* (m. 971) –ambos transmisores de *ajbār*–, desarrolla su tarea intelectual en un periodo en el que existe una importante demanda de producción historiográfica¹⁵. Respecto del público al que iban dirigidas las “clases” de *Ibn al-Qūṭīyya* y en las cuales dio forma a su obra histórica, éste incluía a ulemas que se ocuparían también de la historia de *al-Andalus* –como *Ibn al-Faradī* y su *Ta’rīj ‘ulamā al-Andalus*, *Ibn Ḥārūṭ al-Juṣānī* y su *Kitāb al-quḍāt bi-Qurṭuba*, *Ibn ‘Alif* y su *Kitāb fī ajbār al-quḍāt wa-l-fuqahā bi-Qurṭuba* e *Ibn Yulyul* y su *Kitāb ajbār al-aṭibbā bi-l-Andalus*– y a “cortesianos o futuros cortesianos y miembros de la *jidma* (administración) omeya, para los que el relato de la actuación de sus predecesores con los emires omeyas serviría de aprendizaje y ejemplo”¹⁶. Sus oyentes eran, además, en su mayoría cordobeses –dado que allí se desarrollaron sus clases– relacionados con las familias importantes de Córdoba y no así con las de otras ciudades¹⁷.

Respecto de los hechos a los que refiere el *iftitāḥ* son, en términos generales, los que conforman el periodo que va desde la invasión árabe hasta una fecha indeterminada del califato de *‘Abd al-Raḥmān III* (m. 961). *Ibn al-Qūṭīyya* dedica las primeras 41 páginas de su crónica a la fase de conquista de la península ibérica: en las primeras 21 cuenta cómo *al-Andalus* fue conquistada para los califas omeyas de Damasco; en las 20 restantes refiere “cómo *‘Abd al-Raḥmān I*, tras el derrocamiento y la matanza de su familia en Oriente, consigue hacerse con el poder en *al-Andalus*, gracias a sus dotes personales pero también gracias a la fidelidad de sus *mawālī* y a la ayuda por ellos

¹³ FIERRO, Maribel (1989) *Op. Cit.*: 488.

¹⁴ LÉVI PROVENÇAL, Évariste (1957) *España musulmana hasta la caída del califato de Córdoba (711-1031 de J. C.). Instituciones y vida social e intelectual*, en: MENÉNDEZ PIDAL, Ramón (dir.), *Historia de España*, T. V, Espasa-Calpe, Madrid, p. 321.

¹⁵ *Iden*: 488-489; y CHALMETA, Pedro (1973) *Op. Cit.*: 47.

¹⁶ FIERRO, Maribel (1989) *Op. Cit.*: 509.

¹⁷ FIERRO, Maribel (1990) “Familias en el *Ta’rīj iftitāḥ Al-Andalus* de *Ibn al-Qūṭīyya*”, en: MARÍN, Manuela (ed.) *Estudios Onomástico-biográficos de al-Andalus IV*, CSIC, Escuela de Estudios Árabes, Granada, p. 65.

prestada”¹⁸. La porción restante de la crónica, denominada por Fierro como fase de “mantenimiento del poder”¹⁹, constituye el núcleo principal de preocupación del ulema cordobés: aquí se suceden numerosas anécdotas que intentan destacar la importancia de los valores, fidelidades, castigos y beneficios que debe dispensar el emir para llevar adelante un buen gobierno.

Ninguno de los acontecimientos narrados en la crónica nos permite suponer que *Ibn al-Qūṭīyya* fue testigo presencial de los mismos. Al respecto ha observado Chalmeta: “El relato de *Ibn al-Qūṭīyya* se interrumpe durante el califato de ‘*Abd al-Raḥmān III*, porque él no es historiador sino mero transmisor. No relata lo que sabe sino lo que le enseñaron. No hace historia y se confina en su papel de *rāwī*, eslabón postrero de un *isnād* (apoyo de la autenticidad del relato avalado por una serie de autoridades insertas en una cadena de transmisores²⁰) que transmite una noticia”²¹. De aquí también que Chalmeta ubique a la obra del ulema cordobés en el género *jabar* (noticias/historias). Expresa al respecto: “No sólo porque olvida sistemáticamente dar la fecha de los acontecimientos y atendiendo a su modo de encuadrarlos mediante vagas referencias personales (...), sino también por su espíritu. Lo que cuenta es la anécdota pura, desgajada de su contexto temporal”²².

Por otra parte, *jabar* y *ta’rīj*, concepciones de la historiografía arabo-musulmana, designan, la primera de ellas, historias de carácter anecdótico y atemporal, donde importa más lo que ocurrió que cuándo sucedió; y, al contrario, la segunda, se caracteriza por presentar cada evento con su fecha correspondiente²³. Para Chalmeta, la forma historiográfica *jabar* se caracteriza, además, por poseer un carácter de historia corta o anécdota contada de un modo vivo, por no admitir ningún nexo entre dos o más acontecimientos y por presentar inserción de versos poéticos²⁴. En definitiva, en el contexto andalusí concretamente, alrededor de la fecha en que ubicamos la redacción y puesta en circulación de la obra de *Ibn al-Qūṭīyya*, nos encontramos en el punto clave donde está llevándose a cabo el paso de una cultura oral a una escrita²⁵. Es el paso, además, de una historia infecha a una historia fechada; de una historia oral, anecdótica,

¹⁸ FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica...”, *Op. Cit.*: 505.

¹⁹ *Ídem*: 506.

²⁰ La aclaración es mía. Ver: MAÍLLO SALGADO, Felipe (2008) *Op. Cit.*, p. 28.

²¹ CHALMETA, Pedro (1973) *Op. Cit.*: 42.

²² *Ídem*: 41.

²³ MAÍLLO SALGADO, Felipe (2008) *Op. Cit.*, p. 82.

²⁴ CHALMETA, Pedro (1972) *Op. Cit.*: 360.

²⁵ El surgimiento de la segunda no elimina, necesariamente, el desarrollo paralelo de la primera. Ver: MAÍLLO SALGADO, Felipe (2008) *Op. Cit.*, p. 34.

ejemplar y tendenciosa en sus propósitos a una historia escrita, estatal y autocensurada. Nos encontramos aquí, entonces, en el momento histórico del progresivo triunfo del *ta'īj* sobre el *jabar*. En este sentido ha dicho Chalmeta de *Ibn al-Qūṭīyya*: el ulema cordobés “constituiría un caso extremo (...) de transmisión oral. (...) Es un fósil andante, un anacronismo viviente. Todavía podemos encontrar, posteriormente, algunos *ajbār*, pero éstos no pasarán de ser esporádicos”²⁶.

Ahora bien, refiriéndonos específicamente al carácter de la obra de *Ibn al-Qūṭīyya*, varios autores que se han ocupado de la misma han coincidido²⁷ en poner de relieve, siguiendo los considerandos expuestos por Ribera en la introducción a la traducción del *Ta'īj iftiāḥ Al-Andalus*²⁸, que “sintiendo correr por sus venas la sangre española y manteniendo vivo en su espíritu el puntillo del honor de su raza, [*Ibn al-Qūṭīyya*] introduce en su crónica multitud de relatos en que se narra la conducta del elemento indígena español” y que, además, una “tendencia nacionalista moderada es la que caracteriza la crónica de Abenalcotía y le da bastante valor, porque amplía el contenido de las historias árabes haciendo entrar en ella elementos indígenas que otros cronistas desdeñaron”²⁹. Este punto de vista, como veremos más adelante en nuestro análisis, deja de lado la posibilidad de encontramos con representaciones positivas de personajes de origen árabe, elemento supuestamente desdeñado por el autor de la crónica³⁰. Por otro lado, calificar de “nacionalista” el discurso de *Ibn al-Qūṭīyya*, más allá de que, efectivamente, el elemento muladí tenga un protagonismo importante en su relato, constituye una transposición anacrónica de la idea moderna de nacionalismo, acción metodológica e históricamente incorrecta. Siguiendo la opinión de Fierro, creemos que dicho discurso refleja el punto de vista de un ulema de origen no árabe, aunque no necesariamente anti-árabe, y de un *mawālī* (cliente) partidario de los omeyas con una concepción moralizante de la historia³¹.

²⁶ CHALMETA, Pedro (1973) “Una historia...”, *Op. Cit.*: 40.

²⁷ En efecto, Nallino, García Gómez, Sánchez Albornoz, Makki y Chalmeta coinciden, en términos generales, con esta postura. Ver: FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica...”, *Op. Cit.*: 503-504, notas 88-91.

²⁸ RIBERA, Julián (1926) “Prólogo”, en: *IBN AL-QŪṬIYYA, Historia de la conquista de España de Abenalcotía el cordobés*, Colección de obras arábigas de Historia y Geografía II, Real Academia de Historia: VII-XXXI.

²⁹ RIBERA, Julián (1926) *Op. Cit.*: XXIII-XIV y XXVII.

³⁰ FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica...”, *Op. Cit.*: 503-504.

³¹ FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica...”, *Op. Cit.*: 505-509.

III. El juego alternante de las diferencias

La figura del ulema de la época, especialista en el saber religioso, encargados de interpretar, explicar y deducir la aplicabilidad de la revelación a contextos concretos, y considerados, además, como los mediadores entre el pueblo, el gobierno y Dios³², cumplían una función social primordial como transmisores del saber religioso y jurídico, principalmente, pero también histórico y político.

La transmisión oral del conocimiento entre maestros y discípulos y la circunstancial puesta por escrito de los mismos otorga un carácter especial al *Ta'riḥ iftiāḥ al-Andalus*. La preocupación por fijar este discurso por escrito parece responder a una demanda de producción historiográfica durante el reinado de *'Abd al-Raḥmān III* relacionada, probablemente, con un esfuerzo por la construcción de la memoria histórica de los Omeyas andalusíes, enfrentados, en ese momento, con el norte cristiano y los fatimíes en el norte de África e independizados del Oriente musulmán desde el año 929³³. Si, además, tenemos en cuenta que, desde mediados del siglo IX y durante el X, se produce en *al-Andalus* un proceso de crecimiento en el número de maestros, paralelo a la introducción de las ciencias islámicas en la península³⁴, y período en el cual se forma y desarrolla su tarea intelectual *Ibn al-Qūṭīyya*, podemos afirmar que los fundamentos de diferencia entre los grupos sociales que conformaban la sociedad andalusí como son presentados en su discurso responden a un intento de representar una situación social real de parte de *Ibn al-Qūṭīyya*, dada la vitalidad de la que gozaría la actividad intelectual islámica respecto de la época precedente y de la manifestación en el ámbito discursivo de las discusiones que generaban los intentos del poder Omeya de imponer su dominio definitivamente en *al-Andalus*.

En este sentido, de acuerdo a las características del análisis planteado, observamos que las representaciones de cristianos y musulmanes en el *Ta'riḥ iftiāḥ al-Andalus* están marcadas, principalmente, por la intención moralizante de la obra. En efecto, la representación de cristianos, en particular, puede caracterizarse como positiva a grandes

³² FIERRO, Maribel (2008) "Cosmovisión (religión y cultura) en el Islam andalusí (VIII-XIII)", en: DE LA IGLESIA DUARTE, José (coord.) *Cristiandad e Islam en la edad media hispana: XVIII Semana de estudios medievales*, Ier, Nájera, del 30 de Julio al 3 de Agosto de 2007, p. 53.

³³ FIERRO, Maribel (1989) "La obra histórica...", *Op. Cit.*: 489. FIERRO, Maribel "Las medidas de *'Abd al-Raḥmān III* dieron un nuevo sentido a la historia de *al-Andalus*" (en línea): <http://www.webislam.com/?id=19480> (consulta: 17/05/2011).

³⁴ MARÍN, Manuela (1987) "La transmisión del saber en al-Andalus", *Al-Qantara* 8: 87-91.

rasgos, coincidiendo con lo ya expuesto por Barkai³⁵. Ejemplo de ello es el tratamiento de la figura de Artobás (Ārtubās)³⁶, en particular el episodio del encuentro de éste con *‘Abd al-Raḥmān I*, donde el primero dispensa al emir de restituirle sus bienes luego de aconsejarlo respecto del gobierno justo hacia sus súbditos: “y quedó Abderramen tan satisfecho y agradecido que dispuso le fueran devueltas a Artobás veinte de sus aldeas, le obsequió con espléndidos vestidos y regalos y le nombró para el cargo de Conde, siendo el primero que ocupó esa dignidad en Andalucía”³⁷.

La caracterización de otros dos personajes de origen cristiano-visigodo está también marcada de positividad. Uno de ellos es la figura del cristiano Gómez (*Qūmis b. Āntunīān an-naṣrānī*), de quien dice *Ibn al-Qūṭīyya*: “Gómez unía a una manera de hablar elegante y correcta y habilidad en el desempeño del cargo, una viva inteligencia”³⁸. El restante es Izrac el de Guadalajara caracterizado como “uno de los hombres más guapos que ha habido”³⁹.

Sin embargo, el tratamiento de las figuras de Abenhafsún (*Ibn Hafsūn*) y de Garbib el toledano (*Garbīb al-Tulīṭalī*) presenta una serie de contradicciones. La representación del primero es positiva⁴⁰ en términos generales a pesar de haber sido uno de los principales rebeldes frente al poder Omeya, de quien *Ibn al-Qūṭīyya* es partidario acérrimo. Lo llamativo es que aquellos personajes que lideraron la defensa del poder Omeya frente al levantamiento de *Ibn Hafsūn* también son representados de forma positiva, como el caso del árabe Abenabiabda (*Ībn Ābī ‘abda*): “se portó como bueno en la guerra con Omar, hijo de Hafsún, y otros sublevados de España; atrájose a los hombres más bravos de todo el país y les puso al servicio de la religión verdadera...”⁴¹. De esta manera nos encontramos con que *Ibn al-Qūṭīyya* construye su relato de tal manera que la representación positiva de los rebeldes de origen cristiano-visigodo no impide que su obra sea una historia escrita para el Estado.

³⁵ BARKAI, Ron (1991 [1984]), *Cristianos y musulmanes en la España medieval (el enemigo en el espejo)*, Rialp, Madrid, pp. 89.

³⁶ *Ta’rīj*, pp. 5-6/3-4.

³⁷ *Ta’rīj*, pp. 36-38/28-29.

³⁸ *Ta’rīj*, p. 82/67.

³⁹ *Ta’rīj*, p. 98/83.

⁴⁰ *Ta’rīj*, pp. 91-92/76-77. En un pasaje del relato, *Ibn Hafsūn* es considerado como “enemigo” (*adūw*), término con una connotación negativa al designar, en la mayoría de los casos, a los cristianos enemigos de los musulmanes; esta es la única excepción al carácter positivo reinante en la crónica respecto de *Ibn Hafsūn*. Ver: *Ta’rīj*, p. 104/88 y LAPIEDRA GUTIÉRREZ, Eva (1997) *Cómo los musulmanes llamaban a los cristianos hispánicos*, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, Valencia, p. 81.

⁴¹ *Ta’rīj*, p. 107/91.

En la figura de Garbib el toledano encontramos otro tipo de contradicción que nos permite relacionar la representación de un determinado personaje de acuerdo a su origen étnico-religioso con la representación de la ciudad de la cual es originario. En este sentido, la representación positiva de Garbib el toledano⁴² se contrapone en la crónica con la de los toledanos como grupo colectivo a quienes él lidera en rebelión frente al poder Omeya. Éstos son caracterizados como gente revoltosa e insubordinada⁴³.

En otro de los episodios relatados por *Ibn al-Qūṭīyya* donde se refiere también un caso similar de levantamiento frente al poder Omeya, podemos observar que no existe una relación del mismo tipo en cuanto a la representación del personaje y de la ciudad. En el relato de la revuelta llevada adelante por Motárrif, hijo del Arábí (*Muṭarrif b. al-‘Arabī*) en Zaragoza se puede observar una disociación entre la representación negativa de la revuelta y de su líder –caracterizados, nuevamente, como revoltosos⁴⁴ y la ciudad de donde ésta surge. En este caso, además, la ausencia de un gentilicio que designe al grupo de “revoltosos” parece indicar la intención del autor de no relacionar la ciudad con la actuación de su población, contrariamente a lo que hemos podido observar en el caso de Garbib y los toledanos.

Por otra parte, varios autores han coincidido en señalar la presencia de tendencias anti-árabes en el *Tā’īj ifitāḥ al-Andalus*⁴⁵. Efectivamente, existen ejemplos donde ciertos personajes de origen árabe son presentados con una connotación negativa: Habib, hijo de Abuobaida el Fihrí (*Habīb b. Abi ‘Ubaīda*) y Ziad, hijo de Anabiga el Temimí (*Ziād b. an-Nābiga al-Tamīmī*)⁴⁶ son ejemplo de ello, pero, especialmente, Asomail, hijo de Hátim (*as-Šumāil b. Hātīm*) es quien muestra un desdén por todo lo que no sea árabe en el relato⁴⁷.

Sin embargo, también podemos encontrar algunos casos en los que un personaje árabe o, incluso, los árabes como grupo étnico son representados de forma positiva. Uno de ellos es el ya nombrado Abenabiabda (*Ībn Ābī ‘abda*), de origen árabe-sirio, quien es destacado por su servicio al poder Omeya frente al levantamiento de *Ibn Hafsūn*. Otro ejemplo es el de Mosab, hijo de Imrán el Hamadaní (*Muṣ‘ab b. ‘Imrān al-Hamdānī*), quien es caracterizado como “un anciano árabe siríaco, hombre aventajado, virtuoso y

⁴² “Hombre experto y astuto, por cuyo consejo los de Toledo se dejaban guiar, y no podía esperarse que la autoridad pudiera dominarles mientras él viviese”: v. p. 46/36.

⁴³ V. *Tā’īj*, p. 45-46/36.

⁴⁴ V. *Tā’īj*, p. 32/25.

⁴⁵ V. FIERRO, Maribel (1989) “La obra histórica...”, *Op. Cit.*: 503-504.

⁴⁶ *Tā’īj*, p. 11/8.

⁴⁷ *Tā’īj*, pp. 40-41/31-32.

muy bueno”⁴⁸, pero el caso más revelador es el de Fachil, hijo de Abumoslim el de Sidonia (*Fiyâil b. Abî Muslim al-Šadūnī*) que, a pesar de ser un rebelde, es caracterizado por *Ibn al-Qūṭīyya* como un “hombre de sana inteligencia y valor militar”⁴⁹.

Por último, llama nuestra atención que, en el conocido relato donde Rodrigo abre la casa donde se encuentra guardada el arca con los cuatro evangelios y encuentra pintado en ella una premonición de la conquista de España, *Ibn al-Qūṭīyya* se refiera a estos conquistadores como árabes y no como musulmanes⁵⁰.

De esta manera, observamos que en el discurso del ulema cordobés se conjugan aspectos étnicos, religiosos, políticos y sociales relacionados con su origen familiar y el lugar que ocupa en la sociedad califal del siglo X. Teniendo en cuenta, además, que su producción histórica se desarrolló en un ámbito del saber fuertemente integrado que respondía a una tradición intelectual que se mantenía constante en base a los vínculos que unían a maestros y discípulos, introducidos, a su vez, en una red de transmisión ininterrumpida del conocimiento que se mantenía integrada de generación en generación⁵¹, las representaciones del Otro están marcadas por la intención moralizante de la obra y por su papel de ulema partidario de los Omeyas. Por esta razón, la tipología del Otro construida por *Ibn al-Qūṭīyya* tiende a borrar la diferencia, sea ésta de tipo étnica, política, religiosa o social, de acuerdo a la medida de los valores musulmanes y anteponiendo lo individual -la actuación personal- por sobre lo colectivo.

⁴⁸ *Tā'īj*, p. 43/34.

⁴⁹ *Tā'īj*, p. 109/94.

⁵⁰ *Tā'īj*, p. 7/5.

⁵¹ FIERRO, Maribel (2001) *Al-Ándalus: saberes e intercambios culturales*, CIDOB ediciones, Barcelona, pp. 49-53.

La sociedad colonial
hispanoamericana desde las
experiencias de la diversidad.
Planteos y estudios de casos

La Justicia en los Pueblos de Indios de Córdoba a fines del siglo XVIII

Clara Daniela Gutierrez¹
UNC

Resumen: Este trabajo de investigación propone el análisis de los mecanismos de la aplicación de la justicia en los Pueblos de indios de Córdoba, a fines del S. XVIII y el accionar de las distintas autoridades, tanto del pueblo como del Cabildo de la ciudad en torno al control de la población en estos espacios. El estudio de los pueblos debe comprenderse dentro del marco de las reformas implementadas por la administración borbónica, específicamente en los años de la gobernación intendencia de Sobremonte en Córdoba (1783-1797). Hemos centrado nuestra atención en los nueve pueblos de indios tributarios: Quilino, San Antonio, San Jacinto, Salsacate, Cosquín, La Toma, Soto, Pichana y Nono (véase cuadro I)¹.

Por ello, analizamos las funciones y las atribuciones de las autoridades indígenas que gobernaban estos pueblos, como así también, la relación de éstas con las autoridades del Cabildo de la ciudad. Especificaremos las funciones del curaca, quienes debían generar los mecanismos de coacción necesarios para que los indios pagasen las tasas y mantener a los indios reunidos y “controlados” dentro del pueblo.

Palabras claves: Pueblos de indios - Curacas - Mandones - Familias Principales - Sobremonte.

1. Planteamiento del problema

Este trabajo forma parte a mi trabajo final de Licenciatura cuya hipótesis central está orientada a la problemática de control social en los pueblos de indios tributarios en Córdoba a fines del siglo XVIII, específicamente en el período de gobernación del Marques de Sobremonte (1783-1797). En estas páginas se intenta ver si la pertenencia a estos pueblos de indios tributarios, conjuntamente con la intervención de las autoridades indígenas significaban la morigeración de las penas en la aplicación de la justicia con

¹ E- mail: claradgutierrez@yahoo.com.ar

¹PUNTA, Ana Inés (2010 [1997]) *Córdoba Borbónica*. U.N.C., Córdoba. p. 154.

respecto a los pueblos no tributarios y/o con el resto de la población de la campaña cordobesa.

De esta manera, uno de nuestros objetivos centrales de este trabajo es tratar de delimitar los alcances y jurisdicciones de las autoridades indígenas y la manera de que sus acciones incidieron sobre las posibilidades de persistencia del pueblo como tal. En este sentido, priorizamos el análisis sobre las estrategias, mecanismos y acciones desarrolladas por las autoridades de los pueblos para mantener reunida y recaudar los tributos de la población a su cargo.

Esta investigación se basa principalmente en un cuerpo documental inédito extraído del Archivo Histórico de la Provincia de Córdoba, serie Criminal Capital, (AHPC, C.C.)². Los expedientes penales que involucraron indios fueron iniciados por causas de robos, homicidios, “abusos de autoridad”, problemas de tierras, amancebamientos o conflictos internos.

2. Reformas de Sobremonte sobre los pueblos de indios

Pensar el siglo XVIII implica situarnos en el escenario complejo de las reformas políticas-administrativas del estado monárquico español, con su consecuente incidencia en el ámbito colonial. La dinastía de los Borbones aplicó los principios del despotismo ilustrado para organizar un Estado centralizado y para ello intentó consolidar la posición española en el áspero juego de las rivalidades políticas europeas y redefinir los vínculos coloniales, sobre todo desde el punto de vista de las rentas reales y de la defensa del Imperio³. En el caso de Córdoba, convertida en cabecera de la Gobernación Intendencia de su nombre, posibilitaba la instalación de su primer Gobernador Intendente, el Marqués de Sobremonte.

Entre las reformas implementadas por Sobremonte se procura la definición de espacios jurisdiccionales más pequeños, con poblaciones formales nucleadas en torno a un jefe local, dependiente del gobierno y con asistencia de las milicias para efectivizar el

²En la reproducción de los documentos hemos seguido las normas de transcripción establecidas por el Primer Congreso Internacional de Archivos realizado en Washington en 1961, reproducidas en TANODI, Branka (2000) “Documentos Históricos. Normas de transcripción y publicación”. Cuadernos de Historia. Serie Economía y Sociedad. N° 3, Arch. y Ftes. CIFFyH-UNC, Córdoba, pp. 259-270.

³ ASSADOURIAN, Carlos; BEATO, Guillermo; CHIARAMONTE, José (1972) *Argentina, de la conquista a la Independencia*. Editorial Paidós, Bs.As., p. 282.

control social sobre la población⁴. Con relación a la población indígena unas de las preocupaciones centrales de la administración borbónica fue el mejoramiento de la recaudación de tributos y en consecuencia, la concentración de dicha población y el control sobre la misma.

De esta manera, fueron creados pueblos de indios con fines tributarios⁵ sobre la base de viejas encomiendas, o por el traslado de indios dispersos como mecanismos de control para la población indígena, otorgándoles una organización político-administrativa tendente a impedir su dispersión. Desde 1760, en Córdoba había comenzado a desaparecer la institución de la encomienda, pasando la obligación de pagar la tasa anual del encomendero al Cabildo⁶.

En 1785 y siguiendo las normativas sobre la revisita de los pueblos de indios establecida por las Instrucciones y ante la necesidad de un nuevo empadronamiento en Córdoba, el Marques de Sobremonte encargó la tarea de relevar los pueblos de indios a Florencio García⁷. Una de las primeras resoluciones de Sobremonte fue de instrumentar los mecanismos necesarios para reunir pueblos pequeños en pueblos de mayor número de habitantes, propósito no muy bien visto por los interesados, ya que García en su informe elevado a Sobremonte expresaba:

*“...los he encontrado muy distantes de ascender a este saludable pensamiento sin dar otra razon positiva que la que si entre ellos mismos no se pueden abenir y estaran discordes, menos lo seria con los que se incorporasen, resultando de ello parcialidades, demostrando en los mayores desagrado en la admisión y en los cortos o menores por la traslación...”*⁸

⁴DAINOTTO, Rodolfo (2006) *Cooptación y formas de control social en Córdoba del Tucumán. Intendencia de Sobremonte, 1783-1797*. Trabajo Final de Licenciatura (inédito), U.N.C., Córdoba.

⁵Sobre tasa de tributo: “...estado por el qual se haze claramente demostrado el numero de indios tributarios que deben pagar a S.M. la tasa de cinco pesos en cada un año, por mitad de seis en seis meses, asi de los presentes y efectibos como de ausentes y proximos que se hallasen y consta en sus respectivos padrones en los nueve pueblos que de ellos se haga expresión, a fin de que verificandose el cobro en la forma de que se dispone por el tribunal de la visita general en cumplimiento del articulo 121 de la Real Orden de Intendentes...” A.H.P.C. Año 1785, Gob. 7, Leg. 29.

⁶El Cabildo comenzó a cobrar la tasa a los pueblos de indios hacia 1762, pero los registros de la Real hacienda detallan este registro recién desde 1775. PUNTA, Ana Inés (1994) “La tributación indígena en la segunda mitad del siglo XVIII”. En: *Andes, Antropología e Historia*, N°6, Salta, p. 61.

⁷Informe del visitador Florencio Antonio García (1785) documento encargado por Sobremonte. En: PUNTA, Ana (2010) *Córdoba borbónica* op. cit. Documento IX, p. 278. El visitador Florencio Antonio García en su informe describe minuciosamente cada uno de los pueblos de indios. Como las Instrucciones lo reglamentaban, el visitador era acompañado por el Juez del Partido, Alcaldes de la Hermandad, Capitanes Recaudadores y el cura, a falta de escribano también lo firmaban dos testigos.

⁸A.H.P.C. Escribanía II, Leg. 64, Exp. 36. En: PUNTA, Ana Inés (1998) *Economía, Demografía y Sociedad. Córdoba 1780-1810*. Informe de Conicet (inédito), Córdoba. p. 14.

El visitador Florencio García recorrió la zona serrana de Córdoba, convocando a las autoridades de cada lugar para que le especificaran las particularidades de cada pueblo; las tierras que poseían, las características de éstas, las autoridades que gobernaban, la cantidad de población discriminada en indios originarios y forasteros, mulatos, negros, mestizos y españoles (véase cuadro II).

Recordemos que las disposiciones con respecto al empadronamiento de tributarios establecían que debían registrarse todos los que habitaban el pueblo. En este sentido, Sobremonte expresaba las prerrogativas que tenían los indios tributarios declarando que estos estaban exentos de *“cualquier servicio personal y real no ocupandose de las milicias ni contribuciones dexandoles el uso de sus tierras en comun y en particular...”*⁹. Estas prerrogativas no se cumplieron en la práctica, ni con relación a las milicias, ni al uso de sus tierras. En este último punto, las autoridades o vecinos litigantes en los conflictos por tierras, alegaban que los que las ocupaban no eran indios originarios -argumento poco viable de cumplir ante el avance del mestizaje-, que andaban dispersos -en una geografía caracterizada por montes y bosques- o que eran vagamundos, la connotación social de “vago” -cuando en la mayoría de los casos desarrollaban economías de subsistencia- y que no cumplían con la obligación de tributar. De esta manera, los discursos citados justificaban el reagrupamiento y desalojo sobre todo de los grupos o pueblos poco numerosos y en consecuencia los indígenas perdían su principal medio de subsistencia que era la tierra. Esto ocurrió con los indios de Ministalalo, que habían sido trasladados de sus tierras originales a las de Santa Rosa en Calamuchita y que una vez allí fueron nuevamente obligados a dejarlas para trasladarse al Pueblo de la Toma, en 1788¹⁰.

Los pueblos de San Antonio de Nonsacate y Salsacate terminaron por desaparecer, el primero ante la presión del apoderado de las monjas de Copacabana y el segundo por una supuesta donación del curaca al momento de su muerte hecha al cura Diego Salguero¹¹. El permanente desalojo de un lugar a otro, llevó a una desarticulación de sus estructuras productivas y fue así como pueblos pequeños como San Antonio de Nonsacate, Ministalalo el Viejo, Guayascate o Salsacate terminaron por desaparecer.

Hacia principios de XIX, el Alcalde Mayor don Ambrosio Funes decía de los pueblos de indios: *“... dichos pueblos son unas rancherías abiertas de donde se sale y de*

⁹A.H.P.C. Gobierno VII, Exp. 36. En: PUNTA, Ana Inés (1994) “La tributación indígena en Córdoba...op. cit. p. 61.

¹⁰PUNTA, Ana Inés (1988) *Economía, Demografía y Sociedad. Córdoba 1780-1810*. Informe de Conicet (inédito), Córdoba. p.33.

¹¹PUNTA, Ana Inés (1988) *Economía... op. cit. p.31*.

*donde se entra cuando quieren sus poseedores y los que no lo son. Se ausentaron con toda arbitrariedad a países distantes y no pocas ocasiones se ignora de sus destinos. La lista de los capitanes recaudadores de tributos lo comprueban en cada semestre su vida civil es un desorden...*¹².

Estas fuentes oficiales de información nos muestran una imagen de “pueblos” donde reinaba el desorden y el mal gobierno, a pesar del discurso homogenizador de las fuentes oficiales cada pueblo presenta particularidades específicas y diferentes unos de otros. Los pueblos de indios tributarios eran espacios abiertos sin delimitaciones precisas diseminados por el espacio serrano de Córdoba, tenían una población altamente mestizada ya que vivían tanto españoles como mestizos e indios.

3. Las familias principales en los pueblos de indios

En casi todos los pueblos sus autoridades: curacas, alcaldes y regidores generalmente formaban parte de una misma red familiar. En el transcurso de este trabajo surgió la necesidad de reconstruir en cada uno de los pueblos las familias principales, tratando de ver de que manera las autoridades se relacionaban, quienes y porque accedían y permanecían en los “cargos”. En este sentido, tratamos de indagar si las autoridades de fines del siglo XVIII, habían accedido a los “cargos” a través del linaje o por medio de la designación de las autoridades del Cabildo. En la rotación de los “cargos” no podemos hacer apreciaciones generales al respecto, cada caso es particular e intervienen características distintas, como el caso de Pichana o la Toma, donde el curacazgo permaneció dentro de la misma familia en todo el siglo XVIII -familia Chanquía y Flia Deiqui respectivamente- y cuando no existían descendientes directos se nombraban a parientes en forma interina hasta que se regularizara la situación.

En casi todos los pueblos las autoridades pertenecían a las familias principales o estaban relacionadas de alguna manera con ellas. En el pueblo de Soto, hacia 1785, un indio forastero y un “negro” eran regidores del cabildo indígena que gobernaba el pueblo. Ambos regidores cumplían ese rol dentro del pueblo ya que el forastero era hermano de la esposa del curaca y Ochoa -negro- estaba casado con la hija de un regidor. En este punto, deberíamos reflexionar sobre el concepto de legitimidad que deberíamos tener presente en este trabajo. Sabemos que ante el alto grado de mestizaje existente en los

¹²F. D. M. P. Cabrera: Doc. 06231, Año 1808. La fuente consultada muestra una marcada intencionalidad para mostrar el desorden con que se vivían en el pueblo, desde tiempos de Sobremonte y la necesidad de traslados a zonas de fronteras o a Montevideo.

pueblos y en la población en general de fines del siglo XVIII, resulta complejo rastrear la pureza de sangre de las autoridades indígenas. La legitimidad de las autoridades de los pueblos estaba dada por la aceptación de las autoridades del Cabildo de la ciudad, quienes podían nombrar o revocar de sus funciones según cumplieran o no lo exigido por el cargo.

4. Las autoridades indígenas de los pueblos de indios

Las autoridades indígenas eran: curacas o mandones, alcaldes y regidores. La conformación de los gobiernos de estos pueblos de indios tributarios no era uniforme, pues algunos sólo eran gobernados por los curacas sin contar con regidores o alcaldes, como ocurría en el pueblo de La Toma, mientras que otros poseían un Cabildo indígena con curacas, alcaldes, regidores y contaban con la colaboración de soldados indios, como era el caso de Soto.

No solo la conformación de los gobiernos en cada pueblo era distinto uno de otro sino que la forma de acceder al “cargo” también lo era. Hacia fines XVIII, una de las modalidades generalizadas era el nombramiento de autoridades indígenas o mandones por parte de las autoridades del Cabildo de la ciudad. Un argumento válido para explicar esta modalidad podría pensarse en torno al alto grado de mestizaje en los pueblos lo que dificultaba la conservación de los linajes, pero además debemos tener presente la constante ingerencia de las autoridades coloniales en el control del pueblo. En este sentido, las autoridades del cabildo de la ciudad debían generar los mecanismos de coacción necesarios para que los indios pagasen las tasas, mantener a los indios reunidos y “controlados” dentro del pueblo.

4.1. El curacazgo

Desde épocas remotas, los pueblos de indios estuvieron regidos por autoridades señoriales, caciques indios o curacas de sangre, es decir que el cacique era elegido de acuerdo a su linaje. Estas autoridades siguieron gobernando los pueblos, aún en la etapa colonial con la diferencia que este “cargo” fue reglamentado por la Corona, y sufrió adaptaciones acordes a las características de las diferentes épocas, a las políticas monárquicas y a los espacios. De esta manera, observamos que con el transcurso de los

siglos la ingerencia de las autoridades coloniales, los intereses privados y el alto proceso de mestizaje modificaron notablemente la institución del cacicazgo.

Lorandi considera que en los siglos XVI y XVII, las comunidades indígenas habían sufrido un proceso de cambio y desarticulación y en consecuencia se encontraban con la dificultad o directamente la imposibilidad de adoptar decisiones consensuadas entre las mismas autoridades naturales¹³. Según lo reglamentado en las Leyes de Indias, sólo los indios “originarios” podían ser caciques, no así los mestizos o mulatos que también vivían en los pueblos de indios. De esta manera, el alto grado de mestizaje en los pueblos de indios imposibilitó en algunos casos seguir conservando las viejas tradiciones en la elección de curacas legítimos originarios del pueblo.

El cargo de cacique o curaca revestía características prehispánicas como así también, había adquirido rasgos del modelo castellano, pues convivían dos sistemas de elección; por un lado, autoridades señoriales -los caciques indios o curacas de sangre-, por otro lado, las autoridades elegidas por el común según prácticas venidas de la tradición comunitaria castellana -para los alcaldes y en algunos casos, el mandón¹⁴. Si bien el cargo de curaca mantuvo ciertos rasgos desde siglos anteriores, éstos eran de carácter hereditario y se transmitían por línea patrilineal, a diferencia del cargo de alcalde y regidores, que eran designados por las autoridades del Cabildo de la ciudad; generalmente lo ocupaban “las familiares privilegiadas” o los parientes del curaca.

En este punto proponemos un análisis de la legislación reunida en la Recopilación de Leyes de Indias¹⁵ y las adaptaciones que tuvieron en los pueblos analizados.

- 1.- “...*Que en los cacicazgos sucedan los hijos a sus padres...*”
- 2.- “...*los Virreyes, Audiencias y Gobernadores no tengan arbitrio en quitarlos a unos y darlos a otros dejando la sucesion al antiguo derecho y costumbre...*”
- 3.- “...*Mandamos que los mestizos no puedan ser caciques...*”
- 4.- “...*Las justicias ordinarias no puedan privar a los caciques de sus cacicazgos por ninguna causa criminal o querella pena de privación de oficio...esto quede reservado a las Audiencias y oidores Visitadores del distrito...*”

¹³LORANDI, Ana María (2002) “Las rebeliones indígenas”. En: TANDETER, Enrique: *Nueva Historia Argentina. La Sociedad Colonial*. Editorial Sudamericana, Buenos Aires. p. 324.

¹⁴CHASSIN Joëlle (2008) “Rol de los alcaldes de indios en las insurrecciones andinas (Perú a inicios del siglo XIX). En: *Bulletin de l'Institut Français d'Études Andines*. Perú. pp. 227-242.

¹⁵Recopilación de Leyes de Indias. Libro VI, título VII. De los caciques. Archivo digital de la legislación del Perú. <http://www.congreso.gob.pe/ntlev/LevIndiaP.htm>. Se ha respetado el orden de las leyes en la legislación consultada.

5.- *“...Que ningun juez ordinario pueda prender cacique, ni principal, sino fuere por delito grave y cometido durante el tiempo que el juez, Corregidor o Alcalde ejerciere jurisdicción y desto envíe luego la información a la real Audiencia del distrito...”*

6.- *“...Mandamos que los Virreyes, Audiencias y Gobernadores se informen en sus distritos y jurisdicciones y procuren saber en sus provincias que tributos, servicios y vasallajes llevan los caciques...huviere exceso en la cantidad y forma lo moderen y tasen guardando lo dispuesto en tributos y tasas como los indios no sean molestados ni fatigados de sus caciques llevandoles mas de los que justamente deven...”*

7.- *“...Que los caciques no traigan vara de justicia...la jurisdicción criminal que los caciques han de tener en los pueblos no se ha entender en causas criminales en que hubiere pena de muerte, mutilación de miembro u otro castigo atroz quedando siempre reservada para Nos y nuestra Audiencia y Gobernadores la jurisdicción suprema así en lo civil como en lo criminal y el hazer justicia donde ellos no la hizieren.*

Como observamos en la legislación, la institución del cacicazgo debía sucederse los hijos a sus padres, manteniendo una línea de descendencia patrilineal. En este punto, coincidimos en las observaciones de Farberman que no estamos en condiciones de asegurar una sucesión lineal en todos los casos analizados, pero éstas sí se produjeron en el interior del mismo grupo de parentesco¹⁶. En el caso de que las autoridades del Cabildo designaran a un alcalde mandón o curaca “interino” de las “familias principales” de los pueblos, éstos iniciaban una nueva línea sucesoria. Así mismo, todas las autoridades mencionadas debían ser confirmadas por las autoridades del Cabildo de la ciudad y eran éstas quienes podían revocar los cargos.

Otra condición necesaria para mantener sus derechos sobre las tierras de los pueblos era la “limpieza de sangre” de los curacas, conservar las tierras de los pueblos significaba la persistencia de los pueblos como tales. Este tema generó largo pleitos judiciales que mostraban el interés de las autoridades coloniales, ordenes religiosas o vecinos de los pueblos por las tierras de los indios. Una de las dificultades de las autoridades indígenas para demostrar sus derechos se debió al mestizaje avanzado de fines del período colonial.

Por otro lado, al cargo de cacique las autoridades coloniales le daban el título de Don, eximiéndoles de pagar tasa, al igual que a los alcaldes durante los años de su mandato. En el período analizado, en la mayoría de los casos, los curacas pasaban

¹⁶FARBERMAN, Judith (2008) “Santiago del Estero y sus pueblos de indios. De las ordenanzas de Alfaro (1612) a las guerras de independencia”. En: *Andes, Antropología e Historia*. N° 19, Salta. p. 242.

muchos años en los gobiernos de los pueblos, sin duda gozaban de la aceptación de las autoridades del Cabildo de la ciudad. En el caso de Cosquín, Narcizo Ortiz (1785-1797); en Quilino, Ascencio Sayas (1775-1786); en Nono, Dionisio Charras (1787-1792); en Soto, Bartolomé Pereyra (1789-1798), entre otros¹⁷.

La Recopilación de Leyes expresa que en ningún caso se podía privar a los caciques de ejercer su cargo, aunque en la práctica sabemos que cuando los curacas estuvieron involucrados en litigios donde se cuestionaba su función como tal, se lo suspendía provisoriamente del cargo y se lo llevaba engillado a la cárcel común. Los “fueros” que exigían los curacas al momento de ser apresados por distintas causas, hacen referencia a que el tribunal local debía implementar un trato diferenciado al momento de aplicar justicia que en mayoría de los casos no se cumplía. Como resultado de los procesos legales en todos los casos se “recombinaba” al curaca para que corrigiera su conducta, ya que el juzgado no tenía facultad para destituirlo.

Con respecto al último punto de la legislación, la vara de justicia aplicada a los curacas estaba reservada a los Alcaldes de primer y segundo voto en primera instancia y a las Audiencias en segunda instancia de apelación.¹⁸ Como ya hemos expresado, dentro de las medidas tomadas por Sobremonte en el campo de la justicia fue el fortalecimiento de la figura del Juez Pedáneo que actuaban como su “brazo ejecutor” en la campaña¹⁹. Por ellos, los Jueces Pedáneos y los Alcaldes de la Hermandad debían vigilar los mecanismos de control social que se aplicaban en la campaña y los Capitanes Recaudadores debían recaudar el tributo indígena, en este sentido, estos funcionarios informaban al Gobernador Intendente de las acciones de los curacas en los pueblos.

4.2. Los Mandones a cargo del gobierno de los pueblos

A fines del siglo XVIII surgieron autoridades denominadas mandones o “curacas interinos” del seno de las “familias principales” de los pueblos. Las causas del surgimiento de esta autoridad podía deberse a la inhabilidad del curaca legítimo, ausencia

¹⁷Los períodos citados corresponden a las acciones de los curacas en los expedientes judiciales analizados.

¹⁸En el pueblo de Nono, el curaca Felipe Santucho Socotin, -quien a diferencia de otros curacas sabía leer y escribir- viajó junto a cinco indios ante la Audiencia de Charcas para realizar un reclamo sobre las tierras del pueblo. En la Audiencia fue escuchado y obtuvo un fallo favorable, por el cual se mandaba devolver las tierras a los naturales (1721).

¹⁹PUNTA, Ana (1994) "Legislación y mecanismos formales...op. cit. p. 209.

de herederos, minoridad del primogénito del cacique difunto o por destitución del cacique²⁰.

La legitimidad de esta autoridad estaba dada por el consenso de las mismas autoridades y por los lazos de parentesco²¹. En este punto debemos tener en cuenta que el Gobernador Intendente era quien estaba facultado para nombrar estas autoridades que tomaban los derechos y obligaciones del cargo de igual manera que un curaca legítimo. En el período estudiado, Sobremonte era quien tenía la facultad de determinar la destitución de un curaca y el nombramiento de una nueva autoridad²².

Los mandones ejercían el rol con las mismas facultades, atribuciones y privilegios que los curacas de linaje y como hemos observado en el punto anterior, podían transmitir el cargo a sus descendientes. Como en el caso de la familia Charras en el pueblo de Nono, Francisco Charras (curaca en 1775) pasó el gobierno a su hijo Xavier, Charras (1785-1787) quien tuvo un conflicto judicial por la muerte de un indio del pueblo dejó el gobierno en manos de su hermano Dionisio, Charras (1787-1792 ca).

Esta forma de nombrar autoridades generó numerosos conflictos judiciales donde las autoridades discutieron la legitimidad del cacique, además estaba implícito en este debate los intereses coyunturales que mediaron en la elección de esa autoridad²³. En este punto, analizaremos una de las causas que se inició en el pueblo de Quilino, ante la demanda de algunos vecinos del pueblo de que varios indios robaban ganado, Sobremonte dictaminó la destitución del curaca y el nombramiento del regidor del pueblo para su gobierno:

“...procedase a la prision de los indios que se expresan en el escrito de acusacion por resultar de la sumaria sus delitos y encargandose interinamente del pueblo de Quilino a

²⁰Un ejemplo trabajado en el pueblo de Pichana, en 1775, Miguel Chanquía, que por su minoría de edad asumió el gobierno del pueblo Pedro Camuna casado con María Chanquía de la familia del curaca. El curaca legítimo, Miguel Chanquía, asume el gobierno en 1785, con 25 años de edad. La familia Chanquía gobernó el pueblo de Pichana durante casi todo el siglo XVIII.

²¹Características similares observa Farberman para el caso de Santiago del Estero. En: FARBERMAN, Judith: “Santiago del Estero...op. cit.

²²A.H.P.C. Archivo del Crimen Capital. Año 1792, Leg. 55, Exp. 24.

²³En el pueblo de Nono en 1788, el “regidor” Antonio Ceballos inició un expediente, donde exponía que el curaca Francisco Charras fue nombrado por el Señor Gobernador en forma interina, ante la minoría de edad de la curaca legítima, Doña Jacinta Grano de Oro. Francisco Charras había muerto en 1784, asumiendo su hijo, Javier Charras, como curaca; quien por conflictos con la muerte de un indio de pueblo, debió dejar el cacicazgo en manos de su hermano, Dionisio Charras. Con el aval del cura que mostraba el interés de Charras por el cobro de tributo, se desestimó la demanda, conservando de esta manera el cacicazgo hasta 1792 ca. Se observa en los padrones de indios, que los Charras no tomaron la designación de mandones, ni de curacas interinos, sino que fueron consignados como curacas sin ningún tipo de especificaciones.

Don Juan Olmos, prebengase al actual cacique se presente en esta, con los títulos y papeles que lo autorizan en el ejercicio de su empleo, librandose para el efecto, las correspondientes ordenes de Don Miguel Caldevilla... ”²⁴.

En síntesis, creemos que la designación de mandones por parte de las autoridades del Cabildo de la ciudad se utilizaba como una estrategia de control en la rotación de los cargos.

5. La aplicación de la justicia en los pueblos de indios

El cuerpo documental analizado muestra delitos como robo de ganado, homicidios, raptos, violaciones, etc. como así también, casos de “excesos” en las funciones y jurisdicciones de las autoridades del pueblo y las autoridades del cabildo de la ciudad. Las prácticas como la embriaguez, el amancebamiento, las amistades ilícitas, las acusaciones de “*vida escandalosa*” terminaban de definir un telón de fondo en que se agregaban otros delitos reglamentados por el derecho regio. Este plexo normativo se encontraba en íntima relación con la política que tendió a favorecer la consolidación del poder monárquico a través del poder institucional y de la aplicación de mecanismos de control social sobre la población.

Si bien a fines del siglo XVIII, Carlos IV, aprobó y mandó a publicar la Novísima Recopilación de las leyes de España, donde agregaba más de dos mil providencias observamos en las causas estudiadas la aplicación de las 7 partidas y la Recopilación de Leyes. La aplicación de la justicia estamental se regía por dos principios fundamentales como lo eran el principio casuístico y el arbitrio judicial, que entre otras cosas, permitía que el juez aplicara las penas teniendo en cuenta su propio criterio, enmarcado en la costumbre y en la valoración de los hechos o circunstancias del contexto socio-político.

Así mismo, la disciplina social formalizada en el derecho regio, no era la única herramienta para el control social; los mecanismos informales permitían la participación de otros agentes, como: la iglesia, la familia, la pequeña comunidad, etc. Si bien estos mecanismos informales son difíciles de rastrear pues no siempre dejan documentos escritos de sus intervenciones, muchos de ellos salen a la luz, en medio de otros procesos judicializados formalmente. En este sentido, creemos que solo un bajo porcentaje de

²⁴A.H.P.C. Archivo del Crimen Capital. Año 1792, Leg. 55, Exp. 24.

causas se judicializaban dejando un amplio margen para la resolución de conflictos a “puertas adentro” del pueblo, es decir, sin un proceso judicial formal.

Debemos tener presente que nos insertamos, por un lado en la cultura escrita y a su vez en una cultural oral; esta dualidad en el plano jurídico nos acerca a los contornos de los límites entre la cultura jurídica expresada en la ley y la costumbre.

5.1. Las “recombinaciones” como mecanismo de control social

Las autoridades del pueblo de indios tenían distintas formas de accionar ante la implementación de estrategias de control social, pero el procedimiento más generalizado eran las “recombinaciones” o “reconvenciones”. Las autoridades de los pueblos utilizaban estos mecanismos como una advertencia oral del “mal proceder” de los pobladores. Estas advertencias preventivas no sólo eran realizadas por los curacas o los mandones sino también podían ser hechas por los alcaldes y/o regidores de los pueblos de indios.

En una causa de 1790, Sobremonte recombinaba al curaca por su proceder:

“... autos y vistos se absuelve de esta instancia a Don Bartolome Pereira y dejando el derecho a salvo de las personas injuriadas se condenan sus excesos de jurisdicción con la prision que ha sufrido y costas apesar biendosele que en el caso de aplicar pena afflictiva sin consulta de este gobierno se procedera contra su persona a lo que haya lugar haciendose mérito de esta causa...”²⁵.

La mayoría de las autoridades de los pueblos –si bien no todas-, no sabían leer ni escribir y por ello, los procedimientos eran realizados en forma oral, sin dejar constancia escrita y sólo pudimos conocerlas en aquellos casos en los que el Cabildo de la ciudad tomó intervención, formalizando por escrito las causas.

Las “recombinaciones” podían realizarse sin previa autorización o informe escrito de las autoridades coloniales y los curacas sólo debían informar de éstas en circunstancias en que esas acciones hubieran ocasionado algún conflicto mayor. Las “recombinaciones” funcionaban así como una medida preventiva, anterior a la aplicación de otras acciones como los azotes, detenciones o puestas en el cepo, que eran algunos de los procedimientos también usados en los pueblos. A manera de ejemplo, citaremos el caso

²⁵A.H.P.C. Archivo del Crimen Capital. Año 1797, Leg. 76, Exp. 24.

en 1797, del curaca Bartolomé Pereyra que fue querellado criminalmente por el alcalde del pueblo, José Bernardo Santucho, por haber castigado con azotes a dos mujeres del mismo pueblo - Rosa Perez, soltera -“preñada”- y Petrona Ramirez -viuda del hermano del curaca-. Las causas que había alegado el curaca para castigarlas era que ambas vivían en forma “escandalosa y amancebada”, además de que ninguna de ellas había hecho caso de las continuas “recombinaciones” en las que había pedido que corrigiesen su conducta por el camino del “deber”. Éste es solo un ejemplo de los múltiples que se encuentran en los expedientes, ya que el hecho de haber re combinado por parte de las autoridades indígenas funcionaba como “amparo” al momento de enfrentar la justicia.

Este procedimiento también podía ser aplicado por las autoridades del Cabildo de ciudad como respecto a las autoridades indígenas previamente a la judicialización.

6. Conclusiones

El eje central de este trabajo centró su atención en la indagación sobre las estrategias, mecanismos y acciones desarrolladas por las autoridades de los pueblos con respecto al control de los pobladores a su cargo. En primer lugar, los casos trabajados nos permiten advertir que existieron ciertos “excesos” en la aplicación de los mecanismos de control social por parte de las autoridades de los pueblos. Así, la participación del curaca en la resolución de los conflictos no siempre implicó la disminución de los castigos y en algunos casos estas acciones representaron un “abuso de autoridad”.

Por otro lado, hemos podido constatar que en la medida en que los curacas cumplieron con los procedimientos señalados para el control de la población a su cargo fue menor la ingerencia de las autoridades coloniales en los conflictos que allí tuvieron lugar. Pero éstas generalmente intervenían cuando el curaca demostraba no ser eficiente en el cumplimiento de sus funciones.

En definitiva, pareciera que la permanencia de los curacas y/o “mandones” estuvo condicionada por su funcionalidad para las autoridades coloniales, ya que toda vez que demostraron su incapacidad para controlar a su población o hacer que ésta pagara sus tributos fueron a la larga reemplazados. Esto no quiere decir que el accionar de las autoridades de los pueblos de indios no tuvieran algunos márgenes de acción como las “recombinaciones”.La implementación de las medidas de control social permitió en cierta manera mantener la población reunida y recaudar los tributos para garantizar la conservación de las tierras del pueblo que en definitiva significaba persistir como tal.

Cuadro I: Población en los pueblos de indios (siglo XVIII)

Pueblos	Evolución de la población en los pueblos de indios tributarios				
	1704-05	1733-34	1749	1774-75	1785
Quilino	48	95	141	114	228
San Antonio	85	55	44	76	58
San Jacinto	12	s/d	45	91	220
Soto	88	160	146	342	545
Pichana	116	s/d	179	202	415
Salsacate	s/d	9	s/d	58	50
Nono	s/d	60	90	188	201
Cosquín	8	8	s/d	81	92
La Toma	s/d	24	s/d	102	230

Cuadro II: Indios Tributarios en 1785

Pueblo	Orig.	For.	Mestizo	Mulato	Negro	Español	Total
Cosquín	10	5	-	1	-	-	16
La Toma	32	7	1	9	1	-	50
Nono	14	4	4	6	-	5	33
Pichana	50	8	7	1	-	1	67
Quilino	29	9	2	2	-	-	42
Salsacate	3	-	1	1	-	-	5
San Antonio	8	3	11	-	-	-	11

Fuentes:

-Padrón de indios de 1704-05. En: F. D. M. P. Cabrera. N° 3357.

-Padrón de indios de 1733. En: A.H.P.C. Escribanía II, leg. 23, exp. 25.

-Padrón de indios de 1749. En: A.H.P.C. Escribanía II, leg. 23, exp. 25.

-Padrón de indios de 1775. En: A.H.P.C. Escribanía III, leg. 25, exp. 7.

-Padrón de indios de 1785. En: A.H.P.C. Escribanía II, leg. 64, exp. 36.

Pluralismo y diversidad religiosa en
la Argentina contemporánea

Hacia una nueva tierra prometida. Africanos en el sur de la Argentina

Eugenia Arduino*
UBA - UNLu

Resumen: El presente trabajo describe las causas por las cuales integrantes de la comunidad *afrikaner*, holandeses emigrados al sur de África en el siglo XVII y sus descendientes que, con el tiempo, se constituyeron en una comunidad local que se autodefinió como africana, decidieron realizar una nueva migración hacia otro territorio, lejano y desconocido: la Patagonia argentina, con la finalidad de reterritorializar tanto sus granjas como los principios de libertad y autonomía que consideraban que dios les había concedido. Así, entre 1902 y 1908, arribaron cientos de familias para instalarse como colonos en las áridas tierras del sur, principalmente en la localidad de Comodoro Rivadavia y sus alrededores. Allí, la colectividad se integró al proyecto de Estado - Nación argentino, al igual que inmigrantes de otras procedencias, bajo el paradigma de inclusión de extranjeros como fuerza laboral agroproductora. Su religión Protestante Reformada fue la base espiritual y el modelo de acción que les permitió hasta el presente la preservación identitaria y la práctica de ideales que desde hacía siglos los primeros holandeses arribados al sur de África habían promovido.

Palabras claves: *boers* - reterritorialización - protestantes - inmigrantes - identidad.

El pueblo de Dios

Luego del movimiento de Reforma encabezado por Lutero en 1517, las iglesias protestantes se multiplicaron de la mano de predicadores denominados reformados. Su primera expresión en los Países Bajos tuvo lugar en la ciudad de Doornik en 1544, momento a partir del cual comenzó la consolidación de Iglesias Reformadas en la región. Con el tiempo, estas protagonizaron escisiones por diferencias teológicas, y soportaron acciones hostiles producto de la intolerancia religiosa local¹.

* E-mail: arduinoeugenia@gmail.com

¹KORSTANJE, Maximiliano E. (2006) "La búsqueda. La inmigración holandesa (1880 - 1930)", en: *Revista de Antropología Experimental*, Jaén, España, N° 6, p. 258.

Tal situación, unida a variables socioeconómicas particulares motivó la emigración de holandeses durante el siglo XVII, hacia otras áreas de Europa y hacia África. Así, en 1652 un grupo se asentó en el Cabo de Buena Esperanza, y, bajo la administración de la Compañía de las Indias Orientales Holandesas o *Verenigde Oostindische Compagnie* / VOC arribaron más tarde escandinavos, portugueses, griegos, polacos, escoceses, ingleses, rusos e irlandeses, quienes pluralizaron el espectro étnico local, que ya era originalmente diverso por la multiplicidad de pueblos africanos.

En 1795, británicos emigrados también se asentaron en el sur de África y rápidamente controlaron la región: hacia 1822 fue impuesto el inglés como idioma oficial, y en 1833 abolida la esclavitud, instaurándose la igualdad ante la ley. Estas medidas generaron profundas rivalidades con los descendientes de holandeses, que para entonces había desarrollado un fuerte sentimiento de arraigo al continente, una autoconciencia étnica y cultural diferenciada, y un intenso rechazo a las poblaciones no blancas del territorio², con quienes habían mantenido relaciones hostiles en zonas fronterizas a lo largo del tiempo. Cuando entre 1835 y 1838 la expansión territorial británica puso en tensión las áreas ocupadas por *boers*, ellos se desplazaron hacia otros territorios en lo que se denominó el Gran *Trek*, la gran migración³. Esta constituyó una nueva territorialización de los *voortrekkers* o pioneros para la búsqueda de autonomía y libertad, tal como había sucedido casi dos siglos antes al partir de Holanda, y como lo harían cada vez que el ambiente les resultara hostil por alguna causa.

La denominación *boer*⁴ o agricultores, aludía a los productores que vivían en granjas dedicados a la obtención de bienes agroganaderos y que habían protagonizado en el siglo XIX sucesivas búsquedas de nuevas tierras. Más tarde, dicha denominación se asoció con la de *afrikaner* que, por su parte, fue objeto de connotaciones cambiantes durante el siglo XX, hasta que finalmente constituyó una alusión abarcadora tanto de los descendientes de holandeses en África como de los granjeros *boers*⁵.

Así, las sucesivas generaciones descendientes de aquellos constituían un grupo heterogéneo que hablaba una variante del idioma holandés, el *afrikaans*, tenían una religión

²PINEAU, Marisa (1995) "Afrikaners e ingleses en Sudáfrica. ¿Quién es el extranjero?", en: Murphy, Susana (comp.) *El Otro en la historia: el extranjero*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires, p. 53-63.

³BERTEAUX, Pierre (1997) *África. Desde la prehistoria hasta los Estados actuales*, Madrid, Siglo XXI Editores.

⁴La palabra *boer* es una voz tomada del neerlandés, que significa campesino y refiere a descendientes de los antiguos colonos holandeses de Sudáfrica. Pl. *boeren*. En inglés: *boer* / *Boers*. En caso de escribirla en español, debe llevar tilde según regla ortográfica vigente, y su plural debe ser bóeres. Véase Real Academia Española, Diccionario Panhispánico de dudas, 2005.

⁵GILIOME, Herman (2003) *The Afrikaners*. United Kingdom, C. Hurst & Co. Publishers.

común, la holandesa reformada, y mantenían un alto grado de endogamia étnica⁶. No obstante, esas características comunes no se convertirían en una conciencia colectiva particular focalizada hacia lo político hasta el último tercio del siglo XIX.

Fue entonces cuando Gran Bretaña avanzó en la integración de toda la región de África del sur al circuito comercial occidental, tanto con políticas formales como informales, hecho que motivó en los *boers* el desarrollo de una identidad dirigida a resistir la dependencia económica y cultural de los británicos⁷. Para ello, uno de los desafíos que debieron sortear fue el de la propia división interna y el individualismo, ya que existían diferencias conflictivas entre propietarios y arrendatarios, patrones y asalariados, ricos y pobres.

A lo antedicho se sumaron desacuerdos en lo religioso: una parte de la Iglesia Reformada, la *Nederduits Afrikaner Gereformeerde Kerk*, establecida localmente a mediados del siglo XIX, se pronunció contraria a reformas en cuestiones formales producidas en los Países Bajos, ante lo cual decidió escindirse. En ese marco se estableció la *Kerk Gereformeerde*, conocida como Iglesia *Dopper*⁸. Sus miembros poseían una fuerte identidad étnica y racial, y profundos sentimientos antibritánicos. También funcionaba una tercera Iglesia, la *Nederduits Gereformeerde Hervormde Kerk*, que si bien era más ortodoxa en su doctrina, aparecía como tolerante con la cultura británica⁹.

El descubrimiento de oro condujo a la expansión inglesa sobre territorios del oeste y norte para controlar las zonas de riquezas metalíferas, hecho que fue visto por los *boers* como un atropello que derivó en dos guerras contra Gran Bretaña, con la segunda de las

⁶ELPHICK, Richard - DAVENPORT, Rodney (1997) (eds.) *Christianity in South Africa*, Cape Town, David Philip.

⁷GILMEE, Herman (1989) "Los comienzos de la conciencia étnica *afrikaner*, 1850-1915", en: Vail, Leroy. *The Creation of Tribalism in Southern Africa*, University of California Press, Berkeley.

⁸El separatismo de la Iglesia *Dopper* defendía un austero puritanismo en su culto, vestimenta y discurso, generando claras diferencias con las prácticas europeas, y sus miembros eran, sobre todo, un símbolo de la resistencia a lo británico en Sudáfrica, que representaba el vicio, la opresión, la codicia, la envidia y la falta de fe. Paul Kruger, primer presidente de la República de Sudáfrica, adoptó esos principios en su forma política, y formuló un mandato cultural *boer* basado en la convicción calvinista *afrikaner* de que los sudafricanos tenían un llamado especial de dios, para cumplir una misión: librar una guerra intelectual contra la cultura *Outlander* (los no - *boers*). Así, las guerras anglo-*boers* habrían forjado a los *afrikaners* en un sentido de fuerza y unidad inquebrantables, sobre todo luego de la trágica muerte de 29000 mujeres y niños en campos de concentración, y la destrucción masiva de sus hogares. Estos hechos habrían formado la mentalidad *laager*, formación en círculo de las carretas para resistir los ataques de enemigos, que luego de la guerra se transformó en un ideal: la necesidad de una unidad compacta para hacerse fuertes, resistir los embates del exterior, y preservarse a sí mismos y a su forma de vida del Imperio Británico y de cualquier 'otro' externo.

⁹Véase CHIDESTER, David, et al. (1997) *Christianity in South Africa: An Annotated Bibliography*. Westport, Greenwood.

cuales, ocurrida entre 1899 - 1902, esa potencia consolidó su control en la región¹⁰. En 1910 se creó la Unión Sudafricana, dando unidad al territorio bajo el dominio británico.

La crisis económica, producto de tales guerras, y la nueva situación política constituyeron acicates para la planificación de un nuevo *trek* del pueblo *boer*; en un momento en el cual, desde el Consulado argentino en Ciudad del Cabo, dependiente del de Londres, se propiciaba el incremento de intercambio comercial entre ambas regiones. Dicha actividad se había iniciado con el envío de ganado en pie y cereales durante el conflicto bélico mencionado, y junto con ella, se promovió el traslado de familias *boers* en calidad de colonos en el marco de la política argentina de incentivo a la llegada de inmigrantes para la constitución de una fuerza laboral agroganadera¹¹.

De ese modo, en el inicio del siglo XX una comunidad que ya tenía registro en su historia de un tránsito migratorio intercontinental, protagonizó una nueva territorialización en la Argentina¹², como respuesta a desafíos locales y a un momento histórico en el cual los intereses de dar comienzo a una renovada vida libre de condicionamientos políticos y económicos resultaron coincidentes con el proyecto argentino de incorporación de inmigrantes que quisieran habitar la nación propiciado a partir de la Ley Avellaneda de 1876.

Una misión y un destino

Los *boers* tuvieron una particular concepción de su origen y presencia en el continente africano. A partir de la fundamentación bíblica, consideraban que el sentido de su existencia se basaba en la lucha por la libertad y la independencia como comunidad establecida en África, la tierra prometida por dios, para cumplir con un designio por él determinado. Así, autodefinidos a través de tres elementos indisociables: la lengua, la historia y la religión, basaron en ellos su identidad de pueblo elegido para liderar en el

¹⁰FREEMONT - BARNES, Gregory (2003) *The boer war. 1899 - 1902*, United Kingdom, Osprey Publishing.

¹¹PINEAU, Marisa (1997) "Los sudafricanos miraron al Atlántico. La migración Boer a Argentina", en: A dimensão Atlântica da África. II Reunión Internacional de Historia de África CEA-USP/SDG - Marinha/CAPEs, San Pablo, p. 273-278.

¹²Dentro de la diáspora *afrikaner*, otro grupo emigró a territorios en la que hoy es Kenia, desde donde algunos regresaron a Sudáfrica durante la década de 1930, mientras que un tercer contingente lo hizo bajo el liderazgo del general Ben Viljoen, instalándose en México y al suroeste de los EE.UU. Finalmente, una minoría emigró a regiones de las actuales Tanzania y Angola.

extremo sur una misión divina, cuya idea directriz era extender la civilización a todo el continente según un sentido teleológico predestinado¹³.

A aquellos tres elementos, se le sumó otro conjunto de valores: la idea de una sociedad estratificada según jerarquización racial y mantenimiento de la pureza de sangre, sobre todo expresada en la presunción de inferioridad de los africanos negros; amor a la libertad como reacción a los controles minuciosos a la Compañía Holandesa; deseo de separación espacial y aislamiento ante la presencia británica o de otros pueblos; ambición de tierras para el desarrollo de sus actividades agroganaderas; decisión de emigrar ante situaciones hostiles en el lugar de residencia, y mentalidad de *laager*¹⁴.

Dado que la imagen que poseían de su pasado se apoyaba en valores políticos nacionales contruidos *ad hoc* y en escritos bíblicos, su historia estaba teñida de un sesgo moralizante, y la consideraban como la expresión de una lucha por la libertad y la independencia, afín a la de otros pueblos bíblicos. Se argumentaba así que la conducción del pueblo *afrikaner* era realizada por dios, y que éste era el soberano de la historia y su tema central¹⁵. El devenir de los hechos revelaba una precisión tal que el conjunto de la nación, la *afrikanerdom*, no podía ser una obra humana sino que debía constituir una manifestación grandiosa de dios dada la justificación divina que poseía de su existencia¹⁶.

Tanto las Iglesias como las escuelas y los hogares difundían tales principios. En las primeras, la historia general emanaba de la Biblia, y en las segundas, de libros como el publicado en 1877 por el pastor Jacob Du Toit, *Die Geskiedenis van ons Land in die Taal van ons Volk* o *Historia de nuestro país en la lengua de nuestro pueblo*, donde el tema principal era la lucha sostenida por el pueblo elegido para defender su libertad contra los opresores y perseguidores, personificando en el británico al peor enemigo, seguido de los demás pueblos africanos.

En el ámbito privado, las madres debían contar a sus hijos las hazañas de generaciones pasadas, asociándolas con los relatos bíblicos e históricos. Frases como *'somos los instrumentos de la Providencia, o de la historia, que bien puede ser el sustituto*

¹³O'MEARA, Dan (1983) *Volkskapitalisme: Class, Capital and Ideology in the Development of Afrikaner Nationalism, 1934-1948*, Cambridge, Cambridge University Press.

¹⁴Véase explicación en cita al pie 9.

¹⁵DU TOIT, André (1983) "No chosen people: the myth of the calvinist origins of afrikaner nationalism and racial ideology", en: *The American Historical Review*, Indiana University, vol. 88, N° 4, october, pp. 920 - 952. Este autor relativiza aspectos sustanciales de las afirmaciones de Dan O'Meara (ver cita 13).

¹⁶VAN JAARSVELD, Floris Albertus (1964) *The afrikaners, the afrikaner's interpretations of South African history*. Cape Town, Simondium publishers, p. 58.

de la Providencia' marcan una especie de mito fundacional que, a partir de una concepción propia de la historia, delinean un camino rector de la comunidad.

En relación con la religión, desde la consolidación de Iglesias Reformadas en Holanda en el siglo XVI, fue frecuente la sucesión de crisis y divisiones, al igual que el surgimiento de dificultades para contener las diferencias teológicas internas. En tal sentido, la reterritorialización del calvinismo holandés en África del sur produjo características especiales, dada la hostilidad del clima, los amplios espacios vacíos y el retraimiento social, circunstancias que habrían favorecido la formación de un estilo de vida patriarcal y riguroso, similar al descrito por el Antiguo Testamento.

De ese modo, entre los *boers* se intensificaron tanto el sentimiento de devoción y de fervor bíblico, como la adaptación del culto a sus ideales. Así, el servicio religioso pasó a estar a cargo de los más ancianos, que todos los domingos reunían a la comunidad y realizaban lecturas de la Biblia. Esto facilitó el mantenimiento del ideario en circunstancias de traslado y aislamiento, pero como contrapartida, profundizó el sentido místico - teleológico y de predestinación.

La fe original había quedado modificada en cada una de sus ramas, y entre los *boers*, se consolidó una especie de calvinismo de frontera, encabezado por un pueblo que, por medio de la práctica de un cristianismo rigorista, sustentaba austeridad, reflejada tanto en el atuendo cotidiano de sus miembros como en el culto, y sentido misional: servir como de punta de lanza a la cristiandad y a la civilización occidental en el Sur de África.

Todas las características descritas acompañaron a aquellas familias que decidieron a principios del siglo XX protagonizar una migración desde África del sur hacia la Argentina signada por el deseo de libertad, autodeterminación y progreso económico¹⁷. La marcha hacia una nueva tierra de esperanza fue posible y probablemente constituyó un eslabón más en la cadena de tránsitos migratorios protagonizados previamente.

En busca de la Tierra Prometida

El estado argentino de las últimas dos décadas del siglo XIX se hallaba en proceso de organización, por medio de la imposición de la autoridad central sobre las provincias, la extensión del control efectivo a todo el territorio, la formación de un sistema jurídico nacional, y el desarrollo de la producción económica que integrara al país a la división

¹⁷El aspecto económico fue destacado como causa de la emigración por Daniel Fig, quien minimiza cuestiones relacionadas con el rechazo a los británicos. Citado en PINEAU, M, *Op. Cit.* pág. 275.

internacional del trabajo como país agroexportador. La inmigración, clave para este último aspecto, fue incentivada a incorporarse al país en el marco del modelo europeizante vigente y bajo el ideal de progreso indefinido, para contribuir al proceso civilizatorio local¹⁸.

En tal sentido, el presidente Roca promovió procesos de colonización en tierras recientemente incorporadas al dominio legal del Estado, como las del sur argentino. Allí fueron otorgadas parcelas para la instalación de colonos, al mismo tiempo que se difundió la convocatoria a potenciales inmigrantes en consulados diversos¹⁹, entre los cuales estaba el de Argentina en Sudáfrica, y también a través de contactos privados. En este contexto, familias de origen *boer* arribaron al país para asentarse en la zona de Comodoro Rivadavia a principios del siglo XX.

La meseta semidesértica patagónica, paradójicamente similar a la sudafricana, a la cual se denominaba *karoo*, con suelo árido y clima ventoso, era apta para la cría de ganado ovino, y el cultivo de avena, cebada y alfalfa. El gobierno nacional entregó por decreto sesenta leguas cuadradas de campo donde se fundó La Colonia Escalante²⁰, receptora del primer contingente llegado a Buenos Aires en el barco Argentino Pampa, que había ido a comerciar a Sudáfrica, y luego, en el buque de la Armada 1º de Mayo, que los llevó a Comodoro Rivadavia.

Allí desembarcaron el 4 de junio de 1902 18 personas²¹, que luego se dirigieron a las zonas de Pico Salamanca, Río Chico y Pampa Pelada, donde estaban las tierras asignadas, y desde donde unos años más tarde se expandieron a Bahía Bustamante, Astra, Sierra Cuadrada, Sierra Chaira, Sierra Victoria, Sierra Nevada y las cercanías de Colonia Sarmiento. Cuando en 1903 llegó un nuevo contingente, se organizó la *Nederduitsch Geref Kerk*, una comunidad religiosa dirigida por el Pt.Vorster. En 1905 llegó un tercer grupo y en 1908 el último, momento en el que la población total de la zona ascendía a unas 800 personas.

Inicialmente, la vida resultó sumamente hostil por la carencia de infraestructura de base, pero con el tiempo fueron consolidándose a pesar del clima frío y la falta de agua.

¹⁸CORTÉS CONDE, R. - GALLO, E. (1987) *La República conservadora*, Buenos Aires, Hyspamérica.

¹⁹GALLO, Ezequiel - CORTÉS CONDE, Roberto (1967) *La formación de la Argentina moderna*, Buenos Aires, Paidós.

²⁰Así llamada por el Ministro de Agricultura y Ganadería, Wenceslao Escalante, quien contribuyó a la promulgación de leyes que impulsaban el proceso de colonización en la Patagonia.

²¹Los recién llegados fueron: Luis Bauman, Conrado Visser, Ian Coulter, Livingston, Marillac, Callie Verwey, Cornelius Dirks (médico), Eliot Calbert, Willhelm Vogel Pootje, Rudolph Krieger (médico), Harrington Fillmore, Joseph Weber, Henry y Jimmy Cheyne, George De Jager, Margarita Palmer, Tenneus Bresler y el italiano Camilo Richiardi, empleado de la Dirección de Tierras y Colonias.

Tales factores acrecentaron el desafío de permanencia en la región, al punto de ser usado para la colonia el apodo de *vrek van dors* o morir de sed. Para hallarla, recurrieron a la realización de perforaciones, hecho que en 1907 condujo al fortuito hallazgo de petróleo y a la posterior radicación de la empresa petrolera holandesa Royal Deutch Shell en 1910.

A medida que los niños necesitaron instrucción, ésta fue impartida en las casas por los colonos mismos, hasta que en 1905 fue creada una escuela rural en el campo de uno de ellos, Conrado Visser. Más tarde se creó la escuela N° 24, para la cual llegó el primer maestro y director que tuvo una matrícula de 29 alumnos; y en 1909, la N° 25, que funcionó hasta 1922, continuada luego por la N° 40. Otros progresos importantes fueron la inauguración de la oficina del Registro Civil de Comodoro Rivadavia y, en 1912, la llegada del ferrocarril a Colonia Sarmiento.

Cuando la situación sudafricana fue más estable, hacia la primera década del siglo XX, la migración *boer* cesó y, como contrapartida, algunos de los colonos decidieron regresar a su país. Los que permanecieron en la Argentina, asistieron a la llegada de nuevos grupos de inmigrantes desde múltiples países europeos. De la mano del desarrollo de la explotación petrolera, el perfil de la zona cambió sustancialmente a lo largo del siglo, pero los principios y valores *boers* han sido resguardados cuidadosamente.

Los granjeros permanecieron unidos, con la idea de *laager* y aislamiento vigente, y las de solidaridad y reunión como premisa hacia el interior del grupo. Como manifestación de ello fueron creadas asociaciones, como la de Mujeres Cristianas de 1926, cuyos objetivos eran la beneficencia y la ayuda mutua para satisfacer las necesidades de la colonia²². Con el tiempo, surgieron espacios para reuniones con motivos diversos, que podían ir desde lo deportivo hasta actividades para niños, priorizando el sentido de socialización y preservación cultural.

Para ello, la celebración de numerosas efemérides actuó como recurso tendiente al reforzamiento de la identidad: el 4 de abril, día de la fundación de la Asociación Colectividad Sudafricana de la Provincia de Chubut en Comodoro Rivadavia; el 27 de abril, día de la Libertad, en homenaje a las primeras elecciones libres en la Sudáfrica *postapartheid*; el 31 de mayo, día de la República de Sudáfrica; el 4 de junio, día del Colono Sudafricano por la llegada del primer contingente a la Patagonia; el 16 de junio, día de la Juventud para la conmemoración del Levantamiento de Soweto, en Sudáfrica, en 1976; 9 de agosto, día de la Mujer, para recordar una marcha realizada en 1956 en

²²Véase OBERMAN, Gerardo (1993) *Antiquum peractum sit: la historia de la inmigración holandesa en la Argentina y los orígenes del movimiento reformado (1888-1910)*, Buenos Aires, Edigraf.

Sudáfrica contra el sistema de pases; 4 de septiembre: día del Inmigrante; 24 de septiembre, día de la Herencia, festejo sudafricano en honor a la diversidad etnocultural; 10 de octubre, día del líder sudafricano Stephanus Paulus Kruger y recuerdo de la llegada del tercer contingente de colonos; 16 de diciembre, fecha de la proclamación de la República de Sudáfrica en 1961; 26 de diciembre, día del Entendimiento en Sudáfrica²³.

A su vez, todos esos eventos también expresan el fuerte lazo que aún hoy, un siglo después, mantienen con su pasado. La Asociación Colectividad Sudafricana de la Provincia de Chubut, en Comodoro Rivadavia, colabora con ello por medio de la promoción cultural de las tradiciones sudafricanas, por medio de actividades sociales como cenas aniversario o el típico encuentro del té sudafricano. Otro ejemplo es la inauguración que se realizó en 2002 de un Monumento al Colono Sudafricano, en el Boulevard de las calles Rawson y Alsina de la Ciudad de Comodoro Rivadavia, en Chubut.

En el nuevo destino, los colonos *boers* estaban repitiendo lo que sus antepasados habían realizado hacía siglos: comenzar una nueva vida en un lugar que les brindara seguridad, la posibilidad de poseer tierras y de afrontar los desafíos de la supervivencia, para desarrollar sus actividades agroganaderas en el marco de la propia comunidad, luego de un tránsito migratorio en el cual la religión fue un soporte emocional imprescindible.

La Iglesia de Dios

Los inmigrantes sudafricanos que llegaron a la Patagonia eran Protestantes Calvinistas, y recién arribados en 1903 fundaron el primer Consejo Eclesiástico, luego llamado Consejo de la Iglesia de Chubut. Tiempo después se diferenciaron dos grupos: los Reformados Holandeses y los simplemente Reformados, ambos de origen holandés pero con variantes doctrinales. El primer grupo contó desde 1903 con la visita periódica del Pt. Vorster, llegado desde Sudáfrica y que realizaba el oficio religioso en un templo denominado la *Nederduitsch Geref Kerk*. Los padres de familia, por su parte, lideraban las oraciones y las prácticas de fe cotidianas en el ámbito familiar.

La primera asamblea se llevó a cabo el 14 de febrero de 1907 en la estancia Cañadón Grande de W. Cook, en Pampa de Salamanca, hoy estancia Los Manantiales, con 27 miembros presentes que organizaron la congregación de la Patagonia y designaron a C. J. N. Visser como presidente y a Piet Visser como secretario. El idioma fue una

²³ Véase PERALTA, L. E. - MORÓN, M. L. (s/f) *En las tierras del viento: la última travesía boer. 1902 - 2002*, s/1 y s/e.

complicación inicial pero la palabra de dios pudo ser difundida a pesar tanto de esa dificultad como de las distancias²⁴.

En 1912, fue creada la Iglesia Reformada de Comodoro Rivadavia, *Gereformeerde Kerk*, a la que se incorporó más tarde el Pt. Sonneveldt, quien visitaba la colonia dos veces al año hasta 1926, en que fue nombrado pastor de las Iglesias Reformadas Holandesas en la Argentina: la de Buenos Aires, la de Tres Arroyos y la de Comodoro Rivadavia. Un conflicto interno se produjo en 1927 en esa última localidad: el pastor sudafricano J.A. Hurter instituyó una Iglesia Reformada Holandesa paralela a la ya existente, que funcionó hasta 1938, fecha en la que fue disuelta por el pastor sudafricano Loubser.

En cuanto a publicaciones, fundamentales como modo de contribuir a la unidad y a la conservación de valores, fue confeccionada en 1927 la revista *Kerkblad voor Zuid-Amerika*, dirigida por A.C. Sonneveldt, y en 1933, hizo lo propio la primera publicación en castellano, *Palabra Fiel*, para promover la evangelización fuera de la colectividad, hasta que, a fines de 1965 comenzó a ser editada *Base Firme*, que reemplaza a las dos anteriores.

El 18 de marzo de 1934 se inauguró el actual edificio de la Iglesia Reformada, hoy llamada Iglesia Evangélica Reformada, que fue fundada por los colonos sudafricanos. En 1962 el Sínodo de las Iglesias, reunido en Apeldoorn, aprobó la independencia de las Iglesias Reformadas en Argentina en relación con las de Holanda. Desde 2011, se produjo su adhesión a la Comunión Mundial de Iglesias Reformadas, CMIR, con la cual comparten preocupaciones sobre el siglo en curso, que trascienden lo meramente religioso y lo confesional²⁵.

Desde el punto de vista de las ideas promovidas a lo largo del tiempo a partir de la fe, predominaron las de necesidad de solidaridad, unidad, servicio, optimismo, responsabilidad en la toma de decisiones, mantenimiento de las celebraciones participativas, crecimiento en todos los órdenes, evolución, y capacitación, en el marco de fortalezas derivadas de la tradición religiosa: una fe heredada, base firme en la Biblia, preservación de la tradición, evangelización de la descendencia, soberanía de dios en toda la creación y plan de dios de salvación para todos .

También fueron percibidas debilidades, como la falta de segmentos sociales, principalmente jóvenes, cierta escasez en la comunicación y llegada hacia afuera de la comunidad, y temor de ser diferentes y de expandirse, por lo cual fue propuesto, accionar para superar el aislamiento con una mayor apertura, compromiso misionero y capacitación

²⁴PERALTA, L. E. - MORÓN, M. L. *Op. Cit*, pág. 157 y ss.

²⁵ OBERMAN, Gerardo (1993) *Op. Cit*, pág. 78 y ss.

de los líderes, mejora del ecumenismo y renovación de la fe como modo de equilibrar las prioridades entre el interior de la colectividad y su entorno social.

Así, dueños de una tradición muy particular, originada en Holanda hace siglos, reelaborada en el ambiente heterogéneo de África del Sur, y nuevamente resignificada en la espacialidad patagónica, la fe de los *boers* habría actuado como un catalizador que habría producido una nueva síntesis, plasmada *a posteriori* en diferencias doctrinales internas y externas. La característica principal de aquélla puede ser vista en el rasgo cultural que los *boers* imprimieron a su colonia y a la región misma: su espíritu de sacrificio forjado en el *karoo* sudafricano, de unidad inquebrantable para hacerse fuertes y resistir los embates del medio, y su preservación cultural - religiosa ante toda circunstancia adversa o amenazante. De ese modo, las tradiciones del pueblo *boer* perduran desde hace más de un siglo sin perder identidad, aportando una nueva vertiente cultural que enriqueció aún más el acervo patagónico argentino.

Conclusión

En el último tercio del siglo XIX, los ideales europeizantes y de progreso económico liderados por la élite política argentina condujeron, entre otras acciones, al estímulo de una legislación migratoria ampliamente receptora y cualitativamente diversificada. Concomitantemente, en el sur de África, integrantes de la comunidad *afrikáner*, holandeses emigrados al sur de África en el siglo XVII y sus descendientes que, con el tiempo, se constituyeron en una comunidad local que se autodefinió como africana, decidieron emigrar ante el resultado adverso de la guerra anglo - *boer*; hacia un territorio lejano como la Patagonia, para reterritorializar tanto sus granjas como los principios de libertad y autonomía que consideraban que dios les había asignado. Así, entre 1902 y 1908, llegaron a la Argentina familias que provenían en su mayoría del Transvaal y del Estado Libre de Orange para colonizar las áridas tierras del sur. Se asentaron en la provincia de Chubut, principalmente en la localidad de Comodoro Rivadavia y sus alrededores, donde se dedicaron a actividades agroganaderas en parcelas cedidas durante la presidencia de Roca. La colectividad se integró al proyecto de Estado - Nación, al igual que los inmigrantes de otras procedencias, bajo el paradigma de inclusión de extranjeros para constituir la fuerza laboral agropecuaria, y fue su religión Protestante Reformada la que, como base espiritual y modelo de acción, le permitió la preservación teórica y la práctica de ideales que desde hacía siglos los primeros holandeses arribados al sur de África habían promovido. Dicha

inmigración, impulsada por fundamentos rectores derivados de una fe protestante calvinista contextualizada en África del sur, llegó a la Argentina como a una escala más de sus tránsitos migratorios previos, guiada por un sentido constitutivo de pueblo elegido en busca de la tierra prometida. Una vez instalada, mantuvo tales valores a partir de la refuncionalización de actividades socio - religiosas que preservaron fuertemente la cohesión y la identidad originales.

Nuevos estilos de evangelización. Diálogos entre literatura de autoayuda y religión

María Agustina Battaglia^{*}
UBA

Resumen: Me aproximaré en este trabajo al estudio de la literatura de masas y su relación con el campo religioso. Indagaré la manera en que la espiritualidad del mundo evangélico trasciende el ámbito religioso a través de la literatura masiva de autoayuda y los efectos de este fenómeno en la conformación de subjetividades. En los últimos años ha surgido cierta literatura que, a veces considerada “autoayuda”, incorpora a este género un discurso religioso sin explicitarlo. Se explorarán los significados del objeto libro como herramienta de análisis a partir de su vinculación con la asistencia a templos evangelistas en la ciudad de Buenos Aires en la actualidad. Existe una experiencia compartida de formas de espiritualidad que los libros recorren. Este fenómeno expresa un diálogo de iglesias evangélicas con formas de atención a la aflicción que integran y resignifican los principios de la Nueva Era y la psicologización. Metodológicamente desde una perspectiva de la antropología sociocultural ha sido utilizada la técnica etnográfica.

Palabras claves: Literatura de Masas, Autoayuda, Religión, Campo Evangélico, Lectores.

Introducción

Al reflexionar sobre la forma en que las emociones se construyen socialmente, la literatura de masas de autoayuda surge como una de las vías mediante las que se materializa dicha construcción. La búsqueda de un cambio individual genera un cambio en la visión del mundo del lector que repercute en la manera en que este se relaciona con el mundo que lo rodea. Nos aproximaremos en este caso al estudio de la religiosidad en el marco de la literatura masiva.

^{*} E-mail: magustinabattaglia@gmail.com

El objetivo central es examinar los procesos de individualización, la manera en que la literatura de masas se relaciona con la redefinición de representaciones y prácticas que tienen que ver con la propia constitución de los sujetos, su definición de persona y sus relaciones.

Los libros -a veces considerados de autoayuda- plantean la posibilidad de transcendencia del mundo evangélico hacia el mundo secular. Es por ello que el eje central en torno al cual se articula el análisis está puesto en la construcción de la subjetividad, en la intertextualidad entre la experiencia religiosa y la lectura de libros espirituales. Los libros como objeto están insertos en prácticas discursivas más amplias que involucran instituciones y actores con determinados roles sociales (iglesias, editoriales, pastores y fieles). A su vez, dichas prácticas discursivas responden a prácticas más amplias propias de modo de producción capitalista. La lectura se plantea como un acto individual. Sin embargo, cuando el libro es apropiado por los lectores, la experiencia de la lectura se transforma en un acto colectivo. Existen redes de intercambio de los libros, de interpretaciones de los mismos. Existe una experiencia compartida de formas de espiritualidad que los libros recorren.

Esta ponencia es el producto de una investigación que desde una perspectiva de la antropología sociocultural basada en el trabajo etnográfico estoy realizando desde el año 2010. El referente empírico sobre el que estoy trabajando es la Iglesia Presencia de Dios cuyo pastor principal es Bernardo Stamateas. He asistido a los cultos de la Iglesia General -donde predica, como pastor general, Bernardo Stamateas- ubicada en el barrio de Caballito (Ciudad de Buenos Aires). Asimismo, he realizado trabajo de campo principalmente en la Iglesia Presencia de Dios Quilmes, zona sur del conurbano bonaerense. En dicha Iglesia participo de los cultos, de los grupos de crecimiento y de los grupos de autoayuda¹.

La literatura producida por este autor supera los 45 libros. Entre ellos los más leídos son: Gente Tóxica (Edición N° 17), Autoboicot, Pasiones Tóxicas, Emociones Tóxicas, Fracaso Exitoso, Intoxicados por la Fe y Resultados Extraordinarios.

¹ Más adelante explicitaré de que se tratan estos grupos.

Literatura de Masas, ¿libros espirituales o autoayuda?

Los trabajos existentes sobre *literatura masiva* han sido realizados por Pablo Semán, Silvina Merenson y Vanina Papalini. Ellos plantean que en la cultura contemporánea puede apreciarse fácilmente la importancia cuantitativa de la literatura masiva. Durante los últimos quince años se observa una expansión de este tipo de literatura -que incluye la producción bibliográfica, como la extendida presencia de sus autores en los medios de difusión masiva. Su presencia en el mercado editorial ha crecido incesantemente. En los últimos años se registra el avance de los libros de autoayuda, espirituales, terapéuticos y de divulgación histórica. Los libros genéricamente llamados “de autoayuda” ocupan un papel prominente en las ventas nacionales, pero también en las de otros países, revelándose una problemática común atinente a su emergencia y recepción (Semán, 2007², Papalini, 2008³). En términos de la recepción, y citando a De Certeau, los autores plantean que se producen diversas mediaciones representacionales relacionadas con los universos simbólicos de los lectores, sus prácticas y sus experiencias vitales. Se proponen estudiar entonces en qué medida y en qué sentido estas lecturas y estas mediaciones inciden en la experiencia de los sujetos (ya sea reforzando y/o diversificando sus representaciones y trayectorias) al tiempo que se proponen saber que prácticas y tipos de experiencia movilizan los géneros literarios de consumo generalizado (libros de autoayuda, de divulgación histórica, biografías y novelas testimoniales, entre otros géneros actuales). La literatura masiva ha cumplido un papel clave en el período 2001-2005: un proceso de anudamiento de una corriente de libros y lectores de clases medias referidos a la historia y la política nacional permite discernir en una secuencia la distancia y el repudio de los compromisos nacionales, la interiorización de los rasgos negativos que se han construido en una autocrítica histórica, la implicación superadora en nuevas apuestas nacionales. En este sentido, se destacan los trabajos de Semán relativos a lectores de novelas vinculadas a la literatura de autoayuda. En relación con las formas contemporáneas de *religiosidad*, Semán ha desarrollado sus trabajos discutiendo el sentido de las clasificaciones literarias que ejercen los lectores, los usos de los libros en general y la comprensión de la literatura de autoayuda en algunos casos particulares. Siguiendo esta línea de indagación, realiza trabajos que específicamente se interrogan

²SEMÁN, Pablo. (2007) “Literatura e religião na sociedade contemporânea”. *CONICET-Argentina-/Museo Nacional UFRJ* [en línea] Página Web [Consulta, Julio 2010]

³PAPALINI, Vanina. (2008) “Libros de Autoayuda: Biblioterapia para la Felicidad”. *Athenea digital*.

sobre la instancia de la recepción de un caso emblemático de esta literatura: los libros de Paulo Coelho. Sobre este tema se demuestra tanto la heterogeneidad de las posibilidades de recepción como el hecho clave y relevante para esta investigación de que este tipo de literatura es utilizada por los lectores para la comprensión, elaboración y resolución de aspectos de la trayectoria vital.

En relación con los libros de autoayuda, Vanina Papalini categoriza ciertas pautas para identificar el *género de la autoayuda* así como también analiza la eficacia de estas lecturas como complemento de terapias de distinto tipo. Cabe aclarar que si bien trabajaré en esta investigación sobre literatura que las librerías generalmente enmarcan dentro de este género, no existen demasiados trabajos acerca de qué es y cómo se identifica este género. Asimismo, en muchas ocasiones los lectores no consideran a los libros como autoayuda.

Papalini⁴ analiza también las prácticas a las que conducen estos textos e identifica los dispositivos de control de la subjetividad y las significaciones que estos transitan. En esa tarea, quedó comprendida la descripción de un espacio más amplio, coincidente con la denominación de “literatura espiritual contemporánea” utilizada por Semán⁵. Este último, denomina *literatura espiritual contemporánea* a un conjunto diverso de géneros que trabajan sobre la transformación personal, que ayudan a los sujetos que se constituyen como lectores a superar inconvenientes personales generados por problemas sociales, y fundamentalmente, proponen vivir la vida desde la espiritualidad, planteando experiencias de orden religioso.

La pregunta respecto de cómo denominar al género en cuestión intenta plantear esta disyuntiva que emerge al conversar con lectores respecto de a qué género atribuyen sus lecturas. Generalmente, desde marcos institucionales, este tipo de libros son catalogados como autoayuda en el ámbito de la producción y circulación/ difusión dentro de los que podríamos destacar a las editoriales y librerías. Sin embargo, los lectores han referido a este tipo de lecturas desde un amplio abanico de interpretaciones: desde “libros para una buena calidad de vida”, “puntos de partida para pensar el lenguaje de las emociones de manera académica”, “libros espirituales” (propia de fieles de la Iglesia Presencia de Dios), hasta libros de autoayuda (dentro de esta categorización a su vez, la

⁴ PAPALINI, Vanina (2009) “Silenciar el cuerpo: paliativos para las nuevas modalidades de relación y de producción. Autoayuda: breve introducción al género”. *Universidad Nacional de Córdoba. CONICET- Unidad Ejecutora Centro de Estudios Avanzados*.

⁵ *Idem* Nota 3.

autoayuda se asocia desde textos psicológicos psicoanalíticos hasta manuales de acción para la vida cotidiana). En este punto, se hace necesario entender o al menos intentar desentrañar lo que los libros significan para las personas. En este sentido, los usos de los libros dependerán de cada lector. El público lector es verdaderamente heterogéneo. Para poder dar cuenta de las formas en que esta literatura es valorada y utilizada, se hace necesario explorar las situaciones y los modos en que es apropiada cotidianamente.

Usos y efectos, ¿la literatura como modos de acción?

Para este apartado me resulto sumamente interesante el trabajo sobre los usos de la música de Nicolás Welschinger Lascano quien reseña y sintetiza el libro de Tia Denora denominado “Roll Over Beethoven!” El poder de la música en la vida cotidiana.” Si bien estos estudios han sido realizados para los usos de la música, la propuesta puede igualmente aplicarse a la literatura. Según Welschinger, la autora abandona el terreno de los juicios estéticos sobre la buena o mala música y desplaza el foco del análisis hacia la comprensión de los modos en que ésta es apropiada cotidianamente. De esta manera explora, a través de un trabajo etnográfico, las dimensiones en que la música es empleada como un material activo en la constitución de la agencia y la subjetividad contribuyendo a una teoría de la recepción. La autora examina como las personas utilizan la música y propone a ésta como un recurso interpretativo, como un dispositivo de autorregulación emocional. La música es utilizada por sus entrevistadas para alcanzar/(re)producir o apaciguar ciertos estados emocionales, para producir ciertos efectos sobre sí mismas⁶. La música dice la autora, habilita ciertos modos de hacer, ser y sentir; es figurada como mediadora entre la dimensión individual y la experiencia social. En este sentido, plantea que los poderes afectivos de la música devienen de su copresencia con otras personas, escenas, etc. La música es capaz de “perfomar”⁷ la corporalidad, la música es un modo de disponer sobre los cuerpos parámetros, patrones y significados:

⁶“la música se vuelve un dispositivo para la auto-representación y la auto-regulación en el plano individual, permitiendo a las personas desplegar “usos estratégicos” de la música para establecer o modificar ciertas emociones, transitar de un estado anímico indeseado a otro” En: WELSCHINGER, Nicolas (2011); “Roll Over Beethoven! El poder de la música en la vida cotidiana”. Tia DeNora (2000), *Music in Everyday Life*. Cambridge: Cambridge University Press Pág. 4 (en prensa).

⁷ Haciendo referencia al concepto de Performance.

“ésta se constituye en uno de los recursos privilegiados que los actores utilizan cuando emprenden la práctica estética reflexiva de subjetivarse a sí mismos y a los otros como agentes emocionales y estéticos a través de los distintos escenarios sociales”⁸

Esta propuesta nos permite pensar su alcance con respecto a la literatura. Los libros también pueden ser analizados como marcos que proveen una base para la autopercepción. Este aspecto es referenciado por los casos por mí trabajados respecto de los libros de Bernardo Stamateas⁹. A través de los libros, las personas operan sobre sí mismas. Sin embargo dichas operaciones varían considerablemente en función de las trayectorias de vida de cada lector. La experiencia de la lectura está determinada por las experiencias de vida de cada lector (incluyendo en este sentido los ámbitos religiosos, económicos, laborales, educativos, etc. que estos atraviesan/han atravesado). Los sentidos que la lectura encarna dependerán de las redes específicas de acción en las que los actores se sitúan. Según fuera referenciado por los autores anteriormente citados, los significados de la música son modulados co subjetivamente en y por la situación de escucha. De la misma forma, la situación y las formas en que las lecturas proponen una manera diferente de subjetivarse dependerán de cada lector. Para poder dar cuenta de los usos que hacen los lectores creo necesario hacer una breve descripción de los diversos lectores con los que he trabajado. Lejos de ser una conclusión este trabajo tiene la intención de hacer un acercamiento a los lectores del mismo y me vi en la necesidad de reducir en una especie de categorización la complejidad del fenómeno. Este trabajo no está pensado como un cierre sino como un punto de partida para futuras exploraciones. Asimismo, sigo trabajando con los lectores en los marcos en que asocian sus lecturas a sus experiencias de vida con lo cual considero a esta una instancia necesaria para poder dar cuenta de los diversos lectores plausible de ser modificada y de ninguna manera definitiva.

⁸ *Idem* Nota 7 Pág. 1.

⁹ “No, bueno, lo más curioso para mí es que cuando vas leyendo te vas dando cuenta, o era lo que me pasaba a mí, de todas las cosas que uno hace, que muchas veces no tiene ni idea, o sea, su personalidad, con el comportamiento, que muchas veces son cosas muy malas, que cuando empezás a leer decís “uy no, yo soy así, es horrible” (...)Yo, principalmente, me di cuenta de que, o sea, lo que más me quedó de este libro a mí que fue algo bastante feo igual, me di cuenta de que yo era descalificadora que yo descalificaba a la gente que, después de un tiempo de analizarlo, me di cuenta de que era lo mismo que hacía mi papá con nosotros” -Dice una de mis entrevistadas.

Diversas experiencias, diversas lecturas posibles...

Podemos decir en un primer intento de generalización que pretende atender a las particularidades, que existen dos grandes grupos de lectores, divididos por su pertenencia / no pertenencia a la Iglesia del autor de los libros, Bernardo Stamateas. Aun así, la heterogeneidad de interpretaciones y lectores es abismal: desde intelectuales que proponen a estos textos como el punto de partida para pensar lo emocional hasta fieles que encuentran en las lecturas una traducción al “mundo natural”¹⁰ de los principios sagrados escritos en la Biblia, pasando por lectores que asocian las lecturas a terapias alternativas y disciplinas corporales como el reiki, el yoga el shiatsu, entre otros.

El Ministerio

Por la extensión de este trabajo y la propuesta de centrarse en los usos de la literatura no será posible profundizar demasiado sobre la forma en que se vivencia la religiosidad por parte de los fieles. Simplemente intentaremos dar cuenta de cómo interactúan la experiencia de la espiritualidad del mundo pentecostal y la forma en que la literatura producida por el pastor general de la Iglesia es apropiada. Para ello se hace necesario hacer referencia a la Iglesia de la que Bernardo Stamateas es pastor General. El Ministerio Presencia de Dios está ubicado en la calle Beauchef en el barrio de Caballito de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. Brinda reuniones semanales orientadas en función de las edades y del género del público. Cada reunión está a cargo de pastores especializados en diferentes temas (salud, trabajo, familia, prosperidad, etc.). Asimismo, la Iglesia brinda grupos de crecimiento (grupos que generalmente se dan luego los cultos/reuniones a los que asisten mayoritariamente los fieles) y grupos de autoayuda (grupos “en los que no se habla de religión” dice una de mis entrevistadas, apuntados para un público general, no necesariamente feligreses y en los que se leen los libros). Siguiendo la perspectiva de Pablo Semán y de Hilario Wynczyk¹¹, podríamos decir que este ministerio es una iglesia que se ha renovado por influencia de las corrientes bautistas que enfatizan los dones del espíritu santo desde los años 60, con un estilo de prédica

¹⁰ Forma en que una de las personas entrevistadas utiliza para referirse a todo aquello que está alejando de lo espiritual, al mundo de la vida cotidiana en el que viven los que no pertenecen a la congregación, “aquellos que todavía no conocieron al espíritu santo”, que caracteriza lo sobrenatural.

¹¹ SEMÁN, Pablo; WYNARCZYK, Hilario. (1995) “Campo Evangélico y pentecostalismo en Argentina, Buenos Aires” [en línea] Página Web [Consulta, Julio 2010]

carismática. Cabe aclarar que ellos mismos reniegan de las identidades denominacionales¹².

Los autores plantean que partir de la década del 50, algunos evangélicos han motorizado su proyecto de evangelización de masas a través de sus dones carismáticos, a través de la utilización de medios masivos de comunicación y de una construcción con el universo simbólico de sectores populares. Esta racionalidad evangelizadora de masas permitiría analizar el fenómeno de la literatura masiva. En el caso analizado, cabe preguntarse: ¿la producción de esta literatura que se ha tornado masiva (que se produce masivamente de antemano de parte de las editoriales) responde a un nuevo estilo de evangelización?, ¿cuál es el simbolismo que el libro como soporte encarna?, ¿los libros son una expansión de la Iglesia o son nuevos espacios de acción con cierta autonomía de la Iglesia?, ¿Qué se busca con la masividad: evangelizar o llegar a nuevos sectores para construir una Iglesia fuera de la Iglesia?, ¿se cambia la Iglesia por la biblioteca o se lleva la primera a la última?

Estos son algunos de los interrogantes -que no podrán ser respondidos en el presente trabajo- que surgen a partir de ciertas ideas que desarrollaremos más adelante.

Lecturas

Los lectores no fieles en general asocian sus lecturas a otros libros de autoayuda y de superación personal, a la realización de actividades terapéuticas, filosofías orientales y medicinas alternativas. Asimismo, muchos complementan sus lecturas con terapias psicológicas generalmente psicoanalíticas. En su mayoría, pertenecen a sectores de clase media que muchas veces no conocen la formación religiosa del autor. En los casos en que sí lo hacen, legitiman su posición desde su formación académica de psicólogo y sexólogo, más que de teólogo (plantean “da un mensaje, sabe hablar, no habla de dios, tiene fundamentos profesionales”, entre otros). La forma en que se categoriza al autor denota un campo de acción, la forma en que los lectores valoran sus títulos de formación (que el autor provee en las solapas de sus libros) dan cuenta de los espacios de poder en los que se encuentran. Por otra parte, los fieles de la iglesia que llevan más de cuatro años en dicha congregación pertenecen a sectores populares. *“Solo los fieles podemos*

¹² No existe una explicitación/presentación de la adscripción religiosa del ministerio ni en los libros ni en la página web (www.presenciadedios.com), solo se alude al título de “pastor evangélico/teólogo, sexólogo y psicólogo”.

entender lo que Bernardo escribe, lo que hay detrás de sus palabras” me dice una feligresa que lee sus libros. En general, los lectores que pertenecen a su congregación religiosa resaltan la capacidad del autor de narrar como anécdotas de “su” vida cotidiana pasajes del viejo y del nuevo testamento. Cuando pregunto el por qué de la no explicitación de Dios en sus libros la respuesta es: *“Es una estrategia para llegar a todos. A la gente le hablas de religión y huye. Él va a lograr un cambio de mentalidad, va a llevar el espíritu santo a todos a través del accionar en el mundo natural”*.

Por su parte, algunos fieles manifiestan su desacuerdo respecto de los libros *“de autoayuda”* (que no son los del pastor) debido a que *“ocultan un engaño”*. Podríamos decir que dentro de los lectores que asisten a la Iglesia, también existe una heterogeneidad que responde a las más variadas trayectorias. Por un lado aquellos que aceptan la palabra como incuestionable y legitiman su autoridad en las citas y los títulos que el autor utiliza en sus textos. Por otro lado, están aquellos que interpretan la forma en que el discurso del pastor se apropia de recursos propios de la nueva era como una estrategia eficaz fundamentada en un fin mayor: cambiar el mundo. En general estas interpretaciones que refieren a esta mixtura entre un discurso psicologizado y una interpretación religiosa de dicho discurso son realizadas por fieles que cuentan con largas trayectorias religiosas (dentro o fuera del campo evangélico). En este sentido, las teorías de cuerpo alma y espíritu responden a dichas interpretaciones: *“él escribe en el nivel de lo almático pero la cura más profunda se hace después, en el nivel espiritual”¹⁸*. Podríamos decir que sería interesante indagar sobre las formas en que los fieles se apropian del discurso de pastores. Como vemos, dicha apropiación conlleva a una interpretación que depende de la trayectoria vital de cada lector. La lectura como práctica se asocia a su vez a las otras lecturas que cada persona hace. Dichos repertorios literarios se asocian a experiencias de vida y pueden indicar no solo los significados que tiene la lectura para esa persona sino también el poder de acción de la misma en sus vidas.

Es decir, aquel que además de los libros de Bernardo Stamateas lee la Biblia general efectos diferentes sobre su vida que aquel que sin ser fiel de su Iglesia, lo lee entre otros libros de autoayuda. En estas experiencias se ponen en juego ciertos roles que los lectores cumplen ante determinadas instituciones como fieles además de lectores. La idea

¹⁸ *“Estamos formados por tres partes: cuerpo, alma y espíritu. El cuerpo es la parte física, el alma esta formada por la mente y las emociones y el espíritu es la parte que te conecta con tu fe, con lo que vos tomás como dirección.”* Una de las entrevistadas me explica que *“lo emocional, lo que trabaja sobre la estima (haciendo referencia a los libros) esta en el nivel de lo almático. El puede unir las dos cosas porque es pastor y psicólogo”*.

religiosa de la que algunos lectores alimentan sus lecturas influyen en las formas de interpretar el por qué de la lectura: desde ampliar el conocimiento hasta ser mejor cristiano y llegar a conocer el espíritu santo a través de poner en acción lo que se lee, del hacerse carne de las lecturas logrando llevar al “mundo natural” las fuerzas sobrenaturales.

Culturas Terapéuticas

El autor retoma conceptos de culturas terapéuticas propias de la modernidad: me refiero al discurso de la psicología y a un discurso que retoma principios de la nueva era.

Me atrevería a decir que en ese tráfico se dan una serie de transformaciones recíprocas que sufren en su diálogo la ideología evangélica, la cultura psicologizada¹⁴ y las experiencias terapéuticas de la nueva era.

Modernidad: el yo y las emociones

Eva Illouz¹⁵ propone a las *prácticas terapéuticas* como nuevos estilos emocionales. El discurso terapéutico en la modernidad se constituye como uno de los principales códigos con los cuales expresar y guiar al yo. Desde la idea de cultura terapéutica, la autora propone desentrañar los códigos de una “nueva estructura cultural”. Plantea que el lenguaje de la terapia ha reformulado los símbolos de identidad en un proceso que involucra tanto al conocimiento científico como a las industrias culturales. En este sentido, Semán¹⁶ plantea que se da una “*nueva noción de persona*”, que la literatura espiritual contemporánea propone la transformación personal integrando la instancia espiritual, mental y corporal. Es decir, la nueva idea de persona supone la integridad de estos tres ámbitos, “como un continuum”. Esta idea de persona rompe con el dualismo cartesiano propio de la modernidad. La autora denomina “nuevo estilo terapéutico emocional” a los modos en que la cultura del siglo XX llegó a preocuparse por la vida

¹⁴ Este aspecto está trabajado por Pablo Semán en su artículo “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires” publicado en la Revista Sociedad y Religión

¹⁵ ILLOUZ, Eva. (2010) *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y cultura de la autoayuda*. Katz editores. Madrid.

¹⁶ *Idem* Nota 3.

emocional y a desarrollar técnicas específicas para comprender y manejar las emociones. Se configuro sobre todo a través del lenguaje de la terapia.¹⁷

Nueva Era

Al hablar de terapias alternativas, se hace necesario atender a los trabajos realizados por Carozzi¹⁸ respecto de la *nueva era*. Esta literatura sigue las bases del movimiento de la nueva era y de la concepción de sujeto integral que este propone. El movimiento de la nueva era es caracterizado por la autora como un movimiento que se define por el cambio y la transformación personal. Es un movimiento socio cultural que puede ser advertido entre las clases medias urbanas de occidente a partir de los años 60. Ha puesto el acento sobre la transformación individual, se ha centrado en la sanación expresada en el lenguaje de la energía y en general reivindica la espiritualidad oriental concebida como un espejo invertido de occidente. Más conocida en su forma anglosajona como New Age, es un movimiento enraizado en una red de redes vasta y compleja, que tanto en el discurso como en la práctica combina como direcciones de cambio tanto la transformación individual, como la sacralización del ego y la naturaleza, la sanación, la espiritualidad, la circulación, la liberación del cuerpo, el anti-autoritarismo y la autonomía. Dicho movimiento abarca desde dietas, ejercicios de respiración, práctica de la meditación, etc. La autora propone que este movimiento es de carácter religioso en tanto se explica a través de recursos sobrenaturales y asociales como motor de las transformaciones individuales. Según la autora, el centro de la nueva era se halla justamente en la sacralización de la autonomía individual. Los principios terapéuticos de la nueva era son retomados en estas literaturas sin explicitarse, proponiendo una apertura de estas Iglesias a estos patrones menos tradicionales de religiosidad. De este modo, los fieles se sienten liberados de las opresiones que sentían en otras Iglesias que juzgaban su accionar desde el deber en función de roles sociales determinados (generalmente los casos mayoritarios son de mujeres que querían terminar con sus matrimonios y que dicha

¹⁷ “Diría entonces que el principal efecto de Freud en la cultura fue el de reformular la relación del yo y su relación con los otros por medio de un nuevo modo de imaginar la posición del yo en relación con el propio pasado” En: ILLOUZ, Eva (2007) *Intimidades Congeladas, Las emociones en el capitalismo*; Katz Editores; Madrid, p. 24.

¹⁸ CAROZZI, María Julia (1999) “Nova Era: A autonomia como religião”, en Carozzi, María Julia (Org.), *A Nova Era no Mercosul*. Petrópolis: Vozes.

decisión era reprobada en la Iglesia a la que antes asistían). La autonomía y el bienestar personal se constituyen en recursos literarios y terapéuticos para autores y fieles.

Individuo, Capitalismo y Religiosidad

Vanina Papalini¹⁹ trabaja sobre el género de autoayuda atendiendo a la manera en que se apela a los recursos subjetivos para la resolución de problemas de manera individual. Su hipótesis es que “se trata de un dispositivo de adecuación de la subjetividad en crisis que mueve a la búsqueda de apoyos en el interior del sujeto, enmascarando así la extinción de sostenes estructurales...”²⁰. Plantea que este tipo de literatura apunta a disolver malestares subjetivos ofreciendo recetas preconstruidas a malestares/problemas personales. Si bien la oferta de libros es variada, todos ellos remiten los problemas a la esfera personal aun cuando estos respondan a la esfera social. El dominio de las emociones desplaza en términos de la autora el ocultamiento de los conflictos reeducando al cuerpo. Según la autora, los aspectos que caracterizan el género son sintetizados dentro de tres modelos, que se detallan a continuación: 1) modelo de la resolución de problemas (salud, stress y placeres, búsqueda de respuestas en el plano de lo íntimo, cambio asociado a aumento de confianza en uno mismo), 2) modelo de la respuesta cognitiva (inteligencia; esquemas cognitivos y automatización de la conducta, autoestima como protectora), 3) modelo de la armonización (armonía cósmica a través de la auto reflexión, la respiración, la meditación y la energía). Respecto de lo contextual, propone que existe un individualismo de sobrevivencia en donde cada actor social es responsable de la totalidad de su existencia desapareciendo la figura del estado como garantía. La literatura de autoayuda aparece según la autora como uno de los mecanismos a través de los cuales este individualismo se materializa. Retomando el trabajo “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires” resulta de interés la interpretación que plantea Pablo Semán sobre los usos de recursos psicoterapéuticos y del desarrollo de categorías que problematizan al yo y la búsqueda interior y su relación con la experiencia colectiva de la religiosidad.²¹ Si bien

¹⁹ *Idem* Nota 5.

²⁰ *Idem* p. 2.

²¹ “El despliegue de la individualización y psicologización (que son procesos que se retroalimentan) no son, de ninguna manera, datos de la naturaleza o el efecto automático de ciertos niveles de desarrollo histórico o la simple falta de lazos colectivos. Si existen formas no individualistas de vivir y padecer, y ellas pueden existir densa y sólidamente instaladas en la sociedad contemporánea no es ocioso sino necesario describir y plantear las condiciones bajo las cuales resultan posibles los fenómenos de psicologización y como se

la psicología y la religión parecen incompatibles desde el punto anteriormente expuesto, existe sin embargo una instancia en la que ambas experiencias se imbrican. Considerando la propuesta de analizar los significados y los usos de la literatura de Bernardo Stamateas, podríamos decir entonces que la experiencia de la lectura de libros de autoayuda no es solo una experiencia individual, es también un acto colectivo. Existen redes de intercambio de los libros, de interpretaciones de los mismos (por ejemplo en los blogs), etc. Si bien la resolución del problema pareciera estar dirigido al individuo, existe asimismo una experiencia compartida de ciertas formas de espiritualidad que los libros recorren. Creo que el análisis que propone Papalini es interesante desde la producción, pensando los libros como objetos del capitalismo que reproducen un discurso que apela al individualismo. Pensando desde la recepción de dicho libro-objeto, resulta interesante recuperar el análisis de Semán²² respecto de la literatura que llama espiritual como un espacio a partir del cual se vivencian experiencias de orden religioso que no necesariamente deben ceñirse a una institución eclesíastica. La literatura funcionaría en este caso como una fuente de religiosidad alternativa. En este sentido, su trabajo sobre los lectores de Paulo Coelho²³ puede integrarse a su trabajo sobre religiosidad popular para pensar a la literatura como religión. Analiza las maneras en que los sectores populares vivencian ciertas prácticas y representaciones que atraviesan las denominaciones y prácticas autónomas y que podrían caracterizarse como cosmológicas, holistas y relacionales²⁴. El autor propone tres claves de interpretación de la *religiosidad popular*: carácter cosmológico (lo sagrado es una instancia más de lo real, lo trascendental y lo inmanente, lo natural y lo sobrenatural se difunden en la experiencia vivida por sectores populares); carácter holista (continuidad entre los fenómenos físicos o morales, como la experiencia de sanación); carácter relacional refiere a la experiencia religiosa en tanto comunidad de seres iguales frente a un principio sobrenatural o divino. En la modernidad el yo, sus deseos y libertades son resaltados; en la experiencia relacional, se trata de una red de individuos en la que unos influyen espiritualmente sobre otros. Podría pensarse a la literatura como una experiencia popular cosmológica en donde lo individual y lo colectivo se fusionan: en los lectores parecieran desplegarse ciertas características

articulan con la experiencia religiosa” En: SEMAN, Pablo. “Psicologización y religión en un barrio del Gran Buenos Aires”; *Revista Sociedad y Religión*, Específicamente: p. 110.

²² Idem Nota 3.

²³ SEMÁN, Pablo. (2006) *Bajo Continuo. Exploraciones Descentradas sobre Cultura popular y masiva*. Buenos Aires. Gorla.

²⁴ Al hablar de lo popular, el autor refiere al “resultado de procesos de producción simbólica de los grupos subalternos en relaciones de intercambio y conflicto con otras clases sociales”.

comunes: una búsqueda por lo espiritual, prácticas de terapias alternativas, meditación, etc. La búsqueda de un cambio individual genera un cambio en la visión del mundo del lector que repercute en la manera en que este se relaciona con el mundo que lo rodea. Al plantear la literatura de masas como religiosidad, además pensaríamos en la eficacia de la creencia, en los procesos de conversión y en los cambios de vida²⁵. La literatura de masas de autoayuda podría pensarse en este sentido como una práctica terapéutica que propone cambios en las prácticas y representaciones de la comunidad de lectores.

Diálogos

Me parece interesante para concluir este trabajo retomar el trabajo de Pablo Semán y de Patricia Moreira sobre IURD²⁶ en el que analizan los mecanismos que dicha iglesia utiliza para reclutar miembros en Argentina. Uno de ellos es el establecimiento de puentes que implica un movimiento por el cual un grupo al poner en circulación su propuesta expresa una demanda. Se trata de generar procesos de alineamiento de marcos interpretativos diversos, propios de culturas diversas (la brasilera que trae consigo una herencia de conciencias religiosas/alusión a entidades afro sobre las que se opone y para la argentina subrayan el malestar y la aflicción como elementos del imaginario porteño). En estas adaptaciones se modifica/flexibiliza el propio marco interpretativo de los fieles (asunción del demonio como causante de malestares) y de la Iglesia (reconocimiento y adaptación a una cultura influida por la psicologización y el secularismo). Concluyen: *“La modernidad entendida como racionalización, burocratización y psicologización implica más que el fin de las religiones, el cambio de condiciones en las que se produce el creer (Hervieu Leger 1987)”*²⁷. Podríamos decir que el caso de Bernardo Stamateas propone una extensión de diversos marcos interpretativos en varias direcciones: la Iglesia modifica el repertorio de las situaciones y de los eventos de carácter religioso (ej. estilo de la prédica); los fieles asumen nuevas prácticas (por ejemplo la de la lectura) y relaciones con lo terapéutico. De esta manera, el discurso de la psicología y de la nueva era llegan a

²⁵ “En esta configuración cultural, el mal esta desconectado de cualquier relación con lo sagrado. (...) la religión puede estar definida como práctica al servicio del autorreconocimiento y, por esta vía, como práctica terapéutica” SEMÁN, Pablo. (2006) *Bajo Continuo. Exploraciones Descentradas sobre Cultura popular y masiva*, Ed. Gorla. Buenos Aires. p. 55.

²⁶ SEMAN, Pablo; MOREIRA, Patricia (1997/1998) “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos” en Revista Sociedad y Religión N° 16/17.

²⁷ *Idem* p. 108.

ámbitos en los que eran desconocidos tornándose parte constitutiva de la experiencia religiosa. Siguiendo a Semán, podemos afirmar que no se renuncia al espíritu santo, se reformula su llegada proponiendo una apertura a nuevas formas que retoman criterios propios de ámbitos no religiosos o de una religiosidad diferente, que pone la autonomía, la libertad y el bienestar emocional como protagonistas que dejan atrás los juicios de valor y el castigo.

Doctrina, tradición y adaptación en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico

Catón Eduardo Carini*
CONICET-UNLP

Resumen: La ponencia indaga diversos aspectos de la cosmovisión de grupos budistas zen argentinos mediante un abordaje etnográfico. En primer lugar, efectúa un breve recorrido por la doctrina del budismo canónico a fin de contextualizar la discusión. En segundo lugar, analiza la enseñanza de los maestros zen locales, haciendo hincapié en sus concepciones ontológicas sobre la naturaleza de la realidad y en la doctrina de salvación que de ella se deriva. Por último, rastrea la forma en que se establecen determinados puentes simbólicos con esferas de valor tales como la ciencia y el cristianismo. Todo esto posibilita empezar a conocer las particularidades del universo de significados zen, y así comprender el interés de algunos argentinos por esta disciplina oriental.

Palabras claves: Budismo zen - cosmovisión - adaptación - puentes simbólicos.

I. Introducción

Con el propósito de contribuir al conocimiento del budismo argentino, y así comprender las motivaciones que llevan a algunos argentinos sin antepasados orientales a interesarse por la filosofía y la práctica de esta disciplina oriental, en el presente artículo exploramos etnográficamente la doctrina y la cosmovisión de las comunidades zen locales. La investigación efectuada siguió una metodología etnográfica, la cual incluyó técnicas de investigación tales como la observación participante, la realización de entrevistas y el análisis de fuentes escritas en la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el grupo *Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*. El interrogante central que articula la indagación es determinar cuáles son los elementos medulares de la visión del mundo zen y en qué medida revelan procesos de adaptación al ámbito occidental y argentino. El artículo se

* E-mail: catoncarini@yahoo.com.ar

encuentra organizado en tres secciones. La primera de ellas contextualiza la discusión mediante un breve recorrido por la doctrina budista tradicional, es decir, aquella expuesta en el *Canon Pali*, el conjunto de textos que contienen la enseñanza del Buda según la recordaron y transcribieron sus discípulos. La segunda, expone la visión del mundo tal como la hemos captado durante el trabajo de campo, haciendo hincapié en la forma en que los maestros transmiten su enseñanza en un contexto ritual y comunitario. Y la tercera sección ilustra cómo se ponen en juego diversos paralelismos con la ciencia y el cristianismo a fin de brindar legitimidad al discurso zen.

II. La doctrina de Buda: impermanencia, sufrimiento y ausencia de ego

Una de las constelaciones simbólicas más relevantes del budismo -por la densidad de significantes que engloba y por su ubicuidad en todas las vertientes de esta religión- es la denominada “*Tres Tesoros*”: el Buda, el *dharma* y la *sangha*. Probablemente, la veneración de los *Tres Tesoros* sea el mínimo común denominador del budismo, el rasgo que, más allá de las inmensas variaciones geográficas, históricas y doctrinales, permite establecer una división entre lo que es budismo y lo que no lo es. En lo que sigue, exploraremos las representaciones del budismo tradicional tomando como eje articulador la noción budista de los *Tres Tesoros*.

El primer tesoro, el Buda, hace referencia al fundador del budismo, Sidharta Gautama. Existen abundantes fuentes que narran su biografía, por lo que aquí sólo nos interesa destacar que este personaje histórico no se considera una divinidad, sino un hombre dotado de características excepcionales. Es un ser con un gran carisma, del cual se dice que posee rasgos psicológicos tales como bondad, cordialidad, comprensión del sentido profundo de las cosas, serenidad, impasibilidad, autodominio, así como ciertos poderes sobrenaturales (llamados *siddhis*) entre los cuales se encuentran conocer las vidas pasadas, penetrar en las mentes ajenas, volar, ver a lo lejos, escuchar a la distancia, materializar y desmaterializar el cuerpo a voluntad, hacer llover y conocer el futuro. Su figura juega el rol de ideal a seguir, de inspiración ejemplar pues ha logrado resolver el «gran asunto» de la vida, ha despertado y obtenido el *nirvana* o la liberación de todo condicionamiento y sufrimiento¹.

¹Cfr. BOWKER, John (2000) *Religiones del mundo*, El Ateneo, Buenos Aires; ELIADE, Mircea (1988) *Yoga, Inmortalidad y Libertad*, La Pléyade, Buenos Aires.

Otro de los tesoros es la *sangha*, la comunidad de monjes y laicos que seguían la enseñanza de Buda. En esa época los monjes vivían juntos durante los meses de verano, mientras que el resto del tiempo peregrinaban y pedían limosna por toda la India. Al mismo tiempo, los laicos proveían a los monjes de sustento material a cambio de sus bienes espirituales. Existían numerosas prescripciones que reglamentaban la vida de los monjes y, de forma un poco más distendida, la de los discípulos seculares².

El tercer tesoro es el *dharmā*, el cual se refiere a la enseñanza escrita en el *Canon Pali* que recoge los dichos de Shakyamuni³ Buda. Este incluyó muchas ideas religiosas previas en su discurso, al mismo tiempo que incorporó algunas nuevas. Por ejemplo, aceptó del hinduismo la noción del *karma* y del renacimiento a través de múltiples vidas, pero se opuso a la doctrina del *atman* (la existencia del alma) y la división de castas. En este sentido, afirmó que el hombre no tiene alma ni sustancia propia, sino que es un agregado constituido por cinco elementos llamados *skandha*: el cuerpo, las sensaciones, la percepción, la volición y la consciencia. Todos ellos son impermanentes y por ello no se puede encontrar en ninguno una esencia o núcleo durable. Por el contrario, el *nirvana*, la esencia absoluta y trascendente, no tiene ninguna de las cualidades de la realidad empírica: no tiene comienzo ni fin, ni se puede percibir con los sentidos.

La médula del *dharmā* budista se encuentra resumida en las *Cuatro Nobles Verdades*, enseñanza pronunciada por Sidharta Gautama en su primer discurso público. La *Primera Noble Verdad* señala que toda forma de existencia está signada por *dukkha*, el sufrimiento, debido a que el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, junto a la separación de los seres que uno ama y el contacto con los que no ama, son dolorosos. La *Segunda Noble Verdad* afirma que *dukkha* surge del apego a objetos que son impermanentes. La *Tercera Noble Verdad* mantiene que existe una forma de poner fin al sufrimiento. La misma radica en la extinción del deseo o el anhelo, lo que posibilitaría alcanzar el *nirvana* y poner fin al ciclo de reencarnaciones en el *samsara*⁴. Finalmente, la *Cuarta Noble Verdad* indica el camino para liberarse del deseo y el sufrimiento. Este se denomina *Noble Óctuple Sendero*, integrado por la recta comprensión, el recto pensamiento, la recta palabra, la recta conducta, el recto modo de vida, el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración. Resumiendo el *dharmā* budista en pocas

² Cfr. ELIADE, Mircea, *op. cit.*; WEBER, Max (1998) *Ensayos sobre sociología de la religión, Tomo II*, Taurus, Madrid.

³ “El sabio del clan de los Shakyas”, Sidharta Gautama.

⁴ Realidad fenoménica, caracterizada por el sufrimiento a lo largo de una serie de reencarnaciones en alguno de los *Seis Reinos de la Existencia*: el reino demoníaco o el infierno, el reino de los espíritus hambrientos, el reino animal, el reino humano y el reino de los seres celestiales.

palabras, podemos decir que su ontología establece que todos los seres tienen tres cualidades básicas: la impermanencia (*anicca*), el dolor (*dukkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Así, su soteriología apunta a poner fin al ciclo de renacimiento y muerte dentro del *samsara* mediante el *Noble Óctuple Sendero*, y de esta forma poder alcanzar el estado de *nirvana*.

Ahora bien, no vamos a profundizar aquí la exposición de la doctrina del budismo canónico, que hemos enunciado aquí de una manera esquemática, pues interesa, sobre todo, la visión nativa y actual que tienen los practicantes de zen local. Por ello, en el próximo apartado analizaremos las representaciones más importantes que constituyen el *dharma* de nuestros centros zen, basándonos en los datos obtenidos en el campo, y en los libros y transcripciones de las charlas pronunciadas por sus propios líderes.

III. La visión del mundo zen

El budismo zen implica un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas, ya que existe una constelación de símbolos que configuran un *ethos* y una cosmovisión religiosa particular. Si bien podemos hallar una gran variabilidad en los centros argentinos en cuanto a su origen, maestro, linaje y escuela, las representaciones que vehiculizan el sentido de lo que es el zen son en gran parte comunes a todos. Cada uno a su manera -y según los matices propios de su linaje espiritual-, los maestros conocidos a lo largo de la investigación articulan su discurso en torno a las *Cuatro Nobles Verdades* pronunciadas por el Buda hace dos mil quinientos años: el sufrimiento, su causa, la posibilidad de ponerle fin y la forma de hacerlo. En el siguiente fragmento, podemos observar cómo el maestro Feijoo, del *Centro Zen cambio Sutil*, transmite las nociones de *dukkha* (sufrimiento), *anicca* (impermanencia) y *anatman* (no existencia del ego):

No es tan difícil ver que el yo no existe. Hay que prestar atención. Las sensaciones cambian todo el tiempo. No hay algo que siga igual. La respiración es lo único que sigue con nosotros, desde que nacimos hasta que nos muramos (...) Es un diseño verdaderamente fantástico. Todo está diseñado para nosotros. En realidad todo esto es nosotros. Pero no estamos diseñados para verlo. Por eso hay que prestar atención. Es una práctica bastante intensa. Todo el tiempo. ¿Quién es éste que esta

triste? ¿Quién es éste que está contento? Ustedes son jóvenes, pero yo siento como mi cuerpo se deteriora, los ruidos que hace. Cuando yo era chico, mi padre era joven. Crecí y él era un adulto. Fue envejeciendo, luego yo fui un adulto y él se murió, delante de mí. Y después se lo comieron los gusanos. Todo lo que entra en forma sale de forma. Eso es lo que descubrió el Buda Shakyamuni, de lo que habló, de la impermanencia. Pero no se preocupen, ¿qué dijo Jesús? “No os preocupéis; sólo preocupense si pueden agregar un sólo instante a su vida”. Pero no podemos hacer eso, no sabemos cuándo vamos a morir. Solo sabemos que todos los que estaban antes se murieron. La vida es eterna, pero todos vamos a morir. Es inevitable e impredecible. Todo cambia constantemente, lo que pasa es que no le prestamos atención. Prestamos atención a lo que nos gusta, pero a lo que no nos gusta no queremos verlo. Entonces llega un momento que estamos tristes, porque hay toda una parte de nuestra vida que no prestamos atención.

Uno de los temas centrales de los que todos los maestros zen hablan es de la falta de sentido de la vida que sienten muchas personas. De modo que el zen se pregunta por el sentido de la vida y por la naturaleza de la propia identidad: ¿quién soy? ¿por qué existo? ¿por qué sufro? Al respecto señala el maestro del *Zendo Betania*, Pedro Flores:

... me imagino que todos habéis tenido experiencias de ese tipo: ilusionados con esto, con lo otro, con aquel coche, con aquella cosa, y cuando lo habéis tenido, pues sí, de momento estas contento, feliz, lo habéis logrado, has conseguido un logro, pero al mes, a la semana, al poco tiempo ya buscas otra cosa... cuando yo tenía cuarenta años se estaba acuñando entonces ya una expresión de “la crisis de los cuarenta” que generalmente se trataba de resolver pues “echándose novia” otra vez. No tiene nada que ver con eso, la crisis de los cuarenta simplemente es un despertador, a los cuarenta años se han vivido los cuarenta, logrando cosas, generalmente se han logrado tres, cuatro cosas en la vida, pero sigues teniendo el agujero, pero como lo que más recuerdas es lo bien que lo pasabas cuando eras un adolescente y te enamoraste, pues añoras ese fogonazo del enamoramiento otra vez. No tiene nada que ver con eso, tiene que ver con que la boddhicittā⁵ te está haciendo toques de atención, te está diciendo «mira, a ver si te preguntas que significa vivir», a ver si te das cuenta, porque no es ir detrás de este logro, no es

⁵Mente que busca el despertar.

tener más, no es tener una casa y otra casa en la playa o en la montaña. No es tener otro coche más, no es cambiar de coche. No, ya lo has hecho y ves que no te satisface. Y ya te han dicho “fíjate, puedes ir a tal sitio, a tal otro”. Pues sí, son bonitos, vas, pero sigue estando el agujero aquí. Entonces no es un asunto de más cosas, de más logros, ni tampoco es un asunto de más excitación, ni tampoco es un asunto de más refinamiento.

Al igual que lo enunciado en la *Primera Noble Verdad* del Buda, los maestros locales transmiten la noción de que en el mundo de la forma es inherente el sufrimiento y la insatisfacción, y la única vía que pone fin al dolor es la percepción de la realidad absoluta, el sistema cósmico o la vacuidad, dándose cuenta de que su verdadera identidad es igual a la del vacío cósmico. Esto quiere decir que cada ser humano es en realidad un buda, aunque no lo sabe, pero puede llegar a recordarlo si practica meditación zen. Aquí llegamos a uno de los aspectos más importantes del pensamiento zen: para éste cada ser humano es la totalidad del universo, una manifestación de la conciencia universal que está viviendo múltiples experiencias humanas encarnando en distintos sujetos. De modo que el zen es no dual, no hay una separación entre dios y el hombre. Al respecto, dice Kosen:

La verdadera realidad es que somos Dios. Pero no es suficiente con saberlo; hay que saber vivir como Dios. Esto es lo que hay que aprender. Es como si te dijeran: “Tomá, esta Ferrari es tuya”. “¡¡No te puedo creer, gracias, es hermosa!!” Pero no la sabemos manejar. Aprender a manejar la Ferrari es muy interesante, apasionante...Desde siempre, el karma del ser humano ha sido el de ser esclavo. Liberarse de ser esclavo es muy difícil. Si nos informan que no somos más esclavos, nos decimos: “Buenísimo, no soy más esclavo, pero ¿qué voy a hacer ahora?, ¿adónde voy a ir?”

Una imagen común del zen para ilustrar este punto es la del océano y la ola. El ser humano es como una ola y el océano es la mente universal, la vacuidad o el sistema cósmico, es decir, la única realidad absoluta. La ola adquiere en cierto momento autoconciencia y se piensa como una entidad separada de las demás olas y de todo el océano. Pero previendo, debido a su capacidad intelectual, su inminente fin, siente miedo e intenta aferrarse a su ilusoria separación buscando alguna forma de asegurarse la

continuidad de su ser más allá del corto período en que vive. Así, buscar la iluminación o creer en un paraíso son doctrinas que en cierto modo sirven para afirmar a la ola en su identidad separada. Dice el maestro Pedro Flores:

La gran paradoja de todo esto es que el ser humano, que es un misterio maravilloso, su experiencia inmediata, la experiencia que cada ser humano tiene de sí mismo, es la de un ser que sufre, la de un ser que no está contento con su circunstancia, con su situación, un ser que quiere llegar a ser algo, lo que sea, fundamentalmente feliz. Y cuando alguien quiere llegar a ser feliz es porque no es feliz, y por eso sufre. Y sin embargo, ese ser, en ese mismo instante es completo, es perfecto, no le falta absolutamente nada. Esta práctica arranca de eso.

De todas formas, que la identidad individual sea ilusoria con respecto a la verdadera *naturaleza de buda* no quiere decir que no sea necesaria para vivir en el mundo relativo. Dice Kosen:

El ego es una ilusión. La gente se crea un ego para protegerse... Los animales también... Algunos huelen mal para protegerse. Es su ego, su manera de defenderse. Una mujer tiene que estar bella, porque si no, no la miran, no la respetan. Su belleza también es una defensa... Pero todo esto no es el verdadero ego. Para los hombres es igual: tener plata, alardear, fumar puros, usar buena ropa, tener un buen coche..., no es el verdadero ego. ¿Cuál es tu ego en realidad?... Es mejor tener un ego sin límite, sin comienzo ni fin, sin definición. Un ego que pueda estar en silencio y ser creativo... Un ego libre. Querés ser bella, te ponés bella; querés ser joven, te ponés joven; querés ser vieja, una abuela, te ponés vieja; querés ser un hombre, sos un hombre... Esto es lo mejor.

De modo que el zen no rechaza el mundo, solo apunta a que éste sea percibido en su naturaleza de expresión -parcial, ilusoria y relativa- de una conciencia universal que es en realidad lo único que existe. Por ello gran parte del entrenamiento zen se refiere a como vivir la vida cotidiana sin alejarse del mundo social. En el budismo *mahayana* el héroe mítico espiritual es el *bodhisatva*, una persona que pudiendo permanecer en la liberación del *nirvana*, se queda en el mundo del *samsara* (de la forma) para ayudar a los demás seres a despertarse. Por eso la meditación zen no busca ni aprueba la obtención

de estados místicos extáticos. La meditación se realiza con los ojos abiertos, sin retención de la respiración (lo cual suele producir cambios en el cerebro que llevan a estados alterados de conciencia), y su propósito es llegar a un estado de calma natural que permita al mismo tiempo vivir en el mundo y ser consciente de que en realidad todos los seres son una única conciencia, que todo está conectado.

En cierta forma, el sentido de la vida humana radicaría en ser un vehículo de la toma de conciencia de Dios de su propia existencia. Al ser uno-sin-segundo, el todo, lo único existente, la conciencia cósmica no puede ser consciente de sí misma, conocerse a sí misma, pues esto implica la separación entre sujeto y objeto. Entonces crea la dualidad, la forma, los seres, los *dharmas*, entre quienes destacan los seres humanos, los únicos que pueden ser autoconscientes tanto de su identidad ilusoria en el mundo del *samsara*, como de su identidad con la conciencia universal. A través del hombre, Dios experimenta el mundo de la forma, “entra en forma” al nacer, y “sale de la forma” al morir, como una ola que aparece, adquiere cierta estructura, cierto desarrollo, velocidad y altura, y luego se deshace. O sea que cada hombre es algo así como un Dios amnésico con crisis de identidad que vino aquí a experimentar ciertas vivencias posibles sólo en el mundo de la forma, y que sufre cuando olvida quién es verdaderamente y se identifica con una entidad ilusoria y aislada que va a morir. Aquí más que el pecado original, lo que es un problema es el olvido original, por ello se dice que un ser iluminado es alguien que recordó quien era. Cuando la persona realiza esta verdad, se da cuenta de que la «forma es el vacío y el vacío es la forma», las distintas entidades del cosmos que se pueden percibir son, en realidad, la actividad de una sola conciencia o mente universal. Esta «gran mente» es a la vez trascendente en el vacío e inmanente en la forma. El siguiente fragmento ilustra la perspectiva del sentido del hombre según el zen, y la forma en que puede alcanzar ese destino:

El destino, la vocación y la verdadera función de cada ser humano es realizar su naturaleza de Dios o de Buda. Cualquiera sea la forma de su nariz, de sus orejas, o el color de su piel o su nacionalidad. Esto es lo que los seres humanos olvidan... Y no quieren saberlo porque les da miedo ser Dios o Buda. Prefieren seguir siendo ignorantes como los animales. El budismo dice que Buda fue un ser humano de verdad, un ser humano como todos. Después, las tradiciones han hecho un mito de Buda, porque la gente prefiere ser estúpida y creer en mitos que despertarse y creer en ella misma. Creer en uno mismo es difícil. Entonces, es mucho mejor creer en

zazen, porque zazen no existe sin uno. En tanto Buda, yo no existo sin el zazen. Esta mezcla es muy pura... Éste es el mensaje del Maestro Deshimaru: “zazen, zazen, zazen...”. Zazen es el vehículo que nos permite descubrir el funcionamiento de nuestro Buda íntimo.

Estas últimas palabras dejan claro la relevancia que adquiere la meditación en el budismo zen (*zazen*), ya que es la técnica espiritual propuesta a fin de alcanzar el destino soteriológico de esta religión, el cual incluye trascender el dualismo, encontrar la verdadera identidad y realizar el destino sagrado del ser humano.

IV. Budismo zen, cristianismo y ciencia

En la cosmovisión zen puede observarse una tensión entre continuidad y adaptación debido a la persistencia de las doctrinas tradicionales del budismo y la necesidad de adaptarse a otras esferas de valor. Por ello, puede observarse una serie de afinidades con otros dominios simbólicos tales como el cristianismo, la física y la biología. Por una cuestión de espacio trataremos la cuestión en base a algunos ejemplos paradigmáticos que ilustran esta interrelación.

Con respecto a los puentes simbólicos con el cristianismo, ya hemos mostrado que una de las estrategias frecuentemente empleadas por los maestros zen a fin de mostrar los paralelismos entre una y otra religión es el empleo del término «Dios» en su discurso cotidiano. Como señalamos anteriormente, la idea básica es que el Dios cristiano y el vacío o nirvana budista designan en última instancia la misma realidad, aunque desde el zen se propone una visión de la deidad como la verdadera identidad de cada ser humano, que sólo puede encontrar mediante una práctica meditativa. Otra estrategia es la valorización positiva de Jesús como un líder religioso que alcanzó un nivel de sabiduría similar al del Buda. No obstante, en este caso se objeta la idea de que el fundador del cristianismo sea el único “hijo de Dios” ya que, como mencionamos arriba, se cree que todos los seres son “hijos de Dios” o, dicho desde el lenguaje nativo, poseen la “naturaleza de buda”. Veamos unas afirmaciones de Kosen Thibaut:

El Maestro Deshimaru nos decía: cuando practicamos zazen, podemos comprender la experiencia de Cristo. Debemos comprender su mensaje y su compasión. Cristo deseaba que cada uno realizara lo que él mismo realizó, que

cada uno se convierta en el hijo de Dios, si usted se hace hijo de Dios, usted también debe asumir y tomar la responsabilidad de la imperfección de su mundo. Y es en esto que la crucifixión de Jesús toma todo su sentido. Asumió los pecados del mundo, hizo este sacrificio, para que el día en que cada uno de nosotros llegara a este reino del espíritu, al reino de su Padre, volviéndose verdaderamente su hijo único -sí, hubiera olvidado decir que Dios tiene seis mil millones de hijos y de hijas únicas-, que aquel día, decía, seremos acogidos y perdonados gracias al sacrificio que ha hecho Jesús por todos nosotros. Fue un acto heroico, generoso, magníficamente romántico y compasivo que se hizo en nuestro inconsciente cultural, el modelo absoluto.

Además, en ocasiones los maestros zen afirman la equivalencia entre los *Tres Tesoros* del budismo (Buda, *dharma* y *sangha*) y la Santísima Trinidad del cristianismo (Padre, Hijo y Espíritu Santo), así como entre los bienes de salvación de ambas religiones, es decir, entre el paraíso y el *nirvana*. Sin embargo, desde el zen se hace hincapié en que el paraíso de la tradición judeocristiana es realizable aquí y ahora y no en una existencia posterior a la muerte. Otra idea frecuente es que tanto el zen como el cristianismo –e incluso otras religiones– son expresiones de una verdad esencial compartida, pero que se diferencian en sus aspectos superficiales, históricos y culturales. En estrecha relación con lo anterior, dentro del mundo del zen es frecuente escuchar que la principal diferencia entre budismo y cristianismo no es soteriológica ni teológica, sino ante todo metodológica; desde esta perspectiva, el zen provee un método experiencial para alcanzar el ideal cristiano.

Por otra parte, el budismo ha reclamado ser una religión compatible con una visión del científico mundo. Existen numerosas direcciones en las cuales dicha legitimación es efectuada. Por ejemplo, los maestros zen establecen frecuentemente paralelismos con la física, especialmente en lo que respecta a vincular el vacío budista (*ku*) con la concepción del mundo material como energía. Dice el maestro Kosen Thibaut: “Buda es la raíz, la fuente de todas las existencias, de todo lo que se mueve en la tierra, de todo lo que se puede percibir, y Buda es tu verdadera naturaleza. Y es esto... Hay que volver a esta identidad, que no es una identidad porque es *ku*, es como en física moderna, física cuántica”.

Al mismo tiempo, la meditación misma a menudo es explicada en términos biológicos y fisiológicos. En otras palabras, el “funcionamiento del buda íntimo”

mencionado en una cita anterior es expresado y racionalizado en términos científicos. Dice Thibaut: “El aspecto fisiológico de la postura de *zazen* es muy típico, muy especial al nivel de los músculos, del sistema nervioso - simpático y parasimpático-, y también desde el funcionamiento del cerebro. Muchos estudios se han hecho en Japón, en la Universidad de Komazawa, en relación con el aspecto fisiológico del *zazen*”. Su maestro, Taisen Deshimaru, ponía especial acento en hablar de la meditación en términos científicos:

*Si adoptamos la postura justa, tal como ha sido explicada por la enseñanza tradicional, y si la mantenemos, podemos controlar completamente nuestro sistema nervioso autónomo que escapa a la acción directa de la consciencia. Este punto es muy importante para la fisiología. Ha quedado certificado por los neurólogos japoneses de la Universidad de Tokio. El antagonismo entre el sistema nervioso simpático y el parasimpático debe ser equilibrado por lo que se denomina homeostasis o regulación interna. Durante *zazen*, esta homeostasis restituye las condiciones normales originales. El cerebro intelectual esta puesto en reposo. El hipotálamo y el cerebro primitivo son verificados sin utilizar el pensamiento consciente, es decir, automática y naturalmente. El justo tono muscular y la costumbre que se adopta durante *zazen* influyen en todo el cerebro. No aportan únicamente la calma cerebral, sino que proporcionan también el medio de controlar el calor del cuerpo, el metabolismo, la energía sexual, las funciones del estómago, el funcionamiento de los sentidos, el sueño. Todo esto es posible porque durante *zazen* podemos controlar el hipotálamo (...) Podemos decir que *zazen* hace posible la obtención de la más elevada sabiduría contribuyendo simultáneamente al reforzamiento del hipotálamo y provocando la evolución conjunta del cerebro intelectual y del cerebro primitivo⁶.*

Podemos observar cómo, mediante el empleo de un vocabulario científico, se explica el funcionamiento y los resultados de practicar *zazen*. De este modo, el zen queda legitimado por toda la autoridad de la ciencia.

⁶DESHIMARU, Taisen y Paul CHAUCHARD (1995) *Zen y cerebro*, Kairos, Barcelona, pp. 47-48.

V. Conclusiones

Surgido hace veinticinco siglos años en la India, el budismo ha influenciado durante generaciones la forma en que creen, sienten y piensan millones de personas. En su encuentro con esta religión, Occidente ha tenido que revisar presupuestos tan fundamentales como la misma definición de lo que puede ser llamado «religión»: su fundador no es un dios ni un profeta, pero es venerado en millones de hogares de todo el mundo; su cosmovisión no es monoteísta, y ni siquiera acepta la idea de un creador del universo, pero se dice que los dioses se sentaban a escuchar su enseñanza. En algunas de sus expresiones, el budismo hace hincapié en una soteriología elaborada y en diversas tecnologías espirituales para lograr la liberación del sufrimiento. En otras, pone acento en prácticas devocionales para adquirir méritos y una mejor reencarnación. En cualquier caso, dispone de un vasto corpus de enseñanzas que se recrea continuamente a sí mismo.

En nuestra indagación por el zen argentino, hemos visto que esta enseñanza configura un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas, una constelación de símbolos en gran medida transmitidos a través de palabras japonesas, de modo que éstas pueden considerarse como elementos indispensables para la comunicación y el entendimiento mutuo. En todo caso, podemos observar que se transmiten contenidos tradicionales en una modalidad informal y adaptada al contexto local que no requiere que sus adeptos se conviertan en eruditos. Todo el acento está puesto en la práctica de la meditación, en desmedro del estudio intelectual. En efecto, es posible sostener que el *dharma* budista, tanto tradicional como moderno, tiene dos cometidos principales: en primer lugar, afirmar que todos los seres poseen la naturaleza de Buda -y que dicha naturaleza implica la unidad con todo el universo-; en segundo lugar, alentar a las personas a que alcancen este conocimiento mediante una práctica espiritual.

Para sentar las bases de esta enseñanza, el zen pone acento en el dolor, el sufrimiento y la insatisfacción que experimentan los seres humanos. No sólo pone en primer plano el sufrimiento social, la pobreza, el hambre y las guerras que imperan en el mundo, sino que también resalta la sensación de insatisfacción de aquellos que incluso han logrado una buena posición económica y reconocimiento social. Asimismo, el postulado budista de la impermanencia resuena fuertemente con la fugacidad, la movilidad y el cambio que caracterizan a la postmodernidad, donde «todo lo sólido se

desvanece en el aire»⁷. Podemos afirmar entonces que su mensaje adquiere un atractivo particular en la época actual, donde el estrés, la crisis y la incertidumbre global se constituyen en problemáticas notoriamente acuciantes. Por otra parte, su cosmovisión inmanente, en donde Dios no está separado del hombre, sino que constituye su ser esencial, es a menudo asociada simbólicamente con determinadas nociones del catolicismo a fin de establecer una serie de paralelismos y homologías. Así, la plasticidad simbólica de discurso zen posibilita que sea considerado como una opción válida por parte de sujetos con una amplia variabilidad en sus trayectorias religiosas, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo. Asimismo, en sintonía con las ideas fundamentales de la Nueva Era, la mayoría de nuestros interlocutores afirman que las raíces de la crisis del mundo moderno son de naturaleza espiritual, que el cambio global sólo es posible por una transformación profunda en la subjetividad de cada ser humano. Al respecto, enfatiza el maestro Kosen Thibaut:

La función del ser humano es transformarse en Buda. Ésa es su función, su necesidad. La verdadera función del humano es ser Dios. Pero nunca quiere ser Dios porque eso le da miedo, no está preparado para ser Dios. Entonces inventa a Dios, escribe la Biblia. Inventa todo eso para decir: "No, no, yo no soy Dios. Él es Dios, no yo". Pone a Dios afuera porque tiene miedo de ser Dios. Yo creo, en cambio, que los hombres somos Dios, pero no sabemos cómo funciona ese Dios. Es algo que hay que aprender... (...) Si en los próximos años el ser humano no se convierte en Dios, el mundo no va a durar mucho. Hay que aprender, entonces. Y esto es una obligación, no es una moda, una "tendencia". Aprender a ser Dios es una obligación.

Por ello, desde la perspectiva nativa, practicar zen no sólo habilita pensar un nuevo mundo, sino también dar los pasos necesarios para hacerlo realidad. Para concluir, podemos afirmar que un motivo por el cual algunos argentinos sin antepasados orientales se interesan en practicar una disciplina espiritual que hunde sus raíces en el Japón medieval, radica en que esta posibilita repensar utópicamente tanto la tradición religiosa occidental como algunas nociones medulares de la modernidad. Ante la religión a la que se pertenece por adscripción, concebida como una serie de dogmas supervisados por un

⁷BERMAN, Marshall (2000) *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*, Siglo XXI, México.

poder eclesiástico, hace hincapié en una espiritualidad escogida tras un proceso de búsqueda personal, practicada en comunidad y bajo la guía de un líder carismático. Frente a la separación entre la humanidad y Dios, proporciona *tecnologías del ser* que posibilitarían experimentar la identidad del ser humano y la dimensión trascendente. Desafiando la perspectiva que piensa la ciencia y la religión como dominios simbólicos incompatibles, reclama una autenticidad legitimada en la física y biología. De cara a la división cartesiana entre el cuerpo y la mente, afirma la unidad de ambos elementos, brindando así la visión de un *ser utópico* liberado del sufrimiento.

Creer y curar, una aproximación antropológica a las prácticas curativas de la “Ciencia Cristiana”

Agustina Gracia*
UBA

Resumen: en el siguiente artículo se exploran los dispositivos ideológicos, prácticos y simbólicos desarrollados al interior de la “ciencia cristiana”, haciendo especial hincapié en sus prácticas curativas y en la forma en la que estas logran producirse y reproducirse. En este punto se le da especial importancia a la relación que se establece entre la cosmología de la “ciencia cristiana” y las concepciones sobre el cuerpo. A su vez, se intenta dar cuenta de la historia de dicha institución así como también de las relaciones de poder que la atraviesan.

Palabras claves: religión - curación - “eficacia simbólica” - cuerpo - cristianismo.

El objetivo del presente trabajo es abordar de qué manera la cosmología sostenida por la “Iglesia de Cristo, Científico” o “ciencia Cristiana” establece una forma particular de relación con y sobre el propio el cuerpo, especialmente a lo largo de estados de sufrimiento o enfermedad.

A fin de profundizar sobre este tópico me propongo realizar un recorrido a lo largo de la historia de esta institución para luego dejar en claro los puntos centrales tanto de sus prácticas como de su ideario religioso.

Por otra parte, mi intención es poner en relación esta cuestión particular con algunos conceptos fundamentales desarrollados por una diversidad de autores que trabajan, de muy diferentes maneras, la dimensión de “lo religioso”.

Para finalizar esta introducción es menester aclarar que este trabajo será desarrollado a partir de diferentes tipos de fuentes publicadas por y sobre la iglesia, así como también a partir de algunas visitas realizadas en dos sedes específicas de la Iglesia en cuestión: una ubicada en la Capital Federal y otra ubicada en la localidad bonaerense de Morón.

* E-mail: agustina_gracia86@yahoo.com.ar

Antes de comenzar a desarrollar los tpos centrales de esta institución, me gustaría aclarar que considero a la “ciencia cristiana” como una religión apoyándome en la definición establecida por Danièle Hervieu Léger, según la cual, se entiende como ““religión” a todo tipo de dispositivo –ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo– mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular.”¹. También, considero de importancia retomar la idea de la autora en cuanto a la dimensión específica que presenta toda creencia religiosa siendo ésta la referencia a la autoridad legitimadora de una tradición. En mi caso de estudio particular, pude establecer que el linaje de este grupo de creyentes, que en este caso se autodenominan “científicos cristianos”, refieren permanentemente a la autoridad legitimadora de una tradición, que es la tradición iniciada a lo largo del cristianismo primitivo por Jesucristo y los apóstoles.

A lo largo de este trabajo intentaré dar cuenta de la variedad de dispositivos ideológicos, prácticos y simbólicos que caracterizan a esta religión, así como también comentar brevemente la forma en la que se desarrolló históricamente.

La iglesia madre de la “ciencia Cristiana” fue establecida por la Sra. Mary Baker Eddy en 1879 en la ciudad de Boston, Massachusetts con el fin de difundir el método de curación descubierto por ella misma a partir de una minuciosa lectura de las sagradas escrituras. Este método, basado en la oración, sería retomado de las prácticas curativas desarrolladas por Jesús y practicadas a todo lo largo del cristianismo primitivo.

A fin de difundir esta doctrina, Mary Baker Eddy, publicó en el año 1883 la obra que se convertiría en la piedra angular de la “ciencia Cristiana”, “Ciencia y salud con clave de las escrituras”. A lo largo de este libro se describen detalladamente los fundamentos del método y se lleva a cabo una particular interpretación de la Biblia. Este libro es de consulta obligada para toda la feligresía y, junto con la biblia, es el material en el que se basan las lecturas tanto de “el oficio” (encuentros dominicales) como de las “reuniones testimoniales” que tuve la oportunidad de presenciar a lo largo de mi trabajo de campo.

Para los creyentes de esta doctrina, la creación de la iglesia fue divinamente impulsada y concretada a través de los descubrimientos de la Sra. Eddy. Su expansión, fue el fruto del esfuerzo personal de los estudiantes que eran instruidos por la señora Eddy

¹ HERVIEU - LÉGER, Danièle (1996) “por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en: GIMÉNEZ, Gilberto (org.), *identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, pp. 23 a 45. Específicamente: p. 38.

personalmente. Hoy en día, la institución cuenta con más de 2.000 iglesias filiales en 74 países, y realiza trabajos de difusión permanente tanto a través de conferencias como de diversos medios de comunicación propios, como son, sitios web, revistas (“el Herald”, en español y “The CS sentinel” en inglés), periódico, programas de radio y un canal de televisión, todos conocidos como “The CS monitor”. Si bien este tema será abordado con más profundidad posteriormente, no podemos obviar en este punto, la gran cantidad de conflictos éticos, políticos e incluso legales que fueron suscitados por el inmenso crecimiento y burocratización de la iglesia.

A propósito de esta problemática, en el año 1968, W. Gordon Brown (una autoridad dentro de la comunidad de los científicos cristianos) presentó una conferencia titulada “Evolución de la organización de la iglesia de la Ciencia Cristiana, la ciencia divina del gobierno”. A lo largo de esta conferencia, Brown sostiene que: por medio de ciertos artículos publicados en el manual de la iglesia madre de la CC, la Sra. Eddy habría declarado al mundo que “cuando ya no estuviera presente para administrar los asuntos de la iglesia, su sucesor como líder del Movimiento de la CC, no sería más que el hombre genérico”². A partir de esta y otras afirmaciones, el autor concluye que el deseo de la Sra. Eddy en cuanto al destino último de la organización de la iglesia de la CC, era su desaparición en tanto institución humana. Y de aquí surge la preocupación y el conflicto que marca al desarrollo de esta institución hasta la actualidad: “si la iglesia aumenta sus funciones empresariales en lugar de disminuirlas, esto significa por consiguiente, que ningún desarrollo espiritual está teniendo lugar en relación a la comprensión de ciencia y salud, puesto que ambas tareas van de la mano. Un aumento de acciones organizacionales, como un sustituto aparente de la visión progresista espiritual, es lo que está causando tanta inquietud entre muchos miembros de la iglesia de la CC hoy en día”.³

A continuación, intentaré esbozar algunas nociones básicas propias de este sistema cosmológico que esclarecerán a que refiere el “desarrollo espiritual” en este contexto.

A fin de comprender la cosmología de la “ciencia Cristiana” es importante destacar que tanto las autoridades al interior de esta institución, como la feligresía en general, definen a la misma, no solo como religión sino como “sistema metafísico”. (A su

² BROWN, W. Gordon (1968) *Evolución de la organización de la iglesia de la Ciencia Cristiana*, The foundation book company limited, Londres, p. 13.

³BROWN, W. Gordon (1968) *Evolución de la organización de la iglesia de la Ciencia Cristiana*, The foundation book company limited, Londres, p. 20.

vez, relegan la categoría de “creencias” a todos aquellos sistemas que consideran falsos, poniendo en primer lugar entre estos a la ciencia convencional).

La comprensión de este “sistema metafísico” será de gran importancia a la hora de establecer donde reside la eficacia de las prácticas curativas sostenidas por esta religión, ya que será en la apropiación e internalización que realizan los sujetos de este sistema donde encontraremos el pilar fundamental del método curativo propugnado por esta institución, así como también, la especificidad única de esta iglesia.

En primer lugar, podemos establecer que: la cosmología de la iglesia propone una división fundamental entre dos esferas de sentido contrapuestas. Por un lado, se ubicaría el “mundo carnal”, la falsa realidad sensorial que se nos da a conocer en el plano de la “mente humana”. Y por el otro, la perfección eterna y verdadera que es el amor de dios y del “principio”. El plano espiritual aparece como el único real en el que no existe lugar para la enfermedad ni para la muerte. La tentación de creer que el mundo material percibido por los sentidos posee una existencia real, es denominada “magnetismo animal”. Nos es posible encontrar el origen de estas nociones en el libro “ciencia y salud”, en el cual la autora narra su camino hacia el “descubrimiento” de una “regla positiva” que será el pilar fundamental de esta Iglesia.

“Yo sabía que el Principio de toda acción armoniosa de la Mente es Dios y que las curaciones se producían en los primeros tiempos de la curación cristiana mediante una fe santa y enaltecedora, pero tenía que conocer la Ciencia de esa curación, y llegué a conclusiones absolutas mediante la revelación divina, la razón y la demostración”.⁴

Es interesante pensar como en este punto la ciencia cristiana no se presenta a sí misma como un mero corpus de conocimiento, sino que también determina su propia epistemología.

Este aspecto resulta central para los creyentes, en tanto que marca la especificidad de la iglesia. Según me fue comunicado en mi trabajo de campo, el carácter de “ciencia” estaría dado por ser un sistema y una doctrina orientada hacia la reflexión, el cuestionamiento de la realidad y la búsqueda de la verdad última. Esta idea se vio plasmada en una de las conversaciones que mantuve con una fiel, a fin de conocer su recorrido por diferentes iglesias, en ella, esta mujer expresó: “yo en las otras iglesias creía, también creía, pero me daba cuenta de que la cabeza me daba para más. Y cuando llegué

⁴ BAKER EDDY, Mary (1995 [1875]). *Ciencia y salud. Con clave de las escrituras*, Washington, p.109.

acá pude pensar, la CC me dio respuestas a las cosas que las demás religiones no me podían explicar”.

Dado que la preocupación central de este trabajo reside en los procesos curativos, nos será de utilidad acercarnos un poco más a la concepción particular de esta Iglesia, sobre ciertas categorías fundamentales como son: la medicina y la fisiología. Respecto de la medicina podemos establecer que, por estar sustentada sobre métodos materiales es considerada como una disciplina errónea e ineficaz por comparación a los métodos espirituales de sanación. Así como también es considerada la causa principal de la pérdida de la tradición sanadora proveniente del cristianismo primitivo, ya que, gracias a ella se habría establecido la primera idolatría de todas, la idolatría a la materia.

En cuanto a la fisiología podemos establecer que la idea central sería la ubicación de la mente humana como la única capaz de generar sufrimiento, dado que el resto del organismo sería incapaz de sentir, actuar, o generar dolor independientemente de la mente. Debido a esto es que el gobierno del cuerpo (entendiéndolo como la eliminación de todo malestar) solo puede realizarse por medio de la mente divina.

Es imprescindible introducir en este punto algunas nociones desarrolladas por Michel Foucault en su trabajo sobre las “Tecnologías del yo”, entendiéndolas como aquellas que: “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad”⁵.

Las tecnologías del yo desarrolladas particularmente por esta Iglesia, definen a los sujetos como una forma particular de objetos de conocimiento para sí mismos, objetos sobre los cuales se llevan a cabo una variedad determinada de técnicas (la repetida lectura, el estudio de ciertos temas, la oración, la meditación, etc.) a fin de transformar su manera de ser. Es necesario remarcar que estas prácticas y ejercicios concretos son fundamentales para la interiorización de cualquier sistema simbólico.

Tal como indica Foucault, el acceso a la verdad solo puede darse por medio de una transformación, de una ascesis a través de la cual el sujeto se constituye a sí mismo. Es interesante ver como Foucault construye su tesis basándose justamente en las “tecnologías del yo” impartidas a partir del cristianismo, haciendo hincapié fundamentalmente en lo que él llama “la renuncia del yo”.

⁵ FOUCAULT, Michel (2008 [1979]) *Tecnologías del yo*, Paidós, Buenos Aires, p. 48.

“En el cristianismo, el ascetismo siempre se refiere a cierta renuncia a sí mismo y a la realidad, porque la mayoría de las veces el yo de cada uno es parte de la realidad a la que ha renunciado para acceder a otro nivel de realidad”.⁶

En cuanto a la CC considero que es posible detectar este movimiento en la renuncia que se ejerce respecto de la realidad y del yo material a fin de acceder a la realidad del principio y de la mente divina. Como ya enunciamos anteriormente, el acceso a esta verdad conlleva obligatoriamente una transformación del sujeto que va a plasmarse en normas de conducta y prácticas de carácter bastante concreto. Al interior de la CC el ejemplo más paradigmático sería la renuncia a la atención médica tradicional, así como también la renuncia total a la utilización de medicamentos de cualquier tipo.

El procedimiento prescripto ante cualquier malestar físico se basa en dar parte a las autoridades de la Iglesia a la que se pertenezca, quienes asignarán personal especializado para acompañar y ayudar al paciente a sanar. La forma de curación aplicada por estos agentes se reduce a la oración y a la permanente lectura de pasajes bíblicos.

Antes de dar cierre a los aportes realizados por el autor anteriormente citado, y si bien no será desarrollado en este trabajo, es importante tener presente que el desarrollo de estas “tecnologías del yo” (entendidas como procesos internos) se dan paralelamente con ciertas “tecnologías del poder” que actúan sobre los individuos desde fuera, moldeando su relación con la verdad y con ellos mismos. Creo que esta dimensión se hace presente de una manera bastante clara en la relación que se establece entre los “maestros” y la feligresía. Aquí el maestro no solo acompaña sino que dirige toda una variedad de ejercicios y movimientos internos del creyente.

A partir de lo dicho anteriormente y de mi experiencia de campo pude detectar como la cuestión de la salud es una de las piedras de toque de la “Ciencia Cristiana” y asimismo, como la gestión de estas prácticas destinadas a mejorar la salud, parece pasar por circuitos específicos que denotan una jerarquía propia de la institución. A la cabeza de esta jerarquía podemos ubicar a los “maestros”, “practicistas” y “enfermeros”, todas figuras de prestigio y embestidas de un poder específico particularmente en lo que respecta al conocimiento y manipulación del método curativo de la ciencia cristiana.

Para aproximarnos más profundamente a esta cuestión, es interesante traer a colación las ideas elaboradas por Levi- Strauss respecto de la “eficacia simbólica” de ciertas prácticas curativas y de la figura de los “especialistas”. Se entiende la noción de “eficacia

⁶ FOUCAULT, Michel (2008 [1979]). *Tecnologías del yo*, Paidós, Buenos Aires, p. 73.

simbólica” como la capacidad de inducir una transformación orgánica por medio de una reorganización estructural; es decir, como la capacidad de hacer pensable una situación dada que en un principio se percibía como intolerable a través de homologarla a términos conocidos por los sujetos⁷.

Debido a esto y siguiendo a los dos autores anteriormente citados, podríamos establecer que: la eficacia de los procesos curativos desarrollados por la CC residiría en la internalización de un sistema metafísico particular que, en momentos disruptivos en la vida de los sujetos (momentos de dolor y enfermedad) es reforzado y reordenado por estos mismos sujetos bajo la supervisión y guía de ciertos individuos embestidos de un carisma especial.

Tal como me fue comunicado durante mi trabajo de campo, la curación deviene real al momento en el que el sujeto afectado puede verdaderamente comprender el carácter falso de su dolor. La creencia en la imposibilidad del sufrimiento como parte de lo real, sería, precisamente, lo que genera su desaparición. Es interesante en este punto agregar la recuperación que realiza Michael Taussig sobre la idea de “eficacia simbólica” desarrollada por Levi-Strauss.

En su trabajo, Taussig establece que, durante las curas shamánicas, las ideas estimuladas por el shamán, “constituyen una estructura que se percibe vívidamente como una realidad nueva y distinta que da sentido al padecimiento y, por ende, lo resuelve⁸.”

Volviendo a la figura del “maestro”, es importante aclarar que el poder del mismo descansa en una serie variada de factores, entre los cuales podemos indicar: cierta antigüedad como miembros de la iglesia, un conocimiento profundo y formal de los escritos de la Sra. Eddy, una amplia experiencia en lo que respecta a curaciones y un seguimiento personal y pormenorizado de la feligresía. El mismo Levi-Strauss ilustra más que claramente esta idea cuando, al describir los poderes de un chamán, afirma que: “Quesalid no se convirtió en un gran hechicero porque curaba sus enfermedades, sino que curaba sus enfermedades porque se había convertido en un gran hechicero⁹”.

Podríamos decir que todos los factores anteriormente mencionados favorecen la acumulación (por parte de los “maestros”) de un “capital simbólico” particular, cuya

⁷ LEVI-STRAUSS, Jean Claude (1986 [1973]), “La eficacia simbólica”, en: *Antropología estructural II*, México: Siglo XXI Editores.

⁸ TAUSSIG, Michael (1982) “El curanderismo popular y la estructura de la conquista en el suroeste de Colombia”, *América Indígena* XLII (4): 559 - 614. Específicamente: p. 563.

⁹ LEVI-STRAUSS, Claude (1986 [1973]). “La eficacia simbólica”, en: *Antropología estructural II*. México: Siglo XXI Editores. Específicamente: p. 191.

importancia será posible establecer incorporando los aportes realizados por Bourdieu¹⁰ a esta cuestión. Estas nociones acerca del campo religioso nos serán de gran utilidad a la hora de comprender más profundamente de qué manera se construye la relación entre estos “especialistas” y la feligresía.

A fin de definir la autonomía de este espacio específico e intentando aportar una visión superadora de los enfoques weberianos, durkheimianos y marxistas de la cuestión, Bourdieu se va a preguntar sobre el proceso de producción y reproducción de la creencia religiosa en sociedades complejas, poniendo especial atención en el “trabajo religioso” desarrollado permanentemente por un cuerpo de “especialistas”. Es a través de este trabajo de legitimación permanente que el autor considera que logran definirse de manera más o menos estable las fronteras del campo religioso. Y es dentro de esta negociación permanente del límite entre sagrado y profano donde se enmarca la divisoria histórica entre magia y religión. En la cual el primer término aparece desplazado del campo sagrado y estigmatizado como “religión inferior”. A través de la reconstrucción histórica de este binomio, Bourdieu intenta establecer de qué manera toda creencia religiosa es etiquetada como “magia” por la religión dominante, a fin de afianzar la legitimidad de un discurso y de agentes específicos, como los únicos capaces de manipular correctamente (y debido a esto, de monopolizar legítimamente) el capital religioso y los bienes de salvación.

Creo importante introducir ciertas consideraciones sobre las estrategias y lógicas de validación auto confirmantes que presentan este tipo de sistemas de creencias. Ya que, en mi caso de estudio particular, he podido observar cómo, la no resolución de ciertos conflictos específicos son leídos como “fallas” en la fe o en las formas de operación ritual de los fieles, es decir que, por ejemplo, la no curación de determinada enfermedad, puede ser interpretada como una debilidad en la convicción del enfermo acerca de la falsedad de ese malestar. Este tipo de razonamientos lógicos son los que permiten la perpetuación del sistema. Así es como, dentro de todo sistema de creencias siempre habrá estrategias lógicas que permitirán darle un sentido coherente.

Creo que podemos entender estas estrategias como parte del proceso de legitimación enunciado por Bourdieu que mencionábamos anteriormente. Al interior de esta iglesia, considero que me fue posible percibir ciertos aspectos de este proceso,

¹⁰ BOURDIEU, Pierre. (2009 [1971]), “Génesis y estructura del campo religioso”, en: BOURDIEU, Pierre. *La eficacia simbólica*, Biblos, Buenos Aires, pp. 43-89.

especialmente proyectados en la categoría central de esta religión que es la categoría de “ciencia”. Sería en esta dimensión “científica” donde descansaría el carácter distintivo de la CC respecto de todos los otros credos o religiones.

Es al interior de la disputa por el monopolio del campo religioso, donde la noción de “capital simbólico” elaborada por Bourdieu cobra su sentido más acabado, ya que es únicamente a través de la acumulación del mismo, que ciertos actores podrán sostener la legitimidad de un orden, que acabará presentándose como naturalizado ante los laicos.

Una profunda comprensión de este sistema de conocimiento “científico” sumado a la capacidad para realizar operaciones (a través del mismo) que logren transformar situaciones traumáticas de la vida cotidiana de los fieles es, a mi entender, el fundamento del rol de los maestros como agentes legitimados al interior de la iglesia. La figura del maestro es considerada ejemplar gracias al carácter inquebrantable de su fe pero también debido a sus vastos conocimientos sobre la doctrina en cuestión. Doctrina que le permitiría acceder a conocer la naturaleza real de todo lo existente.

Llegado este punto, creo pertinente introducir las diferentes relaciones que pueden trazarse entre la CC y el proceso de secularización en el contexto de la modernidad. A fin de lograrlo comenzaré por introducir la discusión planteada por Antonio Pierucci sobre el proceso de secularización y destradicionalización. En primer lugar podemos establecer que: el autor discute con la corriente que considera a la secularización como el rasgo sobresaliente de la modernidad (entendiéndola como “muerte” o “fin” de lo sagrado) así como también con los enfoques que proponen al retorno de lo sagrado como una etapa posterior a esta secularización.

Pierucci encuentra una tercera vía para explicar el fenómeno que tiene lugar dentro del campo religioso en el contexto de la modernidad, y esta es la idea de “declinación” de la religión. El autor la define como: “La pérdida estructural de la posición axial que ella ocupaba en las sociedades tradicionales. (...) la pérdida de influencia en el espacio público, pérdida de fuerza y autoridad sobre la vida cotidiana, pérdida de prestigio cultural en la vida urbanizada e incluso, diría, pérdida de encanto”¹¹. Dejando entrever que la dimensión religiosa habría quedado circunscrita a una esfera privada y de carácter “no serio”.

¹¹ PIERUCCI, Flavio (1998) “Soltando amarras: secularización y destradicionalización”, en: *Sociedad y Religión* 16/17: 9-32. Específicamente: p. 14.

Ahora bien, al tomar en cuenta el desarrollo histórico que presenta la iglesia sobre la cual realicé mi trabajo, debo afirmar que ella pone en jaque todos los enfoques anteriormente presentados sobre la “secularización” ya que, desde su creación, en el año 1879 presenta una expansión sostenida desde el centro mismo de la modernidad (primer mundo) hacia la periferia (tercer mundo). Más allá de esto, es fundamental notar la importancia que cobra la iglesia en el contexto de la vida cotidiana de sus fieles, al punto de convertirse en la guía principal de su accionar tanto en la esfera privada como en la pública.

Por otra parte, considero que la importancia y difusión con la que consta la CC actualmente debilita en gran medida la tesis sostenida por Pierucci en cuanto al rol “desencantador” que la ciencia posee hoy en día. Considerar que el desarrollo de los conocimientos y las técnicas científicas constriñen o reducen de manera constante e incluso creciente las áreas de influencia de los sistemas religiosos, es desconocer la heterogeneidad de abordajes epistemológicos que se ponen en juego a la hora de comprender la realidad en el contexto moderno. Creo que esta falacia se apoya en el error de universalizar un estereotipo de sujeto racional y moderno en lugar de intentar captar la diversidad de enfoques siempre dinámicos y divergentes que se presentan en el escenario simbólico en la actualidad.

A fin de profundizar la discusión, me gustaría detenerme particularmente en un ejemplo que desarrolla el autor a fin de establecer una distinción entre: los descubrimientos científicos (a los que considera evidentemente comunicable y replicables) y el carisma religioso (al que considera incapaz de ser publicado y universalizado). Para ilustrar esta diferencia, Pierucci afirma que:

“Un individuo portador de HIV puede perfectamente desear y pedir para sí mismo un milagro de su Dios (...) pero nadie en su sano juicio espera que el milagro pueda suceder para todos en todo el mundo. La cura común del SIDA, para todos, vendrá del poder científico¹²”.

Una vez más, disiento con Pierucci específicamente en lo que respecta al carácter “no universalizable” del carisma religioso ya que, en el caso de la CC, es precisamente el carácter universalizable del carisma religioso (del “milagro”) lo que le otorga perdurabilidad al sistema. Con esto quiero decir que: es justamente gracias a la creencia de que la salvación del alma y la curación del cuerpo son procesos asequibles para todos

¹² PIERUCCI, Flavio (1998), “Soltando amarras: secularización y destradicionalización”. En: *Sociedad y Religión* 16/17: 9-32. Específicamente: p. 17.

aquellos dispuestos a recibirlos, que el sistema logra siempre autopropetarse e incorporar nuevos fieles.

Como contrapunto de esta perspectiva resulta interesante introducir el aporte realizado por Danièle Hervieu Léger respecto de la problemática específica de la secularización. Al finalizar su análisis del fenómeno religioso en el contexto de la modernidad, la autora decide descartar el término de “secularización” como característica fundamental de este período, por considerarlo inapropiado para explicar la “paradoja religiosa” que se sucede al interior del mismo. Esta paradoja descansaría en que, en su intento de desestructurar las formas religiosas tradicionales, e imponer como única cultura posible una racionalidad técnica y científica marcada por el imperativo de lo inmediato; la modernidad genera, inevitablemente, y desde sus propias tensiones intrínsecas, el surgimiento de nuevas formas de creencia religiosa.

Para dar cuenta de la nueva pertinencia que adquiere la dimensión religiosa al interior de la modernidad, la autora va a profundizar particularmente su análisis en las tensiones existentes entre religión, memoria y modernidad. En él, establece que: es debido a la incapacidad que la modernidad presenta de generar sistemas de significación que provean a los sujetos de una identidad colectiva sostenida a lo largo del tiempo (por referencia a un “linaje creyente”) que la dimensión religiosa no solo no se pierde sino que se recompone (e incluso se resignifica) encontrando una nueva pertinencia al interior de este contexto particular. Es gracias a esta estrecha relación entre religión y memoria que ciertos sistemas de creencias logran proveer a los sujetos de una perspectiva de continuidad y futuro, permitiéndoles así colmar la falta de sentido e incertidumbre estructural que caracterizan a esta época.

De esta manera, la autora concluye que estas nuevas formas de religiosidad no son, en modo alguno, muestras del fracaso del proceso de racionalización moderno sino que pueden ser entendidas como:

“Procesos compensatorios que se desarrollan como reacción al vacío simbólico creado por la pérdida de densidad y de unidad de la memoria colectiva moderna. Esta contradicción exige la invención de “memorias de sustitución” (...) que permitan salvaguardar (al menos parcialmente) la posibilidad de identificación colectiva, esencial para la producción y reproducción del vínculo social¹³”.

¹³ HERVIEU - LÉGER, Danièle (1996), “por una sociología de las nuevas formas de religiosidad: algunas cuestiones teóricas previas”, en: GIMÉNEZ, Gilberto (org.), *identidades religiosas y sociales en México*. México: UNAM, pp. 23 - 45. Específicamente: p. 43.

Considero necesario hacer hincapié, fundamentalmente, en las nociones de “memorias de sustitución” y de “reinvención de linaje” desarrolladas por la autora ya que ellas me fueron de gran utilidad a la hora de abordar las formas en las que se configura la identidad colectiva en la CC. A partir de mi experiencia de campo pude comprender de qué manera se ponen en juego toda una variedad de factores de integración que acaban dando como resultado la formación de una identidad colectiva particular. Dentro de estos factores, podemos ubicar, por ejemplo: a ciertos espacios de encuentro planteados por la propia iglesia (como las reuniones “de testimonio” o los “oficios dominicales”) en los que se desarrollan fuertes vínculos personales entre los creyentes, de manera tal, que estos espacios terminan por funcionar como lugares de contención social. Esta cuestión toma aún mayor relevancia al tener en cuenta la situación de desintegración que presentan el resto de los tejidos sociales en el contexto actual. A través de la observación participante pude tomar conocimiento de que, muchos de los miembros más activos de la iglesia, expresaban haber encontrado en la misma un grupo de pertenencia y de contención frente a la inestabilidad dominante dentro de otros ámbitos sociales, como pueden ser, el familiar o el laboral.

Por último me interesa retomar la noción de “linaje” planteada por la autora, ya que, la comunidad de los científicos cristianos es la que daría continuidad al linaje formado por Jesucristo y los apóstoles a lo largo del cristianismo primitivo. Esta creencia ubica a los miembros de la iglesia como los únicos y legítimos continuadores de aquella primer Iglesia Cristiana. Es claro de qué manera, en este punto, se hace presente la idea de “reinvención de linaje” planteada por la autora. Además considero que esta concepción está fuertemente ligada a la necesidad de los sujetos de pensarse como un colectivo particular portador de una identidad específica frente a un contexto presente y futuro marcado por la incertidumbre.

Para finalizar con este trabajo, considero de importancia introducir una última problemática que ha sido tratada por Alejandro Frigerio¹⁴ en “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: la imagen de la umbanda en Argentina”, se trata de la conflictiva relación que existe entre los movimientos religiosos “alternativos” o “no tradicionales” y los medios de comunicación en tanto formadores de opinión y “transmisores” de valores. A lo largo de su trabajo, Frigerio se apoya en una variedad de

¹⁴ FRIGERIO, Alejandro (1991), “Nuevos movimientos religiosos y medios de comunicación: La imagen de la Umbanda en Argentina”, *Sociedad y Religión* 8: 69 - 84.

autores que han analizado esta relación en profundidad (entre los que podríamos ubicar a: Perkins, Van Driel, Richardson y Van Belzen) a fin de afirmar que los medios de comunicación cumplen un rol clave en la percepción que la sociedad se forma sobre diferentes grupos religiosos. Por lo general, esa percepción se ve influida por opiniones formadas desde una perspectiva exotista y etnocéntrica difundidas desde el discurso mediático. El autor encuentra, como perfecto ejemplo de esta visión, la utilización de las categorías “secta” o “culto” para referirse a nuevos movimientos religiosos, ya que ambas invisibilizan las particularidades de cada grupo en cuestión y predisponen negativamente al público. A su vez, Frigerio agrega que, a través de estas opiniones estigmatizantes, ciertos grupos que no cuentan con el poder suficiente como para reafirmar y controlar su identidad pública, son desacreditados abiertamente desde lugares más o menos autorizados del discurso mediático.

Me interesa detenerme particularmente en esta cuestión, ya que: si bien a lo largo de mi trabajo pude encontrar ciertos artículos¹⁵ que presentaban a la CC desde esta perspectiva estigmatizante (considerándola como un “culto” o una religión “no auténtica”); resulta de gran importancia reconocer el lugar privilegiado en el que la CC se ubica en lo que respecta al manejo de información y la transmisión de valores que deriva del mismo. Considero que el gran acceso que esta institución posee sobre medios y recursos comunicativos (como se mencionó anteriormente la iglesia cuenta con: su propio periódico, programa radial y cadena televisiva) tiene como consecuencia que, en cierta medida, se dé un doble juego entre estos actores. Es decir que, a la vez que la CC aparece infravalorada desde ciertos medios masivos, ella también logra ubicarse en un lugar de poder a nivel comunicativo, y de este modo, plantear una réplica¹⁶ a esas visiones estigmatizantes que se producen desde el discurso dominante, generando sus propias visiones críticas, convirtiéndose así, ella también, en un centro de producción y transmisión de opiniones y valores.

Considerando que este trabajo solo pretende realizar una primera aproximación a la iglesia de la CC y a las problemáticas que la rodean, me gustaría finalizarlo

¹⁵ Algunos artículos de este tipo pueden encontrarse disponibles en la Web: Bravo, Tomás “La ciencia Cristiana”. (Consulta 15 de junio de 2012) <http://es.catholic.net/sectasapologeticayconversos/243/1456/articulo.php?id=3089>

¹⁶ Como ejemplo podemos citar la edición de la revista “El Heraldo” del 24-03-2010, en la que figura la nota titulada “Una respuesta al New York Times”, en las que algunos miembros de la Iglesia se ocupan de corregir ciertas imprecisiones y, a su criterio, tergiversaciones realizadas por los periodistas del famoso periódico. Disponible en: <http://www.spirituality.com/heraldo/articles/nvt-response-spanish.jhtml?jsessionid=OZZWGVICXQTHVKGL4LYCFEQ>

proponiendo un nuevo campo de posible análisis e investigación. Este es, el de las relaciones que se establecen entre los miembros de la iglesia y el aparato jurídico y estatal en los diferentes países en los que ésta se encuentra, sobre todo en lo que respecta a la atención médica obligatoria particularmente en el problemático caso de los menores de edad.

La Orden Sufí Naqshbandi Haqqani de la ciudad de Rosario. Problematizaciones acerca del rol del maestro

Lucía Amparo E. Salinas*
UNR-CONICET

Resumen: En esta presentación nos interesa referirnos a la orden (*tariqa*) sufí Naqshbandi Haqqani de la ciudad de Rosario, provincia de Santa Fe. Esta *tariqa* forma parte de una cadena de *turuq* (p. de *tariqa*) translocalizadas en todo el mundo y con presencia en Argentina en distintas provincias, que conforman una comunidad cuyo eje es el maestro vivo de la orden: Mawlana Shaykh Nazim al Haqqani. El mismo reside en Lefke (República Turca del Norte de Chipre), y allí se emplaza el local de reunión principal (*dergah* madre), hasta donde asisten de manera permanente discípulos (*murids*) de todo el mundo.

Trabajaremos en esta oportunidad, como es concebida la presencia del maestro y la relación del mismo con los *murids* argentinos; por otro lado, cuáles son las formas institucionales que asume la *tariqa* centralizada en Chipre para sostener la conexión con los miembros.

Abordamos la agrupación local desde una perspectiva etnográfica, valiéndonos para el análisis de entrevistas a los miembros y líderes, la participación en las reuniones semanales de la misma (*dikr*) y el análisis de fuentes de la *tariqa*.

Palabras claves: Maestro sufí - Orfen Naqshbandi Haqqani - Relación maestro/discípulo.

Historia de la orden y su descendencia en argentina

El sufismo (*tasawwuf*) es pensado habitualmente designando las corrientes místicas del Islam, y los sufíes sostienen que los primeros en practicarlo fueron los compañeros del

* E-mail: lu.salinas@gmail.com

¹ El término *tasawwuf* significaría “vestirse de lana” (*suf*) para los primeros *sufíes*, aunque también reconoce un significado numérico ya que el término *at-Tasawwuf* es el equivalente de *al-Hikmat al-ila-hiyah* “la sabiduría divina” (BURCKHARDT, Titus (2001 [2006]) *Introducción al sufismo*, Paidós, Barcelona). Da Rocha Pinto (DA ROCHA PINTO, Paulo (2010) *Isla, Religiao e civilizacao*, Santuario, San Pablo) entiende que sufismo proviene de la palabra *salā* (purificación) y enfatiza la ascesis moral propia del misticismo islámico. Y en el sentido dado por el otro autor, los miembros de las *turuqs* son denominados

profeta Mohammed, quienes se reunían habitualmente con él y recopilaron la mayor cantidad de *hadices*².

Las corrientes sufíes, se componen de un conjunto de doctrinas, rituales y formas organizativas que constituyen las distintas vías o tradiciones, las tariqas³, que pueden pensarse como ramas que posee cada una su correspondiente Gran *Sheik*, conformando lo que denominan *silsila* (cadenas espirituales de ascendencia) que sostienen todas su procedencia del profeta Mohammed.

Existen y existieron numerosísimas vías sufíes⁴ procedentes de diversos países, algunas de las cuales fueron perdiendo vigencia hasta desaparecer, debido muchas veces a la muerte del heredero de la vía, sin que este haya dejado un sucesor.

La orden sobre la que trabajamos, la Naqshbandi tiene una orientación *summi* en tanto considera que la cabeza de la misma es Abū Bakr As-Siddīq, quien fuera suegro y amigo íntimo del Profeta Mohammed. Sus orígenes recaen en la tradición mística de los Grandes Maestros, los Khwajaga (Algar⁵; Weismann⁶), cuyo florecimiento ocurre del siglo XIII al XVI en los oasis de Asia Central, para convertirse en Naqshbandiyya con la figura de Baha ad-Din Naqshband a fines del siglo XIV (Algar, ibídem) (*Shah Naqshband*) nacido en Bujara (Uzbekistán), y considerado el 19º Gran Sheik. La Naqshbandiyya-Haqaniyya, como explica Haddad⁷ nace como una derivación de esta última y tiene una fundación reciente a partir de su actual sheik Nazim al-Haqqani (denominado por los murids simplemente como Mawlana, cuya significado es maestro). El mismo es un chipriota turco nacido en Larnaca en el año 1922, heredero de Abd al-Qadir Jilani (fundador de la orden Qadiri), y del gran místico persa que habitó Konya (Turquía) en el siglo XIII Jalal al-Din Rumi, antes de recibir la *mubay'a* del Sheik Abd al-Llah al-Daghistani en 1944 en Damasco.

faqir o *darwish* que significan literalmente “pobre”. Aunque los sufíes poseen los mismos deberes que los otros musulmanes, para los propios sufíes el *Tasawwuf* se constituiría en un intento superior debido a una “búsqueda insaciable de Dios” que lo convierte en “la perla del Islam” (BENTOUNES, Cheikh Khaled. (1996) *Le Soufisme coeur de l’islam*, Editions de la Table Redonda, Paris.).

² Dichos y acciones del profeta que fueron recopilados por sus descendientes.

³ Las *turuq* son tanto el conjunto de doctrinas, rituales y prácticas iniciáticas que constituyen una determinada tradición mística, como la organización social de esa tradición en patrones de autoridad religiosas, formas de transmisión del saber esotérico y construcciones de experiencia religiosa (Pinto op.cit.)

⁴ Weisman sostiene que actualmente las más difundidas son: qadiriyya, shadhiliyya en norte y oeste de África, la Rifa’yya en los países árabes de oriente, la Shi’ite Ni’matullahiyya en Irán, y la Naqshbandiyya en Asia Central, India y Turquía. WEISMANN, Itzh. (2007) *The Naqshbandiyya. Orthodoxy and activism in a worldwide Sufi tradition*, Routledge, Nueva York, pp. 1-13. específicamente: p.6.

⁵ ALGAR, Hamid (1976) “The Naqshbandi Order: A Preliminary Survey of Its History and Significance”, *Studia Islamica* 44 :. 123-152 accesible en <http://www.jstor.org/stable/1595445> específicamente p.131.

⁶ Op. Cit, p.1.

⁷ HADDAD, Mouloud (2008) “Zawiya réelle, zawiya virtuelle. Soufisme, francophonie et nouvelles technologies au Québec”, *Globe. Revue internationale d’études québécoises* 10 (II) y 11(1).

Las dergahs⁸ Naqshbandi-Haqqani están localizadas en todo el mundo, pudiéndose notar cinco conjuntos de locales distribuidos en: Norteamérica: Canadá y mayoritariamente en Estados Unidos. Europa: Reino Unido, Alemania, Bélgica, Francia, Suiza, Italia, Bosnia, Portugal. Sur de África: República de Mauricio, Maulai, Namibia, Botswana, concentrados mayormente en Sudáfrica. Y Latinoamérica especialmente en Argentina y Chile, también presentes en Perú. Profusamente presentes en Indonesia y con algunos locales en Pakistán, Bangladesh, Qatar, Ajman (Emiratos Árabes), Australia, Japón y República Turca del Norte de Chipre (donde reside Mawlana).

En nuestro país encontramos dergahs Naqshbandi en Buenos Aires (Capital Federal, Glew, La Plata, Chascomus, Olavarría y Mar del Plata), Santa Fe (Rosario y San Lorenzo), Córdoba (Capilla del Monte, San Esteban), Río Negro (El Bolsón) Mendoza (La Consulta)⁹. La tariqa de Rosario, como agrupación independiente, se inicia aproximadamente en el año 1997 como una derivación de la de San Lorenzo¹⁰. Este último grupo, entre los que había miembros rosarinos, se constituyó a fines de los '80 a partir de un grupo de practicantes de *tai chi chuan*, quienes comandados por el maestro de esta actividad se vuelcan a la búsqueda de un camino espiritual, y toman contacto entre otros con las enseñanzas de la doctrina del *cuarto camino* que difunde en occidente George Gurdjieff.

El maestro

El maestro Mawlana Sheik Nazim es venerado por sus discípulos, quienes buscan mantenerse cerca del él. De hecho, si bien, la mayoría de los presentes en la localidad que él habita, Lefke (República Turca del Norte de Chipre) son visitantes temporarios, muchos de ellos decidieron residir allí de manera definitiva, para mantenerse cerca de su líder espiritual.

El maestro sufí está permanentemente vestido con la ropa *sunnah*, con un pin de la huella del profeta en su cono y con una flor en el turbante.

Mawlana se presenta para sus seguidores como un líder carismático a quien se le realiza consultas sobre temas de importancia personal y su consejo es seguido fielmente. Entre los temas consultados, y estos tienen un carácter obligatorio, podemos mencionar

⁸ La dergah (literalmente “el lugar del umbral” referido a lo infinito, al Creador) es el lugar donde los murids (discípulos) intentan repetir la vida de los primeros sufíes llevando una vida extremadamente simple de trabajo y adoración a Dios. En ese sentido podemos pensar como dergahs propiamente dichas las de La Consulta en Mendoza y la de El Bolsón en Río Negro (www.nakshibendi.com).

⁹ Información extraída de la página www.naqshbandi.com.ar.

¹⁰ Ciudad situada a 31 KM de la ciudad de Rosario.

el casamiento, el divorcio y los viajes a más de mil kilómetros. Otros de los temas que pueden presentarse son algunos vinculados a la salud, o el lugar de residencia aconsejable. Por otra parte quienes asisten a visitarlo a Lefke deben consultarle si pueden permanecer allí más tiempo, si ese es el deseo, y quienes continúan el viaje le comunican el recorrido del viaje que harán de vuelta, y en esos casos el maestro puede dar el permiso para que los mismos permanezcan en alguna *dergah* de otra ciudad de Turquía.

Lo que sostiene esta estructura que tomó una extensión transnacional es un líder que es poseedor para sus discípulos de ciertas cualidades que lo validan como tal y validan esa estructura. Esas cualidades están intrínsecamente relacionadas con lo que los musulmanes denominan *baraka*¹¹. La misma puede ser entendida como bendición, regalo o gracia¹². El hombre santo, *wali* o maestro en el sufismo es el hombre que posee *baraka* y tiene el poder de administrarla. Siguiendo a estos autores, diremos que esta *baraka* personal puede ser reconocida en una variedad de atributos: piedad, espiritualidad, fibra moral o regalos terapéuticos.

El propio Mawlana puede ser reconocido como un *wali*, en los términos de Katz¹³ quien define *wali* (pl. árabe *awliya*) como aquellas figuras paradigmáticas, ejemplos de piedad y rodeados de intercesores quienes pueden ganar por su adherencia salvación en el mundo por venir. Los mismos adquieren renombre en sus vidas, tienen un grupo de devotos seguidores, y dejan su nombre en las órdenes o ramas de órdenes sufíes que derivan de la inspiración de su enseñanza. Luego de sus muertes, sus tumbas se convierten en lugares de peregrinación¹⁴.

La *baraka* ha sido ligada al poder carismático, y ambos conceptos (así como la ligazón entre ellos) y las figuras de los santos han sido ampliamente estudiados en la sociología y antropología ocupada de la religión en general y del sufismo de manera específica.

El trabajo de sociología clásico sobre el carisma ha sido el de Weber, luego discutido por otros autores en cuanto a sus posibilidades explicativas y las posibilidades

¹¹ Geertz se refiere a la dificultad de definir a la misma, dice que se trata de “una de esas palabras resonantes sobre las que mejor es hablar que proceder a su definición (...) con escasa precisión, ‘fuerza sobrenatural’, y cuya posesión sirve para señalar un santo, un morabito”. GEERTZ, Clifford. (1995 [1968]) *Observando el Islam*, Paidós, Buenos Aires. Específicamente: p. 52.

¹² CROUISE O'BRIEN y COULON (Edit.) (1998) *Charisma and Brotherhood in African islam*, University Press, Oxford, pp. 1-33.

¹³ KATZ, Jonathan (1996) *Dreams, sufism and sainthood: the visionary career of Muhammad al-Zawawi*, editorial, Leiden, pp. XI-XXI.

¹⁴ En Lefke (RTNC) existe una construcción en lo alto de la montaña que se presupone servirá de *maqam* (ar. estación), lugar de enterramiento para el Maestro.

de uso en casos particulares¹⁵. Por otra parte, en los trabajos sobre sufismo en África, existen clásicos antropológicos que tocaron esta temática tales como Geertz¹⁶ o Eickelman¹⁷.

Los discípulos y el maestro

La tariqa rosarina que es donde realizamos nuestro trabajo de campo está compuesta por unos veinte integrantes aproximadamente, pertenecientes a la clase media. La llegada al sufismo de los mismos se da en la mayoría de los casos en conexión a otra u otras prácticas del complejo alternativo espiritual de la ciudad. Muchas veces por la recomendación personal de alguien. No hay en Rosario hasta el momento una difusión mediática amplia del grupo local por lo que en general quienes no pertenecen (a la orden o quienes están fuera de la red de prácticas alternativas) desconocen la existencia de la agrupación religiosa¹⁸.

- El fundamento de la conexión, la silsila

Existe la concepción de que el maestro y sus discípulos están unidos a través del espíritu, donde el maestro resulta una fuente como *ser iluminado* que se extiende y trasciende el espacio como una influencia sobre todos sus discípulos. Esta relación debe ser, al entender de los sujetos, sostenida por el constante *contacto* con el maestro que se realiza pensando en él y realizando las oraciones, en términos nativos “no apartándose del camino”. Unos dichos del maestro en este sentido, recuperados por discípulos rosarinos en su *blogspot*¹⁹ refieren a la concepción de la *cadena*.

“Se me ha ordenado aclararles a ustedes que en cualquier momento que alguno este perdiendo control sobre sí mismo, o esté en una posición difícil, puede ponerse en contacto con mi corazón en forma inmediata. Con sólo pensar en mí, hará contacto conmigo inmediatamente.

¹⁵ Katz, (op.cit.) entiende que pese al uso extensivo que se dio a la idea de Weber no le es de utilidad para explicar el caso de Muhammad al-Zawawi porque pese a tener determinadas características que lo podían hacer pensar como un santo, carecía de éxito entre sus seguidores, una de las características atribuidas a las personalidades carismáticas. Por su parte, Crouise O'Brien y Coulon (op. Cit.) reconocer también tomar cierta fracción de la teoría weberiana.

¹⁶ En Observando el Islam se refiere a los principios del Islam en Marruecos entre los bereberes donde algunos de los puntos centrales de esa religiosidad eran el culto a los santos y el poder mágico. Op. cit. p. 26.

¹⁷ El autor se refiere a los orígenes del sufismo y el temor que suscitaba en tanto fenómeno políticamente sospechoso debido a su potencial para el liderazgo carismático. EICKELMAN, Dale (2003) *Antropología del mundo islámico*, Belaterra, Barcelona. Específicamente p. 384.

¹⁸ Si debemos mencionar la creación en los últimos meses de un blog rosarino dedicado a la tariqa.

¹⁹ www.sufismorosario.blogspot.com

Tan sólo necesitan recordarme, y eso hará que yo los mire. Esa conexión hará que una corriente de poder corra a través de ustedes rápidamente y los proteja de caer en una situación peligrosa. No es mi poder espiritual, pero yo estoy en conexión con una cadena que está conectada con nuestro Señor a través de los Santos, yo soy la última parte de esa cadena que llega hasta ustedes. Es como un tomacorrientes que ustedes pueden conectar a la electricidad”²⁰

La lejanía o cercanía de esa corriente espiritual (que no es leída solo en términos geográficos) en relación al maestro es un elemento al que los discípulos locales permanentemente recurren para dar contenido a sus experiencias cotidianas. Para los discípulos locales la interpretación de la distancia física con el maestro se inscribe en la concepción de la silsila, de la cadena dorada de trasmisión del *sirr* (secreto) de maestro a discípulo desde Mohammed hasta la actualidad. Este encadenamiento es el que sostiene y justifica el lugar del maestro contemporáneo, y esta imagen de eslabones se replica en la relación que éste último guarda con sus murids.

Salik²¹ manifiesta que el murid debe no solamente considerar a su maestro como la imagen del profeta en sí mismo, sino crear una verdadera “ligazón psíquica” con él. Presenta una primera etapa en el camino espiritual consiste en identificarse con un sheik, para en un segundo momento fundirse con Dios. Debido a que Dios no puede ser objeto de ninguna caracterización, de ninguna imagen, para acercarse a él se necesita un mediador que se constituye en el pasaje de lo finito a lo infinito, de lo limitado a lo ilimitado. Hemos hallado este fundamento mencionado por el citado autor en nuestro trabajo de campo cuando algunos discípulos (los más experimentados en “el camino”) mencionan que a través de Mawlana pudieron “ver”²² a través de sus ojos la manifestación divina, así como otros menos adelantados no aprecian en la presencia del maestro (el mediador divino en este sentido) más que un anciano.

Observamos que la idea de la escala (del camino) se replica de diferentes formas, pero hallaría síntesis en la idea del trayecto que va de lo exotérico (*al-ilmaz-zahir*) conocimiento exterior, aparente, “ciencia exterior” y el saber esotérico (*al-ilm al batin*), alcanzado a través de una relación experiencial con la realidad/verdad divina (*haqiqah*). Esta última es la “ciencia interior”, la experiencia esotérica, sufí.

En el sufismo se habla de una jerarquía del saber dominada por la sabiduría del corazón que se desarrolla a partir del reconocimiento del Islam como la guía (*Al-*

²⁰ www.sufismorosario.blogspot.com

²¹ SALIK, Djélâl (2005) *La voie soufie Naqshbandi*, Dervy, Paris, pp. 79-62.

²² Esta visión ha sido referida como un océano infinito.

Hikmah); la segunda etapa es *Ash-Shariah* que implica el conocimiento de la *sharia*; la tercer etapa se refiere al método utilizado para profundizar este conocimiento: *At-tariqa*.

Uno de los más grandes anhelos para quien pertenece a la tariqa es poder realizar el viaje a Lefke (República Turca del Norte de Chipre) a visitar al maestro²³, que se constituye en un viaje iniciático en tanto está lleno de “revelaciones” para los miembros. Desde la concepción de los mismos, el que va a viajar está, por esta instancia, más fuertemente conectado al maestro por estar preparándose espiritualmente para ese viaje. En este sentido, un miembro mencionaba que él estaba muy lejos del maestro, que en la “cadena” era uno de los últimos eslabones y que el estar cerca de quien iba a viajar era como acercarse un poco al maestro.

- La conexión con el maestro en la vida cotidiana

Existe entre los discípulos la creencia que el lazo que los une al maestro se halla presente en la vida cotidiana de las más diversas maneras. De esta forma los murids significan lo que les acontece a partir de ese lazo con apreciaciones tales como “ese fue Mawlana” para dar sentido a distintas situaciones. Las mismas pueden tratarse de alguna situación donde algo resulta facilitado, así como cuando algo resulta dificultado. Lo importante es que detrás de muchas situaciones se entiende que el maestro está accionando sobre el discípulo, se está haciendo presente “abriendo” posibilidades tales como cuando se presenta una oportunidad laboral, cuando alguien nos libra de pagar o devolver un dinero, pero también pueden aparecer dificultades debidas tanto a que el nombre del Maestro significa “el solucionador de problemas”, pero también “el que dificulta las situaciones”. Su nombre, como el de todos los sufíes resuena en la persona que lo posee “llamando” esas características con que ha sido nombrado²⁴.

Esta conexión se manifiesta más en unos que en otros, ya que no todos la ejercitan de la misma manera, y en algunos momentos más que en otros. “Estar conectado” es estarlo al Maestro, pero más allá de él a la divinidad, y la manera de poner en práctica esta ligazón es realizar las prácticas religiosas islámicas, y recordar al maestro, que es el medio hacia Allah. De esta manera como mencionaba uno de los miembros, “cuando alguien está conectado, un murid o un discípulo o maestro o un sheik, qué se

²³ Varios miembros de la tariqa rosarina han realizado el mencionado viaje, y he acompañado a dos miembros en su visita al maestro en septiembre del 2011.

²⁴ En nuestro trabajo de campo encontramos que los sufíes entienden que todos los seres humanos poseen siete nombres que deben ser descubiertos, y todos los hombres tienen por primer nombre Abdul (sometido a Allah).

yo, está conectado uno, se nota esa diferencia y se nota en todo, en el habla, en el cuerpo, en el aura”²⁵. Son los otros, es la comunidad de la tariqa la que hace eficaz el símbolo²⁶ de la cadena dorada y a sus mediadores. El relato es vivido y representado corporalmente por los sheiks y aquellos que se hallan “más próximos”.

La aseveración de la “realidad” de la silsila se manifiesta en determinados encuentros Naqshbandi en los que podemos encontrar los diferentes elementos que hacen a la eficacia simbólica: una narración mítica, un orador que en este caso pensaríamos encarnado por Mawlana (siendo los sheiks subsidiarios a éste) y la comunidad que avala y “comprueba” visualmente y afectivamente la realidad de la silsila.

- La cercanía y la distancia física con el maestro

La Naqshbandi Haqqani tiene una estructura transnacional de plantea un esquema de difusión geográfica a partir de un eje central, constituido por el maestro de la misma. Las dergahs en todo el mundo están conducidas por un sheik que es designado por el propio Mawlana. Y en las mismas se intenta repetir el modo de vida y las costumbres (que corresponden a los que denominan sunnah, como todo lo hecho por el Profeta) puestas en práctica en Lefke.

La expansión de la tariqa hacia Europa y Norte América se inició durante la década de los '90, y en el año 1991 el Sheik Hisham Kabbani, yerno de Mawlana, fue designado como el “sheik de la orden en occidente”, (Haddad, op.cit). Sheik Hisham es uno de los principales sheiks en el mundo, así como también el hijo del maestro quien conduce una dergah en Estambul, Turquía.

Esta situación expansiva de la orden dota a la experiencia religiosa de los discípulos de determinadas características. Como ya vimos, el acontecer diario es visto lleno de situaciones “enviadas” por el maestro. Pero podríamos pensar gráficamente una suerte de espiral de influencia espiritual que tiene su centro físico en la persona del líder, conteniendo dicho centro su influencia más poderosa (y problemática en un sentido amplio en tanto la misma se percibe como profundamente enriquecedora pero de difícil trayecto). La estancia en Lefke es narrada como la culminación de la conexión física y espiritual²⁷ y donde su “paraguas protector” se despliega más fuertemente, luego a medida que los discípulos se trasladan geográficamente, la lejanía de ese centro es percibida como

²⁵ *Murid* hombre de 31 años.

²⁶ LÉVI-STRAUSS, Claude (1995) [1974] *Antropología Estructural*, Paidós, Barcelona pp. 211-228.

²⁷ Teniendo su paroxismo en la oportunidad de tocarlo, besarle la mano o ser mirado por él.

la pérdida y la salida hacia el exterior de esa cobertura. En los términos nativos se estaría en el nivel del *dunya* (de lo mundano). Los discípulos sostienen que la cercanía física con el maestro se constituye en un lugar seguro, y por oposición, la distancia es percibida como peligrosa. La construcción de puentes hacia el maestro y hacia su protección se concreta con la mantención del vínculo con él, ya sea recordando su rostro (por lo que los discípulos generalmente llevan una foto del maestro consigo), portando una “protección”, (especie de amuleto) y realizando las prácticas musulmanas.

- Estar conectado también es parecerse al maestro

Otro de los elementos encontrados en la relación establecida entre el maestro de estar orden y sus discípulos es la relación mimética que entablan, en tanto los discípulos “imitan” (o intentan hacerlo) al maestro en todos sus aspectos, lo que incluye la forma de vestir y las formas de actuar. Este proceso puede conducir por momentos, a los ojos de algunos discípulos, a una transmutación del rostro de uno de los sheik locales en el propio maestro.

En cuanto al primero de los puntos señalados, la vestimenta, esta tariqa se caracteriza porque sus miembros llevan una vestimenta de estilo otomano²⁸, usando los hombres grandes pantalones y camisas, y turbantes o conos en la cabeza. Las mujeres por su parte llevan ropas holgadas, generalmente de colores claros y variados y un pañuelo que les cubre la cabeza.

En cuanto a las razones de este parecido de los discípulos con el referente, un murid decía: “*¿Por qué uno se viste como el maestro? Porque es una identificación también a nivel consciente (uno), busca identificarse, es necesario poder identificarse para poder convertirse. Hay muchos que si vos ves son de aspecto muy parecido, el sheik A se parece, depende su aire, a veces depende el día. Tiene que ver con el profeta, todos siguen el ejemplo del profeta, como se vestía, como eran las comidas, como el profeta se bañaba, como el profeta...en ese sentido tiene ese contexto.*”²⁹

Determinados espacios administrados por miembros de la tariqa en los que también hicimos trabajo de campo, además de las reuniones semanales (dikr) se tornan importantes ya que en los mismos es posible apreciar todo un despliegue actitudinal por parte de los administradores de los mismos que guardan semejanzas entre sí, y que

²⁸ Las diferentes turuq guardan sus propias determinaciones en cuanto a la vestimenta, siendo en algunas como la Boudchichia marroquí no preciso llevar determinada ropa, o la tidjania que propugna para los hombres el uso de una vestimenta particular (*galabía* de color clara) y un sombrero rojo.

²⁹ Entrevista a Murid hombre de 31 años, p. 34.

replica de alguna forma también el espacio del Maestro en Chipre. Algunos de los puntos relevados en estos contextos son los siguientes:

1. La disposición de los participantes en una rueda sentados en el piso con los dispensadores de las prácticas en el centro de atención y de miradas de los participantes;
2. La vestimenta sunnah por parte de los administradores y el uso del *tashih*;
3. La actitud serena en sus movimientos, el hablar pausado, la manera de mirar a cada uno de los participantes;
4. El referirse a cada uno de los presentes con palabras dedicadas especialmente para cada caso³⁰;
5. El dirigir de manera general lo que acontece en cada uno de los espacios;
6. La explicación que los administradores dan en cuanto a la conexión con el maestro que precisa para poder ejercer la acción en ese lugar, en tanto si esa conexión se habilita, las palabras por ellos emitidas no serán propias sino que se convertirán en un canal del Maestro, y a través de él, de la divinidad.
7. El recurso de cuentos y parábolas sufíes para explicitar determinadas ideas a los participantes.

A partir de la observación de los mismos podemos pensar la formulación de estos espacios como arquetipos de la relación maestro-discípulo dentro de la tariqa Naqshbandi en tanto se repite un modelo cuyo ejemplo ideal se halla en las reuniones que preside el Maestro en Chipre.

Podemos inscribir estas prácticas como otra de las maneras en que los discípulos del Maestro intentan emular su accionar, en tanto sostienen que el querer parecerse, el tender hacia lo que se desea es una manera de convertirse en ello.

- Ser parte de la tariqa es haber sido elegido por el Maestro

Diferentes textos referidos al sufismo actual, definen nuestra contemporaneidad como cargada de facilidades para seguir un camino espiritual. Esto se opondría a un pasado en el que los maestros ponían a prueba a sus discípulos, y no eran admitidos hasta tanto eran reconocidos como aptos para comenzar el aprendizaje. Dichos textos, sostienen que en

³⁰ El sheik que dirige un segundo dikr existente en la ciudad manifestó en una oportunidad que “Cuando un maestro te dice algo es porque te está mirando, porque te está prestando atención”. Esto podemos entenderlo como otro de los elementos que hacen a la construcción de la relación maestro-discípulo: el entendimiento del discípulo por parte del Maestro. El Maestro sería habilitado como tal manifestando esta capacidad para “entender” o “ver” a su discípulo, y el discípulo se constituye en tal cuando tiene la capacidad de “reconocer” a un maestro.

cambio en nuestros días, son los maestros quienes buscan a sus discípulos. Este es el caso de Mawlana, que según sostienen sus discípulos, conoce a sus murids desde antes de nacer, y es él quien llama y también él quien los “deja libres” por un tiempo librados al dunya, para volver a llamarlos y recordarles cuál es el camino. Este orden impuesto por Mawlana fue muy claramente expresado por un miembro de la tariqa en una conversación informal en la que enunció una frase en la que me mencionaba como parte de la tariqa, a esto yo respondí que no era sufí, a lo que me replicó “no es algo que vos decidas, esto lo determina el maestro”.

La mencionada manera de presentar la relación maestro/discípulo es sostenida también por otras turuq y maestros, tal el caso de la Boutchichia marroquí, cuyos miembros sostienen, según relata Domínguez Diez³¹ que no es la uno quien elige a la Orden, sino que la Orden lo elige a uno. Cuando requirió una explicación al respecto, obtuvo como respuesta que solo gente con características muy especiales son aptos para el Camino. Y que Sīdī Hamza (el maestro vivo de esta Orden) elige a esta gente en el momento en que nacen pero esto no se vuelve un acto consciente hasta que alcanzan cierta madurez.

Consideraciones finales

Hemos intentado trabajar en esta oportunidad la figura del maestro de una orden sufí, la tariqa Naqshbandi Haqqani, en el grupo local constituido en la ciudad de Rosario. Planteamos esta relación en el contexto de expansión transnacional que caracteriza a la orden en el presente, entrevistando algunas formas teóricas en las que han sido abordadas estas cuestiones en la antropología.

Entendemos que la relación maestro/discípulo está caracterizada por una serie de ejes que describimos sucesivamente: El fundamento de la conexión, la silsila; La conexión con el maestro en la vida cotidiana; La cercanía y la distancia física con el maestro; la necesidad de parecerse al maestro; y la participación en la tariqa como fruto de la acción del propio maestro más que como una elección propia de los murids. Entendemos que estos ejes no son exclusivos de la tariqa trabajada, sino que son parte de la estructura lógica sufí en tanto el montaje y relación establecida entre los miembros, y los líderes, el poder carismático administrado por algunos, y la cadena de conexiones se

³¹ DOMINGUEZ DIEZ, Marta (2011) “Shifting Fieldsites: an Alternative Approach to Fieldwork in transnational Sufism”, *Fieldwork in Religion* 6(1): 64-82.

alimenta de una misma fuente: la pretensión de descendencia del Profeta Mohammed. Podríamos agregar que pese a las diferencias formales entre unas y otras todas las órdenes se sostienen entre sí, o al menos existe la posibilidad de manera teórica, ya que hay algunas con mayor legitimidad popular que otras, en cuanto el reconocimiento de sí mismas como legítimas herederas, habilita a otras a pretender lo mismo. La diferencia en el resultado final desde el punto de vista del crecimiento expansivo y reconocimiento general, puede hallarse entre otros en un representante que logra articular redes subsidiarias sólidas, que puede apreciar adecuadamente los distintos contextos islámicos y no islámicos en los que la tariqa se expande facilitando la pertenencia a los interesados. Y conjugando las diferentes facetas de liderazgo que mencionamos, eficazmente.

Los protestantes y el quiebre de la unanimidad religiosa de la Iglesia Católica. Aproximaciones a partir del estudio de casos: la Iglesia Anglicana y la Iglesia Presbiteriana en Buenos Aires (1810-1850)

Alina Silveira*
UBA-UDESA

Resumen: A partir de la ruptura de las relaciones con España en 1810 la legitimidad política colonial sustentada sobre la unión de la religión y la política, la Iglesia y el Estado comenzó a quebrarse. Este proceso sumado a la creciente presencia de extranjeros protestantes llevó a la apertura de una serie de debates que cuestionaron algunos rasgos de la Iglesia y de sus instituciones y a proponer la posibilidad de la tolerancia religiosa. Esta situación condujo a un resquebrajamiento de la unanimidad religiosa que la Iglesia Católica había impuesto durante todo el período colonial.

El objetivo del presente trabajo es indagar sobre el proceso de quiebre de la unanimidad religiosa de la Iglesia Católica y los primeros pasos dados hacia la tolerancia religiosa y la libertad de conciencia y culto. Abordaremos este fenómeno a través del estudio de dos casos en particular: la erección y organización de la Iglesia Anglicana *St. John's* y la Iglesia Presbiteriana *St. Andrew's* en la provincia de Buenos Aires. A lo largo del trabajo se indagará sobre la fundación de estas iglesias y su relación con los distintos gobiernos de la primera mitad del siglo XIX, su organización y administración y los conflictos suscitados tanto frente a la sociedad nativa como entre ambas congregaciones.

Palabras Claves: Protestantismo - Buenos Aires - Ingleses - Escoceses - Inmigración.

Introducción

En 1810 la noticia de la posible derrota total de España en manos de las tropas francesas abrió el camino a los levantamientos del mundo colonial. En el Río de la Plata las autoridades del Virreinato invocaron el concepto de reasunción del poder por parte de los pueblos y pusieron bajo su mando el control del territorio virreinal. El quiebre con

* E-mail: alinasilveira@hotmail.com

España, no obstante, no quedó reducido al ámbito político. Al mismo tiempo que la estructura política colonial se derrumbaba, el monopolio comercial de la metrópoli cayó abriendo la plaza local a comerciantes de diversas nacionalidades que transformaron la sociedad colonial criolla. Estos trajeron no sólo sus actividades comerciales, sino también sus prácticas culturales y religiosas las cuales alteraron el escenario socioreligioso local. A su vez, la legitimidad política colonial sustentada sobre la unión de la religión y la política, la Iglesia y el Estado se fue quebrando. En un proceso signado por indefiniciones, titubeos, ambigüedades y contradicciones, la religión debió adaptarse a los cambios que impusieron “la construcción del Estado, la expansión capitalista, la desregulación y pluralización del campo religioso, la emergencia de sociedades de clases y de nuevos actores sociales” y la “sustracción de instituciones públicas a la directa influencia eclesiástica”¹. Por su parte, la creciente presencia de extranjeros protestantes aportó un elemento importante en el “proceso de desmantelamiento de la cristiandad colonial, desde el momento en que socava su primer y fundamental supuesto, la identificación entre la figura del súbdito/ciudadano/habitantes y la del fiel católico”². Este complejo y nuevo escenario llevó entonces a la apertura de una serie de debates que llevaron a cuestionar algunos rasgos de la Iglesia y de sus instituciones y a proponer la posibilidad de la libertad de conciencia y la tolerancia de cultos la cual condujo a un resquebrajamiento de la unanimidad religiosa que la Iglesia católica había impuesto durante todo el período colonial.

Durante la primera mitad del siglo XIX, muchos de los extranjeros protestantes que arribaron a la región provenían de Gran Bretaña. La inevitable apertura del puerto porteño (primero ante la imposibilidad de la metrópoli en guerra de abastecer a sus dominios y a partir de 1810 por los acontecimientos de mayo) y las Invasiones Inglesas fomentaron un tímido ingreso de comerciantes ingleses y escoceses que luego fue seguido por un número no menor de artesanos, trabajadores calificados y agricultores. Estos extranjeros fueron bien recibidos localmente, pero las diferencias de fe presentaron un problema para las autoridades locales. ¿Qué se debía hacer con estos y sus prácticas religiosas? ¿De qué modo se podía lograr un equilibrio entre la necesidad local de contar con sus actividades económicas y su desafío a la unanimidad religiosa? ¿Cómo fomentar la inmigración sin garantizarles a los extranjeros ciertas libertades religiosas?

¹ DI STEFANO, Roberto, (2010) *Ovejas negras. Historia de los anticlericales argentinos*, Sudamericana, Buenos Aires. Específicamente: p. 17.

² DI STEFANO, Roberto y ZANATTA, Loris (2009), *Historia de la Iglesia Argentina*, Sudamericana, Buenos Aires. Específicamente: p. 244.

El objetivo del presente trabajo es indagar sobre el quiebre de la unanimidad religiosa en la primera mitad del siglo XIX a través del estudio de los avances en la construcción social y normativa de la tolerancia religiosa, la libertad de conciencia y la libertad de cultos. En particular abordaremos este fenómeno a través de estudio de dos casos en particular: la erección y organización de la Iglesia Anglicana *St. John's* y la Iglesia Presbiteriana *St. Andrew's* en la provincia de Buenos Aires. A lo largo del trabajo se indagará sobre la fundación de estas iglesias y su relación con los distintos gobiernos de la primera mitad del siglo XIX, su organización y administración y los conflictos suscitados tanto frente a la sociedad nativa como entre ambas congregaciones.

Los protestantes bajo la revolución (1810-1820)

El inicio del proceso revolucionario obligó a los jóvenes líderes a pensar el problema de los inmigrantes y el protestantismo. Si bien desde un principio hubo una cierta tolerancia hacia sus prácticas religiosas, esto no implicó que se pusieran en cuestión el papel de exclusividad que iba a desempeñar el culto católico en el naciente estado. Los revolucionarios tenían claro que si pretendía promover la inmigración en miras de la construcción de una nueva sociedad, iba a ser necesario garantizarle a los extranjeros tolerancia religiosa y libertad individual para generar así un clima propicio para su instalación. No fue en esta etapa, y tampoco lo fue hasta mediados del siglo XIX un problema de “Estado” la convivencia entre católicos y protestantes. Por el contrario, las principales preocupaciones, disputas y diferencias durante esta etapa se suscitaron en torno a las diferencias al interior del catolicismo.

Los primeros pasos jurídico-legales en torno a una modificación en el campo religiosa colonial se dieron con la Asamblea del año XIII. Ésto eliminó el Santo Tribunal de la Inquisición y prohibió la persecución de los individuos por sus opiniones religiosas. Era un paso hacia la libertad de conciencia. El fallido proyecto constitucional de la Asamblea proponía también sancionar un artículo en el cual se establecía que no debía intimidarse a ninguna persona ni sus bienes por sus opiniones religiosas siempre y cuando no se alterase el orden público y se respetaran las leyes del Estado. Estos proyectos buscaron brindar una serie de libertades religiosas aunque restringidas al ámbito privado, donde los individuos gozaban de libertad de opinión. Sin embargo, cualquier demostración o práctica pública de una religión no católica no era aún aceptada. Se buscaba con estas normas brindar ciertas garantías a los extranjeros

protestantes para fomentar su instalación y eliminar aquellas instituciones, como la Inquisición, que atentaban contra la libertad de conciencia y represión por cuestiones religiosas.

El Estatuto Provisorio de 1815, posteriormente, reconoció el catolicismo como religión oficial, limitando las normas liberales de la Asamblea de 1813 que buscó ampliar las libertades de los individuos. En la misma dirección, el proyecto constitucional de 1819 estableció la Religión Católica como religión de Estado, otorgándole rango constitucional a la religión oficial. Si bien estas medidas no restringían necesariamente la libertad de conciencia, sí imponían un límite al posible trato igualitario que tendrían en el estado en construcción las diferentes confesiones religiosas.

Por fuera de los debates constitucionales y el mundo legislativo el escenario social porteño brindó una mayor amplitud y tolerancia de facto del que las normas en discusión y sanción asomaban brindar. Un ejemplo de ello fue la presencia Diego Thomson. En 1818 este misionero escocés arribó a Buenos Aires con el objetivo de promover el método de educación mutua y difundir la Biblia. Desde su arribo al puerto Thompson fue recibido por el gobierno y gozó de su apoyo y protección permitiéndole el ingreso y circulación de las traducciones de la Biblia y su introducción para la enseñanza de las primeras letras. Entre 1818 y 1820 Thomson también se preocupó por organizar y celebrar los primeros cultos evangélicos en Buenos Aires para los protestantes allí instalados. Fue este pastor misionero quien organizó la primera reunión evangélica en Buenos Aires noviembre de 1822 y abrió la primera escuela dominical (marzo 1823). Si bien la principal razón de la buena recepción recibida por el misionero fue que venía a difundir el moderno sistema de enseñanza de Lancaster (el cual permitiría expandir la educación de la población a bajo costo) de todos modos es llamativa la amplitud de miras que brindó tanto el gobierno (el cual lo designó Director General de Escuelas y le otorgó una carta de ciudadanía) como la población local ante la presencia del escocés que pertenecía a una Sociedad de difusión de la Biblia y que tenía entre sus objetivos también difundir el protestantismo en el antiguo Imperio colonial español³.

En este escenario local, las necesidades espirituales de los protestantes en Buenos Aires durante la primera década revolucionaria quedaron restringidas al ámbito privado.

³ CALVO, Nancy (2006), "Los unos y los otros. Católicos, herejes, protestantes, extranjeros...Los alcances de la tolerancia religiosa en las primeras décadas del siglo XIX", *Anuario IEHS*, 12:13-35; CALVO, Nancy (2004) "Lo sagrado y lo profano. Tolerancia religiosa y ciudadanía política en los orígenes de la república rioplatense.", *Andes. Antropología e Historia*, 15:151-81; MONTI, Daniel P. (1969) *Presencia del protestantismo en el Río de la Plata durante el siglo XIX*, La Aurora, Buenos Aires.

El servicio religioso protestante, a partir de las acciones de Thomson se realizaron en la casa de Jorge Federico Dickson primero y cuando el misionero escocés partió de Buenos Aires, las reuniones se hicieron en la casa del pastor Guillermo Tate quien reemplazó al primero en sus labores en el Plata. El culto profesado, no obstante, no se adoptó a ninguna confesión protestante particular para permitir de esta manera que todos los protestantes tuvieran un ámbito privado donde profesar su culto, más allá de sus diferencias dogmáticas, que en el contexto de un escenario católico, tendieron a flexibilizarse para hacer posible una armoniosa convivencia entre los distintos grupos minoritarios protestantes. Por su parte, en 1821 el gobierno les permitió montar su propio cementerio. A pesar de no haberse alcanzado aún una legislación más amplia de tolerancia religiosa y la firma de tratados mutuos, la comunidad británica en forma particular logró negociar este beneficio. El terreno se compró gracias a los aportes voluntarios de los miembros de la comunidad protestante británica⁴.

Por otro lado, los relatos de varios viajeros británicos que circularon por la región en la primera década revolucionaria nos muestran una sociedad si bien católica, lo suficientemente abierta como para aceptar en su seno a extranjeros disidentes. Por ejemplo, un inglés en 1825 encontró que: *“Los viejos prejuicios decaen rápidamente: los sudamericanos, y aún los españoles, ya no nos miran como renegados, herejes y abandonados de Dios”*⁵. Una impresión similar describió Caldcleugh para la misma época: *“He encontrado en todas partes un gran espíritu de tolerancia y cualquiera sea el sentimiento íntimo de los habitantes respecto a religión, nunca dejarán escapar nada que haga siquiera sospechar a los extranjeros que se les tienen en menos por sus opiniones heréticas. Aunque no exista un lugar consagrado al culto protestante y los cementerios de una y otra religión se hallan separados, no se producen aquí las disputas comunes en otros países.”*⁶.

En suma, en este primer momento la presencia de extranjeros protestantes, aunque sea en la provincia de Buenos Aires, fue bien aceptada tanto por la población en general como por las incipientes normas que buscaban regular sobre la presencia de los disidentes en el territorio. Existía de facto una cierta tolerancia religiosa y libertad de conciencia siempre y cuando esta quedara restringida al ámbito privado

⁴ MONTI, *op. cit.*

⁵ UN INGLÉS (1962 [1825]) *Cinco años en Buenos Aires, 1820-1825*, Solar/Hachette, Buenos Aires. Específicamente: p. 118.

⁶ CALDCLEUGH, Alexander, (1943 [1821]) *Viajes por América del Sur*, Solar, Buenos Aires. Específicamente: p. 60-61.

Nuevas normas y tratados bajo “la feliz experiencia” (1820-1830)

Las reformas rivadavianas buscaron, por un lado, modificar ciertos elementos vinculados con la articulación entre las instituciones religiosas, el poder político y la sociedad transfiriendo parte del poder ejercido por la Iglesia sobre la sociedad en beneficio del estado en formación. Por el otro, también se preocuparon por el tema de la tolerancia religiosa y se dieron los primeros pasos concretos hacia el establecimiento de un marco legal para la tolerancia. A partir de la década de 1820 comenzaron las negociaciones con Gran Bretaña para firmar un tratado comercial recíproco. La aún incipiente presencia de estos extranjeros era tolerada y por ello ganó ciertos niveles de aceptación en la naciente opinión pública la idea de una posible tolerancia para estos sujetos. En un primero momento, esta tolerancia se expresó a través del confinamiento del problema religioso en el ámbito de la conciencia individual. La prensa política porteña reflejó esta situación. Diversos artículos se publicaron en varios periódicos donde se discutió la posibilidad de otorgar ciertas libertades religiosas siempre y cuando éstas se practicaran en un ámbito privado, alejado de la vista del resto de la población. De las expresiones allí pronunciadas no pareciera entonces que existieran trabas o impedimentos para que los protestantes, en particular los británicos, pudieran profesar libremente su fe en la calidez de sus hogares⁷.

Las autoridades locales buscaron fomentar la inmigración y también lograr una negociación con Gran Bretaña para que reconocieron su independencia. Las negociaciones para la firma de un Tratado, luego de diversas gestiones, comenzaron a partir de fines de 1824 cuando Woodbine Parish fue designado Cónsul británico para la región. Entre los temas a negociar se incluía la tolerancia religiosa. A principios de 1825 se llegó a un acuerdo en el cual entre otros puntos se les otorgó a los británicos a libertad de culto, es decir el derecho y la libertad de expresar libremente y en forma pública su culto. Era un paso hacia la ruptura de la unanimidad religiosa, aunque el camino hacia la libertad de culto aún estaba lejano. Estos grupos carecían de la misma libertad que la religión mayoritaria, por ejemplo en cuanto a la posibilidad de realizar proselitismo religioso o manifestaciones en la vía pública. Asimismo, los alcances de esta medida fueron limitados dado que la concesión quedaba restringida al ámbito bonaerense (las provincias se opusieron a la aplicación de dicha medida en sus territorios) y a los británicos lo cual generó malestar entre otros grupos extranjeros protestantes y sus

⁷ DI STEFANO, *op. cit.*; CALVO (2006) *op. cit.*

autoridades. Por ejemplo, el encargado de negocios norteamericano, John Forbes, reclamó a las autoridades políticas locales por la incorporación de sus compatriotas a esta norma. En octubre de 1825 entonces el gobierno provincial aprobó una ley de libertad de culto en la cual se garantizó a todos los hombres el derecho de profesar libremente su fe. De este modo, se establecía una cierta igualdad aunque esta quedara limitada al territorio provincial. En el resto del territorio, el tema de la tolerancia religiosa continuó en discusión. En 1824 fue retomado por el Congreso Constituyente y posteriormente en el proyecto constitucional de 1826 (donde se insistió en establecer la religión católica como el culto nacional aunque dejó abierta la puerta para respetar la tolerancia que había sido otorgada a los británicos): pero al quedar trunco dicho proyecto, la tolerancia quedó limitado a la provincia de Buenos Aires⁸.

En este contexto arribó el pastor anglicano John Armstrong, procedente de Honduras Británica enviado por la *British and Foreign Bible Society*. Ante la demanda de la comunidad británica, Armstrong dejó la sociedad y tomó el cargo de capellán de la Capilla Británica (servía a los episcopales y presbiterianos en el mismo lugar dado que ambos eran miembros de las iglesias oficiales de Gran Bretaña). En un primer momento se alquiló un capilla en desuso pero luego, gracias a diversas gestiones, lograron el reconocimiento del gobierno británico a través del Acta Consular para la erección de un templo propio⁹.

Los escoceses presbiterianos, por su parte, también dieron sus primeros pasos para celebrar libre y públicamente su culto. Muchos de estos arribaron para poblar la colonia agrícola de los hermanos Robertson en Monte Grande. Fueron estos comerciantes escoceses quienes convocaron al pastor presbiteriano, William Brown, para que se hiciera cargo de las necesidades espirituales de los colonos. Brown arribó en 1826 y se instaló en la colonia de Santa Catalina. No obstante, al poco tiempo la colonia se disolvió y la capilla fue destruida. En consecuencia, comenzaron en la ciudad de Buenos Aires las primeras reuniones para erigir una capilla propia hacia fines de 1828. La congregación presbiteriana escocesa existente en Monte Grande y la de la ciudad de Buenos Aires acordaron unirse y el pastor aceptó las responsabilidades extras que surgirían de dicha unión. A su vez, acordaron seguir la doctrina y disciplina de la Iglesia Establecida de Escocia, mantener la conexión y dependencia con las Cortes Superiores

⁸ CALVO (2004) *op. cit.*

⁹ MONTI, *op. cit.*

de la Iglesia y afrontar los gastos por medio de contribuciones voluntarios de sus miembros y otros interesados en la causa¹⁰.

La Iglesia se organizó rápidamente erigiéndose un Comité Directivo compuesto por miembros de la congregación (presidente, secretario, tesorero y cobradores) presidida por el Cónsul de Su Majestad Británica. Se acordó que la capilla se llamaría Capilla Presbiteriana Escocesa y que el Rev. Brown brindaría un servicio regular al mediodía en la ciudad y un servicio por la tarde cada dos domingos en la Colonia¹¹.

Los escoceses presbiterianos esperaban que la erección de la Iglesia garantizaría la unión, unanimidad y cooperación de la población escocesa en Buenos Aires permitiendo mantener los valores de la tierra madre y la herencia escocesa en el destino de inmigración. Se esperaba que la religión fuera el pilar sobre el cual construir una identidad escocesa que mantuviera a los inmigrantes unidos frente a los desajustes e incertidumbres que implicaba vivir en el país como extranjeros¹².

Aún restaba, no obstante, conseguir un ámbito propicio para los servicios. Inicialmente se resolvió un arreglo temporal utilizando dos habitaciones en una casa alquilada. El 15 de marzo de 1829 abrió por primera vez la capilla a la cual asistieron a Divino Servicio unos 100 fieles. Como el espacio era insuficiente el Comité comenzó derivar en la necesidad de construir un templo apropiado para la creciente congregación en especial dado que la libertad de conciencia era respetada por la población nativa. El Rev. Brown decía al respecto cuando ofreció su primer servicio:

“Religious toleration is guaranteed at all in its fullest extent by the laws of this country. British subjects in particular are allowed and protected in the open and full exercise of their own religious observance by treaty. Nor does this privilege exist merely in name... liberty of conscience is actually enjoyed to as great and extent here as in any country of the world... There are now three Protestant places of worship open in this city, and not an instance has occurred of the smallest molestation being offered to those who are in the habit of frequenting them”¹³.

A su vez, en su sermón el Rev. Brown se mostró preocupado por el cuidado espiritual de muchos escoceses presbiterianos, quienes ante la ausencia de una capilla propia se habían acercado al templo episcopal o al presbiteriano norteamericano. Era

¹⁰ Resoluciones reunión 22/12/1828, en DODDS, James (1897), *Records of the Scottish Settlers in the River Plate and their Churches*, Buenos Aires, Grant and Sylvester. Específicamente: p. 136.

¹¹ 6/2/1829 Reunión General de Suscriptores en DODDS *op. cit.*

¹² Reunión General de Suscriptores 6/2/29 en DODDS *op. cit.* Específicamente: p. 139.

¹³ Meeting of the Committee 10/5/1829 en DODDS *op. cit.* Específicamente: p. 143

necesario entonces un templo propio que permitiera preservar la religión así como la identidad nacional¹⁴.

Por su parte, el pastor escocés reclamó a la congregación apoyo económico para poder erigir un templo propio y acusó a muchos escoceses presbiterianos de haberse alejado de las reglas y la observancia religiosa de la madre patria, de ser infieles y de haberse familiarizado con actividades licenciosas, muy comunes en los puertos extranjeros. Estos no se preocupaban, afirmaba, ni por asistir al servicio religioso ni en contribuir a su sustento. Sin embargo, concluye, esta situación en lugar debilitar a la congregación le dio un mayor peso. Asimismo, le preocupaba el crecimiento de las nuevas generaciones. Por ello convoca a la congregación a tomar medidas adecuadas para velar por su futuro y el futuro de su identidad nacional y religiosa que en caso contrario rápidamente se verían asimilados a la sociedad local. Era la responsabilidad de la congregación evitar esta situación fortaleciendo la iglesia¹⁵.

El Informe Anual del Comité para el año de 1829 ya daba cuenta de la existencia de un gran éxito e interés del emprendimiento. La iglesia había comenzado a erigirse como un ámbito que permitía fortalecer los lazos sociales gracias “a la influencia benigna y saludable del Evangelio”. La identidad religiosa, entonces, había permitido mantener y fortalecer la identidad nacional, construyendo un elemento de cohesión entre los escoceses¹⁶.

Rosas y los disidentes (1830-1850)

Bajo los gobiernos de Rosas, a pesar de los estereotipos que se construyeron, éste veló por la defensa de la tolerancia religiosa y la libre práctica del culto protestante entre los extranjeros. Por un lado, buscó debilitar ciertas concepciones de la organización eclesiástica que partían de la premisa de una sustancial identidad entre comunidad religiosa y comunidad política. En este sentido, la política religiosa rosista introdujo mayores novedades que Rivadavia. Rosas continuó y reforzó las medidas tomadas por el ministro, desactivando el control corporativo del clero sobre el gobierno de la diócesis de modo tal que alteró el funcionamiento de la Iglesia colonial. A su vez, potenció la dependencia del clero respecto del Estado, subordinación de la Iglesia al Estado. En este sentido, consideraba a la Iglesia como una parte del aparato burocrático del Estado a la

¹⁴ Meeting of the Committee 10/5/1829, en DODDS *op. cit.* Específicamente: p. 144.

¹⁵ Meeting of the Committee 10/5/1829

¹⁶ Informe Anual del Comité para El año 1829, 01/1830. DODDS, *op. cit.* Específicamente: p. 164

que se le podían asignar funciones determinadas.¹⁷ No obstante, por otro lado, reforzó la unión entre estado y religión a través de la educación, dado que identificó el federalismo con catolicismo. Pero esto no significó intolerancia para las colectividades extranjeras, quienes continuaron gozando de la libertad de cultos sancionada en 1825 pudiendo erigir sus templos, profesar su fe y desarrollar sus escuelas. No obstante, la normativa quedó restringida de facto a las comunidades de extranjeros, su aplicación no se extendió a la población criolla. En este sentido, los extranjeros continuaron gozando de las mayores franquicias y de la más absoluta garantía, siempre y cuando limitaran su prédica a connacionales y en su idioma.¹⁸ Este clima permitió que bajo los gobiernos de Rosas se organizaron dos nuevas iglesias: la metodista (1836) y la luterana (1843) y se construyeron tres nuevos templos: la Iglesia Anglicana inglesa (1831), la Iglesia Presbiteriana escocesa (1835) y la Iglesia metodista (1843)¹⁹.

En 8 de febrero de 1830 el gobierno de Juan Manuel de Rosas cedió un terreno a espaldas del extinguido convento de la Merced para la erección de un templo protestante. A través de suscripciones voluntarias de los residentes en Buenos Aires y el apoyo del gobierno británico se comenzó la construcción del templo. El 6 de marzo de 1831 abrió sus puertas la Iglesia bajo el nombre de “*The British Episcopal Church of St. John the Baptist*”²⁰.

En cuanto a los escoceses, a pesar del aparente éxito inicial de la capilla, la falta de recursos continuaba preocupando a la congregación. Era necesario juntar los fondos suficientes para pagar un salario digno al pastor y para construir una capilla acorde a la creciente población escocesa en la ciudad. La congregación consideró entonces que era necesario que la iglesia fuera reconocida como Capellanía Consular por parte del Gobierno Británico. Según el artículo XII del *Consular Act* a partir de 1826 aquellas capellanías que fueran fundadas ante la presencia de un embajador o cónsul, serían designadas y pagadas por el gobierno a través del arbitrio del *Foreign Office*. El gobierno de su majestad aportaría la mitad del dinero recaudado para erección, compra o alquiler de cualquier iglesia o capilla o edificio para el servicio de acuerdo a las ceremonias de la *United Church of England*, Irlanda o la Iglesia de Escocia. Si bien en teoría las

¹⁷ DI STÉFANO, Roberto, (2004) *El púlpito y la plaza. Clero, sociedad y política de la monarquía católica a la República rosista*, Siglo XXI, Buenos Aires, DI STÉFANO (2009) *op. cit.*.

¹⁸ CANCLINI, Arnoldo (1991) “Inmigración y evangelización en el ámbito protestante argentino”, en: AUZA, Néstor (comp.), *Iglesia e Inmigración en la Argentina*, CEMLA, Buenos Aires.

¹⁹ MONTI *op. cit.*

²⁰ HODGES, W. H. (comp), *History of the Anglican Church (Pro-Cathedral). Buenos Aires 1831-1931*, Buenos Aires, s/d, s/d.

capellanías quedaban bajo la jurisdicción del Obispo de Londres, las largas distancias y la escasez de recursos les otorgaban de facto a las congregaciones en el extranjero un control cuasi absoluto sobre los asuntos de sus capillas²¹.

La solicitud de reconocimiento como Capellanía Consular detonó un enfrentamiento entre la congregación presbiteriana y la anglicana y entre la primera y el Cónsul Británico en Buenos Aires, Woodbine Parish. Según reconstruyen los escoceses, la congregación presbiteriana, tomando conocimiento del Acta Consular y ante la necesidad de fondos para sustentar el culto le solicitaron a Parish que iniciara ante el Foreign Office los trámites necesarios para obtener apoyo del gobierno de su majestad. Parish, acusan los escoceses, enterado de esta solicitud de la congregación presbiteriana incitó a la Iglesia Episcopal a solicitar para sí asistencia al gobierno británico. Si bien inicialmente los escoceses no presentaron objeción ante esta situación dado que consideraban “justo” que ambas iglesias fueran reconocidas por el gobierno, se preguntaron si era posible solicitar asistencia para ambos establecimientos en el mismo lugar y tiempo. A su vez, dado que el cónsul había convocado una reunión de suscriptores de la *British Church* para el 1/2/1830 inquirieron si podían asistir a dicha reunión y si podían votar todos los súbditos británicos. La respuesta de Parish fue desalentadora para los escoceses. Éste contestó que consideraba que el gobierno no solventaría dos iglesias en el mismo lugar y que cualquiera británico podría asistir aunque no votara en la reunión de la *British Church* si no era suscriptor de la misma. La respuesta del Cónsul enfadó a la congregación presbiteriana quienes reclamaron que su caso no había recibido la consideración que merecía y que antes que el Gobierno de Su Majestad resolviera el asunto ya el Cónsul había decidido sobre el tema en contra de sus intereses²². Los anglicanos, por su parte, consideraron que este incidente fue “tergiversado”. Según éstos en 1829 la comunidad inglesa comenzó a llevar adelante los pasos para la construcción de una iglesia permanente. Algunos presbiterianos, reconstruyen, reclamaron tener participación en los procedimientos, con la idea de que el edificio fuera para ambas comuniones. El Cónsul General entonces rechazó admitir el derecho al voto de cierto individuo porque no era suscriptor y desestimó la posibilidad que el gobierno británico contribuiría para la construcción de una segunda Capilla Británica en la ciudad. Esta situación, concluyen los anglicanos, en realidad terminó favoreciendo a los presbiterianos escoceses dado que ello permitió levantar el espíritu religioso de los

²¹ PINNINGTON, John E. (1970) “Anglican Chaplaincies in Post-Napoleonic Europe: A Strange Variation on the Pax Britannica”, *Church History* 39 (1): 327-344

²² DODDS *op. cit.*, *British Packet* 13/2/1830

presbiterianos y construir y mantener una iglesia propia, dado que una iglesia compartida no habría satisfecho a ninguna de las dos partes²³.

Más allá de estas diversas interpretaciones, el enfrentamiento tomó estado público. Los presbiterianos llevaron adelante varias reuniones, presentaron múltiples quejas y fuerte lenguaje fue empleado para discutir el espinoso tema. Los presbiterianos consideraron que no podían permitir pasivamente que sus derechos fueran quitados, dado que eran una iglesia estatal tanto como la otra y se merecía por igual el apoyo del gobierno. Incluso si una sola iglesia podía recibir asistencia se debía presentar el caso al gobierno para que resolviera. El malestar debe haber tomado tal grado de conflictividad que el Cónsul le prohibió al Rev. Brown y/o cualquier otra persona conectada a su congregación que publicara nada en este país sobre el tema de las diferencias entre presbiterianos y el cónsul británicos en relación a las iglesias. Si bien la libertad de cultos era respetada, este enfrentamiento despertó el temor del cónsul que, en una situación de vulnerabilidad e incertidumbre, las divisiones entre los protestantes atrajeran a los enemigos de las libertades religiosas. Finalmente, el gobierno británico reconoció solamente a la Iglesia Anglicana la cual pasó a recibir fondos para la construcción de su templo y el pago del salario de su capellán.

La congregación presbiteriana, excluida entonces del Acta Consular, continuó no obstante avanzando en la idea de erigir un templo propio. Se convocó a suscripciones voluntarias y se juntó una buena cantidad de dinero para construir una Iglesia. En 1832 solicitaron al nuevo Cónsul, Mr. Fox, permiso para la construcción de la Iglesia y este a su vez prometió hablar con el gobierno de Su Majestad sobre el tema enviando sus recomendaciones personales y un memorial sobre los escoceses en Buenos Aires para que fueran incluidos en el Acta Consular. En 1833 el Rev. Brown viajó a Gran Bretaña y logró entrevistarse con Lord Palmerston, ministro del *Foreign Office*, por el tema del apoyo financiero a la iglesia, logrando finalmente en 1838 el apoyo del Acta Consular. Para entonces, el sueño de la Iglesia propia ya había sido logrado.

La experiencia de organización de la Iglesia así como las dificultades por las que debieron atravesar fueron interpretadas por miembros de la congregación como un símbolo de unión de la comunidad presbiteriana escocesa en Buenos Aires, según podemos leer en artículo publicado en el periódico angloparlante *British Packet*. El gran número de escoceses, su nacionalidad y su apego a la tierra nativa, anticipaba un escocés,

²³ HODGES.

sólo podía dar por resultado una comunidad cohesionada a través de las asociaciones creadas para tal fin²⁴.

Otro presbiteriano, por su parte, recordaba el enfrentamiento entre los anglicanos y presbiteriano y esperaba que aquellas diferencias hubieran ya desaparecido era momento de concentrarse en el desarrollo de la propia Iglesia y olvidar antiguas fricciones y resquemores y vivir en un clima de tolerancia y comprensión mutua²⁵.

Epílogo

La realización del ideario de Mayo implicaba la liberación de las conciencias y la libertad de cultos y hacia ese destino se dirigieron las reformas que tímidamente tomaron los sucesivos gobiernos durante la primera mitad del siglo XIX. Inicialmente se sancionó la libertad de conciencias, luego se extendió una cierta tolerancia religiosa en el ámbito de la provincia de Buenos Aires que para 1825 se oficializó con la sanción de la libertad de culto, que a pesar de su tono general, quedó restringida de facto a las comunidades extranjeras. De este modo, si bien los primeros cuarenta años posteriores a la revolución el campo religioso local comenzó a abrirse y la unanimidad religiosa a agrietarse, aún quedaba un largo camino por recorrer hacia una amplia libertad de cultos. Las garantías que se otorgaron para la libre y pública profesión de los cultos protestantes quedaron limitadas al escenario bonaerense y a la condición de extranjero.

Esta permisividad era considerada más que nada como un “mal menor o inevitable” si se quería fomentar el ingreso de extranjeros, en particular ingleses, escoceses o alemanes. De este modo, la figura del protestante se tendió a identificar principalmente con el del extranjero otorgando entonces la libertad religiosa en forma de estatuto especial a ciertos protestantes. Esto no implicó, no obstante, la negación de la religión católica como la única y verdadera y la identificación de la disidencia como un error tolerado. A su vez, la tolerancia también era aceptada en tanto no hubiera proyectos misioneros de larga duración y exitosos que amenazaran la hegemonía católica.

En cuanto a la instalación de las primeras iglesias protestantes británicas, en un primer momento parece haber existido una cierta solidaridad entre las diferentes confesiones que en otros contextos habrían estado dispuestos a disputar hasta sus últimas consecuencias cuestiones de dogma y fe. No obstante, el campo protestante nunca fue un

²⁴ *British Packet*, 28/4/35.

²⁵ *British Packet*, 16/05/1835.

ámbito armonioso libre de conflictos. Como vimos en relación a la aplicación del Acta Consular, los enfrentamientos existieron y marcaron un límite a las posibilidades de colaboración y cooperación entre las diferentes congregaciones, aunque estas intentaron mantenerse acalladas y restringidas a los ámbitos más estrictos para evitar posibles represalias o el malestar de la población católica dominante. Las congregaciones protestantes temieron por su carácter marginal y precario (en particular bajo los gobiernos de Rosas) y en ese sentido evitaron ventilar las diferencias en su interior.

Por otro lado, las diferentes denominaciones religiosas reconstruyeron también una identidad étnica sustentada en la religión y la lengua. En este sentido, consideramos que las iglesias protestantes no son meros trasplantes. Como bien ha llamado la atención Seiguer, las iglesias debieron adaptarse a las circunstancias de las sociedades de recepción que diferirían ampliamente de las condiciones en los países europeos lo cual las llevó en muchos casos a convertirse en “refugios de etnicidad” cuyo objetivo era preservar una identidad nacional inventada y reconstruida entre los inmigrantes; función que no desempeñaron en sus países de origen. De este modo, en realidad la idea de una “iglesia de trasplante” es más bien un proyecto, un ideal que las iglesias protestantes intentaron construir y que las fuentes eclesiásticas daban como un hecho²⁶.

Hubo entonces un esfuerzo por parte de las iglesias protestantes de extranjeros re creadas de construir entre los inmigrantes una identidad vinculada a la religión y la propia lengua. De ahí los esfuerzo que sus pastores volcaron en la organización de las Iglesias como centro de las relaciones sociales entre los connacionales, ámbitos en los cuales se reconstruía una identidad que tendía a unir a los extranjeros haciendo de la aventura migratoria una experiencia menos traumática.

²⁶ VILLALPANDO, Waldo Luis (ed.) (1970), *Las Iglesias de trasplante. Protestantismo de inmigración en la Argentina*, Centro de Estudios Cristianos, Buenos Aires. SEIGUER (2009) y SEIGUER, Paula (2009), “Los inicios de un debate: el lugar del protestantismo histórico en la Argentina”, *Revista Iberoamericana* 34:163-168.

Representaciones y diversidad
cultural en las sociedades
americanas, siglos XVIII a XXI

**Mujeres de clausura:
desigualdad social y exclusión
en los conventos de Córdoba del Tucumán (siglo XVIII)**

Ana Mónica Gonzalez Fasani*
UNS

Resumen: Durante la colonia, la Iglesia desempeñó un papel fundamental en el ordenamiento de la sociedad y, por ende, por tratarse este espacio de un mundo pluricultural y multirracial, en el ordenamiento de las diferentes esferas en las que los sujetos se movían según la raza y la cultura. En este trabajo circunscribimos nuestro estudio al ámbito conventual femenino en la ciudad de Córdoba del Tucumán durante el siglo XVIII.

Las mujeres españolas y criollas van a reproducir dentro de las comunidades religiosas esquemas mentales y sociales propiamente europeos y desde los inicios de las fundaciones van a enfatizar las divisiones según las “calidades religiosas” y la procedencia de las mujeres que ingresaban.

A partir de la documentación encontrada en el Archivo del Arzobispado de Córdoba y en el privado del Convento de San José se intentará ver en qué medida la vida religiosa de los monasterios daba continuidad a la exclusión social y de roles, al organizarse en función del origen de las mujeres, la legitimidad, el pago de una dote significativa y, en cierto modo, la dependencia de la autoridad masculina.

Palabras claves: Iglesia - monjas - Córdoba - siglo XVIII - desigualdad social.

Cuando pensamos en la historia de la Gobernación del Tucumán y concedemos roles a las instituciones que la construyeron a lo largo de los siglos es imprescindible destacar el papel fundamental desempeñado por la Iglesia en el ordenamiento de la sociedad y por ende en el ordenamiento del espacio otorgado a los sujetos según sexo y cultura. Patricia Martínez i Álvarez va más allá en sus ideas y concibe la hipótesis de que la Iglesia ejerció

* E-mail: anamonikafa@yahoo.com.ar

un rol fundamental en la construcción misma del sujeto¹. Asimismo, fue de fundamental importancia en el proceso de imposición de una disciplina social² que alcanzaría su momento de mayor intensidad en el siglo XVIII. Evidentemente este fenómeno no se limita exclusivamente a la relación entre el Tucumán y la Iglesia sino a las relaciones de la Iglesia con los contextos en que se ha ido desarrollando a lo largo de diferentes territorios. La construcción de una Iglesia inspirada en el espíritu de Trento añade connotaciones importantes para el mundo de las mujeres, especialmente para aquellas que deseen abrazar la vida religiosa³.

La vida religiosa femenina y los monasterios de la Gobernación del Tucumán

La presencia de las primeras experiencias de vida religiosa femenina reglada en la Gobernación del Tucumán data de principios del siglo XVII. En el año 1613 doña Leonor de Tejeda⁴ fundó el primer convento de la orden dominicana para la Gobernación del Tucumán, influenciada por los padres de la Compañía de Jesús. Quince años después hará lo propio su hermano don Juan de Tejeda y Miraval erigiéndose en la ciudad el primer convento de carmelitas descalzas del Virreinato del Perú⁵.

¹MARTÍNEZ I ÁLVAREZ, Patricia (2000) "La construcción del sujeto femenino religioso: Úrsula de Jesús en el contexto colonial limeño del siglo XVII", *Antropológica* 18: 175-194.

² A través de la categoría de disciplinamiento social Federico Palomo pretende definir los diferentes procesos no sólo políticos, sino también religiosos, sociales y culturales que, como consecuencia de los cambios ocurridos desde finales de la Edad Media, se activaron desde las capas superiores de la sociedad con el fin de ordenar y regular las relaciones humanas, imponiendo modelos de comportamiento que llevaron a una progresiva transformación de la conciencia moral y de las costumbres del hombre en todo los ámbitos de la vida social y, en consecuencia, a cambios estructurales de la propia sociedad y de sus formas de organización política. PALOMO, Federico (1997) "Disciplina christiana". Apuntes historiográficos en torno a la disciplina y el disciplinamiento social como categorías de la historia religiosa de la alta edad moderna", *Cuadernos de Historia Moderna* 18:119-136.

³ El Concilio de Trento comenzó el 13 de diciembre de 1545 y concluyó tras dieciocho años, dos largos interludios y veinticinco sesiones. Las sesiones se iniciaron bajo el papado de Paulo III y tras los años de su desarrollo, la sede de Roma fue ocupada por otros papas. Si bien la aparición de Lutero de alguna forma aceleró el llamado a un concilio reformista de la fe católica, ya existía la necesidad de un cambio en la cristiandad. En un mundo de poder y privilegio, donde poca importancia tenían la fe y la piedad religiosa los príncipes de la iglesia creían necesaria una reforma de "la cabeza y los miembros de la Iglesia" bastante antes de la Reforma. El cisma alemán no hizo más que acelerar esta necesidad. La religión que llegó a América estaba imbuida de este espíritu reformador de Trento. El Concilio impulsó la vida en común y la clausura en los conventos femeninos.

⁴ Hija del conquistador Tristán de Tejeda, nieta de Hernando Mejía de Miraval, doña Leonor de Tejeda había nacido en Tucumán. Leonor fue llevada a la ciudad de Córdoba en 1574 donde contrajo matrimonio con un adinerado y distinguido encomendero, don Manuel de Fonseca y Contreras. Con la anuencia del cabildo local, del obispo y del Rey, que mediante una real cédula expedida en marzo de 1613 autorizaba la fundación, se dio inicio al monasterio de Santa Catalina de Sena. NIEVA OCAMPO, Guillermo (2008) "Crisis económica e identidad religiosa de un monasterio femenino en época de los Austrias: Santa Catalina de Córdoba del Tucumán (1613-1700)", *Hispania Sacra* LX, 122: 423-443.

⁵ GONZALEZ FASANI, Ana Mónica. (2010) "Primero tengo que ser monja": fundación y dotación del monasterio de San José de Carmelitas Descalzas en Córdoba del Tucumán" en: SIEGRIST, Nora y

El éxito de ambos emprendimientos monásticos se manifestó en el grueso y continuo número de reclutas que poblaron ambos monasterios. En el caso de las catalinas, entre 1614 y 1699 profesaron 166 monjas⁶, todas ellas emparentadas con los primeros fundadores de la ciudad, tal como solían declarar en las múltiples informaciones suministradas por las mismas religiosas al momento de profesar⁷. De igual modo las teresas siempre alcanzaron el número máximo de religiosas- que era de veinte según sus propias constituciones-, debiendo las candidatas aguardar años en lista de espera para poder ingresar.

Es así que los monasterios se fueron poblando por miembros de las principales familias de la ciudad así como de otras regiones (Jujuy, Alto Perú o Buenos Aires). Ya en 1615 figura entre las primeras profesas del monasterio de Santa Catalina una de las hijas de don Pedro Luis de Cabrera y Martel, primogénito de don Jerónimo Luis de Cabrera, el fundador de la ciudad. Se trataba de doña Catalina de Villaroel, que tomó el nombre de Catalina de Santo Domingo. En 1628 al fundarse el convento de San José ingresaron y tomaron estado las dos hijas del matrimonio del fundador -María Magdalena y Alejandra- y, con posterioridad al quedar viudas lo hicieron también doña Ana María de Guzmán (esposa de Juan de Tejeda) y su madre.

Por lo tanto, los principales linajes de Córdoba proveyeron a los monasterios femeninos de “hijas, nietas y descendientes de conquistadores” a lo largo de los siglos XVII y XVIII⁸.

ZAPICO Hilda *Familia, descendencia y patrimonio en España e Hispanoamérica. Siglos XVI-XIX*, Eudem, Buenos Aires, pp. 263-290.

⁶ Las ordenanzas dadas al convento ponían como tope de ingreso un número de 40 religiosas; sin embargo pocas veces se cumplió este requisito llegándose a contar más de 50 religiosas. Si a esto agregamos criadas y educandas estamos hablando de más de 120 mujeres.

⁷ NIEVA OCAMPO, Guillermo (2008) “Mujeres de clausura: identidad social recambio generacional entre las dominicas de Córdoba del Tucumán (1613-1750)”, *Anuario Dominicano*, XXIX: 263-305.

⁸ El Rey Felipe III accedió casi de inmediato a autorizar la fundación señalando “la grande necesidad que ay en esas provincias de un convento donde se puedan recoger muchas doncellas hijas y nietas de descubridores y pobladores que por no poder subceder en las encomiendas de indios de sus padres quedan obres y no tienen las doctes que an menester para casarse por estar introducido el darse grandes doctes”. Archivo del Arzobispado de Córdoba (en adelante AAC), Catalinas, Rollo 5, *Real Cédula expedida sobre la fundación de este Monasterio por nuestro Catholico Monarcha que fue el año de 1613, mandando se le remitiese la Relación que en ella se expresa, por el Illo. Sr. Obispo que no fue de esta Provincia Dn. Fray Hernando Mexía del Orden de Predicadores procurador (en la cita conservamos la grafía original)*.

Crterios de seleccin a la hora del ingreso al monasterio

En las mltiples profesiones realizadas por las postulantes al hbito en esos aos, cuando el Obispo les tomaba declaracin y preguntaba si haban sido forzadas o apremiadas por sus padres, familiares o alguien en particular para abrazar la vida religiosa, las jvenes respondan inequvocamente que no, que actuaban “de libre y espontnea voluntad”. Y as, cientos de mujeres besaron el piso de piedra, pronunciaron los irrevocables votos de pobreza, castidad y obediencia y pasaron la puerta del convento para no volver ms al mundo exterior.

Hacerse monja era un rito sacrificial, como claramente se desprende de la liturgia de las ceremonias en las que las mujeres tomaban o renovaban los votos.⁹ Las mujeres que abrazaban la vida religiosa tomaban marido, a Cristo como esposo espiritual. Las jvenes adoptaba una nueva vida, casa y familia: “Olvidar a vuestra gente y la casa de vuestro padre”, era la instruccin recibida apenas pasaban la puerta. Por esto la vocacin era el primer y fundamental requisito exigido desde el espacio eclesial. La aspirante a monja era examinada en cuanto a su vocacin por la comunidad y por el obispo. Se trataba de una tarea difcil, riesgosa, ya que no haba reglas establecidas y no poda haberlas, para discernir los deseos ms ntimos. Teresa de Jess, la gran reformadora de la Iglesia, aconsejaba la prudencia a la hora de la eleccin ya que la “buena monja” deba tener una salud fsica y espiritual perfecta¹⁰.

¿Qu requisitos se exigan a las jvenes que queran profesar en los monasterios de la ciudad de Córdoba?

El Concilio de Trento haba establecido que la edad reglamentaria para ingresar fueran los dieciséis aos. Se exigía además un ao de prueba, el noviciado¹¹. En ese perodo se estudiaba si la joven tena o no condiciones para la vida conventual. En efecto,

⁹ Sobre el ritual de profesin de las dominicas véase FRASCHINA, Alicia (1993) “El monasterio de Santa Catalina de Sena de Buenos Aires durante el perodo colonial” en: *Primeras Jornadas de Historia de la Orden Dominicana en la Argentina*, Actas: 177-195.

¹⁰ Es un estado que convena a las mujeres ms recogidas, quietas y humildes, que tuvieran salud y entendimiento y que fueran personas de oracin y piedad. Desaconsejaba a las codiciosas as como a las que no haban entrado en el convento por su propia voluntad, pues la vida religiosa les parecera una cárcel rigurosa y haran dao a las demás. Por eso, en cuanto a las responsabilidad de aquellos que forzaban la libertad de sus hijas, Teresa reflexionaba que “si tomasen mi consejo ya que no quieren mirar a poner sus hijas a donde vayan camino de salvacin, si no con ms peligro que en el mundo, que lo miren por lo que toca a su honra y quieran ms casarlas muy bajamente que meterlas en monasterios semejantes, si no son muy bien inclinadas y se les tenga en casa” SANTA TERESA de JESÚS, (2004 [1565]) *Libro de la Vida* en: *Obras Completas* C. 7, N 4, p. 72.

¹¹ Decreto de religiosos y monjas, cap. XV: *No se haga la profesin sino cumplido el ao de noviciado, y pasados los diez y seis de edad.*

la postulante debía demostrar, ante todo, “*buenas costumbres, virtud y habilidad*”. Asimismo, la muchacha era instruida por la Maestra de Novicias, quien le transmitía los tres principios básicos de la vida consagrada –pobreza, castidad y obediencia- e infundía en ellas el amor y el temor de Dios.

Por otra parte, la futura monja debía demostrar su legitimidad. De hecho, en una sociedad que prestigiaba la limpieza de sangre de los cristianos viejos, la verificación del origen de la candidata se convertía en aval impostergable para tener acceso y también autoridad en el interior del claustro. En la profesión de fe de María Rosalía de San Agustín se lee: “María Rosalía de San Agustín, alias Espínola, natural de Asunción del Paraguay y que es hija legítima de don Ramón Espínola y de doña Rosa de la Peña, domiciliarios en dicha ciudad y que es de edad de veinte y tres para veinte y quatro años”¹² En este ejemplo que se transcribe, el aspecto de la legitimidad se convierte en el cauce mediante el cual la mujer ingresa como monja de velo negro.

La vida religiosa de los monasterios, dando continuidad al hecho de la exclusión social, se organizaba en función de la procedencia de las mujeres que ingresaban: la legitimidad, que se recalca con hacer explícitos los nombres de sus progenitores, se convierte en garantía, junto con la dote, para tener presencia dentro de la comunidad.

Es que, como explica Fraschina, en la sociedad colonial ser hijo legítimo era una condición indispensable para acceder a los espacios que la “gente de razón” –los españoles del sector medio y alto- construía y preservaba para sus iguales. Según la normativa vigente en el siglo XVIII, sólo las mujeres concebidas dentro del matrimonio cristiano serían aptas para convertirse en “esposas de Jesucristo”¹³.

El concilio de Trento establece claramente que la ilegitimidad no era impedimento para la profesión, ya que la “doncella nacida de coito ilegítimo y punible no tiene prohibición, por ningún decreto de este concilio, de tomar el hábito de religión y profesar”¹⁴. Si bien no se hace referencia expresa a esa condición en la Reglas de las órdenes femeninas que se instalaron en Córdoba a fines del siglo XVII, debido a una decisión tomada en los Capítulos Generales de la orden dominica, se convierte en exigencia para el ingreso a los monasterios de dicha orden. Las teresas no la mencionan ni en su Regla, ni en sus Constituciones pero de hecho aplicaban la prohibición.

¹² AAC, Legajo 8, Tomo 1, Monjas Teresas, Profesión de María Rosalía de San Agustín (1766)

¹³ FRASCHINA; Alicia (2010) *Mujeres consagradas en el Buenos Aires colonial*, Eudeba, Buenos Aires, p. 75.

¹⁴ Concilio de Trento, *Declaraciones*, Sesión XXV.

Un aspecto que aparece como fundamental para poder ingresar a los monasterios era el pago de la dote estipulada por las Constituciones. La dote canónica era una suma de dinero que la aspirante a monja debía entregar al monasterio durante el noviciado, dos meses antes de profesar. Con ella se atendía honestamente la subsistencia de una mujer que se consagraba definitivamente a Dios y se ayudaba a las cargas económicas de la comunidad¹⁵. Esta participación económica había sido definida por el Concilio e Trento. Como el derecho canónico vigente expresaba, se debía “colocar la dote de aquélla [la monja] en valores seguros, lícitos y fructíferos”¹⁶. Por ello, el capital se invertía en alguna rama productiva y los réditos se destinaban a cubrir los gastos de mantenimiento. Las dotes debían entregarse en efectivo, pero también se daba el caso que se entregasen bienes por un valor equivalente o a través de algún documento de crédito, como por ejemplo un censo consignativo impuesto sobre alguno de los bienes del donante¹⁷.

En la América española las dotes exigidas variaban según la región y las mismas eran fijadas en las Constituciones de las Órdenes, pero en general podemos hablar de un valor de entre 1500 y 4000 pesos. En los inicios del monasterio de Santa Catalina de Sena de Córdoba sus Constituciones disponían, “[...] que se trajese por el dote de cualquiera de las monjas, la cual fuese de mil quinientos pesos de a ocho además de los vestidos y camas, y doscientos pesos del mismo valor que se diesen una vez para las alhajas de las

¹⁵ LARRAGA, Francisco de, O.P. (1925) *Prontuario de Teología moral. Al tenor del nuevo Código de Derecho Canónico de las últimas declaraciones y disposiciones de la Iglesia, de los Códigos y privilegios de España, América española y Filipinas*, Madrid, Ediciones Studium de Cultura, p. 24. El Código establece, además: Que a la muerte de la religiosa, aunque ésta sólo haya hecho votos temporales, la dote irrevocablemente queda propiedad del monasterio o de la religión (Canon 548). Que después de la primera profesión de la religiosa debe la Superiora, con su Consejo y con el consentimiento del ordinario del lugar, colocar la dote de aquélla en valores seguros, lícitos y fructíferos; pero queda prohibido en absoluto gastarla de cualquier forma antes que la religiosa muera, ni siquiera para edificar casa o para pagar deudas (Canon 549). Las dotes deben ser administradas cuidadosa e íntegramente en el monasterio [...] Los Ordinarios del lugar velarán diligentemente por la conservación de las dotes; y sobre todo en la santa visita exijan que se les ce cuenta de las mismas (Canon 550). A la religiosa profesante tanto de votos solemnes como de votos simples, que salga del Instituto por cualquier motivo que lo haga, se le ha de restituir la dote íntegra sin los réditos ya vencidos. Pero si una religiosa profesante para con indulto apostólico a otra religión, durante el noviciado, salvo lo establecido en el canon 570, los frutos de la dote se deben entregar a la nueva religión y después que profese, también la dote; si pasa u otro monasterio de la misma Orden, a él se ha de entregar la dote desde el día mismo del tránsito (Canon 551). *Código de Derecho Canónico*, prologado por fray José López Ortiz, Madrid.

¹⁶ Ver nota anterior.

¹⁷ El censo consignativo era un crédito a muy largo plazo. En la operación el acreedor entregaba una suma de dinero al deudor; ese gravaba un bien raíz y no determinaba una fecha para la devolución, la cual quedaba abierta y a merced del deudor. El acreedor compraba los derechos a percibir una renta anual (réditos) y a cambio entregaba al deudor una suma de dinero (principal). LOPEZ CANO, María del Pilar (1996) “El crédito eclesiástico en Nueva España” *América Latina en la Historia Económica* 6: 9-19. Véase además, VON WOBESER, Gisela (1994) *El Crédito Eclesiástico en la Nueva España*, México, Universidad Autónoma de México, pp. 17 y 39-40.

monjas veladas con velo negro”¹⁸. La dote para una monja de velo negro sumaba, por lo tanto, mil setecientos pesos, más ropas y ajuar. La misma cantidad debía disponer las jóvenes que quisieran ingresar al monasterio de San José.

A principios de 1701 y en consonancia con una desfavorable coyuntura económica, las monjas catalinas y tiempo después la teresas, habían dispuesto el aumento de la dote de mil quinientos a dos mil pesos. A principios del siglo XIX (1801) el obispo Moscoso informó al Rey que la dote que se pagaba para entrar al monasterio de San José ascendía a 2000 pesos, siendo que en el de dominicas se pedían 2500¹⁹.

Algunas veces podía darse el caso de que la candidata reuniera las virtudes suficientes para ingresar –entiéndase prestigio social- más no el dinero, por lo que la comunidad pedía al obispo que les otorgara una reducción en el monto de la dote: “La madre María Josefa del convento de carmelitas descalzas de esta ciudad de Córdoba parezco en forma de derecho y digo que la hermana Teresa de San Ignacio, novicia de ese convento ha cumplido el año de noviciado y está recibida a voto secretos de toda la comunidad; y teniendo como tiene enterada la dote de mil y quinientos pesos que aunque atendiendo a su pobreza y orfandad y sangre de fundadores, habrá sido admitida mil [...] en prosecución del deseo de dicha hermana y del consentimiento universal de toda la comunidad, suplico se sirva de dar su licencia[...]”²⁰. ¿Quién era Teresa de San Ignacio? Se trataba de María Ignacia de Tejeda y Guzmán, natural de la ciudad de San Salvador de Jujuy e hija legítima de don Ignacio de Tejeda y Guzmán y de doña María Tomasa de Tejeda y Tejeda, perteneciente al linaje de los fundadores del convento y conquistadores de la región. Por lo tanto, descendiente de linaje noble y emparentada con personajes que regían los destinos políticos de la ciudad de Córdoba.

Una vez dentro la vida de las mujeres reproducía la jerarquización social vigente en el mundo que debían abandonar. Tanto en España como en América los criterios sociales de estratificación se encontraban vigentes en los conventos femeninos²¹ y también llegaron a los conventos cordobeses.

En el monasterio de Santa Catalina, las monjas estaban organizadas según una jerarquía superpuesta, que se manifestaba en el orden de prelación en capítulo, donde la

¹⁸ AAC, Catalinas, Rollo 1. Urbano obispo Papa VIII siervo de los siervos de Dios para memoria perpetua del hecho (bula de 1618), en el libro manuscrito intitulado *Historia del Monasterio Senense de la ciudad de Córdoba en la Provincia del Tucumán*, p. 106 y ss., art. 46.

¹⁹ “Informe del obispo Moscoso al rey sobre su obispado” (1871) en: *La Revista de Buenos Aires. Historia americana, literaria y derecho*. T. XXV. “Específicamente p. 65”.

²⁰ AAC, Legajo 8, T. 1, *Monjas Teresas, 1722*.

²¹ FRASCHINA, *Op. cit.*, p. 139.

cercanía a la superiora -ya fuera la Priora o la Presidenta del convento- dependía de la antigüedad de la profesión, así como en el ejercicio de los oficios mayores y menores que se debía desempeñar. Cada tres años, cuando caducaba el mandato de una priora, la nueva superiora repartía los oficios conventuales y nombraba sus colaboradoras. El 12 de octubre de 1737 la Madre Gertrudis de Jesús, sucesora de Ana de la Concepción, apenas elegida priora elevó al obispo la *tabla de oficios* del monasterio. Treinta y cuatro religiosas, de las cuarenta y ocho que habitaban el cenobio, se repartían diecisiete cargos: “Madre Subpriora: Maria del Espíritu Santo/ Madre Maestra de Novicias: sor Catalina de San Javier/ Cantora: Rosa de la Trinidad/ Subcantora: Ana de la Trinidad/ Sacristanas: Sor Teresa de San José, Sor Juana de Santa Rosa, Sor Inés de Jesús, Sor Rosa de San José, Sor Ana de Santo Domingo/ Celadoras: Sor Inés de San José, Sor Antonia de Jesús, Sor Ignacia de Santa Rosa/ Porterías de la puerta de puerta principal: la Madre María de la Encarnación, Madre Catalina de la Presentación, Madre María de la Concepción/ Porterías de la segunda puerta: Sor Andrea de San Miguel, Sor Petrona de la Asunción/ Depositarias: la Madre Úrsula de la Trinidad, La Madre Anna de la Concepción, La Madre Juana de la Encarnación/ Procuradora: Catalina de Jesús/ Mayordoma: Juana de la Presentación/ Refitolera: María de Jesús/ Enfermeras: Sor Petrona de San Tadeo, Sor Catalina de Jesús, Sor Ana de San Ignacio, Sor Gabriela de Santa Clara/ Obreras: Sor María de San Miguel, Sor Francisca de la Visitación/ Secretaria: Sor Catalina de San Laurel/ Salera: Sor Gabriela de Santa Clara/ Lectoras: Sor Ana de San Javier, Sor María Catalina de San Ignacio”.

La utilización de los apelativos de madres y sores presente en esta lista distinguía en general a las así llamadas Madres de Consejo, siete monjas encargadas de tomar las decisiones más importantes del convento junto a la priora, en ausencia del capítulo, de aquellas que no participaban en ese órgano de gobierno²².

Pero esta no es la única manifestación de distinciones dentro de los cenobios. En efecto, la comunidad religiosa se hallaba dividida en dos grupos, las monjas de velo negro y las monjas de velo blanco. Las de velo negro se preparaban fundamentalmente para el rezo del Oficio Divino, que se llevaba a cabo en latín. Eran monjas contemplativas cuya tarea principal consistía en lograr la unión con Dios por medio de la oración mental y

²² Por un documento firmado por la madre Gertrudis de Jesús y las Madres de Consejo el 28 de julio de 1739 sabemos que estas eran María de la Encarnación, Úrsula de la Trinidad, Catalina de San Xavier, María del Espíritu Santo, Juana de la Presentación, Ana de la Concepción y Catalina de San Laurel. Archivo del Arzobispado de Córdoba, Libro 1, Gertrudis de Jesús y las demás Madres de consejo, 28 de julio de 1739.

vocal. También tenían momentos dedicados a su formación espiritual, que llevaban a cabo mediante la lectura de textos de mística y de ascética. Realizaban, además, los más diversos oficios, ocupándose de la dirección del monasterio, la formación de las novicias, la contabilidad de todas las entradas y los gastos, la conducción del rezo, la organización de las lecturas y de todos los actos litúrgicos, el control de lo que ocurría en el locutorio y los tornos y las compras para la despensa, la ropería y la sacristía.

Las de velo blanco no tenían acceso al rezo del Oficio Divino en latín, sino que debían rezar un determinado número de Avemarías y Padrenuestros en las distintas horas canónicas. Tenían la obligación de asistir diariamente a misa y debían ocupar el resto del tiempo en tareas corporales como cocinar, lavar la ropa y limpiar las dependencias monásticas. Tareas que llevaban a cabo personalmente o bien dirigían a las donadas o esclavos para que las realizaran²³. Debido a que las monjas de velo negro o blanco realizaban tareas muy distintas, eran formadas durante el noviciado en dos grupos separados.

Según las Constituciones de ambos monasterios, la dote requerida para profesar como monja de velo blanco era menos onerosa que el de sus hermanas de coro. En efecto, las legas debían pagar “quinientos pesos, en los cuales se comprendiesen las alhajas y de aquellos se añadiesen las camas y los vestidos”²⁴. Es válido aclarar que por las mismas Constituciones se permitía el ingreso de una hermana de velo blanco por cada siete de velo negro.

Al igual que lo que ocurría fuera de los muros determinadas necesidades materiales eran cubiertas por auxiliares domésticos. En el caso de las comunidades conventuales éstas poseían donadas, criadas y esclavos. Las donadas –generalmente mujeres de ascendencia española de sectores sociales bajos, o de razas mezcladas– servían en los conventos: “María Theresa de Zamudio, natural de Buenos Aires y al presente en esta ciudad, a la solicitud y pretensión de ser donada de las carmelitas descalzas [...] y habiendo preguntado si había lugar que yo pudiese ocupar por ser a propósito por mi

²³ Un estudio comparativo entre las monjas de velo negro y de velo blanco en los conventos rioplatenses del siglo XVIII. FRASCHINA; Alicia (2000) “La dote canónica en el Buenos Aires tardo-colonial: Monasterios de Santa Catalina de Sena y Nuestra Señora del Pilar, 1745-1810”, *Colonial Latin American Historical Review* 9 (1): 67-102.

²⁴ AAC, Catalinas, Rollo 1. Urbano obispo Papa VIII siervo de los siervos de Dios para memoria perpetua del hecho (bula de 1618), en el libro manuscrito intitulado *Historia del Monasterio Senense de la ciudad de Córdoba en la Provincia del Tucumán*, p. 106 y ss., art. 47.

edad y robustez para el ministerio de cocinar, amasar y los demás ejercicios de mi pretensión, me respondió que sí había [...]”²⁵.

El monasterio de las catalinas tenía una gran cantidad de sirvientas –que fueron reducidas por el obispo Zevallos a un número de ochenta y dos para 1734–²⁶ lo que lo convertía más en una aldea de mujeres que en un convento de monjas contemplativas. Por eso los sucesivos visitantes quisieron reformar esta situación: “Establecí rigurosa clausura, echando todas las muchachas que no tenían siete años cumplidos y un sinnúmero de criadas, y estableciendo con las seglares que entrasen con la debida licencia paguen 25 pesos de piso, que no se hacía y poniéndole velos en bastidores de firme en los locutorios de su consentimiento, con otras particularidades (...) y todas se están observando con gran puntualidad”²⁷.

Este personal prestaba sus servicios en la sacristía, la cocina, la lavandería y la panadería o atendía personalmente a las monjas y a las niñas españolas que eran educadas solamente en el convento calzado. Se trataba, por un lado, de las criadas de clausura, aquellas que servían a sus amas en las necesidades internas y, por otro, las que tenían licencia de entrar y salir para llevar recados, hacer algunas compras, lavar la ropa, etc. Estas últimas no pernoctaban en el monasterio²⁸.

La presencia de estas criadas pone al descubierto un aspecto particular de las relaciones sociales en el interior del claustro, donde se hace patente la reproducción de los esquemas de exclusión comunes a la sociedad virreinal, que daban lugar a la generación de diversas categorías sociales y roles²⁹. Así es que encontramos dentro del

²⁵ ACC, Legajo 8, T. 1, Monjas Teresas, Auto del obispo para la recepción de María Teresa Zamudio.

²⁶ AAC., legajo 9, tomo 1, pp. 30-31. Situación similar al de otros conventos femeninos del Virreinato del Perú. Véase, MARTÍNEZ I ALVAREZ, Patricia (2000) “Mujeres religiosas en el Perú en el siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas”, *Revista Complutense de Historia de América* 26: 27-56. En cambio en el de las monjas teresas el obispo constató la existencia de 15 sirvientas.

²⁷ El obispo Zevallos a S.M., Santiago del Estero, 20-VIII-1734, AGI, Aud. de Charcas, 372.

²⁸ “Una negra llamada Micaela entre al convento de Santa Catalina y salga al servicio y recados de la Madre Rosa de la Trinidad, y otra negra Ana al servicio y recados de la Madre Sacristana Teresa de Jesús, y una parda llamada Inés a la Madre Superiora y una parda, María a la Madre Ignacia del Espíritu Santo y una parda, Catalina, a la madre soror Juana de Santa Rosa Ordóñez, entendiéndose que las dichas y las demás a que hemos dado licencia de entrar y salir no han de poder dormir en el convento, y en cuanto a recados de la calle han de servir a todas las demás religiosas y sus amas se lo han de permitir en lo que pudieren y pide la caridad. Y despáchese otra licencia a parte para que entre a vivir en dicho convento y sin salida de él, una parda llamada Manuela, en el servicio de la Madre María Rosa de San José Ordóñez. Proveyólo su Ilustrísima el obispo, en dicho día de mayo en que doy fe. Ángel de Quintana, secretario. Despacháronse las licencias convenidas en este decreto en dicho día 11 de julio de 1737”. AAC. Convento de Santa Catalina de Sena. Libro 1, 1737.

²⁹ Cfr. MATÍNEZ I ALVAREZ, Patricia “Mujeres religiosas en el Perú del siglo XVII: notas sobre la herencia europea y el impacto de los proyectos coloniales en ellas”, *Op. cit.*

convento negras, mulatas e indias al servicio de las religiosas, algunas en calidad de libres y otras de esclavas.

Por último queremos hacer referencia al mundo de los esclavos y su relación con los conventos de monjas. El monasterio de carmelitas descalzas, al igual que el de catalinas y las restantes instituciones conventuales poseían esclavos que eran adquiridos por donación, compra o intercambio y su número aumentaba por un natural crecimiento vegetativo. En el caso del Monasterio de San José recibió sus primeros esclavos donados por sus patronos y este ejemplo fue seguido por otros: “Iten quiero y es mi última voluntad señalar a cada una de las mencionadas mis hermanas monjas una mulatilla de mis esclavas, a saber: a la madre Francisca y soror Mercedes, a Teresita chica de cuatro años junto a su madre de treinta años llamada María; a soror Anselma, a Francisca Borja de siete años; a la Madre María Teresa, a Francisca Paula de cinco años, lo que declaro para que conste. [...] En este estado dijo dicho señor otorgante que las esclavas donadas a sus hermanas monjas, después de sus días de ellas queden para sus respectivos monasterios³⁰ .

Este documento de fines de siglo XVIII por una lado manifiesta que la esclavitud estaba institucionalizada entre la población conventual y que, lejos de decrecer, siguió incrementándose. La posesión de esclavas para el servicio doméstico y de esclavos para la construcción, la huerta o la sacristía, era una de las tantas influencias que recibían los conventos de la sociedad colonial de la que forman parte.

En la oportunidad en que el obispo Zevallos visitó el convento de las descalzas, comprobó que para hacer frente a sus escasas entradas de dinero funcionaba en el monasterio, dentro de la clausura, una ollería en la que trabajaban no sólo las esclavas, sino también, algunas monjas. La pequeña fábrica se había creado desde los comienzos mismos del convento y fue consentida por los visitadores anteriores pues proveía a la comunidad de los utensilios necesarios y de metálico para poder afrontar sus necesidades. Por mandato del prelado la ollería y, por tanto las esclavas que trabajaba en ella fueron trasladadas a la rancharía de la comunidad en la que había una población de cerca de cuarenta negros³¹ .

³⁰ AAC, Leg 59, T. I, Monjas teresas, Testamento de don José Antonio de Ascasubi, 29 de Septiembre de 1791.

³¹ Dato proporcionado por el obispo Zevallos en su visita canónica. CARRIO DE LA VANDERA, sobre el monasterio de Santa Teresa decía: “me aseguraron que sólo (esas) religiosas tenían una rancharía de trescientos esclavos de ambos sexos, a quienes dan sus raciones de carne y vestido de las burdas telas que trabajan, contentándose estas buenas madres con el residuo de otras agencias. Mucho menor es el número que hay en las demás religiones”. CARRIO DE LA VANDERA, Alonso [1985] *El lazarillo de ciegos*

Así, las órdenes religiosas fueron importantes poseedoras de esclavos destinados a sus conventos, colegios y casas de campo. En las rancherías anexas a los establecimientos convivían tanto esclavos y como libres³².

Consideraciones finales

Iniciado el siglo XVII en la ciudad de Córdoba se fundaron dos conventos femeninos, el de Santa Catalina de Sena para monjas dominicas y el de San José de carmelitas descalzas. Iniciados como pequeñas comunidades fueron desarrollándose a lo largo del tiempo. Si bien el de San José respetó las constituciones de la orden que no permitían más de 20 religiosas, un siglo después el de Santa Catalina había aumentado notablemente, podríamos decir que se triplicó.

La vida conventual era muy activa. Negras, mulatas, pardas e indias se encontraban al servicio de las religiosas. Algunas de ellas como criadas de clausura, otras con la autorización de entrar y salir del convento para llevar recados, hacer compras, lavar la ropa y otras tantas necesidades. A este variado abanico debemos agregar a las niñas españolas, de más de siete años, que ingresaban a instruirse en el convento dominico y quizás encontraban allí a sus tías, primas o parientas y a mujeres que buscaban, por diferentes motivos, la paz y la armonía perdidas en el mundo exterior: las recogidas.

Al vasto repertorio femenino debemos agregar un número considerable de esclavos del convento que, aunque en otro espacio fuera de la clausura -la ranchería- formaba parte del convento y muchas veces se hacía necesario que ingresara en él para realizar obras de mantenimiento, diversas tareas, o incluso como cocineras de las monjas enfermas.

camminantes, Barcelona, p. 41. Sin embargo esta cifra dista de coincidir con la que el censo de 1778 proporciona, ya que los datos oficiales presentan un número de 56 esclavos y 70 libres, lo que hace un total de 126.

³² CELTON, Dora (1993) "Fecundidad de las esclavas en la Córdoba Colonial", *Revista de la Junta de Historia de Córdoba*, 15: 27-45. Específicamente pp. 29 y 31. La autora reproduce los datos del censo de 1778 consignando:

Rancherías	Esclavos	Libres	Total
de Santo Domingo	65	146	211
del Colegio de Monserrat	70		70
de Santa Catalina	168	33	201
de Santa Teresa	56	70	126
de San Francisco	57		57
de los Betlehemitas	18		18
de la Merced	112	35	147
del Colegio de Loreto	4	2	6
Total	550	286	836

Ese universo femenino, que albergaba almas deseosas de morir al mundo y servir a Dios, reprodujo esquemas mentales y sociales propiamente europeos y desde los inicios de las fundaciones iría enfatizando las divisiones según las “calidades religiosas” y la procedencia de las mujeres que ingresaban. Pese a que la normativa de cada orden exigía a las monjas desprenderse de títulos y riquezas y no hacer acepción de personas, los criterios sociales de jerarquización, estratificación y exclusión estuvieron presentes. Los documentos revelan la presencia de una corriente de información, de bienes y de personas entre el “dentro” y el “fuera” muy superior a la podría pensarse.

Las representaciones sociales acerca de los pueblos originarios en las normativas educativas pampeanas¹

Lisandro David Hormaeche*
UNLPam

Resumen: En líneas generales, este trabajo tiene cómo hipótesis que los discursos y las leyes educativas conciben, implícita o explícitamente, las representaciones sociales acerca de las alteridades construidas desde el poder a partir de la organización y maduración de los sistemas educativos. El abordaje del trabajo será una combinación de análisis del discurso con fuertes influencias desde la antropología histórica. Las problemáticas socioculturales se estudian a partir de un tramado de relaciones sociales significativas, en la transmisión de representaciones sociales y en las interacciones cognitivas con el objeto social. Particularmente analizaremos en este trabajo, la Ley Nacional de Educación y las normativas jurisdiccionales correspondientes a la provincia de La Pampa y sus contenidos referidos a los pueblos originarios, su educación y conocimiento.

Palabras claves: Educación intercultural - representaciones - pueblos indígenas - identidades.

I. Introducción

En los años noventa pudo observarse como la paradoja de una “democracia neoliberal” que, mientras por un lado incentiva proyectos de participación, descentralización, autonomía, tolerancia y pluralismo, por otro “ajusta” al máximo la distribución de recursos sociales y económicos en la población. En ese contexto neoliberal, muchos indígenas se reorganizaron como “pueblos indígenas” aprovechando la experiencia política adquirida en la vida sindical y cooperativa de años anteriores. De esta manera, la

¹La presente ponencia forma parte de la investigación doctoral denominada *La construcción de las representaciones de la alteridad indígena en los discursos educativos en perspectiva histórica*, bajo la dirección del Dr. Enrique Del Percio en el marco del Programa Interuniversitario de Doctorado en Educación de la Universidad Nacional de Tres de Febrero/ Universidad Nacional de Lanús. Esta sección de la investigación se financió con la beca Erasmus Mundus - A Move On Education 2011-2012 provista por la Comunidad Económica Europea para finalización de estudios doctorales.

²E-mail: profesorhormaeche@gmail.com

reemergencia indígena supuso la convergencia entre esa experiencia histórica de lucha y la revitalización de una identidad indígena. La voz indígena fue cobrando ímpetu de la mano de dos discursos justificadores: la defensa de los derechos humanos y el discurso ambientalista.

En este marco, las reformas educativas, en el caso de Argentina particularmente, tiene también como marco anterior de inclusión, la Reforma Constitucional de 1994 (Capítulo IV, artículo 75, Inc. 17), donde la mirada del 'otro' indígena cambia rotundamente en función de lo explicitado en la Constitución de 1853. Esto permitió una revisión del lugar del otro en el discurso educativo (Reforma Educativa de los noventa, Ley Federal de Educación, CBC nacionales y provinciales), aunque no apareciera explícitamente 'el otro indígena'. Sin embargo, el Estado incluyó, con errores y aciertos, un proceso de incorporación discursiva de los pueblos indígenas. El mayor salto en el protagonismo estuvo dado a partir del gobierno de Kirchner, cuando los pueblos originarios (o al menos una parte de ellos), pudieron visualizarse en las protestas, los reclamos o reivindicaciones.

En líneas generales, este trabajo tiene cómo hipótesis que los discursos y las leyes educativas conciben, implícita o explícitamente, las representaciones sociales acerca de las alteridades construidas desde el poder a partir de la organización y maduración de los sistemas educativos. El abordaje del trabajo será una combinación de análisis del discurso con fuertes influencias desde la antropología histórica. Particularmente analizaremos en este trabajo, la Ley Nacional de Educación N° 26.206 y la Ley Provincial N° 2511 de La Pampa, específicamente en relación a sus contenidos referidos a los pueblos originarios, su educación y conocimiento.

El abordaje del corpus documental se realizará desde una perspectiva de la historia cultural, en el sentido que pretende superar algunos estudios simplistas que se han realizado desde el campo de la historia de la educación, ampliando la discusión e integrando otras miradas disciplinares que permitan revisar el estado actual de la legislación educativa en relación a la inclusión (o no) de los pueblos originarios.

II. Acerca de las representaciones

La creación de nuevas representaciones implica la destrucción de las anteriores, sin embargo, la destitución e institución no es absoluta, continúan rasgos del viejo imaginario que adquiere nuevas formas y expresiones, y otros rasgos permanecen inalterables en

tanto su carácter arquetípico. El estudio de las representaciones sociales en el campo de la educación no tiene aún, en Argentina y varios países de América Latina, suficiente producción que permita reflexiones profundas y serias para modificar situaciones cristalizadas en relación a la educación intercultural. Por ello, nuestro trabajo toma como perspectiva la historia cultural, una historia de la construcción de sentido a partir de tensiones existentes entre un sistema de pensamiento y las formas grupales o individuales de apropiación de dicho pensamiento². Así, la historia cultural que define Chartier es la historia de la construcción de la significación, la historia de las representaciones y las prácticas, la historia de las formas y mecanismos por los cuales las comunidades perciben y comprenden su sociedad y su historia; en síntesis, la historia de los “modos de articulación entre las obras o las prácticas y el mundo social, sensibles a la vez a la pluralidad de divergencias que atraviesa una sociedad y a la diversidad de empleo de materiales o códigos compartidos”³.

Podemos pensar entonces en una historia de las representaciones cruzadas con las prácticas sociales, es decir, con una noción de apropiación consistente en las operaciones para dotar de sentido al mundo⁴, cuyos protagonistas serán determinados sujetos que tienen una voz (escrita o audible) en pos de otras que no lo están. Lo importante será comprender esa relación compleja y de constante tensión que da forma a la organización social y a los vínculos entre los distintos sectores que la componen.

El abordaje del campo de la historia de la educación latinoamericana y argentina, como se estudia en esta tesis, implica utilizar un concepto tomado por Enrique Del Percio⁵ denominado la ‘indisciplina’. En tal sentido, este autor afirma que “mientras un objeto puede ser satisfactoriamente abordado por una sola disciplina, pues se lo puede analizar bajo un cierto y único aspecto (...) el campo solamente puede ser estudiado desde múltiples perspectivas simultáneamente. Es decir: sólo puede ser estudiado *indisciplinariamente*”⁶. Este concepto alude a una suerte de resistencia frente a las visiones dominantes de la ciencia. En tal sentido, en el conjunto de las disciplinas que pueden abordar el campo de estudio, podría considerarse que la filosofía es la que posee el mayor grado de abstracción con respecto a las ciencias sociales, y permite que ella

² CHARTIER, Roger (1992) *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*, Gedisa, Buenos Aires.

³ *Op. Cit.*, p. 5.

⁴ *Op. Cit.*

⁵ DEL PERCIO, Enrique (2010) *Complejidad e indisciplina. Cuando la epistemología se cruza con la política*, texto basado en la Conferencia Especial pronunciada en el marco del VI Congreso Mundial de la Complejidad, La Habana, 8 de enero de 2010.

⁶ *Op. Cit.*, p. 5.

misma funcione como factor de integración de los otros saberes al tiempo que contribuye a gestar ese ámbito en el que los científicos de distintas procedencias teóricas y disciplinarias pueden entenderse. “Conservar la identidad cultural no tiene por qué significar encerrarse en un comunitarismo estrecho que funda esa identidad en supuestas raíces substanciales e inalterables. La identidad no es lo opuesto a la diferencia. Lo contrario de diferencia es, en ciencias sociales, la indiferencia. La identidad, en cambio, cuando se la entiende como identidad *ipse* asume, incorpora, se construye *con* la diferencia”⁷.

En términos anadialécticos, el concepto en su tercer momento no es igual a sí mismo, pero tampoco es la negación de sí mismo ni algo completamente otro. Eso (la negación, la irrupción de lo otro) acaeció en el segundo momento. En el momento de la eminencia, el concepto es idéntico pero no igual a sí mismo. Se da tanto una diferencia en sí, como un diferenciamiento en función de la lectura que se pueda hacer del mismo. Ver esta perspectiva implica ver una parte de la realidad: aquella parte que se ofrece a la vista del observador. La *situacionalidad* que se propone en función de una comprensión anadialéctica de lo universal, implica asumir la totalidad, pero no una totalidad que es producto de la universalización de un particular (el varón europeo conquistador, que eleva a rango de validez universal su particular cosmovisión) sino una totalidad que asume la diversidad y que conlleva en sí una apertura al otro y a lo otro; a los demás seres humanos y al resto de la creación. Del Percio afirma que “la noción de ‘pensar desde las víctimas’ debe necesariamente entenderse en el marco del pensamiento anadialéctico (porque impide el cierre del discurso) (...) e indisciplinario, porque requiere la participación de varios que, al proceder de distintas formación e intereses, tienen –o deberían tener– una mayor apertura al campo de la realidad social”⁸.

Por otro lado, para Roger Chartier⁹ el estudio de una sociedad a través de la cultura se realiza por la representación por la que los individuos y colectivos dan sentido a su mundo. El concepto de representación enlaza tres grandes realidades: las representaciones colectivas en las que los individuos incorporan las divisiones del mundo social y organización de las pautas de percepción y apreciación; formas de exhibición del

⁷ *Op. Cit.*, p. 7-8.

⁸ *Op. Cit.*, p. 12-13.

⁹ CHARTIER, Roger, *Op. Cit.*; CHARTIER, Roger (1996) “La historia hoy en día: dudas, desafíos, propuestas”, en OLÁBARRI & CASPISTEGUI (Comps.) *La “nueva” historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Editorial Complutense, Madrid; CHARTIER, Roger (2009) “Existe una nueva historia cultural”, en Madero, Marta & Gayol, Sandra (Comps.) *Formas de historia cultural*, UNGS/ Prometeo, Los Polvorines.

ser social o poder político, a través de ritos o símbolos; y representación de una identidad social o poder dotados de estabilidad.

III. La cuestión indígena en la Ley Nacional 26.206

Dentro de los procesos de reforma educativa analizados en Argentina en las últimas décadas del siglo XX y principios del XXI, nos encontramos con una particularidad en los textos revisados. En tal sentido, La Ley Nacional de Educación 26.206 tuvo un proceso de larga discusión a través de la circulación del *Documentos para el debate*¹⁰. En este sentido, presenta una convergencia poco lograda de discursos y series de discursos de distintas épocas, generando una hibridación compleja. Conceptos como igualdad, calidad, justicia, ciudadanía, etc. coexisten pacíficamente en el texto cuando estos conceptos tienen una historia, son polisémicos, forman parte muchas veces de discursos antagónicos y requieren ser definidos. Plantear a la educación como “variable clave de la estrategia de desarrollo nacional”¹¹ reclama explicitar las características que el enunciado “desarrollo nacional” tiene hoy en el país en el actual modelo económico, a diferencia de otros ciclos históricos. Considerar que “la educación es imprescindible para construir condiciones de igualdad”¹² supone no mitificar su dimensión igualitarista en un país con una polarización social extrema y con una distribución socialmente injusta de la riqueza. Difícilmente la escuela tenga capacidad para remontar la situación de pobreza e indigencia de buena parte de la población argentina. Suponer que “los contenidos básicos y los núcleos de aprendizaje prioritarios son un piso común para todos”¹³ implica desconocer, que como en la práctica de la lectura, lo crucial sigue siendo las posibilidades y modos de apropiación del texto escrito y estas son cada vez más diferenciales en los actores cotidianos del sistema educativo.

Ahora bien, en el marco discursivo de esta Ley, se incorpora por primera vez un capítulo con artículos que refieren exclusivamente a la Educación Intercultural Bilingüe: Capítulo XI “Educación Intercultural Bilingüe”. Dicho capítulo integra un total de tres artículos (52º, 53º, y 54º), en los cuales se describe, básicamente y de forma general, qué es la EIB, cuáles son sus funciones, las relaciones que deben establecerse con otras

¹⁰ *Documento para el Debate, Ley de Educación Nacional, Hacia una educación de calidad para una sociedad más justa* (2006), Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación, Argentina.

¹¹ *Ley Nacional de Educación 26.206*, p. 9.

¹² *Op. Cit.*, p. 19.

¹³ *Op. Cit.*, p. 30.

instituciones del área de educación y el encuadre constitucional de la misma: “La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme al art. 75 inc. 17 de la Constitución Nacional, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes, y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias”¹⁴.

En función de lo que se explicita en el citado artículo, deben construirse relaciones que propendan a integrar las comunidades indígenas en los procesos de construcción de contenidos específicos que luego son enseñados. Sin embargo, es interesante pensar que aquí solamente se hace mención a las poblaciones indígenas, es decir que quedan fuera otras alteridades y minorías étnicas que, en la realidad, existen.

En relación a las responsabilidades del Estado, se explicita: “Crear mecanismos de participación permanente de los/as representantes de los pueblos indígenas en los órganos responsables de definir y evaluar las estrategias de Educación Intercultural Bilingüe”¹⁵.

En relación a esto, se han tendido a fortalecer las mesas de discusión e intervención de comunidades indígenas en la definición de algunas líneas de acción por parte del Estado Nacional. Sin embargo, la realidad indica que corresponde a cada jurisdicción el trabajo de definición de políticas educativas en el marco de la Ley Nacional. Y es allí donde aparecerán (como veremos para el caso de La Pampa), algunas cuestiones de 'confusión' conceptual y de definición institucionales para poner en marcha estos procesos de integración.

En relación a la formación e investigación sobre temas referidos a Educación Intercultural, los incisos b y c del artículo 53º explicitan: “garantizar la formación docente específica, inicial y continua, correspondiente a los distintos niveles del sistema; impulsar la investigación sobre la realidad sociocultural y lingüística de los pueblos indígenas, que permita el diseño de propuestas curriculares, materiales educativos pertinentes e

¹⁴Art. 52, Capítulo XI, *Ley Nacional de Educación N° 26.206*.

¹⁵Art. 53, Inc. a, Capítulo XI, *Ley Nacional de Educación 26.206*.

instrumentos de gestión pedagógica”¹⁶.

Como vemos, el Estado Nacional impulsa la formación e investigación en el área de la educación intercultural. Se han fortalecido línea y equipos de investigación¹⁷ para sostener la formación inicial y específica. En tal sentido, han sido creados los profesorado exclusivos para educación intercultural bilingüe en varios lugares del país, o se han constituido centro de formación que vinculan en su práctica docente y de investigación las relaciones étnicas, como el Instituto de Cultura Aborigen¹⁸ de Córdoba. Sin embargo, en la mayoría de los profesorado (institutos de formación docente o universidades nacionales), siguen quedando fuera de los planes de estudio la cuestión referida a la educación intercultural como modalidad del sistema educativo que debe ser incorporada no solo como vínculo con los pueblos indígenas, sino como forma de relacionarse con otras etnias que están conviviendo en las escuelas del país.

Otras de las especificaciones realizadas como 'compromisos' del Estado para asegurar la educación intercultural, refieren a “promover la generación de instancias institucionales de participación de los pueblos indígenas en la planificación y gestión de los procesos de enseñanza y aprendizaje”¹⁹. En tal sentido, la participación real en instancias formales de elaboración de estos procesos, es, como indicamos con anterioridad, una suerte de buena voluntad de las jurisdicciones, ya que dependiendo del grado de desarrollo de estas modalidades, será el grado de participación otorgado a los pueblos indígenas en las discusiones que se realicen. Esto último se vincula directamente con el inciso c, que refiere a la idea de “propiciar la construcción de modelos y prácticas educativas propias de los pueblos indígenas que incluyan sus valores, conocimientos, lengua y otros rasgos sociales y culturales”²⁰.

Sin embargo, todas las acciones, afirmación y propuestas indicadas en los artículos e incisos anteriores, parecen entrar en tensión con la afirmación que se expresa en el último artículo del capítulo sobre Educación Intercultural Bilingüe: “El Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología, en acuerdo con el Consejo Federal de Educación, definirá contenidos curriculares comunes que promuevan el respeto por la

¹⁶ Inc. b y c, Art. 53º, Cap. XI, *Ley Nacional de Educación 26.206*.

¹⁷ Por ejemplo el equipo dirigido por Claudia Briones denominado GEAPRONA - Grupo de Estudios en Aborigenidad, Provincias y Nación - sección Etnología y Etnografía del Instituto de Ciencias Antropológicas de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires; los trabajos realizados por Ana Fernández Garay en la Universidad Nacional de La Pampa; Teresa Artieda en la Universidad Nacional del Nordeste, entre otros.

¹⁸ www.ica.org.ar

¹⁹ Inc. d, Capítulo XI, *Ley Nacional de Educación 26.206*.

²⁰ Inc. c, Capítulo XI, *Ley Nacional de Educación 26.206*.

multiculturalidad y el conocimiento de las culturas originarias en todas las escuelas del país, permitiendo a los/as alumnos/as valorar y comprender la diversidad cultural como atributo positivo de nuestra sociedad”²¹.

Como vemos en el texto citado, las atribuciones que el Ministerio y el Consejo Federal de Educación se atribuyen dejan 'fuera' del acuerdo a las comunidades indígenas de decisiones tan importantes como la definición de los contenidos curriculares comunes para el conocimiento de los pueblos originarios.

IV. La Ley Provincial N° 2511 y la alteridad indígena

En el análisis de la articulación entre discursos políticos y prácticas cotidianas en la escuela, se pueden identificar contradicciones que deberían ser resueltas para mejorar la educación y neutralizar el prejuicio y el racismo presente en las aulas escolares. Por un lado, se hace notoria la vigencia del mandato histórico fundacional que ha guiado a la escuela pública desde sus orígenes, y que colocó al docente en el papel de guía activo, de modelo, de poseedor del conocimiento y del 'deber ser' en el proceso de enseñanza, y consideró a los alumnos receptores pasivos, potencialmente moldeables, perfectibles a través de incorporar el conocimiento transmitido. Por otro lado, se pregona una educación intercultural a través del mandato de la legislación actual sin problematizar hacia el interior del sistema educativo ni las desigualdades sociales, ni las historias heterogéneas gestadas en el contexto de los movimientos migratorios, ni las coyunturas actuales producto de los procesos socio-históricos que se fueron dando en estas últimas décadas.

Por ejemplo, en el caso de la Ley 2511, solo existen dos artículos en un capítulo que refieren a la educación intercultural bilingüe. En el primero se expresa: “La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del Sistema Educativo responsable de impulsar una perspectiva pedagógica en articulación con la educación común, que contribuya a rescatar y fortalecer las pautas culturales, la historia, la cosmovisión e identidad, propiciando el diálogo enriquecedor en conocimientos y valores entre los pueblos indígenas y poblaciones étnicas, lingüística y culturalmente diferentes. El Estado garantizará esta modalidad, con el fin de rescatar la lengua, a las instituciones educativas que lo soliciten y que registren matrícula escolar indígena, a medida que se cuente con

²¹ Art. 54º, Capítulo XI, *Ley Nacional de Educación 26.206*.

personal capacitado”²².

En el segundo artículo, refiere a las formas en las cuales el Estado actúa como garante de la modalidad. Por ejemplo, “Aportar propuestas curriculares para una perspectiva intercultural democrática impulsando relaciones igualitarias entre personas y grupos que participan de universos culturales diferentes, teniendo en vista la construcción de una sociedad inclusiva”²³.

La educación ciudadana constituye una estrategia concreta para diseminar los postulados de una nueva convivencia social diferenciada. Ante ello, alguien puede decir que se está sumando a la educación, una vez más, nuevas y más pesadas responsabilidades para con el conjunto de la sociedad. No se trata de eso, sino de la articulación de la escuela a procesos más globales. Nada de esto será posible si la EIB sigue enclaustrada o si se la concibe como una suerte de maquillaje de las políticas sociales dirigidas a indígenas²⁴.

“Formular proyectos de mejoramiento y fortalecimiento de las instituciones y los programas de todos los niveles educativos, articulándose organizadamente con las respectivas Direcciones de Nivel, en el marco de políticas provinciales que integren las particularidades y diversidades de sus habitantes y sus culturas, propiciando el respeto a la diversidad y promoviendo la comunicación y el diálogo entre grupos culturales diversos”²⁵.

La ausencia, en el campo de las políticas educativas, de un ajuste conceptual y de una clara definición del concepto de interculturalidad representa otro obstáculo epistemológico que impide superar el multiculturalismo, cuestionado en el ámbito académico. Esto provoca la discontinuidad entre el discurso jurídico y las prácticas cotidianas en la escuela (lo que debería hacerse, lo que se dice que se hace y lo que se hace realmente).

Esto dificultaría también otro de los objetivos propuestos, tal como “Plantear articulaciones de las instituciones y los programas de formación específica constituyendo a las escuelas como espacios de socialización”²⁶.

Un punto conflictivo en la implementación de este capítulo de la Ley 2511 refiere

²²Art. 80, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

²³Art. 80, Inc. a, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

²⁴BELLO, Álvaro (2009) “Derechos indígenas y ciudadanías diferenciadas en América Latina y el Caribe. Implicancias para la educación” en López, Luis Enrique (Ed.) *Interculturalidad, educación y ciudadanía. Perspectivas latinoamericanas*, La Paz, FUNPROEIB/ Plural Editores, pp.57-76.

²⁵Art. 80, Inc. b, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

²⁶Art. 80, Inc. c, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

a “Diseñar y desarrollar propuestas pedagógicas y organizativas que atiendan a preparar a todos los integrantes del Sistema Educativo de la Provincia en el respeto, el reconocimiento mutuo y la igualdad en un marco de aceptación de las diferencias culturales, étnicas, de origen, religiosas entre otras, para el completo cumplimiento de los objetivos de la Educación Inicial, Primaria, Secundaria y Superior”²⁷.

En este sentido, vemos que sigue primando el objetivo que tiene cada nivel (inicial, primario, secundario, superior) por sobre la diversidad que se intenta reconocer en los otros. Esto puede ayudarnos a pensar, en términos anadialécticos, que sigue sin incorporarse al 'otro' en la construcción de la alteridad.

Si consideramos, particularmente para los ámbitos de formación docente, que es necesario: “Incentivar la formación de espacios de investigación en Educación Intercultural con la participación de las Universidades Nacionales, Consejos Educativos de Pueblos Indígenas, los Centros de Investigación Educativa, los Institutos de Formación Docente y otros organismos y organizaciones interesadas para el diseño de propuestas curriculares, materiales educativos pertinentes e instrumentos de gestión pedagógica”²⁸.

Es fundamental si el MCE pretende proporcionar las herramientas para pensar la diferencia con la diferencia y no desde la diferencia. Qué, cómo o por qué los alumnos/as deben conocer esos contenidos y no otros es crucial para comprender el grado de participación que los pueblos tienen en la definición de los mismos. Cuando se siguen sosteniendo prácticas que consisten en la mera 'traducción' de contenidos a las lenguas indígenas es evidente que, a mucho pesar, la construcción de espacios de interculturalidad no ha sido posible aún.

V. Algunas conclusiones apresuradas

De lo analizado hasta aquí, podemos afirmar que, paradójicamente, los años noventa, años de la 'democracia neoliberal', permitieron el resurgimiento de los movimientos indígenas con mayor fuerza y su incorporación a la vida política a nivel regional. Esto fortaleció los procesos de inclusión en las discusiones generales y su presencia en la arena política y social de varios países latinoamericanos, incluida la Argentina. De esta manera, la nueva reforma educativa, Ley Nacional 26.206, de principios del siglo XXI, marcó un cambio importante: la incorporación de un capítulo exclusivo sobre Educación

²⁷Art. 80, Inc. d, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

²⁸Art. 80, Inc. e, Capítulo XII, *Ley Provincial de Educación 5211*.

Intercultural Bilingüe. Esto mismo se replicó en la jurisdicción pampeana: un capítulo y dos artículos específicos de EIB. No obstante, las 'formas' en que se llevará a la práctica siguen siendo inciertas.

Sin embargo, no todo está resuelto. El concepto de diversidad, si bien nuevo como contenido curricular, posee, como tratamos de desarrollar sintéticamente en esta presentación, una carga de sentidos particular en el sistema educativo, producto de la historicidad de usos pragmáticos que se ha hecho de él.

Territorio y Trabajo.

Prácticas y representaciones acerca del trabajo en Iruya

Paula Milana*
UNSA

Resumen: Concebido generalmente como una “actividad básica humana”, el trabajo puede ser un concepto enriquecedor cuando se aprende a retomarlo sin abstraerlo de cada espacio donde las prácticas vinculadas al mismo -defendidas por sus hacedores como “trabajo”- se desenvuelven. En la presente ocasión partimos de la manera en que la *problemática del trabajo* se construye y se gestiona desde las políticas sociales “inclusivas” del gobierno argentino actual. Asimismo intentamos ahondar más allá de las prácticas y representaciones acerca del trabajo defendidas a nivel del discurso estatal. Estamos pensando en un abordaje del “trabajo” en tanto *espacio de lo político*: donde diversos grupos negocian e intervienen activamente, disputándose significados. Ante todo nos interesa abrir la perspectiva hacia prácticas sociales cuyo contenido simbólico traspasa la representación hegemónica de “cultura del trabajo” considerada “digna”. Para esto ubicamos nuestra perspectiva etnográfica en Iruya (departamento Iruya, Salta, Argentina), pretendiendo una mirada que dimensione cómo las personas producen su vida y reafirman su identidad a través de estas prácticas.

Palabras claves: Políticas sociales - inclusión - trabajo - gubernamentalidad - Iruya (Salta).

Introducción

El “trabajo”, concebido en general como una “actividad básica humana”¹, puede ser un concepto enriquecedor cuando se aprende a retomarlo sin abstraerlo de los espacios específicos, donde las prácticas vinculadas al mismo -defendidas por sus hacedores como trabajo- se desenvuelven; estos espacios del trabajo pueden ser abordados y problematizados desde múltiples aristas. En la presente ocasión partimos de la manera en que las políticas sociales “inclusivas” del gobierno argentino actual construyen y gestionan

* E-mail: mp_milana@yahoo.com.ar

¹ En referencia al concepto de trabajo con el que se manejan hoy las políticas sociales en la Argentina.

la *problemática del trabajo*. Esto nos abre interrogantes sobre cómo se contemplan (y se gestionan) las diferencias culturales y desigualdades económicas de nuestra sociedad.

Entendemos las políticas sociales como un conjunto especial “de vínculos sociales recíprocos entre el Estado, el mercado, la familia y las familias que adquirió la intervención social sobre las poblaciones percibidas como amenaza o a las que había que integrar”²; y nos preguntamos sobre los esquemas clasificatorios que posicionan grupos sociales y sobre las representaciones sociales implicadas del trabajo que contribuyen a la intervención y a planear una solución “adecuada”. De acuerdo a esto, indagamos en la aplicación del Plan Argentina Trabaja y las iniciativas del Foro Nacional de Agricultura Familiar -FONAF- en la provincia de Salta.

Las suposiciones teóricas giran en torno a que *ciertas nociones*, vinculadas a las prácticas del trabajo sobre las que interviene el Estado, se anclan en (a) *elaboraciones específicas de los problemas sociales* -la carencia de “puestos de trabajo” en este caso- que contribuyen a generar (b) *efectos en los grupos sociales contruidos/reconstruidos*; efectos que pasan a formar parte del proceso de “inclusión” estatal -donde se definen “necesidades de estado”³- (c) en el cual los *grupos negocian* constantemente recurriendo en gran parte a las *representaciones sociales en juego, para negar o afirmar dichas adjudicaciones*⁴. A la vez, (d) se van activando *cambios en la misma producción y reproducción cotidiana* de los participantes de esta dinámica social, en el marco de procesos económico-políticos más amplios.

El recorte de nuestro objeto de estudio se da, desde la etnografía, en el municipio de Iruya (departamento Iruya, provincia de Salta). A continuación el artículo ahonda en la manera en que entendemos el “trabajo” para poder aproximarnos a la “Economía Social” como dispositivo de intervención y lo que llamamos *paradigma de las cooperativas*. La representación dominante del trabajo o “cultura del trabajo” nos ayuda a pensar en prácticas que en lo cotidiano hacen referencia a otras “culturas” del trabajo (la idea de “trabajo a pulmón”), o por lo menos entrever otras negociaciones al nivel de las representaciones sobre lo que significa trabajar. Finalizando el artículo, anclamos el eje en la producción del espacio y la lucha por las tierras en Iruya, intentando algunas

² Alvarez Leguizamón, Sonia (2008), “Colonialismo, Colonialidad del Poder y Antropología”, Congreso Argentino de Antropología, Posadas. Específicamente, pp.1

³ En este caso, se revela necesidad de estado la integración de los “excluidos” a la economía formal.

⁴ En este sentido, hacemos referencia a las adjudicaciones que intentan llevar la otredad al concepto homologado de “trabajo-productividad-dignidad” en los programas sociales que intervienen sobre las prácticas del trabajo o también a la “inclusión” dentro del mapa de la economía estatal de otros tipos de economías antes no registradas (como en nuestro caso, las actividades de la “Agricultura Familiar”).

reflexiones en relación a discusiones que hoy se vuelven cada vez más importantes en las organizaciones territoriales que llevan adelante las demandas de las comunidades hacia el Estado.

Trabajo como espacio de lo político. Iruya como caso específico

Desde esta postura nos preguntamos sobre la consistencia de las elaboraciones de un problema social y la forma en que las políticas diseñadas para su solución han afectado a los grupos involucrados. Asimismo intentamos ahondar más allá de las prácticas y representaciones acerca del trabajo defendidas a nivel del discurso estatal. Estamos pensando en un abordaje del “trabajo” en tanto *espacio de lo político*: donde los significados son disputados continuamente por parte de grupos que negocian e intervienen activamente. Ante todo nos interesa abrir la perspectiva hacia prácticas sociales cuyo contenido simbólico traspasa la representación hegemónica de “cultura del trabajo” considerada “digna” (de pago, de defensa, etc.). Para esto ubicamos nuestra perspectiva etnográfica en Iruya (departamento Iruya, Salta, Argentina), pretendiendo una mirada que dimensione cómo las personas producen su vida y reafirman su identidad a través de estas prácticas, que parte de la suposición de que la forma en que los iruyanos conciben, se apropian y entran en los espacios del trabajo no pueden separarse de las maneras de producir y reproducir la vida, las formas de valorar la producción del espacio-territorio (en el sentido de las actuales luchas por las tierras, reafirmaciones identitarias y relaciones tierra/trabajo).

Primera aproximación. La “inclusión social” en el marco de un Estado con “Economía Social”

En Argentina, las políticas públicas que abogan por la “inclusión”, son desplegadas desde 2003 por un Estado que se declara y se concibe a sí mismo en el marco de la “Economía Social” (*solidaria-democrática-redistributiva*). Estas políticas sociales se construyen en primera instancia a partir de la crítica al modelo neoliberal, desde un proyecto nacional que propone la “recuperación política, social y económica del país de la mano de un Estado activo, presente y promotor del desarrollo con equidad social, a través de la

política como principal herramienta para la transformación de la sociedad” (MDS, 2011)⁵; siguiendo los ejes principales *familia - trabajo*.

Se han ido implementando diversos programas desde el Ministerio de Desarrollo Social con miras a lograr la integración de sectores sociales marginados –en situación de “vulnerabilidad social”- a la dinámica del mercado de trabajo y al paso de las personas individuales y “empresas sociales” de la “economía informal” a la “economía formal”; a través de “mecanismos pro-activos” y “herramientas programáticas” que incentiven al “desarrollo local” –para lograr la “descentralización” a través de una defendida “política territorial social”- y generen puestos de trabajo: la inscripción de los trabajadores a la figura del monotributo social⁶, apoyo a emprendimientos a través de microcréditos y capacitaciones, la “marca colectiva”, los centros integradores comunitarios, talleres familiares y de grupos comunitarios, “proyectos integrales socioproductivos”, comercialización y “compre social”, entre otros.

A través de esta construcción de la problemática del trabajo y de la manera de gestionarla, entendemos una *caracterización de la otredad específica*, donde las políticas sociales volcadas a la “inclusión” proponen que el “excluido” o el “invisibilizado” no tiene el beneficio de la “pertenencia a” algo –una “empresa social” o cooperativa, principalmente- por lo cual hay que dárselo, en forma de “valor agregado”, hacia los esquemas formales del trabajo, incorporando la otredad con su propio modelo de vida (de acuerdo al paradigma de la diversidad) pero esta vez dentro del mapa económico-jurídico estatal.

Estas nociones son características de políticas que se orientan hacia espacios definidos urbanos (aquí nuestra referencia es el Plan Argentina Trabaja) así como a espacios rurales (la orientación de la Subsecretaría Familiar). Se plantea como “necesidad de estado” la intervención en ciertos sectores sociales “excluidos” a través de su visibilización e integración: por un lado, a través de un registro de las familias que realizan actividades de agricultura familiar (el “otro” campo, en parte desde el conflicto con el “campo grande” en el 2008) y que pongan en escena su particularidad para generar políticas “acordes a las propias necesidades” teniendo en cuenta que dichas familias no han sido consideradas parte de la economía nacional pero que en su forma de vida

⁵Página Oficial del Ministerio de Desarrollo Social. disponible en <http://www.desarrollosocial.gov.ar/ArgentinaTrabaja/>

⁶ El Monotributo Social está destinado a personas físicas y jurídicas provenientes de sectores sociales “vulnerables”, *que no pueden competir y producir*. Lo que se intenta es facilitar la inserción al mercado formal, un nuevo “sujeto económico”, el monotributista social (MDS, 2010: RES n° 2476-2010).

producen; por otro lado la propuesta de las cooperativas como espacios de integración al mercado del trabajo y sobre todo, a su “cultura”, mostrando claramente la correspondencia del Plan Argentina Trabaja con personas “que no”: que no tienen empleo, que no tienen contención social, que no tienen otros planes sociales ni prestaciones de seguridad social (lo que se vuelve requisito indispensable para acceder a este plan).

Se trata de formas sutiles de actuar sobre las subjetividades, sobre los cuerpos, que remiten a representaciones hegemónicas sobre el trabajo –por lo tanto dóxicas- y que se muestran en esa construcción de las soluciones del problema: por ejemplo, las *capacitaciones*. Las capacitaciones son las formas más explícitas para intervenir sobre los grupos, incorporar nociones, maneras de hacer las cosas que llevan implícito un sistema de valores y actitudes que se piensa más adecuado⁷. El “fortalecimiento” es tomado como un valor positivo con connotaciones de autogestión que se corresponde con los conceptos del discurso del “desarrollo humano”. Estos aspectos se reúnen en el actual “espíritu de Estado” Nacional, sin embargo desde líneas distintas: en el caso de la SSAF, siguiendo el modelo de la diversidad desde donde se genera el fortalecimiento de lo propio, lo comunitario; mientras que en el PAT el fortalecimiento implica un primer trabajo en la “conformación del grupo humano” y lo demás corresponde a la propia cooperativa que irá superando dificultades.

El paradigma de las cooperativas: Plan Argentina Trabaja en Salta urbana (capital)

El Plan Argentina Trabaja, iniciado en varias provincias de nuestro país a fines del año 2009 y en Salta a principio del mes de junio del año 2011 (actualmente se está ejecutando en la capital de la provincia y a pesar de sus anuncios, no fue ampliado al interior) es tomado aquí como un *referente* que puede dar cuenta de representaciones hegemónicas y estatuidas sobre el trabajo. De acuerdo al objetivo del Ministerio de Desarrollo Social, la “mejora de los ingresos de los actores sociales involucrados mediante su integración al entramado productivo en una cadena de valor” (MDS, 2010: RES n° 2476-2010⁸); el plan sería parte de un cambio de paradigma en las políticas sociales desde 2003.

⁷ Muy parecido a los incentivos de estos últimos tiempos a la autogestión y al fortalecimiento, en caso de la SSAF lo ideal es capacitar a los mismos productores para realizar el registro; por parte del PAT los primeros cursos son proporcionados desde “Nación” sobre diversas técnicas y oficios mientras que “Provincia” (Salta) lo hace de acuerdo a las *necesidades* que plantea cada corporativa en sí.

⁸ MDS <http://www.desarrollosocial.gob.ar/Uploads/i1/ArgentinaTrabaja/Resoluci%C3%B3n%202476-2010%20-%20Argentina%20Trabaja.pdf>

Si tomamos los lineamientos generales del Plan Argentina Trabaja acerca de la “inclusión social”, *pareciera* que la integración de sectores “vulnerables” debe darse por el lado de la economía mercantil, porque lo que se busca es generar un sujeto económico a través de los diversos programas y que la exclusión de la producción y de la competencia no sea impedimento para el “fortalecimiento local” y el “desarrollo humano”. Lo veamos en sus “líneas de acción”: (a) “Monotributo social”: crear un sujeto económico dentro de la economía formal; (b) “Microcrédito”: estimular a los excluidos del sistema bancario a fortalecer sus instituciones y a su “desarrollo integral”; (c) “Ingreso social con trabajo”: generar puestos de trabajo para las personas en condición de vulnerabilidad a través de cooperativas que se dediquen a obras de infraestructura local; (d) “Marca colectiva”: para quienes no pueden acceder a un valor agregado, generar un comercio justo y consumo responsable a través de símbolos comunes-patrimoniales en sus productos que impliquen estrategias comunes de producción-comercialización; (e) “Centros Integradores Comunitarios”: participar en una política territorial social; (f) “Talleres familiares y comunitarios”: para autosostenimiento, autoconsumo y venta de excedentes generados por un “oficio o saber hacer”; (g) “Proyectos integrales socioproductivos y actores de la economía social”: financiar bienes de uso y capital de trabajo.

El trabajo como espacio de lo político. Gubernamentalidad e intervención

La “cultura del trabajo” que evoca un sujeto universal productivo y digno, es un ejemplo de la *violencia simbólica* de la que nos habla Bourdieu -violencia cotidiana que suele pasar inadvertida-, una idea-práctica legitimada por el aparato estatal, y constituida en Doxa: aceptada por la gente sin saber que la está aceptando (se piensa como algo *obvio, evidente*). Sin embargo, más allá de lo que el discurso de las actuales políticas sociales defiende como trabajo, desde la “cultura del trabajo” y en tanto “actividad básica humana”, entiendo al trabajo como un *espacio de significados en disputa y de intervención activa por parte de diversos grupos*: un lugar de lo político donde se combinan poder/ritual/símbolos. Para poder abordarlo, lo pensamos como lugar de negociación estratégica, que en muchas ocasiones es tomado por las relaciones estatales,

⁹ Sabemos que nuestro gobierno aborda los principales problemas sociales siguiendo los “Objetivos del Milenio” establecidos por la ONU.

que lo toman como la herramienta más eficaz para llevar adelante el discurso de la “inclusión” de grupos marginales al estado argentino¹⁰.

Retomamos en este punto la noción de “poder” de Foucault¹¹ para abordar dispositivos de gubernamentalidad sobre la vida del trabajador –y la gestión de ilegalismos-, estrategias del trabajador y espacios de negociación; biopolíticas que construyen “necesidades” de Estado. La inclusión se revela así como una forma de optimizar condiciones de vida hacia la normalización de un trabajador tipo que es útil al sistema, adaptado al perfil de producción necesario para el estado. Y es acá que podemos tomar la problemática del trabajo como clave, ya que el trabajo que se defiende a nivel nacional tiene que ver con un sujeto productivo que genera acumulación capitalista, desarrollo, etc.

Iruya como “municipio andino”. El trabajo como espacio de lo político y lo cotidiano

Al Noroeste de la Argentina (región NOA), el municipio Iruya se ubica, dentro de la provincia de Salta –a 320 km de su capital-, al este de la Sierra de Santa Victoria. Forma parte del departamento que lleva su mismo nombre (éste compuesto por otro municipio además, Isla de Caña, en las tierras bajas) y con un clima de alta montaña y con vegetación andina característica¹² se ubica en los 2780 m.s.n.m. Es debido a estas características de altura que se lo llama “municipio andino”. La población total del departamento, en su mayoría indígena (kolla), llega a un total de casi 6.000 personas.

La singularidad del espacio iruyano tiene que ver con que en el mismo los modos de vida se entrelazan con diferentes culturas de pueblos originarios que confluyen (quechuas y guaraníes). Podríamos hablar de dos grandes grupos étnicos: los Omahuacas (Quebrada de Humahuaca) y los Atacamas (Puna); con modos de vida diferentes a los hegemónicos pero que sin embargo han sido históricamente marginados. Estos lugares no fueron ajenos al sistema de haciendas y de encomenderos y encomendados de la

¹⁰ El trabajo es pensado desde las actuales “políticas sociales inclusivas” como actividad básica humana que permite desarrollar capacidades, sociabilizar y “crecer” con “dignidad”; por lo que también se lo ve como medio de integración social, de distribución de ingresos y de combate a la pobreza (MDS, página oficial, 2011, disponible en <http://www.desarrollosocial.gov.ar/ArgentinaTrabaja/>).

¹¹FOUCAULT, Michel (1985) Un diálogo sobre el poder y otras conversaciones. Alianza Editorial. Madrid.

¹² Vegetación “de tipo altoandina, puna y pastizales de altura de las yungas, según se vaya descendiendo en altitud” en ALVAREZ, Marcela A., M. QUIROGA M., A.SARAVIA, L.BILBAO, M.TEJERINA y D.ZAPANA (2005) “Desarrollo local, instituciones y territorios en Finca El Potrero, departamento Iruya, provincial de Salta” Presentado en I Jornadas de Intercambio y Discusión: El Desarrollo Rural en su perspectiva institucional y territorial, SAGyPA – Programa de Estudios Regionales y Territoriales, Buenos Aires.

época colonial, así tampoco con lo que sucedió en la posterior época “independentista” con las relaciones de subordinación de propietarios latifundistas y arrendatarios (donde la reorientación económica principal giró hacia la plantación azucarera en las “tierras bajas del este”). En el año 1992 Iruya formaba parte de los 522 departamentos del país con parámetros de NBI y a su población se le ha adjudicado una situación de pobreza estructural, donde los trabajadores aparecen como víctimas, sin poder ni influencia o participación. Iruya se caracteriza como un lugar de intervención de agentes extralocales que han procurado implementar dispositivos de gubernamentalidad, tomando la forma del discurso del desarrollo desde los años 80 aproximadamente.

El trabajo como espacio de lo cotidiano

El trabajo en tanto *espacio de lo cotidiano* nos permite salir de las representaciones dominantes sobre el mismo -por ejemplo, de la “cultura del trabajo”- para pensar en todas las actividades que tienen que ver con la reproducción de la vida a través de la producción de espacios donde las personas se resignifican como trabajadoras.

Es claro que la problemática del trabajo se halla vinculada a la forma de intervenir estatal -programas y planes que se implementan en Iruya- pero también es ineludible la *problemática del territorio y los procesos jurídicos de la tierra* como aspectos que malean y se incrustan en esta problemática, en el centro de *reivindicaciones étnicas-territoriales*. Vamos a detenernos un poco en esta compleja cuestión, donde se cruzan las formas de proponer el trabajo desde el Estado (principalmente con trabajo a sueldo, paradigma cooperativo, inserción a un sistema mayor), el trabajo como espacio de prácticas cotidianas (vinculadas a la reproducción de la vida en Iruya, prácticas que tienen una historia localizada) y las reivindicaciones y negociaciones con el Estado.

De esta forma, podemos pensar cómo la cotidianidad va más allá de lo contemplado por las políticas puestas de relieve, *los conceptos se ponen en negociación*: en referencia a las categorías nativas de *trabajo “a pulmón”* y *trabajo a sueldo*¹³, la primera indica una práctica social con un sentido más amplio que el segundo (más afín a la categoría de empleo, incluyendo becas y ciertos “beneficios” monetarios). El “trabajo a pulmón” tiene que ver con un esfuerzo que se hace con convicción genuina y adquiere mayor valor simbólico al ser una actividad que no conlleva obligación como el primer concepto. Asimismo, es importante este trabajo porque es el *fortalece la comunidad*,

¹³ Conceptos mencionados constantemente por habitantes de Iruya. Trabajo de campo.

incluso a través de las reuniones de las comunidades o del consejo donde no hay un pago pero implica un tipo de solidaridad que hoy está “amenazada” por las labores pagas y se relaciona con la problemática de la *deserción* de los habitantes de Iruya – principalmente jóvenes, ya sea para estudiar con fines de un trabajo profesional o buscando trabajo asalariado-.

Tanto el trabajo a pulmón como el trabajo a sueldo se entrelazan con el tema del poder al momento de discutir sobre proyectos de las comunidades, iniciativas de desarrollo, etc.: “*no es el tema laboral, no es el tema plata, es el tema político*” se dice en las reuniones de las organizaciones territoriales cuando hay que decidir el tipo de articulación de sus demandas con el Estado. En este punto podemos visualizar los defectos de las políticas estatales aplicadas como por ejemplo la fuerte dependencia – monetaria- en algunas comunidades del transporte a Humahuaca para cobrar los diversos planes sociales –principalmente jubilaciones, pensiones y AUH-. Aquí también podemos mencionar los proyectos que despliega la SsAF así como la municipalidad destinados a dos tipos de productores: (1) “*de tipo comercial*” (con un excedente para venta), “*que tengan ganas de trabajar*”, “*que tienen la mentalidad ésa*”; y (2) de *autoconsumo*. Se muestra como necesidad la formación de una *asociación de pequeños productores con personería jurídica*, que sea “*comercialmente viable*”. Se rompen las reglas al ir más allá de la representación hegemónica del trabajo, pero se sigue estando dentro del juego: se utilizan los mismos conceptos que el orden económico hegemónico con el que se trataría de romper. Sería interesante seguir profundizando en las políticas que se quiere para superar estas contradicciones y constricciones que plantea un trabajo pago en toda su representación como parte de la “cultura del trabajo”.

La producción del espacio y la lucha por las tierras. Territorio como proceso y como categoría

Haciendo una primera aproximación a la problemática de las tierras en Iruya y el tema *territorio*, entendemos las políticas estatales de “inclusión” como una relación de fuerzas; en relación a una de las tantas luchas que se entrevén en la producción del espacio, donde se afirman identidades y se defienden los territorios; una lucha hacia una determinada “inclusión” de los grupos al marco estatal.

En esta dirección, es interesante pensar la *historia de las prácticas espaciales*. En el departamento Iruya, los municipios actuales del departamento basan su organización en

las “fincas” herederas de las viejas mercedes de la corona española (cuyas tierras fueron vendidas o rematadas a particulares en el siglo XIX y luego arrendadas por los ingenios azucareros cercanos) que además se dividen en “rodeos” (Álvarez et al, 2005). Asimismo, hoy es importantísima la lucha por la tenencia legal de las tierras que se efectivizó en una parte de las comunidades de Iruya (por reclamos de tenencia veinteñal o propiedad comunitaria indígena).

Las reivindicaciones de las comunidades implican fuertes debates que cruzan no sólo con la historia de intervenciones locales y extralocales en este espacio –el modelo de “desarrollo” que se quiere por y para las comunidades no puede pensarse sin visualizar a la vez los dispositivos actuantes en este espacio- sino también con los modos cambiantes de acceder a la subsistencia: un modo de vida muy complejo vinculado a lo que se nomina “economía familiar agrícola” y a las fuentes de trabajo asalariado en Iruya, como la zafra azucarera. El *movimiento migratorio* de los habitantes ha ido produciendo y territorializando el espacio de una forma bien particular; superficialmente podemos mencionar que cuando la mano de obra campesina de los ingenios azucareros de la zona es expulsada de los mismos a fines del siglo pasado, muchas familias involucradas que quedan marginadas del mercado laboral retornan a las tierras. Esta “recampesinización”, sumada a la decreciente demanda de trabajo por parte de la agroindustria de las tierras bajas, suscita *conflictos internos* –también externos- *por los territorios*.

Las discusiones en las organizaciones territoriales - Consejo Indígena Kolla de Iruya (CIKDI). Territorio y la “política indígena comunitaria”

Para complejizar aun más el panorama, los derechos y convenios a nivel jurídico-nacional permiten recrear la mirada sobre el manejo de las tierras y recursos naturales de las comunidades indígenas (Constitución Nacional: artículo 75, inciso 19 y 22; y el Convenio 169 de la OIT); y para llegar a poseer los títulos de las tierras el requisito de la personería jurídica ha contribuido al debate sobre diversos temas: identidad indígena, derechos, historias... temas discutidos al nivel de las *asambleas comunitarias*, cuyo protagonismo aumenta y se le han ido asignando algunos tipos de decisiones vinculados a las políticas de estado –esto coincide en gran parte con los motivos de la creación del CIKDI-. Esto se relaciona con una concepción de de “tierra indígena” como categoría jurídica: que delimita prácticas administrativas (por ejemplo “tierra indígena”, como medio de producción necesario, propiedad colectiva o posesión) y tiene que ver con la

construcción de datos que irán adquiriendo nuevas implicancias sociales. Las prácticas administrativas presentan varias dimensiones, como la legislativa (derechos, deberes, leyes complementarias, estatuto, etc.), indigenista (representada en el INAI, IPIS y otros), ministerial y presidencial; y representan los planeamientos-prioridades dados por parte del Estado, como un mediador entre las comunidades y sus territorios. Cabe mencionar la reciente incorporación de la “Propiedad Comunitaria Indígena” al código civil, que es además un espacio importante dentro de las políticas públicas contenidas en las leyes de Relevamiento Territorial Indígena y se hace visible en el discurso de los principales agentes políticos.

En cuanto a la idea de *territorio como proceso*, es una referencia a las *prácticas efectivas sobre el espacio*, procesos profundos de ocupación del suelo que nos recuerdan que la naturaleza de las tierras es política: va más allá de consensos topográficos, administrativos, etc. Se trata de múltiples formas de territorialización que históricamente han sido invisibilizadas en pos de encontrarse dentro de la nación argentina –y por lo tanto bajo sus paradigmas jurídicos-.

Para fines analíticos, podría ser enriquecedor separar las *políticas indigenistas* (manejadas desde el Estado como INAI, IPIS) de lo que sería una “*política indígena comunitaria*” que es el paradigma del Consejo Indígena Kolla de Iruya, conformado por lo que hoy se llaman “organizaciones de base”: un consejo integrado por los presidentes de cada comunidad elegidos en asamblea –por sus comunidades-. Estas dos cuestiones (administrativa-indigenista e indígena-demanda) se imbrican dentro de una historia que está permitiendo nuevas visibilizaciones a partir de adjudicaciones, reconocimientos y negociaciones de representaciones y prácticas.

Algunas preguntas abiertas

Llama la atención la manera en que se está debatiendo sobre lo que cada comunidad quiere para su desarrollo así como las críticas a la historia de conquista y colonización por parte de los pueblos originarios y la mención constante de la importancia de la “descolonización”: descolonizar el pensamiento, en las escuelas, en la educación de los hijos, la palabra y la vuelta al runasimi: la voz del hombre andino en quechua –nombre de la nueva radio indígena-. Asimismo es importante el concepto de “política indígena comunitaria” que busca romper con lo partidario y lo religioso, al mismo tiempo que en

estas reuniones se manifiestan roces entre múltiples voces, que responden a sus propias convicciones e incluso a instituciones que se disputan estos espacios.

Los Italianos en el Buenos Aires Colonial Tardío 1776 - 1810

Aldana Salazar^{*}
UNLP

Resumen: La inmigración ha sido y es parte de nuestra sociedad actual. Los inmigrantes que llegaron en nuestra historia a estas tierras, lo hicieron con el objetivo de tener una vida mejor e integrarse en un espacio social de gran crecimiento. Dicho espacio, les proporcionó oportunidades laborales y un marco de vida distinto, abriéndoles las puertas a la inclusión y la incorporación socio-económica, dando por sentada la diversidad y riqueza socio-cultural que nos ha caracterizado. La inmigración italiana ha sido analizada como un proceso histórico propio de la Argentina del siglo XIX, pero no existen actualmente estudios que se hayan centrado en la etapa colonial. Este trabajo se propone explicar la existencia de italianos no a fines del siglo XIX sino mucho antes, en nuestro período colonial tardío. Su llegada a este territorio, data desde el siglo XVIII e incluso antes y han sido de gran aporte a la sociedad rioplatense que se encontraba en pleno crecimiento económico y social. Sus oficios resultaron de gran utilidad en este particular contexto histórico. Cabe destacar el empleo del vocablo “italianos” solo para nominarlos ya que Italia no conformó por entonces un estado unificado como lo concebimos actualmente. Solo conformaron reinos y obispados como lo define la documentación estudiada.

Palabras claves: Inmigración - estudios - sociedad - integración - oficios.

Estudios preliminares

Varios investigadores, en este último tiempo, han puesto su mirada en la inmigración tardocolonial, revalorizando el aporte social de los primeros inmigrantes portugueses, españoles e ingleses, corriendo la mirada en el tiempo fuera del período de las grandes migraciones decimonónicas. Un gran aporte en este sentido es el trabajo de Emir

^{*} E-mail: asalazarunlp@yahoo.com.ar

Reitano, titulado *La inmigración antes de la inmigración*¹, abocado al estudio de los portugueses en nuestra región y en Brasil. Este trabajo, junto al de Mariana Pérez son grandes aportes a esta nueva perspectiva migratoria. La tesis de Pérez se nomina *En Busca de Mejor fortuna, Los inmigrantes españoles en Buenos Aires desde el Virreinato a la Revolución de Mayo*². Ambos trabajos, especifican muy bien la inserción de los inmigrantes en Buenos Aires y presentan enfoques interesantes sobre los mecanismos de integración social, referentes para nuestra tarea. Otro gran trabajo que ha servido para nuestra línea de investigación es la reciente tesis de Griselda Tarragó *De la Orilla del mar a la vera del río: navegantes y comerciantes genoveses en el Plata y el Paraná*³, que si bien se dedica al período 1820-1860, analiza la llegada de los genoveses en el siglo XVIII como la primera migración a la región. Otras obras que nos han servido de referencia, son los artículos de los juristas Ramón Yanzi Ferreira titulado *Expulsión de los extranjeros en el Buenos Aires colonial*⁴ y Víctor Tau Anzoátegui, *Una defensa de los extranjeros en el Buenos Aires de 1743*⁵, que tratan el accionar del estado colonial en materia de leyes contra los extranjeros. Para rastrear el concepto de extranjero, en los inicios de la conquista y el problema jurídico que planteaba para la corona, utilizamos a Ots Capdequí José María, quién ha sido pionero en la temática con su obra *El Estado español en Las Indias*⁶, como también empleamos artículos referentes sobre migraciones internas, para explicar la situación misma que presentaba Buenos Aires como contexto de crecimiento e inserción social⁷.

La condición jurídica del extranjero

Desde los primeros tiempos coloniales, el extranjero se había planteado para la corona española como un problema jurídico. ¿Quién era considerado realmente un extranjero?

¹ REITANO, Emir (2010) *La Inmigración antes de la inmigración. Los portugueses de Buenos Aires en vísperas de la Revolución de Mayo*, EUDEM, Mar del Plata, pp. 376.

² PÉREZ, Mariana (2010) *En Busca de Mejor Fortuna. Los Inmigrantes españoles en Buenos Aires desde el Virreinato a La Revolución de Mayo*, Prometeo, Buenos Aires, pp. 260.

³ TARRAGÓ, Griselda (2011) *De la Orilla del Mar a la vera del río: navegantes y comerciantes genoveses en el Plata y el Paraná (1820-1860)*, Prohistoria, Rosario, pp. 237.

⁴ YANZI FERREIRA, Ramón (1995) "Expulsión de extranjeros en el Buenos Aires Colonial", Buenos Aires, *Revista de Historia del Derecho Dr Ricardo Levene* 30: 213-229.

⁵ TAU ANZOÁTEGUI, Víctor (1982) "Una defensa de los extranjeros en el Buenos Aires de 1743", Buenos Aires, *VI Congreso Internacional de Historia de América*, Academia Nacional de la Historia, pp. 275-283.

⁶ OTS CAPDEQUÍ, José María (1957) *El Estado español en Las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México, pp. 202.

⁷ DÍAZ, Marisa (1998) "Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires 1744-1810", *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr Emilio Ravignani* 16-17: 7-31.

En un principio se ha considerado extranjero a los mismos españoles no castellanos, esto tuvo razón de ser en la unidad dinástica pero no política que mantenían por entonces las coronas de Castilla y Aragón, y el patrocinio que la primera tuvo en los proyectos colonizadores de Colón. Ambas coronas seguían manteniendo su autonomía política jurídica y administrativa, siendo estados soberanos e independientes. Pero no conformaron nunca un poder político hermético para sus nuevos reinos, por lo que todo nuevo territorio que fuese descubierto sería incluido jurídica y políticamente a Castilla, proyectándose en ellos toda normativa y derecho castellano. A pesar de que *el extranjero* era un concepto por entonces difuso y cambiante (y que se haya empleado para designar a quién no fuera residente permanente en una comunidad), las normativas y legislaciones contra estos siempre existieron, aunque los controles nunca hayan sido suficientes. Los mecanismos que hallaban los inmigrantes para quebrantar de algún modo la incapacidad otorgada por su condición eran diversos y disímiles, podía obtenerse la carta real de naturalización, la licencia individual o el pago de una especie de composición a cambio de un permiso de residencia para aquellos extranjeros que hubieran ingresado de forma clandestina -carta de residencia⁸. Muchas veces, se ha permitido la entrada a Las Indias a extranjeros hábiles que desempeñaran algún oficio o profesión mecánica, a través de un examen de capacidad y una prestación de fianza. El requisito era que siguieran desempeñando su oficio en aquellas tierras pero la extensiva cantidad de abusos impulsaron su restricción mediante ciertas reglamentaciones reunidas en lo que fueron las Leyes de Indias de 1680⁹. Cabe destacar que esto ha sentado las bases del derecho indiano así como también las bases de las reglamentaciones para los extranjeros. Con todo, resulta imprescindible salir de las generalidades y centralizar nuestro análisis en el Río de La Plata. Durante todo el siglo XVIII dicha región se hallaba en una posición sumamente ventajosa para la recepción de todo extranjero, la situación geográfica, el poco desarrollo urbano y la escasa comunicación con las autoridades metropolitanas la hicieron ideal. Además el contrabando, la marginalidad y pobreza llevaron a que proliferen todas las actividades ilícitas que en otros lugares estaban prohibidas. No obstante hacia la segunda mitad del siglo, la región del Río de La Plata atravesó por radicales transformaciones y Buenos Aires se embarcó así en un proceso de profundos cambios revolucionarios por los cuales no volvió a ser la misma.

⁸ OTS CAPDEQUI, José María (1957) *El Estado español en Las Indias*, Fondo de Cultura Económica, México pg. 23

⁹ *Op. cit.* pg. 24.

El marco político, social y económico

La llegada de los inmigrantes italianos a la ciudad de Buenos Aires ha sido impulsada por el fiel propósito de los mismos de ganarse la vida, ascender económicamente y alcanzar de una u otra manera lo que en su tierra les había sido vetado. Pero más allá de las condiciones particulares de los lugares de origen resulta sumamente significativo atender a las directas influencias que han tenido las transformaciones económico- sociales de esta ciudad receptora, junto a las transformaciones políticas del plano internacional que caracterizaron a esta segunda mitad del siglo XVIII. Por entonces, Buenos Aires dejaba de ser un remoto asentamiento para convertirse en un pujante y atractivo epicentro mercantil, quedando poco y nada de aquella aldea fundada por Juan De Garay en 1580, un pequeño pueblo de ranchos pobres que a pesar de tener una salida al Atlántico, comercialmente seguía dependiendo del comercio altoperuano (Potosí)¹⁰. El reformismo borbónico imperante, se orientó hacia el cambio de las instituciones administrativas y el régimen fiscal, con el claro objetivo de generar una cuantiosa apropiación de recursos para la corona, estas estrategias han sido adecuadas a los disímiles y complejos espacios geopolíticos, dicha región no ha sido la excepción adquiriendo una forma explícita y determinante con la fundación del Virreinato del Río de La Plata (1776). Por entonces, la creación del Libre Comercio (1778) era una puerta que se abría ante las necesidades de triunfar y ascender económicamente en una sociedad heterogénea, compleja y diversa. El sector popular de Buenos Aires componía una variada realidad ocupacional que se correspondía obviamente a las demandas coyunturales. Confluían aquí migrantes que veían del interior, como también pardos, mulatos, indios, esclavos y también europeos¹¹.

En la segunda mitad del siglo XVIII el incremento de la población fue innegable. Se estima que entre 1744 y 1810 la población se había duplicado siendo Buenos Aires la ciudad de mayor crecimiento en Hispanoamérica hacia fines del orden colonial. Esta no solo recibía los flujos migratorios externos sino también receptaba a inmigrantes del interior¹². Este incremento demográfico, generó cambios radicales en la ciudad. Las autoridades comenzaron a preocuparse por la calidad de vida, se reguló la provisión de agua para consumo, obras de desagüe, alumbrado público, empedrados y primeras

¹⁰ OTERO, Osvaldo (2003) "Vivienda y Poder en la sociedad urbana del Buenos Aires tardocolonial" *Noveno Congreso de Historia de los Pueblos de la Provincia de Buenos Aires*, s/p.

¹¹ PÉREZ Mariana (2010) *En Busca de Mejor Fortuna. Los Inmigrantes españoles en Buenos Aires desde el Virreinato a La Revolución de Mayo*, Buenos Aires, Prometeo, p. 22.

¹² DÍAZ, Marisa. (1998) "Las migraciones internas a la ciudad de Buenos Aires 1744-1810", *Op. Cit.* Específicamente: p. 8.

normas de tránsito¹³. Dicha región también ofrecía amplias posibilidades de vida a los inmigrantes extranjeros como los ingleses, los portugueses, franceses y genoveses en casos excepcionales. Pero no solo ello. También proporcionó las condiciones indispensables para que todo aquel que viniera a probar suerte decidiera de alguna u otra forma establecerse y quedarse para siempre.

Los italianos: orígenes, oficios e inserción social

Si bien los grandes flujos migratorios de los italianos en nuestra historia se conocen recién hacia la segunda mitad del siglo XIX, los primeros en llegar a nuestro territorio lo hicieron en épocas muy tempranas y provenían mayormente de la región de Génova, Piamonte, Roma y Nápoles entre otras. Para el período tardocolonial, tomamos como referencia los padrones de 1744, 1804 y 1809, ya analizados en obras de referencia. En primer lugar por ser temporalmente opuestos y porque ello nos permite realizar un análisis comparativo, sobre la composición numérica de los italianos a comienzos y a fines de nuestro período, dando por sentado la evolución de la población italiana en el Río de La Plata:

Origen	Cantidad	Porcentaje
Génova	56	62,9
Piamonte	6	6,7
Roma	4	4,5
Nápoles	4	4,5
Milán	3	3,4
Saboya	2	2,3
Otros	14	15,7
Total	89	100
(12 no aclaran)		

Fuente: Reitano Emir (2010) *La Inmigración antes de la Inmigración. Los portugueses de Buenos Aires en vísperas de la Revolución de Mayo*, EUDEM, Mar del Plata, p. 158.

¹³ REITANO, Emir (2010) *La Inmigración antes de la inmigración. Los portugueses de Buenos Aires en vísperas de la Revolución de Mayo*, EUDEM, Mar del Plata, p. 106

Dicha documentación también nos permitió establecer una comparación numérica: fue el segundo grupo más numeroso de toda la población extranjera y esto se mantuvo hasta las vísperas de la Revolución de Mayo:

Extranjeros en Buenos Aires para 1744

Origen	Cantidad	Porcentaje
Portugueses	47	69.1
Italianos	4	5.8
Franceses	9	13.2
Ingleses	6	8.8
Otros	2	2.9
Total	68	100

Fuente: *Op. cit.* pp. 116- 117.

Extranjeros en Buenos Aires para 1804

Origen	Cantidad	Porcentaje
Portugueses	262	57
Italianos	161	22,1
Franceses	53	11,6
Ingleses	22	4,7
Otros	17	3,7
Total	455	100

Fuente: *Op. cit.*, pp. 116- 117

Extranjeros en Buenos Aires para 1809

Origen	Cantidad	Porcentaje
Portugueses	173	46
Italianos	67	17,8
Franceses	59	15,6
Ingleses	51	13,5
Otros	26	6,9
Total	376	100

Fuente: *Op. cit.* pp 116-117.

Los italianos: oficios y ocupaciones

Para establecer sus ocupaciones y oficios, citamos el padrón de 1804 ya trabajado por otros autores, por ser el mas completo y mejor detallado en este aspecto, de aquí se desprende la idea de que las labores desempeñadas fueron diversas y disímiles, los italianos supieron aprovechar perfectamente la coyuntura de crecimiento económico de la región y lograron articularse a nuestra sociedad a través de oficios que eran absolutamente funcionales a las necesidades poblacionales. También es importante considerar que la inserción local dependía justamente del trabajo que pudieran desempeñar en la sociedad receptora y la sociedad receptora abría las puertas para dicha inserción. Hacia 1804 las ocupaciones desempeñadas por los italianos fueron las siguientes:

Oficios y ocupaciones mayoritarias de Los italianos de Buenos Aires en 1804

Ocupación	Cantidad	%
Quinteros, labradores, hortelanos.	10	9,9
Hojalateros.	10	9,9
Confiteros.	6	5,9
Fabricantes de fideos.	5	4,9
Mercaderes.	5	4,9
Comerciantes.	4	3,9
Cocineros.	4	3,9
Herreros.	3	2,9
Chanberos.	3	2,9
Pulperos.	3	2,9
Zapateros.	3	2,9
Tenderos y Merceros.	3	2,9
Marinos.	3	2,9
Cafeteros.	2	1,9
Carpinteros.	2	1,9
Pintores.	2	1,9
Harineros.	1	0,9

Chocolateros.	1	0,9
Fabricante de velas.	1	0,9
Plateros.	1	0,9
Otros.	29	28,7
Total	101	100

Fuente: *Op. cit.*, pg 160.

Los Italianos y sus ocupaciones, estudios de casos

Las sucesiones, los testamentos e inventarios, nos resultan de gran utilidad para develar y reconstruir el estilo de vida, analizar su patrimonio y bienes materiales. En este sentido, utilizamos la documentación disponible en el Archivo General de La Nación. Una vez establecida la composición numérica por oficios, analizamos en detalle algunos casos específicos que permiten evidenciar, la funcionalidad socioeconómica y laboral de los italianos en este espacio, su inserción y el aporte dado a esta sociedad temprana.

Reconocemos las limitaciones que posee el trabajo con fuentes, que abarcan desde la disponibilidad, la legibilidad y la escritura misma que puede tergiversar las interpretaciones finales. Pero estas, no condicionan estrictamente el trabajo, si comparamos y vinculamos la información con otras fuentes y bibliografía del mismo período, obteniendo una idea más acabada acerca de los actores sociales a los cuales hacemos referencia.

El primero de los casos es el de Alejo Morosiles. La singularidad de esta fuente yace justamente en ser la única disponible, que testimonia un oficio tan importante para la ciudad, aunque no descartamos que no hayan existido otros italianos dedicados a la misma actividad. Morosiles, era natural de Roma y ejercía su oficio de carpintero pero dedicado exclusivamente a la construcción de coches.

Una vez fallecido, su testamento da cuenta de sus bienes de trabajo y su ostentosa vivienda.

Bienes de Alejo Morosiles a su muerte:

Dos bancos de trabajo de la carpintería que valuaron en trece pesos.

Tres armazones de sillas, dos chicas, que se valuaron en doce pesos.

Una mesa de pie de cabra, parte de nogal y parte de cedro que tasaron en dieciséis pesos.

Un juego delantero para coche en tres pesos.

Una cajita [...] con cerradura y llave en tres pesos.
 Una caja para coche vieja aunque sin usarse en treinta pesos.
 Dos varas para coche en tres pesos.
 Una rueda para coche en doce pesos.
 Dos ejes en dos pesos.
 Una porción de fierro en veinte pesos.
 Unos palos de nogal para taburetes en cuatro pesos y cuatro reales.
 Veintinueve piezas de herramientas de carpintería de cuatro pesos y cuatro reales.
 Una sierra transversa y otras chicas que tasaron en cuatro pesos.
 Una tinaja de barro en tres pesos.
 Un trozo de quebracho de doce pesos.
 Varias piezas hechas para coche de tres pesos.
 [...]
 Se manifestó una caja de coche que se dijo ser trabajada para Manuel Basavilbaso y cuyo trabajo se valúa en cuarenta pesos.
 Se manifestó una porción de piezas de fierro para coche, que dijeron ser pertenecientes al mismo don Manuel Basavilbaso que no se tasó.
 Se manifestó una caja de otro coche que se dijo ser perteneciente a don Antonio Corbella, cuyo trabajo que había emprendido en ella, valuaron en treinta pesos.
 Una rueda delantera para este mismo coche con la madera correspondiente.
 Dos varas para coche.
 Otras piezas pertenecientes al juego delantero y un vidrio en marco de dicho coche cuya obra de ruedas, varas y piezas valuaron en cuarenta y dos pesos.

Fuente: AGN. IX. Sucesiones. 7154. 1793.

Morosiles se dedicaba específicamente a la construcción de coches de transporte. De hecho su trabajo representaba un aporte esencial a esta sociedad cuyo medio de traslado por excelencia era justamente este. Otro ejemplo es el genovés Aycardo Juan Bautista, un próspero comerciante dedicado al rubro del comercio, precisamente a la confitería. Su testamento efectuado en 1770 nos da cuenta de su estilo de vida y de una gran cantidad de bienes que lo ubicaron en los estratos mas acomodados de aquella sociedad:

Bienes del Genovés Aycardo Juan Bautista a su muerte:

Mil trescientos treinta y tres pesos, seis reales y medio en plata sellada en todas monedas, doble: doce reales y medios.

Una chupa de [...] seda.

Un justillo de raso [...] con botonaduras de piedras.

Unos calzones y chupa de pana.

Unos calzones de punto de aguja.

Un capote [...] usado.

Una capa de paño con vueltas [...] usada.

Dos pares de medias de seda blanca unas nuevas y otras usadas.

Un par de otras de lana nuevas.

Otras negras viejas.

Tres pares de calcetas y una suelta.

Tres gorros blancos con encaje los otros tres de hilo.

Tres pañuelos de seda uno blanco.

Un sombrero usado.

Dos pares de manguitos de lana.

Tres camisas blancas.

Una chupa blanca con alamares¹⁴

Un cadejo¹⁵.

Una frasquera de dos cuerpos con veinte frascos de cristal grande [...].

Otra frasquera grande con diez y ocho frascos grandes siete vacíos y los demás llenos de salados y uno agrio.

Otra frasquera mediana con diez frascos regulares.

Otra frasquera con cuatro frascos de los del marqués tres llenos de agua y otro vacío.

Dos frascos de cristal sueltos.

Seis jarras de cristal redondas, una rompida.

Once onzas de nueces moscadas [...].

Dos frasquitos chicos con agua de olor.

Unas balanzas con su cruz y con dos libras y un marco [...].

[...] Un baso grande de [...] frasco.

Veinte y dos vasos de medidas de diferentes tamaños.

¹⁴ Botones.

¹⁵ Conjunto de hilos de seda para hacer cordonerías.

Dos tinajas del paraguay.
 Dos platos de barros de lavar manos.
 [...] Un armazón para la tienda aseado forrado en papel de flores azul (?) con dos cortinas en las puertas. Su escaparate de dos puertas con vidrios y arriba un san Antonio en su techo y en dicho escaparate el dulce del menudeo del día.
 Un bastidor de lienzo para la puerta de la calle.
 Dos palmatorias de oja de lata ¹⁶
 Seis tablas doradas para servilletas
 Una quarterola llena de azúcar de Chile.
 Seis barriles vacíos.
 Una loza de piedras para caramelos.
 Tres barriles mas vacíos de otra madera
 Seiscientas naranjas y cincuenta limones en salmuera.
 Una olla de fierro.
 Otra de cobre.
 Una freidera.
 Seis riestras de ajos.
 Una carretada de lema de espinillo.
 Treinta y nueve cestos de carbón.
 Otro barril de carga vacío.
 Dos candeleros.
 Una achuelita.
 Un negro nombrado Juan.
 Una negra llamada María.

Fuente: AGN. IX. Sucesiones. 3862. 1770.

Este documento, también nos acerca al desempeño esencial del comercio en un contexto de crecimiento económico sostenido. Como argumenta Mariana Pérez: “En la sociedad porteña del siglo XVIII, existió la percepción generalizada de que las actividades mercantiles eran las que ofrecían mejores oportunidades de enriquecimiento”¹⁷.

El desempeño como comerciante, u otra actividad similar, muchas veces reparaba

¹⁶ Especie de candeleros bajo, con mango y pie, generalmente de forma de platillo.

¹⁷ PÉREZ Mariana (2010) *En Busca de Mejor Fortuna. Los Inmigrantes españoles en Buenos Aires desde el Virreinato a La Revolución de Mayo*, Prometeo, Buenos Aires, p. 73

grandes ganancias, permitiéndoles diversificar su capital. Otro ejemplo que citamos aquí es el de Patrone Lorenzo, dedicado a la elaboración y comercio de aguardiente, oriundo de la ciudad de “Crebili” - Crivelli- Génova. Vivía en Buenos Aires al momento de su muerte en 1789, pero la gran cantidad de bienes evidencian una clara muestra de inversión y diversificación de capital. Su inventario es muy extenso (por cuestiones de espacio decidimos obviarlo) y esta conformado entre otras cosas, por tres quintas fuera de la ciudad, una arrendada, su propiedad en la ciudad misma, e incluso varios esclavos¹⁸. La importancia de este ejemplo, yace en revelarnos la posibilidad que han tenido muchos extranjeros de hacer una pequeña fortuna a través del comercio e invertir en tierras fuera de Buenos Aires. Estas fueron algunas de sus estrategias de integración al mundo colonial. Esta lógica de comportamiento social, se ha mantenido a lo largo de todo el período colonial tardío. Pero si llevamos nuestra mirada hacia la etapa temprana independiente, notamos que si bien la coyuntura política se transformó radicalmente al calor de la Revolución de Mayo y la ruptura con el Antiguo Régimen, la migración italiana continuó en el Río de La Plata, instalándose en Santa Fe, dónde se fundaron pequeñas compañías comerciales y se dedicaron también a la construcción de barcos. La región carecía de brazos que quisieran efectuar la tarea y los genoveses traían consigo una larga e histórica tradición en ello¹⁹. En dicho período, esta lógica de oferta y demanda seguía determinando la inmigración genovesa como lo hizo en tiempos coloniales, ya que cuando fue necesario remodelar el precario puerto que tenía la ciudad, se le ha encargado esta tarea al ingeniero Eustachio Giannini²⁰.

Los italianos, el control de residencia y el Estado colonial

Un factor sumamente importante para la elaboración de leyes o normativas contra el extranjero, resultaron los constantes conflictos del Imperio Español con las metrópolis vecinas. Restricciones de actividades, prohibiciones, bandos y expulsiones, fueron un hecho demasiado común en un contexto de significativa conflictividad. Sustentado aún mas por el temor a la pérdida de la cohesión interna y el orden sociopolítico, que tuvo su lógica ante la necesidad de propagar la fe católica e impedir las contaminaciones

¹⁸ Para mayores detalles véase AGN. Sucesiones. IX. 7706. 1790

¹⁹ TARRAGÓ, Griselda (2011) *De la Orilla del Mar a la vera del río: navegantes y comerciantes genoveses en el Plata y el Paraná (1820 1860)*, Prohistoria, Rosario, p. 64.

²⁰ *Op. cit.* p. 68.

heréticas, además del aprovechamiento exclusivo de todos los metales americanos²¹. Para el Río de La Plata, es significativo considerar quiénes eran considerados extranjeros y en consecuencia, cuáles eran los criterios para establecer quién se podía quedar y quién se debería ir. La utilidad comercial para la ciudad, la vida matrimonial (demostrar estar casado), el vecindamiento y el profesar la religión católica, eran criterios que definían la permanencia en la ciudad con claridad. Empero, con la Revolución de Mayo, estos criterios fueron remplazados por la demostración de adhesión política al nuevo régimen²². Es en confrontación con ese “otro”, que se elaboraron normativas y bandos de expulsión. Esos “otros” factores de conflicto, han sido en principio los portugueses. En cuanto a las expulsiones, por ejemplo, citamos la efectuada en 1740 por el gobernador Miguel de Salcedo. Es una de las primeras emitidas contra los lusitanos y apunta a que en un plazo de veinte días todos los portugueses casados y solteros residentes abandonen la ciudad de Buenos Aires. Sin embargo, una mediación del Cuerpo Capitular, exceptuó a todos aquellos que desempeñaron labores u oficios mecánicos. Ello nos da cuenta de lo necesario que resultaron aquellos extranjeros que desempeñaban labores como zapateros, o carpinteros por ejemplo, ya que el Buenos Aires virreinal carecía de trabajadores de oficio mecánico que cubrieran las necesidades de la población. Por ende se decidió expulsar solamente a los extranjeros solteros, o vagabundos sin ocupación conocida²³. Paulatinamente el extranjero se había convertido en un problema social para las autoridades virreinales, cuyas disposiciones oscilaban muchas veces entre la mediana tolerancia y las más duras restricciones. Estas acentuaron cada vez más la diferenciación existente entre vecino y forastero: “nosotros y ellos”²⁴. No obstante, el caso de los italianos ha sido singular. En comparación con los portugueses, no se han hallado prohibiciones específicas ni expulsión alguna, podían desempeñarse como comerciantes, como lo demuestra la documentación. No portadores de genes que perturbaran el orden político y religioso, todo lo contrario. Eran vistos incluso como elementos de calidad, sobre todo

²¹ TAU ANZOÁTEGUI, Victor (1982) “Una defensa de los extranjeros en el Buenos Aires de 1743”, Buenos Aires, *VI Congreso Internacional de Historia de América*, Academia Nacional de la Historia. Específicamente: p. 276.

²² HERZOG, Tamar (2008) “Nosotros y Ellos”: Españoles, americanos y extranjeros en Buenos Aires a finales de la época colonial, en: FORTEA PÉREZ, José I. y GELABERTS GONZÁLEZ, Juan E. (eds.), *Ciudades en conflicto, siglos XVI- XVIII*, Marcial Pons Historia, Juntas de Castilla y León, pp. 241-258. Específicamente: 254-255.

²³ YANZI FERREIRA, Ramón. (1995) “Expulsión de extranjeros en el Buenos Aires Colonial, Buenos Aires”, *Op. Cit.* pp. 221- 222.

²⁴ HERZOG, Tamar (2008) “Nosotros y Ellos”: Españoles, americanos y extranjeros en Buenos Aires a finales de la época colonial, *Op. Cit.* p. 250.

porque sus reinos estaban bajo dominio español²⁵. Los bandos y expulsiones, que pretendían afectar al resto de los grupos de extranjeros, no afectaba en absoluto a los italianos que eran parte del “nosotros”, parte de la sociedad colonial rioplatense. Tampoco han sufrido persecuciones por el estado colonial, en comparación con otros grupos migratorios como los portugueses o los franceses. Esto, junto a una buena estrategia de integración social, los hizo indispensables para la vida social y económica.

Conclusiones

El aporte de los primeros italianos del Buenos Aires Colonial Tardío ha sido decisivo para la región, su temprana aparición ha sido un eje que se articuló perfectamente con el contexto de crecimiento económico y poblacional del siglo XVIII.

Es justamente en esta etapa de nuestra historia, donde podemos rastrear las primeras migraciones italianas a nuestro país. Es justamente aquí donde debemos poner la mirada histórica, a fin de resignificar la historia migratoria y la historia social rioplatense. Porque esta diáspora, ha sido y es parte de nuestra formación social y cultural. Hablar y pensar en los primeros italianos solo atendiendo a nuestra argentina aluvial, es negar parte de nuestro pasado y empobrecer el análisis histórico y social de lo que fuimos y somos parte.

²⁵ TARRAGÓ, Griselda (2011) *De la Orilla del Mar a la vera del río: navegantes y comerciantes genoveses en el Plata y el Paraná (1820 1860)*, Prohistoria, Rosario, p. 68

Representaciones de la diversidad en la Argentina actual: los límites de la democracia¹

Susana Villavicencio*
UBA

Pamela V. Morales
UBA

Beatriz Schiffino
UBA

Resumen: Reconociendo que la *diversidad* es propia de la condición humana y no un hecho reciente, ni una invención propia de la democracia, la intención de nuestro trabajo será interrogar la emergencia del tema en la actualidad, así como la difusión del término en el ámbito académico y político. Entendemos que la *diversidad* es un concepto que permite reordenar el campo de lo visible y advertir las fisuras al interior del régimen democrático atendiendo al doble juego de inclusión / exclusión en las prácticas políticas, culturales y sociales. Reconocer estas tensiones habilita al tratamiento de los alcances y límites del Estado, *qua* institución garante del ejercicio democrático, y a la redefinición de una ciudadanía política que se instituyó en estrecho vínculo con la nacionalidad. En este orden de ideas, nuestra presentación buscará avanzar en los siguientes interrogantes: ¿De qué manera la idea de que lo diverso permite problematizar el arco político de la inclusión en nuestro país? ¿Cuáles son las figuras de la diversidad que emergen en este proceso? ¿Cómo hacer una lectura crítica del concepto de diversidad?

Palabras claves: diversidad - diferencia - nacionalidad - democracia - interseccionalidad.

¹ El presente trabajo ha sido elaborado en el marco del Equipo UBACyT *Republicanismo, nación y democracia. Dimensiones filosóficas, políticas y legales de la diversidad en Argentina*. Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Ciencias Sociales, UBA. Directora: Susana Villavicencio. Investigadoras: Leticia Allega, Paola Rodríguez, Pamela Morales, Gabriela Rodríguez, Nathalie Goldwaser, Gabriela Chiriboga, Renata Hiller, Beatriz Schiffino y Senda Sferco.

* E-Mail: susanavillavicencio@gmail.com, los-usos-de-la-diversidad@googlegroups.com

Introducción

Reconociendo que la *diversidad* es propia de la condición humana y no un hecho reciente, ni una invención propia de la democracia, la intención de nuestro trabajo será interrogar la emergencia del tema en la actualidad y los *usos* del término en el ámbito académico y político. Si bien el término *diversidad* no tiene un componente conceptual preciso y requiere de especificaciones (cultural, étnico, sexual, religioso)² su amplia incorporación en el discurso de organismos tanto nacionales como internacionales en la última década y su difusión en el medio académico ha producido un efecto de reordenamiento del campo de lo visible, advirtiendo las fisuras al interior del régimen democrático atendiendo al doble juego de inclusión / exclusión en las prácticas políticas, culturales y sociales. Muchas cuestiones como la composición heterogénea de las poblaciones nacionales, demanda de derechos de ciudadanía que reclaman minorías discriminadas por pertenencias étnicas o religiosas, o los reclamos identitarios de minorías sexuales revelan tensiones y exclusiones persistentes en el marco de las democracias constituidas. Reconocer estas tensiones habilita al tratamiento de los alcances y límites del Estado, *qua* institución garante del ejercicio democrático, y a la redefinición de una ciudadanía política que se instituyó en estrecho vínculo con la nacionalidad.

En este orden de ideas, nuestra presentación buscará avanzar en los siguientes interrogantes: ¿Cómo hacer una lectura crítica de la noción de diversidad? ¿Cómo se redefinen conceptos como nación, democracia, ciudadanía a la luz de la visibilización de la composición heterogénea de las sociedades? ¿Cuáles son las figuras de la diversidad que emergen en este proceso? ¿De qué manera la idea de que lo diverso permite problematizar el arco político de la inclusión en nuestro país y por ende plantear los límites que la democracia debe franquear?

¿Diversidad o diferencia?

Decíamos al inicio que la diversidad hace referencia un “dato” a un “hecho” cultural inmediato, neutral, indiscutible, cuyo tratamiento ha sido hasta el presente en general apolítico. En efecto, la diversidad de culturas suscitaba el interés de la antropología, pero

² WIEVIORKA, Michel (2008) *La diversité, rapport à la Ministre de l'Enseignement supérieur et de la Recherche*, Ed. Robert Laffont, Paris.

se la consideraba menos a la hora de tratar las exclusiones sociales. Contrariamente, el término reenvía hoy a la experiencia subjetiva de varios individuos que quieren ser reconocidos en su identidad singular, o sirve para mostrar los efectos ambivalentes de la mundialización, que impone por una parte una homogeneización vía la cultura de masas, y por otro incentiva la fragmentación de las diferencias. ¿Es el término *diversidad* apropiado a ese tratamiento político? Determinar el sentido de este término a través de su *uso* en los debates actuales es un objetivo de nuestro trabajo, en el que hemos encarado inicialmente una clarificación del mismo en la constelación conceptual en la que se inscribe. El campo semántico de esta categoría comprende tanto una lógica condicionante de la inclusión, como una expresión más libertaria y conflictiva de la política en la línea de una “democracia por venir”.

Una primera constatación ha sido el sentido consensualista con que subyace a ciertos discursos políticos. Así podemos leer en una declaración de la Unesco: “Las crecientes tensiones que suscita el tema de la identidad, que a menudo resultan de una *culturalización de reivindicaciones políticas*, se contraponen con una tendencia más general hacia el surgimiento de identidades dinámicas y multifacéticas.” La diversidad se vincula aquí a tolerancia y el respeto, negando la violencia presente en la formación de las identidades. Según la concepción de la UNESCO -muy alejada de las construcciones ideológicas que vaticinan un ‘choque de civilizaciones’- “por ‘civilización’ debe entenderse un proceso en curso de construcción encaminado a *conciliar todas las culturas del mundo sobre la base del reconocimiento de su igualdad*, en el marco de un proyecto universal continuo”³. Por supuesto que es más cómodo o “políticamente correcto” pensar los límites de la democracia, de cierta lógica de la inclusión que tolera la diversidad, en una marco de “saludable pluralidad” (“la unidad *en* la diversidad”), que pensarlos a partir de la diferencia del otro con el cual no es posible dialogar y que representa el límite a lo que puede incluirse, y por lo tanto una frontera de la democracia.

¿Es preferible hablar de *diferencia* y no de diversidad? Mientras que la diversidad aloja un sentido positivo, que alude a pluralidad pero también una constatación neutralizante, o llama al consenso entre las culturas, la diferencia es marca de incorporación/exclusión del otro, y por lo tanto remite a una violencia, un envío y no niega el carácter trágico y sacrificial de la *distinción*. La diferencia marca el comienzo de

³ Ver *Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural*, adoptada por unanimidad en la *Conferencia General* del 2 de noviembre de 2001.

una decisión arbitraria, el hecho de una performatividad (diferenciar, represión y reenvío), pues no sólo “indica” sino que “designa” y “clasifica”⁴.

Desde una perspectiva ético-política, las profundas diferencias socioculturales que se instalan como verdaderas fronteras entre individuos y comunidades al interior (y al exterior) de los Estados-nación, surgen interrogantes sobre la posibilidad de aspirar a una forma de organización social que suponga códigos éticos compartidos o consensuados por sus integrantes. En este sentido, se plantean dilemas éticos en torno a un universalismo de los derechos que “iguala” a los seres humanos, postulando ciertos valores fundamentales de la humanidad. Es necesario destacar el carácter político de las luchas en torno a la definición del contenido de este universalismo de los derechos; pero también resulta interesante ver cómo se insertan las reivindicaciones “particularistas” y “universalistas” en el entramado de relaciones de dominación que las condiciona.

Dada la actual vigencia del lenguaje de los derechos universales, del reconocimiento y de la igualdad, que hace su aparición en marcos tan variados como son las Constituciones de Estados-Nación, organismos internacionales, empresas, ámbitos académicos, movimientos indígenas, y organizaciones sociales y políticas, resulta interesante debatir sobre los posibles usos hegemónicos y contrahegemónicos de estas categorías universalistas -y, también, su contracara particularista- en el mapa político actual.

Nación e interseccionalidad

La diversidad tiene una doble dimensión. Por una parte, la diversidad ha sido y es hoy un fenómeno de reconocible facticidad, el llamado “género humano” se presenta efectivamente en su diversidad de formas, culturas, religiones, y nada más diverso que los cuerpos. En este sentido, la emergencia de la diversidad como problema pone en cuestión las estrategias de clasificación que las instituciones nacionales, regionales e internacionales han utilizado como estrategias para gestionar lo diverso. La raza, la etnia, la clase, el sexo están ahí, aunque se las denomine eufemísticamente con otros nombres. Las relaciones asimétricas que las constituyen, también, incluso cuando pretenden solaparse bajo estrategias de naturalización, normalización o biologización. Por otra parte, la diversidad es una representación que opera en el plano de lo simbólico. Y como tal subvierte pero también reafirma los presupuestos ideológicos que subyacen a los

⁴ El tema ha sido abordado en trabajos anteriores por Ana Penchaszadeh y Senda Sferco.

conceptos que utilizamos para legitimar el orden político como Estado o Nación, o aquellos que empleamos para dar cuenta de una puesta en sentido de la política como democracia o república.

Entre lo *real* y lo *simbólico*, esta doble fenomenología de la diversidad desafía nuestra tradicional manera de interpretar y actuar en el mundo. Es en este marco que adquiere relevancia un enfoque como la *interseccionalidad* que permite no solamente abordar en toda su complejidad las distintas jerarquías que nos atraviesan y sujetan sino también comprender el sentido histórico y presente de las formas de representar lo diverso y cómo estas últimas han legitimado y legitiman los modos sociales de gestionar aquello que por definición parecería (in)gestionable.

Específicamente en lo que refiere a los discursos y proyectos de integración nacional, la interseccionalidad pone en evidencia la co-constitución de las jerarquías de raza, clase, género y sexualidad en la forma en que los pueblos originarios, las mujeres y otros sujetos subordinados, en América Latina ‘han sido utilizados, en la práctica y los discursos como objetos fundamentales para la creación, reproducción y delimitación de las fronteras de la nación’⁵. Esta perspectiva nos da, al menos, tres pistas fundamentales que nos sirven de punto de partida para entender las relaciones entre formas de desigualdad social. Primera, el sexismo, el racismo y el clasismo tienen algunos dispositivos comunes de funcionamiento. Segunda, la naturalización, la racialización del otro, el uso de la dupla naturaleza-cultura son parte de ese proceso. Tercero estas estructuras sociales se reconstruyen y afectan mutuamente. Por ello no es posible comprender género y sexualidad sin la dimensión étnico-racial. Inversamente, la construcción de una “identidad nacional” está atravesada e implicada por esta variedad de clivajes. Observada desde este prisma, la diversidad deja de ser una categoría elusiva y pasa a ser un observatorio de aquello que nuestras prácticas y discursos nos enseñaron a eludir.

La raza argentina

Estas presunciones orientan el trabajo de Beatriz Schiffino en su análisis de un conjunto de discursos en torno a la formación nacional provenientes de las elites políticas e intelectuales argentinas entre 1880-1915. Domingo F. Sarmiento en *Conflicto y Armonías*

⁵ VIVEROS VIGOYA, Mara (2009), *La sexualización de la raza y la racialización de la sexualidad en el contexto latinoamericano actual*, Universidad de Caldas, Colombia, p. 70.

de las Razas en América”⁶, Ricardo Rojas en *Blasón de Plata*⁷ José Ingenieros en *La Formación de una raza argentina*⁸, abordan la presencia de las poblaciones originarias de América como una marca negativa, un obstáculo a la formación política de la nación. Si bien la diversidad no es un concepto organizador del discurso de las elites en este período, sí aparecen un conjunto de clasificaciones que tienen la intención de diferenciar a la población de acuerdo a características físicas o somáticas, considerando la americanidad como problema en clave identitaria.

¿Somos europeos? - ¡Tantas caras cobrizas nos desmienten! ¿Somos indígenas? - Sonrisas de desdén de nuestras blondas damas nos dan acaso la única respuesta. ¿Mixtos? - Nadie quiere serlo, y hay millares que ni americanos ni argentinos querrían ser llamados. ¿Somos Nación? - ¿Nación sin amalgama de materiales acumulados sin ajuste ni cimiento? ¿Argentinos? - Hasta dónde y desde cuándo, bueno es darse cuenta de ello”⁹. Estas preguntas de Sarmiento que estructuran su obra póstuma, giran en torno a poder definir a qué clase o raza de hombre pertenecemos los argentinos, precisamente por esa heterogeneidad racial que nos caracterizaba. Inaugura así una interrogación que no dejará de ser respondida desde por lo menos dos posiciones.

Una la representó el positivismo que, en la figura de Ingenieros, planteará claramente la idea de una raza-nacionalidad en formación que tendrá en un tiempo futuro una definitiva configuración blanca - europea, negando a nuestra identidad nacional todo componente indígena - negro - mestizo¹⁰. Otra respuesta es la de Ricardo Rojas, quien en la línea del espiritualismo sostendrá en su libro *Blasón de Plata* que nuestra nacionalidad tiene en el crisol de razas su marca *identitaria*. Rojas es en este sentido el autor que, en el período abordado, fundamenta la mixtura racial en la Argentina en una clave optimista, al ver en lo diverso de nuestras poblaciones una diferencia positiva.

Ahora bien, si ambos autores se distancian en aspectos fundamentales, importa destacar que finalmente, en ambos se percibe que ese componente étnico de nuestras poblaciones debe ser modificado, ya sea por los efectos naturales del ambiente (Ingenieros) o por las consecuencias de una política cultural encarnada por el estado

⁶ SARMIENTO, Domingo Faustino (1883) *Conflicto y Armonías de las Razas en América*, en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/conflicto-y-armonias-de-razas-en-america-0/>

⁷ROJAS, Ricardo (1986 [1910]) *Blasón de Plata*, Hyspamerica, Buenos Aires.

⁸INGENIEROS, José (1961 [1915]) *La formación de una raza argentina*, en: Ingenieros, José, Obras Completas, Mar Océano, Buenos Aires, (T.VI) pp. 245-265.

⁹SARMIENTO, *op. cit.*, p. 14.

¹⁰INGENIEROS, José (1961 [1915]) *op. cit.*, p. 265.

(Rojas, Ramos Mejía), destinada a forjar una identidad nacional que –si reconocía la existencia de una heterogeneidad étnica propia de nuestro país– la ubicaba en el tiempo pasado de la Nación.

Cabe entonces afirmar que la prédica sostenida por Rojas no era del todo incompatible con el proyecto nacionalizador encarado desde el Estado. Si el problema inmigratorio había despertado desde el 80' en adelante diferentes propuestas que fueron desde la expulsión de aquellos extranjeros considerados peligrosos – vía promulgación de la ley de Residencia en 1902– a los proyectos integracionistas que planteaban su nacionalización (propuesta que entre otros compartirán tanto Sarmiento como Juan B. Justo), el nacionalismo oligárquico se propondrá la tarea de forjar una identidad nacional entre la heterogénea población argentina.

La propuesta de Rojas coincide entonces con el intento homogeneizador encarado por Ramos Mejía a partir de 1908 desde el Consejo Nacional de Educación y que lo llevará a sostener toda una liturgia patriótica destinada a forjar el sentimiento nacional entre los hijos de inmigrantes. Pero si tanto Rojas como Ramos Mejía coinciden en que esa tarea deberá ser encarada por el Estado, lo que está en el fondo de la discusión es de qué Nación se trata. Para Rojas la Nación era en parte una construcción a futuro, pero ésta se asentaba en un pasado que encontraba sus orígenes y fundamento en aquella hibridación racial característica de América. El nacionalismo de Rojas combinará entonces dos visiones sobre los orígenes y fundamentos de la nación que se encontraban en disputa en los relatos sobre la nacionalidad hacia el momento del Centenario. Por una parte, la visión “derivatista” que ubica a la Nación como construcción a futuro, resultado del nuevo aporte poblacional a partir del proceso inmigratorio, y, por el otro, la concepción “nativista” que reconoce el componente indígena de la nacionalidad como elemento que no podrá ser desdeñado. Como ha señalado Devoto¹¹, el indianismo le sirve a Rojas para proponer una vía singular de formación de la argentinidad a partir de la conciliación de opuestos, pero también para tomar distancia de una Argentina como simple trasplante europeo, afín al planteo de Ingenieros.

Siguiendo esa idea de unidad de lo heterogéneo que está en la base de la Nación argentina, la homogeneidad deviene imperativo político. En este sentido, la identidad entre lengua, raza y nación que postula en “*La Restauración Nacionalista*” esta en

¹¹DEVOTO, Fernando (2002 [2006]) *Nacionalismo, fascismo y tradicionalismo en la Argentina moderna: Una historia*. Siglo XXI, Buenos Aires, p. 78.

estrecha relación con la educación del ciudadano en la era de los Estados democrático - liberales.

De este modo, advertimos en los textos del período que lo diverso es un elemento problemático y problematizado desde diferentes matrices teórico-conceptuales. En un arco que va desde la preocupación sarmientina por desvincular la argentinidad de la *indianidad*, a los planteos de Ingenieros y Rojas en el Centenario, el futuro de la nacionalidad argentina aparece identificado con la constitución de una identidad homogénea, de acuerdo al clima de ideas desarrollado por el nacionalismo culturalista y el positivismo. Así, es claro Ingenieros cuando sostiene que la nacionalidad argentina es un proyecto a futuro, en tanto la historia nacional previa a la definitiva consolidación del Estado no es más que la lucha entre el elemento blanco puro y el elemento mestizado. Su lectura de la historia nacional encuentra de este modo un soporte fundamental en la idea de lucha de razas, augurando el triunfo de la población blanca y su cultura, y un futuro promisorio con una población mejorada por el trasplante poblacional y la superioridad numérica de la raza blanca europea por sobre una población india - negra o mestizada. Dice de modo elocuente “De las razas indígenas (ajenas en todo tiempo a nuestra nacionalidad política y social) quedan restos exiguos...los negros se han extinguido...los mulatos son cada vez más blancos. En Buenos Aires, un negro argentino constituye un objeto de curiosidad...”¹²

Pensar, entonces, la diversidad en la Argentina contemporánea nos exige revisar cuales fueron los “relatos inaugurales” en torno a nuestra identidad nacional. Relatos en los que, como bien sabemos, el mito de la Argentina blanca ocupó un espacio central, invisibilizando o simplemente negando lo diverso.

Unidad - pluralidad y ciudadanía

Las nociones de ciudadano y ciudadanía abarcan actualmente contenidos sumamente complejos que exigen el replanteamiento de las concepciones clásicas que intentaron darle definición. Fenómenos como la globalización, el multiculturalismo y la creciente visibilización social de subjetividades otrora ignoradas, muestran las limitaciones que la concepción clásica de ciudadanía como estatus jurídico-político universal para el disfrute de la libertad negativa, experimenta frente a nuevas configuraciones de la acción ciudadana. Tales manifestaciones dan cuenta de un(a) ciudadano(a) que además de ser

¹² INGENIEROS, José (1961 [1915]) *op. cit.*, p. 262.

sujeto de derechos y deberes, adquiere un carácter fundamentalmente dinámico en la creación y transformación de la sociedad y la política, y por ende, en el redimensionamiento de las prácticas democráticas. Pero además, hacen manifiesta la necesidad de repensar el espacio de la ciudadanía en términos culturales y afectivos que trasciendan la mera consideración jurídico-formal para ubicarse en los terrenos de la formación identitaria.

De allí que la concepción liberal de ciudadanía es desbordada y exige ser replanteada a partir de dos evidencias empíricas. De un lado, el ensanchamiento del espacio de lo político suscitado por la emergencia de los movimientos sociales en la escena política y sus implicaciones para un ensanchamiento paralelo de la noción de ciudadanía. El movimiento social contribuye a la ampliación de los derechos de la ciudadanía, y genera espacios de participación alternativos a los proporcionados por el Estado y los partidos. Actúa así como elemento de inclusión social y de creación de nuevos componentes de ciudadanía: en tanto genera nuevos derechos, el movimiento social modifica cualitativamente la semántica de la noción de ciudadanía y establece nuevas relaciones entre los miembros de la sociedad.

Por otra parte, la reformulación de la concepción universalista-homogeneizadora de ciudadanía se hace imperativa frente al reconocimiento de la diversidad cultural y lingüística y la heterogeneidad social, esto es, frente al redimensionamiento de los derechos de ciudadanía de aquellos que viven entre nosotros aunque vengan de afuera, y los criterios para la delimitación interna comunitaria de la soberanía. Desde esta perspectiva, el debate actual sobre la ciudadanía se condensa en tres grandes tensiones: homogeneidad legal vs diversidad cultural, imperativo de la igualdad vs derecho a la diferencia y libertad positiva vs libertad negativa.

Diversidad y migraciones

En un marco mundial donde se ha modificado la retórica acerca de los derechos humanos fundamentales -incluido el derecho a la diferencia cultural-, se vienen registrando pujas al interior de los Estados nación para dar cabida política a una diversidad constitutiva, ahora definida como valor fundamental. Así, desde las dos últimas décadas del siglo XX, tanto en el escenario mundial como en el latinoamericano, se dieron importantes transformaciones relativas a la diferencia cultural y su reconocimiento: nociones como *diversidad cultural*, *multiculturalismo* e *interculturalidad*

se han ido incorporando, por un lado, a las discusiones académicas y por otro, se han instalado progresivamente en aquellos espacios en los que se definen las políticas de Estado.

El rol del Estado en este giro hacia una mayor atención a la *diversidad cultural* se materializó en la emergencia de discursos y agencias estatales que abogaban por la lucha contra la discriminación, el reconocimiento y la promoción de la *diversidad cultural*. En Argentina, el uso de la noción de *diversidad cultural* como criterio para la definición de políticas se ha orientado a marcar rupturas en el modo de entender la relación del Estado con sus ‘otros’. Considerando que la figura del extranjero se constituye tempranamente como la figura más clara de ese “otro”, la política migratoria se constituye como un punto de observación privilegiado para comprender este proceso.

De este modo, el Estado se abre a nuevas problemáticas a las que tiene que dar respuesta en el marco de lo que podemos postular como una ‘nueva relación entre Estado e inmigración’: sociedad multicultural, integración, *diversidad cultural*, respeto y convivencia constituyen los modos de significar esa relación. En este sentido, ¿qué plantea el Estado sobre la relación migración-*diversidad cultural*?, ¿Cómo se define el vínculo entre el Estado, la comunidad nacional y los migrantes?, ¿En qué ámbitos del Estado se visualiza más claramente el discurso sobre la *diversidad cultural*?, ¿Cómo son construidos y disputados estos conceptos por parte de actores diferencialmente posicionados?, ¿Qué concepción de cultura sostiene tal discurso y cuál es su alcance en relación a las migraciones?

En definitiva, aquello que estas dinámicas de visibilización social vuelven evidentes es el contorno de la nación y las pujas por ampliar o replegar los límites de su comunidad. El fenómeno es particularmente álgido en tanto pone en evidencia la contradicción que se le presenta a una nación que ha forjado una idea de sí alrededor de la inmigración y que se encuentra confrontada, de un lado, a contingentes tradicionalmente no pensados ni deseados como inmigrantes, del otro, a un cambio en el sentido de la inmigración en el ámbito global y a presiones supra-nacionales por la garantía de los derechos fundamentales.

La figura política del refugiado

En este marco de reflexión sobre la inclusión/exclusión de los diversos en la ciudadanía, otra de las aristas del presente proyecto tematiza el tratamiento de la diversidad en el

contexto de globalización en la figura del refugiado. Los trabajos de Pamela Morales se abocan al estudio de la condición de individuos expulsados fuera de las fronteras de toda posible ciudadanía, que emerge en el escenario mundial como una problemática crucial que deja al descubierto las fisuras de la relación entre el Estado y los individuos.

Con las dos guerras mundiales, la irrupción de refugiados como consecuencia de la aplicación de leyes de desnacionalización de todos aquellos considerados enemigos, pone en evidencia la escisión propia de la lógica ciudadana moderna que, a partir de la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano (1789), vinculaba ciudadanía y nacionalidad. El refugiado es despojado de su ciudadanía y de su lugar en la comunidad de origen para devenir en un objeto de gestión estatal. Según la Convención de las Naciones Unidas sobre el Estatuto de los Refugiados (1951) y su posterior Protocolo (1967), un refugiado es “aquella persona que debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera acogerse a la protección de tal país; o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera su residencia habitual, no pueda o, a causa de dichos temores, no quiera regresar a él”¹³.

El individuo forzado a abandonar su país busca protección internacional y se embarca en un laberinto administrativo para alcanzarla. De ella depende la posibilidad de ser incluido en una nueva comunidad. Sin embargo, la protección es brindada por los Estados y mantiene el privilegio soberano de admitir o rechazar la solicitud de refugio. A pesar de las novedades incorporadas al derecho internacional en materia de refugio y derechos humanos, que establecen al refugiado como sujeto jurídico portador de derechos y reconocen su subjetividad individual fuera de la nacionalidad, las políticas migratorias de los “países del norte” han limitado esta protección a partir de los años noventa, intensificando la tendencia a criminalizar la migración y las demandas de asilo. Como afirma Judith Butler “hay formas de distribución de la vulnerabilidad; formas diferenciales de reparto que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a la violencia arbitraria”¹⁴.

Más allá de las historias particulares y de los diferentes lugares de origen de donde provienen los solicitantes de asilo y refugiados, y de los diversos conflictos que ocasionan

¹³ ACNUR/UN (1951) *Convención sobre el Estatuto de Refugiado*, Ginebra, p.1.

¹⁴ JUDITH, Butler y GAYATRI CHAKRAVORTY, Spivak, *¿Quién le canta al Estado-Nación? Lenguaje, política, pertenencia*, Paidós, Buenos Aires, p. 14.

el desplazamiento, todos traen consigo una historia de persecución y huida. Por muy distintas que pueden ser entre sí todas estas historias sumadas a muchas otras con particularidades bien diferentes de acuerdo con la situación del país de origen y la historia personal, todas confluyen en una misma categoría y hacen de los individuos que las relatan, futuros refugiados.

Argentina es uno de los países latinoamericanos con mayor número de refugiados, ubicándose sólo por debajo de Brasil como país de mayor acogida de personas con necesidades de protección internacional. Actualmente la población de refugiados en el país es de 3361 y son 1217 los solicitantes de asilo con su estatuto pendiente de ser resuelto¹⁵, todos ellos provenientes de 95 países diferentes. Aquí, la vida de los refugiados reconocidos como los peticionantes de asilo se caracteriza por la precariedad; condición que se construye a partir de la gestión estatal y social del refugio por parte del Estado, del ACNUR y de las agencias implementadoras de programas de Naciones Unidas. Tanto los solicitantes de asilo como refugiados en la Argentina y en el mundo son objeto de dicha distribución y violencia ejercida por el Estado. Entre el país de origen y el país de asilo existe una línea de continuidad de violencia que determina, en primer lugar, que un individuo o un grupo de individuos deje de pertenecer a una comunidad y, en segundo lugar, que la no-pertenencia, es decir, la exclusión se convierta en la condición permanente de dichas vidas.

Es a partir de este escenario que adquiere relevancia un enfoque como la *interseccionalidad* que permite no solamente abordar en toda su complejidad las distintas jerarquías que atraviesan a estos individuos, sino también poner en evidencia la co-constitución de las jerarquías de raza, clase, género y nacimiento en que los refugiados y otros sujetos subordinados “han sido utilizados en la práctica y los discursos como objetos fundamentales para la creación, reproducción y delimitación” de las fronteras de una comunidad política¹⁶. Así se pone en evidencia la contradicción que se le presenta al Estado-Nación que ha forjado una idea de sí alrededor de la inmigración y que se encuentra confrontada, de un lado, a contingentes tradicionalmente no pensados ni deseados de extranjeros, del otro, a un cambio en el sentido de la inmigración en el ámbito global y a presiones supra-nacionales por la garantía de los derechos fundamentales.

¹⁵Según estadísticas disponibles en [http://www.A.C.N.U.R.org/t3/index.php?id=166&tx_refugiadosamericas_pi1\[uid\]=ARG](http://www.A.C.N.U.R.org/t3/index.php?id=166&tx_refugiadosamericas_pi1[uid]=ARG).

¹⁶VIVEROS VIGOYA, Mara (2009), *op. cit.* p. 70.

En nuestro caso, la noción de interseccionalidad, nos permite hacer visible como los refugiados son discriminados a nivel institucional y social no sólo por su condición de no-nacional, de extranjero sino también por cuestiones de género, etnia o raza. Las distintas tensiones surgidas entre los solicitantes de asilo y las comunidades nacionales que los reciben, pero también las existentes al interior de los mismos grupos migrantes, subrayan la importancia de construir marcos normativos que contemplen simultáneamente políticas de redistribución y políticas de reconocimiento, para fomentar el respeto de las diferencias de los grupos minoritarios.

* * *

El desplazamiento de una gramática política y la toma de conciencia de la profundidad de las diferencias que subyacen a las identidades políticas universalistas es una tarea en ciernes, en especial en nuestros países latinoamericanos que vienen de una historia transitada por la herencia colonial y de una naturalización y estereotipia de “lo diferente”. Las tensiones y contradicciones que hemos señalado, tanto al interior de los estados nacionales en proceso de redefinir su soberanía, cuanto en los intentos de integración regional y en la delimitación de las fronteras, nos alertan críticamente frente a un nuevo universalismo de la globalización. Nuestra intervención pretende dejar planteado el interrogante sobre los marcos que pueden orientar las investigaciones sobre la democracia y la ciudadanía en América Latina hoy, que no borren los desafíos que suponen las discrepancias culturales, las historias diversas, las reencontradas desigualdades.

SEGUNDA PARTE

La diversidad cultural en las teorías y las prácticas

Políticas culturales, patrimonio y
diversidad cultural

Patrimonio y pueblos originarios en el Departamento de General San Martín, Provincia de Salta

Cecilia Mariana Benedetti*
UBA- CONICET

Resumen: Los procesos de construcción y reproducción del patrimonio vinculado a los pueblos originarios atraviesan importantes transformaciones en el contexto actual. Entre ellas, es fundamental la renovada relevancia que han adquirido las identidades étnicas en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales, involucrando un conjunto de fenómenos interrelacionados. En el presente trabajo nos proponemos presentar una investigación iniciada recientemente sobre la construcción y circulación social de repertorios patrimoniales indígenas en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta, en el noreste de Argentina. En esta región, los procesos históricos y actuales que constituyen a los pueblos originarios como un colectivo socialmente diferenciado se han forjado a través de una dinámica particular de relaciones interétnicas, marcada por la dominación económica, política, social y cultural que han sufrido estos grupos. Por lo tanto nos interesa ahondar sobre cómo se expresan las transformaciones anteriormente mencionadas en un contexto donde las relaciones interétnicas se han caracterizado por la desigualdad y el conflicto.

Palabras claves: patrimonio - pueblos originarios - Departamento de General San Martín - relaciones interétnicas.

Introducción

El objetivo de mi trabajo consiste en presentar los primeros avances y replanteos de una investigación iniciada recientemente sobre los procesos de construcción de repertorios patrimoniales indígenas en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta, en el noroeste de Argentina¹. En la actualidad, estos procesos se desarrollan en un

*E-mail: ceci.benedetti1@gmail.com

¹ Esta investigación recibe financiamiento de la Agencia Nacional de Promoción Científica y Tecnológica y de la Universidad de Buenos Aires.

contexto de importantes transformaciones, vinculadas con la renovada relevancia de las identidades étnicas una en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales. Esto involucra un conjunto de fenómenos interrelacionados; que incluyen tanto la emergencia y multiplicación de agrupaciones etnopolíticas de los pueblos indígenas como acciones de reconocimiento de la diversidad cultural propulsadas por agentes de poder nacionales e internacionales².

Apuntamos a generar información y proponer líneas de acción que puedan contribuir a la toma de decisiones en vinculación a políticas referidas a pueblos originarios por parte de los organismos gubernamentales involucrados en la materia, pero también que pueda ser apropiada por instituciones estatales de diversa índole, organizaciones indígenas, otras organizaciones de la sociedad civil y diferentes actores que persigan la visibilización y el mejoramiento de la situación social de los pueblos originarios. En esta línea, cabe señalar que, especialmente en el ámbito de la gestión, usualmente se relaciona el lugar relegado que socialmente ocupan los repertorios patrimoniales de los pueblos originarios con el desconocimiento y la necesidad de difusión de los mismos, sin considerar las desiguales relaciones interétnicas que atraviesan estas dinámicas.

Patrimonio y pueblos originarios en el contexto actual

En las últimas décadas, la temática indígena ha ingresado en las agendas públicas nacionales e internacionales³. Numerosos autores han reflexionado sobre esta cuestión considerando su articulación con la dinámica de la globalización. Así encontramos una línea de trabajos que proponen que, en un contexto de debilitamiento de los estados nación, los mismos han perdido su fuerza para moldear identidades. Esto ha posibilitado una nueva relevancia de las identidades basadas en la etnicidad, que anteriormente estaban negadas o subsumidas a una definición de la identidad nacional homogénea⁴.

² BARTOLOME, Miguel (2003) "Movimientos indios y fronteras en América Latina", en: SCOTT, Parry y ZARUR, George (orgs.) *Identidade, fragmentacao e diversidade na América Latina*, Ed. Universitaria da UFPE, Recife, pp. 49-64. ALBO, Xavier (2008) "Etnicidad y movimientos indígenas en América Latina", en *Actas del Primer Congreso Latinoamericano de Antropología*. Universidad Nacional de Rosario, Rosario, pp. 81-116.

³ La nueva relevancia de esta temática se vincula con otros tópicos que también han ganado protagonismo: el cuidado medioambiental, los derechos humanos, la lucha contra la pobreza, el derecho colectivo a mantener las formas culturales propias. ALBO, Xavier *Op.Cit.*

⁴ ALBO, Xavier *Op.Cit.* PACHECO DE OLIVEIRA, Joao (2003) "Cidadania e globalizacao: povos indígenas e agencias multilaterais", *Horizontes Antropológicos* 14: 125-142. MAYBURY LEWIS, David

Otros trabajos en cambio proponen no desdeñar la importancia de los contextos institucionales nacionales en el análisis de estos procesos⁵; incluso algunos señalan que, lejos de debilitarlo, el estado retuvo su capacidad para formar subjetividades adaptadas a la nueva situación de globalización⁶.

En esta línea, en el ámbito latinoamericano, podemos mencionar un conjunto de fenómenos interrelacionados. Por un lado, asistimos a la multiplicación y mayor visibilidad social de los movimientos indígenas; lo novedoso no es la existencia de conflictos étnicos, sino las formas que adquieren estas movilizaciones políticas en los últimos años⁷. En el ámbito internacional, diversos organismos internacionales y agencias de cooperación han impulsado programas y proyectos destinados a las poblaciones indígenas: las Naciones Unidas (ONU), el Banco Mundial, el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), la Unión Europea, la Organización de Estados Americanos (OEA). En la canalización de los fondos de estos organismos, han adquirido relevancia tanto instituciones oficiales como no oficiales. A través de estos vínculos, no sólo circulan recursos, sino también definiciones respecto a la cultura y la identidad de los pueblos originarios.

Como resultado de la confluencia de diversos factores (entre ellos, se destacan los mencionados anteriormente), a partir de la década de 1980, se desarrollaron importantes transformaciones en las políticas indigenistas latinoamericanas. Estas reformas se expresaron en los marcos constitucionales y legales referidos a los derechos indígenas - en diversos países como Nicaragua, Colombia, Ecuador, Panamá, Paraguay, Perú, Bolivia, Guatemala, México, Brasil, Argentina- y han involucrado el reconocimiento de territorios, lenguas, culturas, organización social y política, etc.⁸. En términos generales, se plantea la reivindicación de la diversidad cultural y la construcción del pluriculturalismo en los estados nacionales (al menos retóricamente), a diferencia de las políticas indigenistas preponderantes en momentos históricos anteriores, que tendían a la negación

(2003) "Identidade étnica em estados pluriculturais", en: SCOTT, Parry y ZARUR, George (orgs.) *Identidade, fragmentacao e diversidade na América Latina*. Ed. Universitaria da UFPE, Recife, pp.11-18.

⁵ MATO, Daniel (2003) "Actores sociales transnacionales, organizaciones indígenas, antropólogos y otros profesionales en la producción de representaciones de 'cultura y desarrollo'", en: MATO, Daniel (coord.). *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. FACES-UCV, Caracas, pp. 331-354.

⁶MARTINEZ NOVO, Carmen (2006) *Who defines indigenous?* Rutgers University Press, New Brunswick, New Jersey & London.

⁷ BARTOLOME, Miguel *Op.Cit.*

⁸GOMEZ SUAREZ, Agüeda (2002) "Estructura de Oportunidad Política de los movimientos indígenas Latinoamericanos", *Alteridades* 23: 109-123.

o asimilación de las identidades étnicas⁹. Cabe señalar asimismo que estos cambios se enmarcan en tendencias de empobrecimiento y polarización social en la región¹⁰.

En relación con estas transformaciones, se han planteado diversas problemáticas. Algunas de ellas refieren al contexto neoliberal en el cual se produce el reconocimiento de los derechos indígenas; así surge la pregunta respecto a si estos cambios reflejan las necesidades del proyecto hegemónico o de las bases. Ciertos autores plantean que la asunción de la pluriculturalidad no tiene por que atentar contra la acumulación capitalista neoliberal. En esta línea, Breton Solo de Zaldívar denomina a este modelo como “neoindigenista”, destacando que apunta a neutralizar a los movimientos indígenas que han canalizado el descontento popular ante el ajuste¹¹. Hale caracteriza el proyecto cultural del neoliberalismo en tanto “abre espacios de participación indígena y al mismo tiempo genera límites que abortan sus aspiraciones más transformadoras”, proponiendo no reducir el análisis respecto al lugar de los indígenas en términos de cooptación o resistencia¹².

En relación con estos cambios, el patrimonio adquiere relevancia en la construcción de una nación multicultural. Bienes y prácticas que anteriormente se concebían como “caducas” y “atrasadas”, adquieren nuevos significados en vinculación a las nuevas políticas indigenistas. Al mismo tiempo, esto se articula con las perspectivas que proponen a “la cultura” o “el patrimonio” como recurso para el desarrollo en áreas rurales en condiciones económicamente deprimidas¹³. Por lo tanto, ciertas manifestaciones que fueron consideradas el “obstáculo” para el “progreso”, en cambio

⁹ MAYBURY LEWIS, David *Op.Cit.*

¹⁰ GÓMEZ SUAREZ, Agüeda *Op.Cit.*

¹¹ BRETON SOLO DE ZALDIVAR, Víctor (2001) “Capital social, etnicidad y desarrollo: algunas consideraciones críticas desde los Andes Ecuatorianos”, *Yachaycuna* 2: 64-70.

¹² HALE, Charles (2004). *El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del “indio permitido”*. Ponencia presentada en la conferencia “Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado”, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre.

¹³ Este nuevo enfoque adquirió preeminencia en América Latina a fines de la década de 1990, cuando las consecuencias negativas de la puesta en marcha de políticas de liberalización, desregulación y privatización de la estructura productiva de los estados nacionales, comenzaron a hacerse cada vez más evidentes. En esta línea se plantea que en estos países se ha configurado una “geografía fragmentada” donde coexisten “sitios globalizados” emplazados en vastas “áreas relegadas”, que rodean aquellos enclaves vinculados a los flujos financieros y productivos mundializados (Gudynas 2005 citado en: CARENZO, Sebastián y BENEDETTI, Cecilia (2006) Territorio e identidades. Reflexiones en torno a la construcción de nuevos paradigmas en el desarrollo. Trabajo presentado en el Seminario Doctoral: *¿Desarrollo rural, desarrollo local- rural, desarrollo territorial rural?*, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

ahora son concebidas como el motor económico para la salida de la pobreza de estos grupos¹⁴.

En nuestra investigación, nos centramos en los procesos de construcción y circulación social de los repertorios patrimoniales vinculados a los pueblos originarios, en tanto instancias privilegiadas para la construcción de la visibilidad étnica de estos grupos. Apuntamos a reflexionar sobre la transformación de los bienes y prácticas ligadas a las identidades étnicas desde representaciones de la “otredad” –concebidas como “atrasadas” o “primitivas”– hacia su construcción en términos de “diversidad”. Planteamos abordar a través de qué mecanismos se produce esta transformación y su articulación con la dinámica de relaciones interétnicas. En el contexto del Departamento de General San Martín, nos preguntamos hasta qué punto estos cambios contribuyen a producir nuevas identificaciones alternativas o contradictorias a las hegemónicas o a reproducir y legitimar las desigualdades existentes.

Patrimonio y pueblos originarios en el Departamento de General San Martín

El presente estudio surge como continuidad de mi investigación doctoral –desarrollada entre 2004 y 2008– sobre la producción artesanal de la comunidad chané de Campo Durán, en el Departamento de General San Martín. Además de abordar los procesos productivos y de comercialización, uno de los tópicos que hemos considerado fueron las gestiones oficiales y no oficiales –de nivel local, provincial y nacional– destinadas a la protección, promoción y fomento de estas artesanías. En esta línea, abordamos las políticas patrimonialistas en torno a la producción artesanal indígena –focalizando en el caso de los chané– desde una perspectiva procesual: desde la conservación en colecciones para evitar su desaparición hasta el fomento mercantil, logrando su inserción en mercados cada vez más amplios. A partir de este recorrido, surgió como problemática relevante la relación entre los procesos de patrimonialización referidos a las producciones artesanales y la construcción de la visibilidad étnica. Así sucesivamente las artesanías se constituyeron como representaciones de la “otredad”, fueron asimiladas a las producciones artesanales de los criollos o se reivindicaron como expresiones de la “diversidad cultural”. Por otra parte, si bien no constituyó un objetivo central de la

¹⁴ RIST, Gilbert. (2000) “La cultura y el capital social: ¿cómplices o víctimas del desarrollo?”, en: KLIKSBERG, Bernardo y TOMASSINI, Luciano (comps.) *Capital Social y cultura: claves estratégicas para el desarrollo*. Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires, pp. 129-150.

investigación doctoral, también abordamos las representaciones que sostenían los pobladores locales no indígenas respecto a la producción artesanal. Las mismas incluían tanto la valorización de estos objetos como parte de la herencia cultural de la zona, pero también formas estigmatizadas de calificación y clasificación de estos sujetos sociales. En esta línea, durante nuestro trabajo de campo observamos que las relaciones entre los indígenas y los criollos son altamente conflictivas y están fuertemente marcadas por la discriminación y el prejuicio; así los indígenas son caracterizados como vagos, sucios, inferiores, primitivos, etc.

En la investigación actual, nos proponemos abordar las modalidades de visibilización social de los pueblos indígenas, en el contexto de importantes transformaciones en las políticas indigenistas que caracterizamos anteriormente. Más específicamente, nos interesa profundizar en la dinámica de delimitación, definición y reproducción de bienes y prácticas que se constituyen como representativos de las identidades étnicas en el marco de estos procesos; focalizando en las relaciones interétnicas que los atraviesan. Esto implica no considerar sólo las instancias de activación y reproducción de repertorios patrimoniales, sino también su vinculación con las construcciones de visibilidad étnica que circulan en la población local.

Abordaremos esta problemática en los municipios de Tartagal y Aguaray del Departamento de General San Martín. En esta región, los procesos históricos y actuales que constituyen a los pueblos originarios como un colectivo socialmente diferenciado se han forjado a través de una dinámica particular de relaciones interétnicas, marcada por la dominación económica, política, social y cultural que han sufrido estos grupos. Actualmente en este departamento, se concentra el 30% de la población indígena de Salta¹⁵, representada en las etnias wichí, toba, chorote, chané, chiriguano, chulupí, chorote, tapieté. Al igual que en otros sitios de la provincia de Salta y del país en general, los pueblos originarios en el Departamento de General San Martín constituyen uno de los sectores más relegados en cuanto a distribución de los ingresos y acceso a los servicios¹⁶. Por lo tanto nos interesa ahondar sobre cómo se expresan los cambios mencionados -centrados en la reivindicación de la diversidad cultural- en un contexto donde las relaciones interétnicas se caracterizan por la desigualdad y el conflicto.

¹⁵ Fuente: Instituto Nacional de Estadísticas y Censos (INDEC). Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001.

¹⁶ CID, Juan (2004) *La situación de los aborígenes de Salta*. Gobierno de Salta. Dirección General de Estadísticas. Mimeo.

En nuestro enfoque de investigación, le otorgamos centralidad al análisis de las relaciones interétnicas implicadas en los procesos de construcción patrimonial. En esta línea, apuntamos a analizar los procesos de construcción de visibilidad social de los pueblos indígenas en el Departamento de General San Martín, provincia de Salta, considerando la relación entre las construcciones identitarias étnicas propulsadas desde las diversas instancias institucionales con las formas de clasificación y calificación de los pueblos originarios que circulan en este contexto.

Reformulaciones

En la primera etapa de nuestra investigación, nos centramos en considerar los procesos de activación y reproducción de los repertorios patrimoniales vinculados a los pueblos originarios. En pos de este objetivo, planteamos relevar y caracterizar las instituciones vinculadas a dichos procesos de patrimonialización y establecer los mecanismos de activación y difusión de dichos repertorios, considerando las definiciones y valoraciones sobre las identidades étnicas implicadas y su relación con la construcción de una versión de la identidad local. Por lo tanto, nuestro trabajo de campo estuvo centrado en la realización de observaciones y entrevistas con funcionarios y agentes que se desempeñan en instituciones oficiales y no oficiales vinculadas con temáticas referidas a los pueblos originarios. Aún debemos continuar profundizando, pero este acercamiento al campo implicó ciertas reformulaciones y precisiones en relación con los objetivos del estudio.

En esta línea, en el primer planteo del proyecto, consideramos a las instituciones y políticas culturales -conciéndolas como “prácticas e instituciones dedicadas a la administración, renovación y reestructuración del sentido”¹⁷- como aquellas instancias privilegiadas desde las cuales se activan o difunden repertorios patrimoniales vinculados con los pueblos originarios. Sin embargo, una de las cuestiones más importantes que surgen de nuestros primeros acercamientos al campo refiere a la multiplicidad de instituciones involucradas en la construcción de la visibilidad de los pueblos originarios. En esta línea, observamos la necesidad de trascender aquellas instituciones referidas al ámbito de la cultura para poder analizar la articulación entre las transformaciones en las políticas indigenistas y la construcción de la visibilidad étnica. Esto implica considerar, por un lado, diversos ámbitos de la gestión estatal -tales como educación, salud, acción

¹⁷GARCIA CANCLINI, Néstor (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*, Nueva Imagen, México.

social- como parte de los múltiples espacios donde se construye la diversidad cultural en el Departamento de General San Martín. Por otro lado, también es necesario considerar organismos no estatales -instituciones indígenas, fundaciones, organizaciones no gubernamentales (ONG)- de diversa índole, que a través de las heterogéneas tareas que desarrollan, adquieren relevancia en la construcción de la visibilidad étnica.

Con respecto al primer señalamiento, la Secretaría de Cultura de Tartagal no tiene una línea de acción articulada respecto a los pueblos originarios. Si bien existe un reconocimiento de la relevancia de los pueblos originarios en el contexto local, las acciones que se desarrollan en esta línea son puntuales o fragmentadas. Recientemente se reabrió el Museo Etnográfico dependiente de la Sede Tartagal de la Universidad de Salta, que básicamente alberga una colección de producciones artesanales de los diversos pueblos indígenas. El mismo aún se está consolidando y por lo tanto su relevancia es muy limitada.

Al mismo tiempo, otras políticas y líneas de acción -no referidas específicamente a los ámbitos “culturales”- involucran la construcción de definiciones e imágenes sobre la cultura representativa de los pueblos originarios. Por ejemplo, en 2010 se creó el Profesorado Intercultural Bilingüe en Tartagal, a la vez que existen programas de salud intercultural en el Departamento (sobre los cuales aún no pudimos ahondar). Otras dependencias municipales también desarrollan acciones -aunque puntuales- dirigidas exclusivamente a indígenas: por ejemplo, la Secretaría de Deportes, organiza campeonatos de fútbol orientados a estos pueblos. Así consideramos que la construcción de la visibilidad de los pueblos originario por parte de las instituciones estatales debe ser contemplada en esta diversidad y fragmentación.

No encontramos repartimientos gubernamentales orientados específicamente a pueblos originarios en los municipios de Tartagal y Aguaray; aunque cabe señalar que en la municipalidad de Pocitos, que también forma parte del Departamento, sí se ha creado una secretaría de esta índole. Existe el proyecto también de crear una secretaría similar en Aguaray; si bien el mismo se encuentra avanzado, aún no se ha concretado.

Por otra parte, en Tartagal hay una sede del Instituto Provincial de los Pueblos Indígenas de Salta (IPPIS), creado por la ley provincial 2171 como organismo de representación indígena y dirigido por representantes de las etnias elegidos por las comunidades con personería jurídica. En Aguaray, funciona la “Casa del Aborigen”, constituida en la década de 1990 a partir de fondos del Programa de Desarrollo Social en Áreas Fronterizas del Noroeste y Noreste (PROSOFA) y gestionada por representantes

de comunidades indígenas del municipio. Aunque ambas instituciones son de características diferenciadas, en términos generales, sus tareas consisten en el acompañamiento de las comunidades para la gestión de trámites, proyectos, becas escolares y otros asuntos que involucran a los pueblos originarios.

Al mismo tiempo, existen ONG locales que trabajan en proyectos de diversa índole con pueblos originarios. Dos de ellas se centran más bien en la temática del desarrollo; la tercera (cuya sede central está en la ciudad de Salta) está más bien orientada al trabajo con niños. Si bien estos ámbitos no se constituyen específicamente como organismos dedicados a la gestión y administración del patrimonio, a partir de nuestros primeros acercamientos, observamos que a través de sus tareas construyen y reproducen versiones específicas respecto a la identidad de los pueblos originarios.

En otra dirección, es necesario examinar las interacciones entre las instituciones y organismos locales con las dependencias provinciales y nacionales implicadas en las políticas y acciones vinculadas con la construcción de la visibilidad social de los pueblos originarios. Estas articulaciones no involucran sólo a las agencias estatales, sino también a las organizaciones no gubernamentales y otros agentes que operan en la región. En esta línea, nuestra propuesta consiste en profundizar cómo las políticas, programas y proyectos de diverso nivel son adaptados y reapropiados en función del contexto histórico y social del ámbito local.

La heterogeneidad de instituciones, agentes, líneas de acción involucradas implicó abrir nuestro planteo en términos de comprender la construcción de la visibilidad étnica no sólo en términos de una versión de la identidad, sino de un conjunto de propuestas que coexisten y se articulan, complementan y/o confrontan. En este juego de relaciones entre distintas versiones de la identidad, es fundamental abordar las relaciones de poder implicadas en estos procesos; en tanto en estas dinámicas no sólo se ponen juego versiones identitarias sino quién establece el punto de vista legítimo¹⁸.

Al mismo tiempo, en términos de comprender cómo las transformaciones actuales respecto a la identidad étnica se expresan los discursos y prácticas institucionales respecto a la construcción de patrimonio vinculado a los pueblos originarios, no observamos la existencia de un discurso articulado y homogéneo respecto a la cuestión.

¹⁸PRATS, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Editorial Ariel, Barcelona. CRUCES, Francisco (1998) "Problemas en torno a la restitución del patrimonio. Una visión desde la antropología", *Alteridades* 16:75-84.

En cambio, encontramos múltiples reformulaciones, reapropiaciones y resignificaciones respecto a las formas de visibilidad de los pueblos originarios. En esta línea, conviven diversas versiones –sostenidas por los diversos actores que operan en relación con la problemática indígena– respecto a que constituye “diferencia cultural” y el reconocimiento de la diversidad cultural, que pueden ser congruentes pero también alternativas o contradictorias.

A medida que avancemos en nuestra investigación profundizaremos en las cuestiones aquí señaladas, realizando las modificaciones que consideremos pertinentes.

Espacio ferial y construcción de visibilidad etnopolítica: la inserción de las producciones de los *Qom* en la ciudad de Rosario

Laura Cardini*
UNR-CONICET

Resumen: Esta ponencia deriva de una investigación mayor centrada en la producción artesanal de los pueblos originarios en Rosario, provincia de Santa Fe y de un estudio en curso respecto de las políticas culturales llevadas a cabo en la mencionada ciudad.

En esta oportunidad analizaremos los espacios feriales de la ciudad de Rosario que se encuentran bajo la órbita de las dependencias culturales del municipio y en los cuales se comercializan artesanías de los *Qom*. Si bien se trata de ámbitos privilegiados de intercambio económico, revisten además otros significados, como parte de las reivindicaciones materiales y simbólicas, en la construcción de la legitimidad de las producciones artesanales y de la presencia indígena en la mencionada ciudad.

En este sentido, los productores apelan a su especificidad cultural e histórica por lo que esta estrategia de ingreso económico, centrada en la producción y comercialización de las artesanías, condensa en el intercambio un factor de visibilidad etnopolítica.

Palabras claves: Pueblos Originarios - Producción artesanal - Espacio ferial - Ciudad de Rosario.

Presentación

Para los grupos Toba *Qom* que a partir de la década de 1960 se asentaron en barrios periféricos y asentamientos irregulares de Rosario¹, la vida allí proporcionó otras posibilidades de reproducción con la ocupación en trabajo asalariado en el área de la construcción y recolección de residuos o, en el sector informal, con “changas” (actividad esporádica y poco remunerada), “cirujeo” (búsqueda y selección de material de desechos)

* E-mail: lauracardini@conicet.gov.ar

¹ Desde las organizaciones indígenas locales, se plantea un total de entre 20.000 y 25.000 personas del pueblo Toba.

y producción y venta de artesanías². En la mayoría de los casos esta última es llevada a cabo de manera complementaria a otras tareas económicas del grupo, situación que imprime ciclos de trabajo en función de estos períodos, además de estar también condicionada por las actividades feriales anuales en Rosario y en otras ciudades de la región.

En este contexto, la actividad artesanal es un aspecto más de los tópicos y proyectos que componen el conjunto de sus formas de vida y sus luchas culturales, económicas y políticas, siendo motivo de reivindicación identitaria, tanto en sus aspectos materiales como simbólicos.

La artesanía como actividad productiva, a la vez que objeto de consumo, está caracterizada por ser vehículo de distintos contenidos culturales e históricos, que la disparan más allá y más acá de su carácter de mercancía que circula en distintos espacios de comercialización e intercambio.

En esta oportunidad, nos centraremos en dos espacios feriales de la ciudad; principales canales de comercialización de la producción artesanal de los *Qom* en Rosario³.

Producción artesanal e identidad étnica

Antes de entrar en tema, precisaremos algunos comentarios sobre las nociones de: etnicidad, identidad étnica y producción artesanal. Concebimos a la etnicidad como “la expresión protagónica de una identidad étnica específica y de un proyecto social, cultural y político que supone la afirmación de lo propio en confrontación con lo alterno⁴. Y, puede ser pensada, como la expresión estructurada de la misma lucha centenaria que ahora se expresa a través de nuevos discursos y acciones, según: los contextos estatales en los cuales se desarrollan y la propia lógica y coyuntura política de los distintos pueblos

² La producción artesanal a la que nos referimos se caracteriza por la presencia de distintos rubros productivos como: cestería, alfarería o cerámica, tejido en *calieté*, tejido en telar, confección de arcos y flechas, elaboración de collares; así como de diferentes formas de organización individuales y/o familiares, agrupamientos y asociaciones de artesanos y cooperativas. Según datos oficiales habría un total de 76 artesanos y artesanas indígenas registrados en Rosario (Fuente: Registro de Artesanos, Dirección de Descentralización Cultural, Secretaría de Cultura y Educación, Municipalidad de Rosario, 2008).

³ La investigación se realizó mediante una Beca Doctoral otorgada por el CONICET desde el 2005 al 2010 y el trabajo de campo correspondiente implicó tomar contacto con dirigentes locales y provinciales, así como artesanos y artesanas de uno de los cinco barrios con población toba de la ciudad de Rosario, además de dos espacios feriales ubicados en la zona céntrica de la misma. Los registros generados a partir de entrevistas y observaciones, se efectuaron desde los años 2000 a 2002 y de 2005 a 2009.

⁴ BARTOLOMÉ, Miguel (1997) *Gente de Costumbre y Gente de Razón. Las identidades étnicas en México*. Siglo Veintiuno Editores, S.S. en coedición con el Instituto Nacional Indigenista, México.

que, a su vez, responden a la necesidad de enfrentarse o articularse con el Estado en defensa de sus derechos⁵.

En este contexto tanto la construcción como el mismo discurso explícito de la identidad se nutren de referentes culturales asumidos como distintivos y que, precisamente, en las situaciones de contraste funcionan como “signos emblemáticos de la identidad”⁶.

De aquí que entendemos a las producciones artesanales en el contexto de los elementos que desempeñan un papel ideológico en las reivindicaciones esgrimidas por los pueblos originarios contemporáneos en su oposición a los sectores hegemónicos, junto a la lengua, el territorio, la adscripción parental y la participación política.

Estos emblemas manifiestos de la identidad propia, contrapuesta a la de otros sectores, se expresan como “indicadores” como emblemas seleccionados de la identidad y que más allá de hacer visibles la diferencia, patentizan la diferenciación, la presencia de un “nosotros” distinto de un universo de “otros”.

El hecho de que las artesanías funcionen como un referente cultural de la configuración identitaria de los *Qom* en Rosario, implica que tanto la producción como la comercialización están atravesadas por esta dinámica. Y, en ocasiones, la referencia indígena asume la característica de un vínculo “natural-naturalizado” de la relación ‘artesanía-indio’. Tanto desde los productores como desde las instancias estatales que inciden en su promoción y fomento, esta relación tiene como consecuencia las dificultades para potenciar el sector sin “perder”/ “manteniendo” la “pureza” de lo realizado con un criterio que ‘respete’ el estilo procedente de sus regiones de origen, que no esté “contaminado” de la ciudad, de lo industrial, de lo masivo. La “autenticidad” estaría dada por el mantenimiento de ciertas pautas de trabajo que conserven los “mismos” materiales, los colores, las tramas, los diseños, entre otros.

Sin embargo, es preciso revisar críticamente esta relación, en apariencia, “natural” indio-como artesano, para evitar esencializar / cristalizar un elemento en el que se condensan procesos conflictivos que remiten a la situación de subordinación del sector

⁵ BARTOLOMÉ, Miguel (2003) “Movimientos indios y fronteras”, en: PARRY Scott y ZARUR, George (Org.) *Identidade, fragmentação e diversidades na América Latina*. Editora Universitária UFPE. Universidad Federal de Pernambuco, Recife, pp. 49- 65. Siguiendo esta “aproximación conceptual” la identidad étnica refiere a “una construcción ideológica histórica, contingente, relacional, no esencial y eventualmente variable, de carácter procesual y dinámico, y que requiere de referentes culturales para constituirse como tal y enfatizar su singularidad, así como demarcar los límites que la separan de otras identidades posibles.” BARTOLOMÉ, Miguel (2006) “Los laberintos de la identidad. Procesos identitarios en las poblaciones indígenas”, *Arz* 9: 28- 48. Específicamente: p. 44.

⁶ *Op. Cit.* 1997.

artesanal indígena (en tanto perteneciente al pueblo toba). Y, aún cuando esta vinculación se esgrime como constitutiva de la identidad étnica del grupo, trasciende lo cultural proyectándose hacia otros aspectos de la vida de estos pueblos.

Aunque la referencia ‘obligada’ de la artesanía indígena remita al pasado histórico del grupo, que la asocia con formas de vida propias del nomadismo con anterioridad a la conquista y la colonización, lo que se esgrime es que con y a pesar de, las transformaciones en los modos de vida tradicional, esto no impide que se reactualicen estas producciones y prácticas, en tanto emblemas identitarios, que en el ‘nuevo’ contexto están en sintonía con las reivindicaciones actuales (como el acceso a la tierra, la salud, la educación, el reconocimiento de sus derechos culturales, económicos, políticos); marco desde el cual comprender los procesos que constituyen la producción artesanal indígena.

Espacio ferial

Una característica importante de la producción artesanal, refiere a los traslados en búsqueda de espacios de exposición y venta, que constituye una parte de todo el proceso de producción y circulación de la artesanía, llevado adelante por el/la propio/a artesano/a, por lo que su espacio laboral es su hogar y también la feria⁷.

Se trata de un espacio privilegiado de intercambio, que implica a su vez la continuación de una tarea de producción iniciada en el hogar, que debe culminar con la transacción comercial, siendo la instancia articuladora entre producción y consumo.

En este sentido, tanto la circulación como el consumo de los bienes artesanales están en relación con el valor atribuido a los objetos en la producción y en el caso de las artesanías constituyen valores de cambio, en tanto mercancías para ser intercambiadas.⁸ Y aunque se trata de una transacción comercial, el objeto vehiculiza a su vez una relación no mercantil, donde al vínculo económico se le superpone otro de carácter social,⁹

⁷ Las viviendas de los propios artesanos (a las que se acercan compradores para concretar pedidos o compra directa) y los locales comerciales (de venta de productos artesanales diversos), no representan espacios relevantes de expendio, por lo que sólo los mencionamos como un elemento que está presente dentro de las opciones de venta. Otros espacios como museos y centros culturales, constituyen ámbitos de exposición de las artesanías, pero en los cuales no se lleva a cabo la comercialización (salvo alguna ocasión excepcional).

⁸ ROTMAN, Mónica (1992) “Cuestiones sobre arte popular. Una perspectiva desde las manifestaciones culturales urbanas: el caso de las artesanías en la ciudad de Buenos Aires”, en: *IV Jornadas de Teoría e Historia de las Artes. Las Artes en el debate del Quinto Centenario*. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires. Octubre. Buenos Aires, Argentina.

⁹ ROTMAN, Mónica (1993-1994) “Artesanos de la Ciudad de Buenos Aires: perfil sociodemográfico, capital educativo e inserción en la actividad”, *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología* XIX: 117-133.

poniéndose en juego no sólo la circulación de los productos artesanales como mercancía sino también de todos los saberes del artesano, actuando a su vez como un espacio de afirmación y legitimación de la actividad.

Distintos factores originan una yuxtaposición y plus de valor en la relación artesano/productor-público/comprador/asistente, que se vinculan a la naturaleza “singular”¹⁰ de los objetos artesanales indígenas. Aunque constituyen mercancías para ser intercambiadas, remiten a “otro” modo de producción con técnicas manuales, alejados de la industria masiva y en serie, a lo que también se suma el atributo de “indígenas”, en su referencia y pertenencia a un pueblo originario.

En este sentido, los productores apelan a su especificidad cultural e histórica por lo que esta estrategia de ingreso económico, condensa también un factor de visibilidad etnopolítica.

Dos espacios claves: “Colectividades” y “Fluvial”

Por la magnitud de puestos asignados a los artesanos y artesanas indígenas en Rosario, nos detendremos en dos espacios importantes para el sector, que se encuentran: uno, en el circuito de ferias anuales ocasionales y el otro, en el circuito de ferias semanales permanentes. Ambos están regulados por las áreas culturales del municipio y cobraron impulso a finales de la década del ‘80; momento en donde comienza un proceso de institucionalización de esas dependencias¹¹.

El **Encuentro y Fiesta Nacional de Colectividades Extranjeras** -llamada comúnmente por los participantes como “Colectividades”- se realiza desde el año 1985 en el Parque Nacional a la Bandera, durante el mes de noviembre y está organizado por La Municipalidad de Rosario, el Ente Turístico Rosario y la Asociación de Colectividades Extranjeras de Rosario.

El evento convoca a las “colectividades extranjeras” asentadas en la ciudad y ha llegado a contener hasta 51 asociaciones y centros que participan principalmente con expendio de comidas regionales, grupos de danzas y música, exposición de material visual sobre el país de procedencia y presencia actual en Rosario¹².

¹⁰ BAUDRILLARD, Jean (1999 [1968]) *El sistema de los objetos*. Siglo Veintiuno, México.

¹¹ CARDINI, Laura (2011) “Las políticas culturales en Rosario: una presentación”, en: *Actas del X Congreso de Antropología Social*, Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras, Buenos Aires, pp. 1-15. Específicamente: p. 8.

¹² En 2005 se anunciaba la participación de 51 colectividades; en 2006: 100; en 2007: 50; en 2008: 50 y; en 2009: 37. Fuente: http://www.rosario.gov.ar/sitio/lugares_disfrutar/fiestas/colectividades.jsp

En este contexto, Rosario aparece evocada como “crisol de razas”, “ciudad de inmigrantes”, “ciudad-puerto”, referencias a la conformación de la misma en torno a las primeras oleadas migratorias ultramarinas producidas en el siglo XIX y comienzos del XX. Y en simultáneo con la idea indiferenciada del “crisol” está presente la tendencia a un modelo “pluralista” en el que conviven quienes “tejieron” con su especificidad una “Pampa Gringa” y que el encuentro pone en escena a través de diferentes “pueblos”, “etnias” y “culturas”¹³.

Como señalamos en otros trabajos, los procesos de construcción estatal nacional y los procesos socio-étnicos se imbrican mutuamente y aquí la noción de “colectividad” permite el “contrapunto entre una instancia unificadora global y el mantenimiento de algún tipo de lazo que sostenga las especificidades particulares”¹⁴.

Pero este contrapunto no sólo pone en tensión a las “colectividades” que refieren a las inmigraciones ultramarinas sino también a las pertenecientes a los países limítrofes a las que se suman, en el Stand de “Argentina”, país “anfitrión”, la presencia de los “pueblos originarios”. El mismo está organizado por la Secretaría de Cultura y Educación municipal y contiene distintos tipos de puestos: de artesanía indígena (entre los cuales están Tobas, Mocoví, Kollas y por región como Salta y Jujuy), de talabartería (con artesanos criollos y participación de comercios de la ciudad en ese rubro), de micro-empresarios (con productores locales que realizan conservas, dulces, hortalizas, manualidades) y carpas de gastronomía (en los que participan tobas, mocovíes, kollas y criollos).

Los representantes de “pueblos originarios” -tal como reza la bandera con el fondo de “wipala” al interior del Stand- comercializan no sólo comidas regionales (énfasis gastronómico en general que caracteriza al evento), sino también publicaciones sobre temas indígenas y productos artesanales provenientes principalmente de Rosario y también de otras regiones de la provincia de Santa Fe y del país, como Chaco, Formosa, Catamarca, Salta y Jujuy.

La asistencia en este espacio es muy importante para los artesanos, no sólo por la venta de su producción y la de parientes que envían piezas procedentes de Chaco o

¹³ “La fila para conocer el origen de los abuelos inmigrantes se formó antes del inicio formal y se mantuvo durante toda la noche del XXI Encuentro y Fiesta Nacional de Colectividades, que comenzó ayer con una buena concurrencia y un mayor espacio físico, que le permitió a la gente caminar mucho más cómodamente entre los 51 stands de los diferentes pueblos, etnias y culturas que tejieron la Pampa Gringa.” Fuente: Asociación de Colectividades Extranjeras de Rosario, 2005.

¹⁴ ARACH, Omar (1994) *El caso de las colectividades en la Argentina. Esbozo de una perspectiva para su estudio*. Tesis para la Licenciatura de Antropología. Escuela de Antropología, F. Hum. y Ar., UNR, Mimeo, p.12.

Formosa expresamente para este evento, sino también que, -por la magnitud del mismo y el hecho de compartir el ámbito de venta con otros artesanos indígenas procedentes de Salta, Jujuy, Chaco, Formosa-, el ‘estar allí’ resulta un elemento multiplicador por la posibilidad de invitación y contacto con otros espacios feriales.

No obstante, tanto el acceso a la feria como la participación una vez instalados en la misma son aspectos de difícil resolución¹⁵.

A partir del año 2006 y luego de un conflicto que trascendió públicamente en torno a la ocupación de un puesto, en el que se enfrentaron distintos sectores indígenas y funcionarios que organizaban el Stand argentino¹⁶, comenzaron a efectuarse reuniones previas a la realización del encuentro con la participación de referentes de los grupos artesanos, representantes de las carpas de gastronomía y autoridades de las dependencias municipales que lo organizan. Allí se establecieron criterios de exposición, productos permitidos, horarios de expendio, etc. todo lo cual quedaba plasmado en un “acta acuerdo” firmada por las distintas partes intervinientes.

Pese a este avance en la organización, en 2007 se registraron denuncias de distinto tipo por parte de algunos sectores indígenas¹⁷, poniendo en escena tensiones, alianzas o rupturas como parte de la dinámica propia de la feria (malos entendidos, acuerdos no respetados, controles diferenciales, entre otros).

En el año 2007 cada sector -el de gastronomía y de artesanía- comenzó a contar con un coordinador específico que supervisaba los puestos y proporcionaba elementos necesarios para el armado de las carpas (provisión de las mesas o tablonés y sillas) y se llevó a cabo un registro por parte de los organizadores. Esto se tradujo en un desarrollo ‘sin’ complicaciones -salvo los vaivenes de la venta- en el que los participantes contaban con puestos en los espacios acordados, criterios más ajustados sobre los productos que

¹⁵ En el año 2000, una artesana expresaba: “...*nosotros participamos en la feria mediante una cooperativa y bueno, nos anotaron, tal lugar tienen que... había muy pequeño espacio, no, había... más de treinta artesanos y no alcanzó ni medio metro cada uno, era una cosa inmensa los artesanos que había. A mí me daba no sé qué, me daba no sé qué, porque tanta es la escasez, digamos, de lo económico, porque ahí ya lo ves, ves la necesidad de la comunidad, que se pelean por un puesto de artesanías, que para mí me dio una cosa ... a mí me duele porque nosotros dependemos de la artesanía, de lo que hacemos...*” (R 5: 13/11/2000, Celia, Artesana Ceramista).

¹⁶ Fuentes periodísticas: [Diario La Capital, Rosario, Santa Fe] 8/11/2005 “Colectividades: mocovíes, tobas y kollas denuncian discriminación”. http://www.diariolacapital.com/2005/11/08/ciudad/noticia_244542.shtml; 11/11/2005 “Tobas niegan discriminación”. http://www.diariolacapital.com/2005/11/11/ciudad/noticia_245433.shtml; [Diario Página 12, Suplemento Rosario 12] 10/11/2005 “GRAVE DENUNCIA DE TOBAS, MOCOVIÉS Y COLLAS. Por un lugar en Colectividades”. <http://www.pagina12.com.ar/impresion/diario/suplementos/rosario/9-887-2005-11-10.html>.

¹⁷ Registros de Campo N° 55 y 56 y Fuentes periodísticas: [Diario La Capital, Rosario, Santa Fe] 11/11/2007. “Polémica por la ensalada de frutas en Colectividades. Prohíben la venta en el stand de pueblos originarios porque “no pertenece a sus costumbres”” http://www.lacapital.com.ar/2007/11/11/ciudad/noticia_427179.shtml

debían comercializarse y posibilidad de participar al año siguiente con una organización similar¹⁸.

Sin embargo, la alusión a los “pueblos originarios” presentes allí con distintas denominaciones –tobas, mocovíes, kollas o como “colectividades” parece ser un aspecto de tensión. En el año 2007, algunos dirigentes respondían por la negativa, argumentando la pre-existencia de los pueblos indígenas, que el Estado nacional instituye por ley (“*no, porque nosotros pre-existimos*”, “*somos los únicos nativos*”). Otros en cambio, planteaban que ¿por qué no van a tener el mismo estatus que las demás colectividades que participan?¹⁹ Pero si esto fuese así, el ¿atribuirles la categoría de colectividad los ubicaría como “extranjeros”?²⁰ Suponemos que no sería esa la intención última de quienes plantean esa ‘homologación’: expresar una filiación cultural distintiva no implica la exclusión del ámbito estatal-nacional. Y lo que está en juego en esta contienda es la legitimación de la participación y visibilización de los pueblos originarios presentes en Rosario en el espacio del encuentro.

El otro espacio ferial sobre el cual nos detenemos es la **Feria de Artesanos La Fluvial sector Pueblos Originarios** que depende del Área de Feria y Artesanías de la Subsecretaría de Cultura municipal.²¹ En el contexto de un proceso de disputa por un espacio ferial (Plaza Montenegro) caracterizado por conflictos de distinto orden, un grupo de artesanos y artesanas *Qom* solicitó -en el Concejo Deliberante y finalmente en la Secretaría de Cultura y Educación-, el acceso a otra feria de la ciudad. A partir del 2005 se les asignó un sector de la por entonces, Feria “Paño al Piso”, que luego se denominó Feria “La Fluvial”.

¹⁸ *‘Se solucionó, sí, sí... No es fácil, no es fácil, porque a mi me toca ser intermediaria... no es fácil, porque los hermanos a veces, no se acuerdan de lo que habíamos conversado en las reuniones y que estaba todo firmado, está escrito... entonces a mi me toca mediar...’* (R 56: 13/11/2007, Marta, Artesana cestera y tejedora). Para poder comprender las dinámicas de este espacio, es necesario subrayar el papel nodal de los “representantes”, “referentes” o “líderes” de los grupos de artesanos, a través de los cuales se gestiona el acceso al Stand que, según el registro del año 2007, contaba con 12 representantes. Del total de 198 inscriptos, 130 correspondían al “Barrio Toba” de Rouillón, 46 al Barrio de “Travesía” y 22 al Barrio “Los Pumitas”.

¹⁹ En este punto, dos referentes de grupos de artesanos, plantean dos visiones diferentes: Marta por su parte menciona que cuando ‘vinieron periodistas y preguntan por el stand argentino, porque nosotros no somos colectividad... nosotros pre existimos, entonces no somos colectividad...’ (R 56: 13/11/2007, Marta, Artesana cestera y tejedora); en otra línea, Carlos critica la inclusión de los pueblos originarios sin referencias específicas, proponiendo tener una ‘bandera’ como las demás colectividades que participan (R 56: 13/11/2007, Carlos, ceramista).

²⁰ Resulta pertinente el cuestionamiento al modo arbitrario en que fueron y son caracterizados un conjunto de pueblos poseedores de distintas culturas y estructuras organizativas, bajo formas genéricas externas “basadas en criterios que pueden no ser parte de la experiencia social de los clasificados”. BARTOLMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social* 28: 33-49. Específicamente: p. 36.

²¹ Hasta el año 2008 el Área de Ferias de Artesanías de la ciudad dependía de la Dirección de Descentralización Cultural al interior de la Secretaría de Cultura y Educación municipal.

Este sector de la mencionada Feria funciona todas las semanas, en un parque ubicado en la zona céntrica y costera de la ciudad, con acceso a público proveniente de distintas regiones del país y extranjeros. Una parte de los puestos consiste en estructuras precarias que se arman y desarman diariamente y los días domingos se suman además, artesanos urbanos con otros rubros artesanales, llegando a contener aproximadamente 80 puestos, la mayoría de los cuales despliega un paño en la vereda que bordea el parque, exhibiendo allí sus trabajos.

Además de la distinción entre artesanos “tobas” y “criollos”, se establecen diferenciaciones respecto a rubros, tipos de producción, maneras de llevar adelante la venta, formas de estar-ocupar el espacio y modos de vincularse con el público que asiste a las ferias.

Al mismo tiempo, en estos ámbitos de venta se procesan diversidad de conocimientos (entre ellos los referidos a la adscripción étnica) y donde el productor se familiariza también con el gusto del público, como un medio para apreciar cual es el destino de sus productos²².

Entonces, además de las transacciones comerciales que se desarrollan en este espacio y lo vuelven una de las principales estrategias de reproducción de los grupos en el contexto urbano en el que han migrado, funciona como espacio de encuentro e intercambio en más de un sentido (entre artesanos y público, entre artesanos que trabajan en diferentes rubros productivos o que adscriben a tradiciones artesanales distintas)²³.

El espacio ferial es un importante ámbito de socialización e intercambio entre pares, en el que circulan diversos tipos de conocimiento sobre técnicas, materiales y demás espacios de expendio, y donde los feriantes se agrupan para garantizar la efectivización de la feria. No obstante, la relación entre los mismos, no es homogénea y

²² “...nosotros tratamos bien a la gente, le explicamos de qué es, cómo se hace, de dónde venimos, que somos Qom. Y a la gente le gusta. Una vez una señora me dijo, el rosarino no es como ustedes, el rosarino te vende y ya está, en vez ustedes no. Sí, nosotros tratamos bien a la gente.

Laura: ¿Y qué trabajos hacés?

Carlos: Yo trabajo con semillas y también artesanía. A veces voy cambiando porque por ahí veo lo que busca la gente, entonces cambio algo. (R 30: 25/02/2006, Carlos, Artesano ceramista y referente).

²³ Sobre este tema, un feriante expresaba: “Pero también hay una ley, que a nosotros nos ampara como indígenas, digamos, nosotros tenemos más derechos que la gente que están trabajando al lado de esta feria, digamos, por ellos tratan de que nosotros lo peleemos el lugar para que ellos estén. Parece que noo... digamos, parece que nos están... nos están apoyando para que nosotros tengamos lugar y para que ellos también tengan. Es una entrada que ellos tienen. Nosotros tenemos algunos que se quedaron con nosotros, que es el muchacho ese que haceee... alpaca calada y el de vidrio también y hay dos muchachos más que, y una señora que está de aquel lado. Dicen que se van a volver, dice: ‘nosotros, me parece que nos vamos a volver... toba, porque ustedes son los que más se convive, no hacen como los que están de aquel lado’, dice. Viste que la gente esa que están fumando y se tiran en el piso, ahí... entonces, se convive. Incluso, trataron de hacer una comisión pero no se puede, no pueden porque la gente ésta no quiere ni pagar un peso para la luz, nada...” (R61: 8/12/2007, Carlos, ceramista).

entre algunos de los sectores no es posible establecer acuerdos para distintas cuestiones relativas al armado de los puestos, siendo este uno de los puntos de conflicto entre los grupos.²⁴

Y, en este sentido, la feria es un espacio privilegiado para observar y analizar las interrelaciones de los distintos actores involucrados: artesanos indígenas, artesanos urbanos con otras raigambres, funcionarios del municipio y público asistente.

“En el barrio hay cooperativas, pero no exponen los trabajos ahí, por el hecho de que no hay comprador, si tuviesen a una persona que conseguiría que vengan los turistas acá [barrio], sería una salida para la necesidad de los artesanos, pero en la situación que estamos hoy, tenemos que ir a entreverarnos en la feria, sí, en la feria sabemos que son todos personas... que son vendedor ambulante que dicen. Y nos vamos y pedimos permiso a la Secretaría de Cultura, donde tienen los permisos para poder vender, entonces ahí nos entreveramos, con los demás. Y cuando estamos con los demás, observamos y aprendemos de otro, trabajo... a la vez es una escuela para nosotros.

Laura: ¿La feria?

Marcos: Sí la feria, para el artesano es una escuela, observa, qué otro trabajo puede incorporar, aprende de otro, sí.” (R 94: 14/09/2009, Marcos, artesano ceramista y maestro de artesanía)

“*Entreverarse*”, ‘animarse’ a participar y contactarse con otros sectores es un proceso difícil y en ocasiones conflictivo, pero constituye a la vez una vía de aprendizaje e intercambio importante, con: pares artesanos del mismo grupo, otros feriantes, autoridades que tienen ingerencia en la actividad y un público consumidor más amplio. Estas condiciones se ven favorecidas por la ubicación estratégica de la feria en una zona céntrica: frente al Monumento a la Bandera y la costanera del río Paraná -dos puntos destacados del circuito turístico de la ciudad- y al cual concurren turistas del interior del país y extranjeros, contingentes escolares y sobre todo -los fines de semana- público general que se dirige al parque a pasear, caminar o asistir a los espectáculos que suelen desarrollarse cerca de la misma.

²⁴ Hasta el año 2008 esta feria no contaba con Comisión, estando dividida por grupos y sectores diferenciales, que se caracterizaban por importantes divergencias sobre uso y organización del espacio, criterios de participación de expositores invitados, relación con las autoridades municipales del Área de Ferias, entre otros (un ejemplo de esto fue el tema de la provisión de energía eléctrica para la iluminación y funcionamiento adecuado de los puestos durante las últimas horas de la jornada).

Y no sólo lo producido en la feria, sino también, la feria misma están enmarcados en un circuito turístico más general para toda la ciudad (o al menos para toda la zona costera de la misma, con mercados y ferias). En este sentido, el municipio anunciaba este espacio como feria de “Artesanías, manualidades y arte popular”: “Paño al Piso”, frente a lo cual en el año 2007 un grupo de artesanos *Qom*, solicitó un cambio en su denominación, alegando mayor especificidad respecto a su pertenencia étnica. Y, como anticipamos, en el 2009 comenzó a llamarse “Sector Pueblos Originarios”²⁵.

Entonces este espacio de encuentro e intercambio permite analizar distintas visiones –en el sentido de interpretaciones y/o construcciones ideológicas– sobre lo que implica la feria como ámbito de interrelación. Así, los artesanos indígenas expresan que en la feria se explicitan características específicas de la relación con la “sociedad blanca”: como poco conocedora de la presencia indígena. Como ejemplo de esta situación algunos feriantes, mencionan que tanto el público general como ciertos coordinadores turísticos que asisten a la feria, esgrimen con ‘sorpresa’: ‘acá tenemos pueblos indígenas también’ (como un elemento de ‘color’ para el recorrido turístico por la ciudad). En simultáneo a ciertas visiones cargadas de “exotismo” que impregnan los comentarios del público general o de los actores vinculados con el sector turístico y que sitúan el espacio y sus productores como un ‘hito’ más del circuito de consumo turístico; los artesanos y artesanas rescatan de modo positivo la posibilidad de cotejar lo que el heterogéneo público conoce o desconoce sobre su pertenencia indígena. Y, como ya afirmamos, el intercambio no se circunscribe sólo a la transacción comercial sino también a la circulación de información sobre los productores que en este caso puede actuar como una forma de expresar las reivindicaciones indígenas desde un ámbito de sociabilidad importante.

²⁵ Al respecto, un referente manifestaba: “*Sí, las agendas, todo es Paño al Piso. Incluye a nosotros, nos llaman Paño al piso. También estuvimos reclamando eso de que pongan, porque hay gente que dice: ‘¿por qué ustedes no figuran como pueblo originario?’ Todo lo ponen como Paño al piso. Nosotros venimos acá y encontramos que de la comunidad toba... y nosotros no sabemos nada de que ustedes están’. (...) ‘Y, nosotros no sabemos que ustedes están acá’. Siempre estuvimos. Preguntamos, que de dónde era la señora y dijo que era de acá de Rosario, ‘y, nunca supe que la comunidad aborigen, Toba, tiene un lugar’... Por eso yo, creo que... cuatro meses, antes de las colectividades, fuimos nosotros y fuimos a reclamar, fuimos a reclamar para que ponga algo, que diga Qom, que estamos acá, que no pongan Paño al piso.*”

Laura: Y, ustedes; ¿qué les planteaban?... que se llamara...

Carlos: Sí, sí, originario o... indígena o Toba. Pero ellos dicen que: ‘para qué le vamos a poner si es arte popular’, dice... y eso no, no sé cómo... (...) Manualidad y arte popular. (R 61: 8/12/2007, Carlos, ceramista).

Consideraciones finales

Luego de presentar nuestro posicionamiento teórico-metodológico respecto a la producción artesanal, nos centramos en dos ferias muy importantes; que constituyen ámbitos privilegiados para rastrear esas dimensiones polisémicas en torno a lo que es percibido – tanto por los productores, el público asistente y el Estado-, como espacios de encuentro, circulación y confrontación cultural, económica y política.

Se trata principalmente de ferias integradas a la estructura urbana y en sentido amplio deben ser entendidas como espacios de intercambio, cuyas interacciones se producen en un lugar y un momento específico. A su vez, ocupan un espacio público, abierto y al aire libre, en un parque, ámbito tradicional de sociabilidad, concentrador de múltiples usos y atributos.

En otra dimensión del análisis, tanto en el espacio que apela a las “colectividades”, como a los “pueblos originarios” y sus diferentes disputas por la “denominación”, la aceptación teórica de la pluralidad se da en simultáneo con las dificultades en la generación de espacios políticos para que ésta se desarrolle²⁶, explicando en parte las tensiones interétnicas que registramos en las ferias.

Habría distintas maneras de visualizar estos espacios, con variantes sustanciales en el tipo de relación que se entabla entre los actores. Podríamos pensar estas divergencias de las prácticas políticas en tanto que están encaminadas a la acumulación de poder, relacionadas con las disputas por espacios más amplios de influencia y control de los mismos, en torno a las ferias y puestos para el expendio de las artesanías²⁷. Y esto es parte de las luchas por una mayor presencia en la feria y de visibilidad de los pueblos originarios más allá de la misma con la aspiración de proyectarse hacia la ciudad en general.

²⁶ BARTOLOME, Miguel (2008) *Op. Cit.*

²⁷ La artesanía en tanto ‘bien-objeto-oficio-práctica’ “valorizada” y en ocasiones “activada” como producción cultural de la ciudad, es resignificada y apropiada en forma desigual por diversos actores.

Algunas reflexiones sobre la dinámica de los archivos y las ausencias de patrimonio en un museo de la Comarca Andina del Paralelo 42°

Carolina Crespo^{*}
CONICET-INAPL-UBA

María Alma Tozzini^{**}
CONICET-IIDyPCa-UNRN

Resumen: Esta ponencia forma parte de una investigación más amplia que tiene como propósito analizar las prácticas de representación territorial y de construcción de alteridades étnicas en los registros emergentes -orales, materiales, escritos, visuales, museales- sobre la historia de la región fronteriza de la Comarca Andina del Paralelo 42° -NO de Chubut y SO de Río Negro, en la Patagonia Argentina-. En sus distintos soportes, estos archivos están conformando los mapas a través de los cuales sectores oficiales y subalternos configuran y regulan las relaciones sociales en una dimensión témporo-espacial, significan pertenencias, geografías y derechos territoriales y organizan prácticas políticas de silenciamiento y de reclamo, respectivamente. En este trabajo en particular, nos interesa indagar sobre espacios museales en los que el silencio de sujetos, problemáticas y relaciones adquieren un sentido prominente. Abordamos el caso del museo de una de las localidades que conforman la Comarca Andina -el Museo Histórico Regional de El Hoyo- con el propósito de analizar menos el discurso que el patrimonio ausente, menos cómo se relata que cómo se construye el silencio y configuran ausencias sobre los pueblos indígenas.

Palabras claves: Silenciamientos - Patrimonios ausentes - Pueblos Originarios - Museo Histórico Regional - El Hoyo.

^{*} E-mail: carolcres@hotmail.com

^{**} E-mail: almatozzini75@gmail.com

Introducción

“El sentido dramático de la conmemoración se acentúa con los silencios, mientras se ofrece el escenario ritual para que todos compartan un saber que es un conjunto de sobreentendidos”¹.

Este trabajo se inscribe dentro una investigación más amplia que tiene como propósito analizar cómo se configuran y representan ciertos silencios -no olvidos- vinculados con la dimensión indígena en algunas localidades de la Comarca Andina del Paralelo 42° -en adelante Comarca o Comarca Andina-. En esta región, que incluye a las localidades cordilleranas de Lago Puelo, El Hoyo, Epuyén, El Maitén y Cholila en el noroeste de Chubut y a El Bolsón en el sudoeste de Río Negro en la Patagonia Argentina, diversos archivos y registros -documentos escritos, libros, relatos orales, estatuas, murales, espacios museales, etc.- son utilizados con intereses divergentes y en tensión, con el propósito de reconstruir y difundir la memoria de este espacio territorial fronterizo con el país chileno.

El interés por elaborar relatos escritos y libros, crear murales y estatuas o impulsar proyectos museales sobre el pasado de esta zona se remonta aproximadamente a los años 1990, época en la que este espacio se conforma oficialmente como unidad comarcal. Desde entonces se han editado una serie de libros² que si bien refieren especialmente a alguna de las localidades, siempre toman como marco general al pasado de toda la zona o al menos de varias localidades de la región. Junto a estos libros, también se publicaron revistas que tienen como eje la historia regional, y artículos académicos de historiadores locales que revisaron la dinámica económica y el rol del Estado en esta región desde fines del siglo XIX hasta principios del siglo XX³. A la par, se han diseñado esculturas y

¹ GARCÍA CANCLINI, Néstor (1992) “El porvenir del pasado”, en: GARCÍA CANCLINI, Néstor *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Sudamericana, México, p. 154.

² Estos libros se caracterizan por haber sido escritos sin una metodología estrictamente histórica por pobladores de la zona interesados en dar a conocer el pasado de la región. Los libros tienen puntos en común aunque también algunas diferencias. Para un análisis sobre varios de estos libros editados véase CRESPO, Carolina (2008) *Políticas de la memoria, procesos de patrimonialización de los recursos arqueológicos y construcción identitaria entre los Mapuches de la Rinconada de Nahuelpán en Río Negro*, Tesis doctoral, Programa de Postgrado en Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Mimeo; TOZZINI, María Alma (2010) *Patear el tablero. Procesos identitarios actuales subvirtiendo alterizaciones históricas. Un análisis desde Lago Puelo, Pcia. de Chubut*, Tesis de Maestría, Programa de Postgrado en Antropología Social, Universidad Nacional de Misiones, Mimeo y TOZZINI, María Alma (2010) “Antepasados, historias de ocupación y “lugares de memoria” en: oposición. Etnografía de una disputa territorial en Lago Puelo, Provincia de Chubut”, en: DIMITRIU, Andrés (comp.) *¿Nuevas fronteras con múltiples cercamientos? Hacia una revisión crítica de la política territorial y extractiva en la Patagonia*, Theomai libros/Editorial PUBLIFADECS-Universidad Nacional del Comahue, General Roca, pp. 139-164.

³ Para un análisis de la historiografía de la zona véase Tozzini (2010) *Op. Cit.* y TOZZINI, María Alma (2012)

murales para referenciar a quienes se consideran los primeros pobladores de la zona y hubo varios intentos por crear museos históricos en algunas de las localidades que componen la Comarca –por ejemplo en El Bolsón, en Lago Puelo y en El Hoyo⁴-. Además, han comenzado a exhibirse públicamente pinturas rupestres en algunos de estos municipios.

Algunos de estos proyectos vinculados con la configuración y difusión de la historia local forman parte de iniciativas estatales, mientras otros surgen de intereses personales; pero todos deben leerse en el marco de una importante promoción turística de este espacio, de la relevancia que adquirió, en estos últimos años en la sociedad en general, la reflexión sobre la memoria social⁵ y de ciertos conflictos candentes en la zona.

En este trabajo, nos interesa detenernos a analizar uno de estos espacios en los que se está configurando el pasado de la región: el Museo Histórico Regional de El Hoyo, situado en lo que se dio en llamar “Paseo de los antiguos pobladores” dentro de esta localidad. Este Museo ha tenido como objetivo documentar a través de objetos de uso cotidiano, fotografías y diarios “la vida de los primeros pobladores de la región”⁶. Nuestra propuesta en esta ponencia es examinar menos lo que dice, que aquello que silencia, menos su patrimonio exhibido que el patrimonio ausente en su interior. En tal sentido, nos motiva poner de manifiesto cómo se configuran ciertos silencios en la institución, cuáles son las omisiones sobre las que se edifica el relato y sus implicancias.

Algunos apuntes sobre el Museo

La idea de crear un museo en El Hoyo se remonta a 1997, cuando un grupo de alumnos de la escuela N°734 de dicha localidad, junto al profesor de un espacio curricular que tenía por objeto analizar problemáticas locales y regionales en el marco de un secundario con orientación en turismo, elaboran un proyecto para participar del “1er. Concurso Provincial: La Escuela en busca de las raíces de su pueblo”, organizado por la Subsecretaría de Cultura de la Provincia de Chubut. El proyecto se tituló “Rescate del Patrimonio Cultural Histórico de mi Pueblo” y obtuvo el primer puesto en el concurso, lo que supuso el otorgamiento de un subsidio que, junto a otro subsidio posteriormente

“Pudiendo ser mapuche”. Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en Lago Puelo, Provincia de Chubut. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Mimeo.

⁴ Cabe señalar que, con excepción del Museo de El Hoyo, el resto de los proyectos de museos no han sido concretados.

⁵ TODOROV, Tzvetan (2000) *Los abusos de la memoria*, Paidós, Barcelona.

⁶ Citado en <http://organismos.chubut.gov.ar/cultura/files/2011/05/DORSOespaniolweb.jpg>

recibido desde la esfera nacional, les permitió llevarlo a cabo, esto es, realizar una serie de entrevistas a personas mayores de la localidad, para “reconstruir” la historia de la misma. Desde entonces y en el contexto de la conformación de grupos que en localidades vecinas estaban impulsando la organización de museos históricos, algunos de estos docentes y alumnos involucrados en la ejecución del proyecto, comenzaron a pensar en la posibilidad de crear un museo en la localidad.

Para darle forma a dicho anhelo conformaron rápidamente una Comisión pro-Museo con vecinos tanto de El Hoyo como de Lago Puelo⁷. La Comisión no incluía a profesionales que tuvieran experiencia en la creación de este tipo de institución sino a personas con iniciativa y voluntad de llevarlo a cabo. De manera que a lo largo de su conformación, convocó en forma esporádica a distintos profesionales –historiadores, museólogos, arquitectos, antropólogos– para recibir asesoramiento. En el caso específico de los antropólogos –sobre quienes nos interesa detenernos en función de la temática de este escrito– en el año 2006 y durante sólo diez meses, la administración provincial otorgó a una antropóloga social –una de quienes escribe esta ponencia– una pasantía a los fines de colaborar con la concreción del Museo⁸. Asimismo, uno de los integrantes de la Comisión solicitó, de manera informal, eventual colaboración a un equipo de arqueólogos del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas (CONICET) del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL) que desde hace varios años están relevando, produciendo conocimiento y elaborando planes de manejo para la gestión turística de sitios con arte rupestre en la Comarca Andina. Sin embargo, la colaboración de estos académicos fue casi nula. El equipo de arqueólogos no fue posteriormente convocado y el conocimiento producido y difundido por ellos en la zona tampoco fue puesto a consideración⁹. Pero además, el trabajo de la antropóloga social pasante también quedó trunco, ya que durante el pequeño período en el que intervino no fue posible generar un espacio de reflexión sobre el guión; tarea a la que ésta intentó abocarse. Las indefiniciones respecto de la dependencia administrativa del Museo, el escaso apoyo municipal a la hora de mantener el predio en el cual se había construido el edificio, a la vez que una idea ya predefinida

⁷ En un principio y en función de que el profesor del espacio curricular que impulsó el proyecto también trabajaba en la escuela secundaria de Lago Puelo, se habían incluido alumnos de dicha localidad en el proyecto. Sin embargo, con el tiempo, éstos fueron desvinculándose del mismo.

⁸ La pasantía de la antropóloga no fue renovada y al año siguiente fue reasignada a una de las alumnas de la Comisión que había participado en la realización de entrevistas y recolección de objetos.

⁹ El equipo de arqueólogos no fue convocado oficialmente por la Comisión ni tampoco por la provincia de quien depende el Museo, sino sólo extraoficialmente por uno de los integrantes a quién le brindaron gran cantidad de material sobre las investigaciones arqueológicas desarrolladas en la zona.

respecto a la forma de concretar una muestra que tendía a privilegiar la búsqueda de objetos que pudieran vincularse con las entrevistas que los miembros de la Comisión habían realizado previamente, a la vez que ciertas tensiones locales que desarrollaremos más adelante, obstaculizaron la posibilidad de abrir espacios de discusión sobre el guión museográfico así como sobre las funciones que debería cumplir la institución a nivel comunitario. Varios de los integrantes de la Comisión consideraron que ese guión ya estaba resuelto con el material relevado y escrito en el proyecto escolar elaborado unos años atrás.

El museo fue abierto en forma permanente recién en el año 2010¹⁰. Históricos enfrentamientos políticos-partidarios entre las gestiones municipales que se sucedieron hasta diciembre de 2011¹¹ y los miembros de la Comisión, hicieron imposible aunar esfuerzos en pos de llevarlo a cabo. Sin embargo, gracias a los contactos políticos de los docentes y de otros integrantes de la Comisión, se fueron gestionando distintos tipos de apoyo ante entes oficiales provinciales. El más importante fue la construcción del edificio por parte del Instituto Provincial de la Vivienda entre los años 2004 y 2005¹². Con el cambio de autoridades en Chubut tras las elecciones del año 2003, comenzó además a otorgarse cierta relevancia al área “cultura” a nivel provincial¹³ y, más tarde, aún con escaso presupuesto, comenzó a promoverse una política activa en torno a la creación e impulso a los museos, lo que ayudó a su concreción¹⁴.

Una vez conseguido el edificio donde desplegar la muestra, la Comisión se abocó a contactar a algunas antiguas familias que quisiesen y pudiesen donar o prestar objetos “históricos” para organizarla. La idea que orientó esa búsqueda era que los mismos pudiesen ilustrar aquellas historias de poblamiento que habían sido previamente

¹⁰ Fue abierto con anterioridad en el año 2005 y 2006 para un acontecimiento específico como el “día del pueblo”.

¹¹ Con la asunción en diciembre de 2011 de la actual gestión municipal, algunos integrantes de la Comisión del Museo han asumido cargos políticos. Es la primera vez que existe un alineamiento político entre la administración provincial, la municipal y varios de los miembros que conforman la Comisión o personas que históricamente se han mantenido vinculadas a la institución.

¹² Este tema trajo aparejados problemas con la administración municipal que era la encargada de ejecutar el presupuesto de obra otorgado por la provincia.

¹³ Para dar un ejemplo, la Subsecretaría de Cultura de dicha jurisdicción administrativa pasó a tener el rango de Secretaría e independizarse del Ministerio de Educación.

¹⁴ Por ejemplo, a partir del año 2009, con la creación de la Dirección de Museos dependiente de la Secretaría de Cultura de la provincia, comenzaron a relevarse y a apoyarse a las distintas propuestas de Museos de la Provincia; entre ellas, la de El Hoyo. Así, gracias a la política provincial de crear una red de interconexión de museos de Chubut, en noviembre de 2009 se realizó en la localidad el *X Encuentro Provincial de Museos* que tuvo por objeto *repensar* la política de museos en esta provincia y -con el apoyo de la Secretaría de Cultura de Nación- comenzar a pensar en normas comunes de funcionamiento.

relevadas en las entrevistas¹⁵. Con esta idea en la mira y abrevando en el imaginario oficial de la zona, en ciertos relatos difundidos en libros e ideas sugeridas a través de las esculturas construidas y exhibidas en espacios públicos, los integrantes de la Comisión del Museo procuraron ordenar la antigüedad del poblamiento de acuerdo a oleadas migratorias dispuestas cronológicamente por países de procedencia. Este ordenamiento en clave nacional supuso, y a la vez habilitó, la invisibilización de otros colectivos sociales, relaciones y tensiones tanto del pasado como del presente. En tal sentido, lejos de representar vacíos, esos silencios difundidos operaron como una plataforma con implicancias políticas.

El silencio como plataforma para pensar

a. De pasados inconclusos y fronteras identitarias innombrables

Con el fin de dar cuenta de los orígenes de la región, el Museo puso en juego junto a “fórmulas de borramiento” que suponen la supresión de eventos, objetos, relaciones y sujetos en los relatos sobre el pasado¹⁶, una serie de “fórmulas de sustitución o reemplazo”. Esto es, recurrió a la sustitución de algunas fechas por otras, comenzando la historia en el 1900. Reemplazó algunos sucesos y eventos del pasado por otros, narrando sobre la creación de la escuela, la fiesta de la fruta fina en la localidad, etc. Eludió algunos nombres y clasificaciones por otras, apelando a fronteras nacionales para documentar la población constitutiva de esta zona¹⁷.

“Nosotros pusimos... tomamos primero todo lo que es del año 1900, de los primeros pobladores. De acá, nacidos. Después vimos la parte del enfoque, de los ucranianos, polacos. Todos los que vinieron a nuestro...los que llegaron a nuestro pueblo. También tenemos ese enfoque... Que tenemos muchas entrevistas también. Están en Cultura [...] Porque los chilenos... Los españoles...Los chilenos son los primeros habitantes de acá de la zona. Después ya tenemos la inmigración polaca. Sí, pero los chilenos fueron los primeros en llegar acá” (Entrevista a dos miembros de la Comisión

¹⁵ Esto no significó que las personas entrevistadas fueran necesariamente aquellas que donaron los objetos. Se aceptaron donaciones de diversos sectores sociales. La premisa era que los objetos donados pudieran ilustrar «la vida de antes» en el pueblo, categoría cuya entidad y profundidad era construida y definida a partir de los relatos recogidos en las entrevistas.

¹⁶ TROUILLOT, Michel-Rolph (1995) *Silencing the past. Power and the production of History*, Beacon Press, Boston.

¹⁷ Esta noción acerca de la sustitución de eventos, sucesos, fechas y nombres por otros fue tomada de MENDOZA GARCÍA, Jorge (2005) “Exordio a la memoria colectiva y el olvido social”, *Athenea Digital* 8: 1-26.

pro Museo Histórico Regional de El Hoyo. Abril de 2011).

A pesar de la presencia de comunidades mapuches en la localidad -la Comunidad Mapuche Francisco Monsalve - Quiñe Folil, la Comunidad Mapuche Lorenzo Pulgar Huentuquidel y la Comunidad Mapuche Leopoldo Quilodrán- que en años recientes -2009-2010- han manifestado públicamente su adscripción étnica, de la existencia de pinturas rupestres y otros vestigios arqueológicos que señalan la temprana ocupación de este espacio por población indígena -al menos desde hace 2000 años de antigüedad¹⁸- y de la difusión de estudios académicos realizados en la zona sobre la forma de vida de esta población en el pasado¹⁹, el Museo evitó incluir patrimonio indígena e incluso cualquier relato que remita a su presencia en la zona. Se dedicó a exhibir una muestra fija de objetos “antiguos” y fotos de diversas familias que se asentaron en El Hoyo hacia principios del siglo XX así como algunos artículos periodísticos. Esos objetos y fotos coincidían con pobladores de origen chileno aunque también de otras nacionalidades²⁰ y desdibujaban diferencias étnico-culturales así como marcos temporales de ocupación territorial más antiguos.

La idea de que la Comarca Andina tiene una corta trayectoria histórica y que sus «primeros pobladores» han sido chilenos no es privativa de este Museo y ha sido puesta

¹⁸ BELLELLI, Cristina ; Vivian SCHEINSOHN y PODESTA, Mercedes (2008) “Arqueología de pasos cordilleranos: un caso de estudio en Patagonia Norte durante el Holoceno tardío”, *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino* volumen 13, Número 2: 37-55.

¹⁹ Resulta llamativo que en el año 2004, la presidenta del Concejo Deliberante y el Secretario de Gobierno de la localidad de El Hoyo pidieron a la directora del equipo de arqueólogos del CONICET-INAPL, anteriormente mencionado, la elaboración de un circuito turístico y un plan de manejo de aquellas pinturas rupestres situadas en El Hoyo que pudiesen ser exhibidas turísticamente. El proyecto formaba parte de un subsidio pedido por la provincia de Chubut al Banco Interamericano de Desarrollo para “la puesta en valor y diseño del circuito turístico para sitios de Costo Estimado: arte rupestre Cerro Nadal (sic) y Valle Río Epuýén” (fuente: www.iadb.org/projects/Project.cfm?project=AR-1004&Language=SPANISH, BELLELLI, Cristina (2007) “Arqueología, patrimonio y turismo. Experiencias de investigación, conservación, manejo y gestión en la Comarca Andina del Paralelo 42º y valle del Manso inferior, en: VAZQUEZ, Cristina y PALACIOS, Oscar (eds.) *Patrimonio cultural: la gestión, el arte, la arqueología y las ciencias exactas*, Comisión Nacional de Energía Atómica - CNEA, Buenos Aires, p. 3-4). Si bien la iniciativa quedó trunca al menos hasta la fecha, lo que resulta interesante resaltar de este proyecto es cómo se construye la temporalidad desde la política de la Secretaría de Cultura provincial que, en lugar de intentar conectar el Museo con este testimonio, disponen la apertura de dos espacios diferenciados -el museo y los sitios con pinturas- para representar períodos históricos y sujetos que quedan así fuera de la historia local. De esta manera, se reproduce una discontinuidad tanto en términos históricos como poblacionales. A su vez, la razón de mantener estos espacios “diferenciados” responde a aquellos enfrentamientos entre la Comisión del Museo y la gestión municipal de entonces. En ese marco, el Museo era visto como un logro “exclusivo” de la Comisión posibilitado por el apoyo de la administración provincial, en el cual quedaba excluido el Municipio, quien sí participaba de la iniciativa en torno de los sitios con pinturas rupestres. Esta situación devino un gran obstáculo a la hora de plantear -tal como lo propuso la antropóloga pasante- la inclusión o al menos la referencia del sitio con pinturas rupestres en el recorrido del Museo -y viceversa- de manera que pudiera incluirse la historia indígena y, en consecuencia, completara aquellas historias de poblamiento y de “la vida de antes” que proponía la Comisión.

²⁰ De hecho, además del edificio que alberga la muestra del museo, se cuenta en el mismo predio y como parte del atractivo museográfico, una casa de madera que es una réplica de una “típica” casa ucraniana de principios de siglo XX.

en tela de juicio en numerosos eventos por parte de las comunidades mapuches de la región que apelan en esos casos a relatos orales, imágenes visuales, discursos escritos, eventos performativos y, en menor medida, a huellas materiales -material arqueológico- para testimoniar su preexistencia, su temprana ocupación del territorio y/o ciertas prácticas culturales mapuches. Aquella idea forma parte del discurso oficial de estas localidades, de los libros de historia locales que circulan en la región y de buena parte de la historiografía escrita sobre la zona. Se vincula, por un lado, con la persistente noción de «desierto», «vacío» y/o «vaciamiento producto de las campañas militares del siglo XIX» que, bajo diferentes acepciones, ha formado parte de la forma en que se describe el territorio andino tanto en relatos etnológicos clásicos como en relatos históricos oficiales de estas localidades²¹. Por otro lado, se articula con las clasificaciones nacionales que, desde antaño, los sectores hegemónicos utilizaron para demarcar a los pueblos indígenas de la Patagonia, construyendo a los mapuches en tanto «chilenos» *versus* los tehuelches concebidos como «argentinos». Finalmente, se relaciona con el hecho de que con posterioridad a la «Conquista del Desierto», la población indígena que no había sido circunscripta por el Estado en colonias pastoriles²² y se había instalado en forma «dispersa», tal como ocurrió en esta zona fronteriza, fue desestimada a la hora de reflexionar sobre los procesos de poblamiento locales y regionales²³.

Desde fines de los años 1990 en adelante, en el marco de una mayor visibilidad étnica así como de fuertes conflictos territoriales en la Comarca por la regularización de la situación jurídica de la tierra, ha ido incrementándose la cantidad de familias que se han reconocido públicamente como indígenas y que, según el caso, se han inscripto y constituido como “comunidades mapuches” en los registros provistos por el Estado provincial y/o nacional. En sus discursos y en *performances* culturales, varias de estas comunidades desafían las categorías de adscripción que les han sido impuestas históricamente, cuestionan la chilenidad atribuida y redefinen su historia desde una clave étnico-política²⁴.

Quienes elaboraron el guión museográfico de la institución siguieron los cánones

²¹ CRESPO, Carolina (2011) “Patrimonio arqueológico, memoria y territorio. Procesos de autoctonización entre los mapuches de Lago Puelo, Chubut (Patagonia Argentina)”, *Revista Frontera Norte* vol. 23, N° 45: 231-255 y CRESPO (2008) *Op. Cit.*

²² Nos referimos por ejemplo a la Colonia Cushmanen -en el noroeste del Chubut- que en el imaginario regional es el lugar por excelencia donde ha habido presencia indígena.

²³ TOZZINI, María Alma (2008) “Historia y narrativa en procesos de auto reconocimiento étnico”, *Avá Revista de Antropología* N° 13: 39-57.

²⁴ CRESPO, Carolina y Alma TOZZINI (2009) “Entrar, salir y romper el cristal. Demandas territoriales y modalidades de clasificación en Lago Puelo, Patagonia Argentina”, *Boletín de Antropología* vol. 23, N°40: 55-78.

oficiales en la edificación de su relato y los objetos a exhibir, omitiendo dar cuenta de estas adscripciones. Reprodujeron aquellos discursos y acciones de los agentes estatales históricamente preocupados por establecer la soberanía en la región que tendieron a realzar, desde principios de siglo XX, la cuestión de la frontera nacional sobre cualquier otra frontera identitaria. En efecto, en los archivos escritos estatales nacionales y provinciales –expedientes de tierras, libros históricos de escuelas, censos, etc.– se ocultó hasta hace pocos años la adscripción étnica de una parte de la población atribuyéndoles nomencladores nacionales extranjeros que invisibilizaron fronteras étnico-identitarias y supusieron la aplicación de políticas excluyentes, discriminatorias y desiguales a esta población respecto del resto de los ciudadanos²⁵. La reiteración de estas presencias y ausencias de sujetos en este nuevo contexto museal y sociohistórico –en el que contradictoriamente se reconoce la preexistencia de los pueblos indígenas a nivel nacional pero no en la provincia de Chubut²⁶– fija y naturaliza hábitos de pensamiento, formas de producción de entidades, relaciones, «realidades» e historias.

Así, a pesar de que en la actualidad quienes pertenecen a la Comisión del Museo reconocen la presencia mapuche en la zona, conocen los vestigios arqueológicos y los estudios académicos que testimonian la preexistencia indígena en la región, en el Museo no se puso en debate ni la opacidad de aquellos relatos oficiales ni sus condiciones sociales de producción, “sus regímenes de verdad y la fuerza que portan de lo estatal, de la palabra autorizada y legítima”²⁷. Para contar la historia local, sus impulsores se lanzaron a realizar entrevistas a “antiguos pobladores” que habían llegado de diferentes países a principios del siglo XX y decidieron –según lo mencionan en una entrevista realizada– exhibir el patrimonio de aquellos sujetos, reproduciendo relatos históricos y modalidades de clasificación de los archivos escritos históricos oficiales. Durante una entrevista mantenida con quienes están trabajando en el Museo, justificaron la exclusión de patrimonio indígena señalando que todavía no estaba totalmente definida la muestra y que tanto el período histórico como los sujetos o colectividades a incluir

²⁵ Véase RADOVICH, Juan Carlos (2003) *Impacto Social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de norpatagonia*, Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Mimeo, entre otros. No obstante, para dar algunos ejemplos específicos del área que compete a este trabajo, los censo iniciales del Parque Nacional Los Alerces Anexo Lago Puelo o los permisos de pastaje de principios de siglo, ubican a la población mapuche como chilena (Crespo y Tozzini 2009 *Op. Cit.*). Varios de estos documentos fueron tomados por los estudios del área como una fuente para demostrar la “chilenidad” de los ocupantes de este espacio (Tozzini 2012 *Op. Cit.*).

²⁶ Tanto la reforma constitucional de Chubut en su artículo 34, como la legislación indigenista de la misma provincia, reconocen la existencia indígena pero no su preexistencia en el territorio.

²⁷ MUZZOPAPPA, Eva y Carla VILLALTA (2011) “Los documentos como campo. Reflexiones teórico-metodológicas sobre un enfoque etnográfico de archivos y documentos estatales”, *Revista Colombiana de Antropología* 47 (1): 13-42.

debían ser evaluados posteriormente por toda la comunidad.

El silenciamiento de la presencia pasada y presente de la población indígena se constituye –así y todo– en un contrapunto sugerente para repensar cómo se actualizan ciertos mecanismos de poder en diversas instancias institucionales locales.

b. De dinámicas territoriales y relaciones ocultadas

Junto a la presencia de categorías de identificación nacionales y la ausencia de cualquier patrimonio y memoria relativa a los pueblos indígenas, tampoco se relatan procesos conflictivos que tienen larga data en la localidad. La repetición de presencias y ausencias de términos y categorías históricas en el Museo deben leerse, tal como lo señala Delrio²⁸, en función de sus usos históricos, esto es, del contexto histórico actual en el que esos términos adquieren sentido. Nos referimos a los problemas en torno a la tierra y los recursos naturales en la región comarcal que no son recientes, pero mostraron cierta novedad en estos últimos años en cuanto a la forma en que se están administrando los conflictos y reclamos.

Con posterioridad a la “Conquista al Desierto”, luego de la apropiación del espacio territorial indígena en Patagonia por el Estado-nación, muchas familias indígenas y pequeño campesinas ocuparon tierras sin obtener el título de propiedad. Algunas pudieron permanecer en ellas bajo títulos precarios de ocupación, pues se trataba de tierras que, a diferencia de lo que está sucediendo en la actualidad, no tenían en ese entonces demasiado interés para el capital. Otras fueron desalojadas o están siendo hoy amenazadas de desalojo.

En el caso en particular de El Hoyo, las recientes apelaciones a la pertenencia mapuche se articularon fuertemente con dos procesos vinculados con la tierra. Por un lado, con un proceso por demás novedoso para la zona como lo es el de recuperación territorial. Dos familias mapuches que habían sido despojadas de su territorio décadas atrás, decidieron en el año 2010 volver a sus lugares de origen desafiando formas de ordenamiento territorial oficiales vigentes y discutiendo públicamente su raíz primigenia en el lugar y los procesos de despojo vividos. Apelaron para ello a la memoria de sus ancestros y a recuperar no sólo el espacio territorial sino también una forma de vida que les había sido desgajada. Por otro lado, la invocación a la pertenencia mapuche también se articuló en el marco de proyectos de desalojo de algunas familias de sus tierras por

²⁸ DELRIO, Walter (2005) “Archivos y Memorias Subalternas”, en: *Estudios Historiográficos*, Universidad de Valparaíso, Valparaíso, pp. 10-17.

parte de sectores privados con fuerte poder político y económico.

La situación territorial de las tres comunidades mapuches de la localidad es por demás endeble. Una de las familias de la Comunidad Mapuche Leopoldo Quilodrán sufrió por años un juicio de desalojo bajo la acusación de “usurpación con violencia” y fue recientemente sobreseída²⁹. Asimismo, aquellas comunidades que volvieron a su espacio territorial son selectivamente reconocidas por las instituciones estatales provinciales y municipales. Los mayores problemas se entablan con la Dirección Provincial de Bosques y Parques de la Provincia y, en ocasiones, según el caso, con la gestión municipal, que desacreditan su autoadscripción mapuche o deniegan el control de los recursos por la falta de posesión del título de propiedad.

Los problemas de tierras, los despojos y desplazamientos forzados experimentados, los conflictos en las relaciones interétnicas, las estigmatizaciones y subordinaciones vividas por la población mapuche y, como lo planteamos en el apartado anterior, la preexistencia étnica, han constituido un “no-tema” –retomando a Delrio y Ramos³⁰– dentro del Museo de El Hoyo. En líneas generales, las fuertes tensiones existentes en la localidad no forman parte de lo “contable” o “decible”³¹. Y si bien es posible argumentar que estas tensiones se agudizaron en etapas más recientes no abordadas por el Museo, responden, tal como aparece señalado en las citas y en el cuerpo del texto, a conflictos que tienen una larga historia en la región.

En tal sentido, las memorias construidas y transmitidas por el Museo de El Hoyo invisibilizan fenómenos muy traumáticos recurriendo a un silencio que si bien activo, no es olvido³². Se trata de prácticas y relaciones de subalternización implementadas sobre las comunidades mapuches que fueron acompañadas por situaciones de violencia tanto física como simbólica. A la par, esas experiencias fueron generando alianzas con organizaciones y comunidades mapuches fuera de este espacio territorial comarcal y con otros sectores organizados no indígenas de la Comarca. A su vez, gestaron modalidades de lucha orientadas en base a experiencias pasadas y resemantizadas por prácticas presentes. Esas historias se conocen pero se callan y, tal como lo señalamos con

²⁹ En febrero de este año, la Cámara del noroeste del Chubut dictó el sobreseimiento de la acusada, por vencimiento de los tiempos procesales. De todos modos, y dado que la querrela apelará a instancias superiores, el proceso no se halla concluido.

³⁰ DELRIO, Walter y Ana Ramos (2011) “Genocidio como categoría analítica: Memoria social y marcos alternativos”, *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana* Vol. 1, N°2.

³¹ DELRIO, Walter (2005) *Op. Cit.*

³² LECHNER, Norbert y Pedro GÜELL (2006) “Construcción social de las memorias en la transición chilena”, en: JELIN, Elizabeth y KAUFMAN, Susana (comps.) *Subjetividad y figuras de la memoria*, Siglo XXI, Buenos Aires, pp. 17-46.

anterioridad, se suplantán por otras. Así, mientras se omite cualquier referencia a la cuestión territorial –sea de comunidades indígenas como de pequeños campesinos–, a los despojos experimentados y a los problemas con las agencias estatales vinculadas al bosque, otras cuestiones menos problemáticas como el proyecto de desarrollar un taller de artesanía indígena en esta institución parece ganar –al menos en el discurso– espacio entre los miembros del Museo. Y es que quizá, ciertas actividades y temáticas generan menos conflictos y son por ende más abordables que otros procesos que, viniendo del pasado, continúan todavía sin ser resueltos.

A modo de conclusión: El silencio como práctica política

En sus distintos soportes, los registros emergentes en la actualidad sobre la historia de la región fronteriza de la Comarca Andina y, particularmente, de la localidad de El Hoyo, están conformando los mapas a través de los cuales sectores oficiales y subalternos configuran y regulan las relaciones sociales en una dimensión témporo-espacial, significan pertenencias, geografías y derechos territoriales y organizan prácticas políticas de silenciamiento y de reclamo, respectivamente.

En el actual contexto de reconocimiento y visibilidad étnica no sólo en el marco legislativo y en programas políticos a nivel nacional y provincial, sino también de la voz de una parte de la población local que demanda la regularización de su espacio territorial, el silencio desplegado supone una práctica política tanto sobre una población en particular como sobre el territorio, en tanto legitima la autoridad de la presencia del dominio estatal sobre el espacio y los derechos de propiedad, ocultando los conflictos pretéritos y actuales en torno a la regularización de la propiedad de la tierra, los procesos de desalojo, los desplazamientos forzados de muchas familias indígenas y las recientes recuperaciones de espacios territoriales. Estos silencios, existentes en otros instrumentos que han servido a la narrativización del pasado, se volvieron de alguna forma, “silencios permitidos” por parte de los sectores hegemónicos aunque también, como señalamos en el trabajo, “silencios cuestionados” por otros sectores sociales.

Esto es, además de que aquellos silencios son producto de ciertas estructuras objetivas de poder y estructuradores de prácticas sociales legítimas³³, también habilitaron formas alternativas de pensar y organizar el mundo social actual en el cual ciertas fronteras sociales construidas históricamente están siendo cuestionadas y acaso

³³ CRESPO, Carolina (2008) *Op.Cit.*

subvertidas. Las comunidades mapuches de la zona han encontrado canales y maneras de expresar su identidad y cuestionar identidades extranjeras impuestas. También de testimoniar temáticas, memorias, nombres y tensiones innombradas. A veces lo hacen en el ámbito de lo privado y lo familiar, otras en situaciones más íntimas de entrevistas testimoniales y finalmente, en espacios públicos y en los andamiajes administrativos del Estado. Las memorias circulantes en cada una de esas instancias, en ocasiones no son las mismas. Diferencian qué contar, con quiénes y en qué momento. En la reconstrucción del pasado, recurren a la resignificación de archivos escritos, al intercambio con otros sujetos indígenas, a hacer pública su voz, a realizar eventos performativos acentuados como “prácticas culturales mapuches”, etc. Instancias todas ellas en las que lo indecible se vuelva decible, visible, transmisible y escuchable.

El límite legal de las diversidades étnicas: Un caso ciudadano

Juan Manuel Engelman*
UBA

Resumen: Los marcos legales –en tanto modalidades estatales de inclusión– de las dos últimas décadas ponen en evidencia un proceso de fortalecimiento de las comunidades indígenas en la Argentina. Tal paradoja que resulta de una historia fragmentada, negada y obliterada de políticas públicas inconsistentes no sólo enseña la lucha que, aun hoy en día, recae en la misma población para avanzar en su reconocimiento cultural y territorial; sino que presenta, además, un escenario donde la *diversidad cultural* pasa a ser una realidad específica y visible despojada de folklorismos. Por consiguiente, en esta ponencia tenemos por objetivo presentar el caso de una comunidad guaraní localizada en el sur del conurbano bonaerense –partido de Almirante Brown– para repensar no sólo la diversidad cultural como un proceso actual en crecimiento, sino como una realidad propia de las ciudades en tanto espacios definidos por poblaciones heterogéneas.

Palabras claves: Espacios Urbanos - Grupos Étnicos - Legalidad - Territorio.

Introducción y presentación del tema

El presente trabajo expone la disputa por el territorio de la comunidad guaraní “Cacique Hipólito Yumbay”, localizada en el partido de Almirante Brown a 36 kilómetros al sur de la Capital Federal. Ésta se compone por 17 familias provenientes de la provincia de Salta y del departamento de Santa Cruz, Bolivia. Junto a ella, en los últimos años, las relaciones entre comunidades étnicas –ubicadas en las cercanías– se fueron incrementando como resultado de experiencias colectivas y trabajos vinculados con el área municipal del partido, sobretudo con la realización de proyectos en común. Será este escenario, donde convergen diversas problemáticas, el que describiremos para reflexionar acerca de la presencia de grupos indígenas en espacios urbanos en tanto expresión de la diversidad cultural actual, la práctica política y el patrimonio.

* E-mail: jmengelman@hotmail.com

Este ejemplo además de revelar la ambigüedad jurídica y legal, en términos generales, sobre la inscripción y posesión de tierras de grupos indígenas; retoma el proceso particular que implicó la defensa de sus terrenos urbanos. Así, la lucha por el territorio se inscribirá como tarea colectiva e involuntaria¹ y, la necesidad primordial recaerá en el previo “*reconocimiento*” de su identidad étnica a fin de ser incriptos bajo personería jurídica; para luego, poder “actuar” conforme a las leyes. Como consecuencia, más allá de las dificultades implicadas en dicho proceso, el caso retomado expresa un fortalecimiento cultural a través de la configuración y el despliegue de nuevas prácticas políticas, culturales e identitarias que enriquecieron redes de negociación y delimitaron objetivos comunes. Como podemos ver, “Cacique Hipólito Yumbay” representa una tendencia actual de los pueblos originarios que pugnan por su reconocimiento y revalorización identitaria en nuevas esferas políticas caracterizadas por espacios más amplios de negociación y heterogeneidad de actores. De esta manera, queda en claro que la lógica homogeneizadora de los estados-nación no sólo ha fracasado en términos históricos, sino que debe “adaptarse” hoy en día a un contexto de diversidad cultural que en vez de disminuir, crece².

Democracia y Pueblos Originarios. La lucha por el territorio y el reconocimiento jurídico de “Cacique Hipólito Yumbay”

Incluir lo histórico en el análisis, nos permite abordar la situación de la comunidad como el resultado de diversos factores en juego. Los intereses hegemónicos, determinantes en la concepción de lo indígena, propios del sistema intercultural asimétrico se verán cuestionados por los mismos grupos aborígenes estimulados por la vigencia de las nuevas herramientas jurídicas. Por lo tanto, creemos que “*es necesario destacar las diferencias que surgen en las concepciones sobre el indígena y en las políticas que se llevaron a cabo hacia este sector por parte de gobiernos constitucionales frente a las desarrolladas por gobiernos autoritarios*”. Teniendo en cuenta esta premisa, abordaremos la situación de la comunidad “Cacique Hipólito Yumbay” en su reconocimiento jurídico y lucha por el

¹ En el año 1991 la comunidad recibe una cédula de desalojo.

² BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social*, Facultad de Filosofía y Letras – UBA (28): 33-49. Específicamente: p. 38

³ RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (1992) (Comps.) *La problemática indígena. Estudios antropológicos sobre pueblos indígenas de la Argentina*, Centro Editor de América Latina, Buenos Aires, p14.

territorio, partiendo de la importancia del contexto político democrático⁴ como factor que encauza la obtención de los objetivos planteados⁵.

Uno de los logros, más importantes, que se obtuvieron durante el período democrático fue la sanción de la ley 23.302 que contó con el apoyo a las comunidades indígenas y el asesoramiento de algunos dirigentes aborígenes. Si bien se logra su reglamentación en 1988, tres años después de su sanción, será en 1989 cuando por vez primera se lleve a cabo en nuestro país un Congreso Indigenista Interamericano, asentando un fuerte precedente. Otro de los logros relacionados con la sanción de la Ley 23.302, fue la creación del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI), en tarea de gestión y administración. Sus comienzos se destacaron por una incipiente actuación, debido a la falta de presupuesto y de planificación. No obstante, en 1996 dicha situación cambiará, evidenciando un fortalecimiento a través de la aplicación de programas en todas las regiones del país⁶.

De todos modos, el punto de inflexión de la política indígena fue la reforma de la Constitución Nacional de 1994, generando un antes y un después en materia legal y jurídica. Puesto que *“procedió a reconocer la preexistencia étnica y cultural de los pueblos indígenas y los derechos a una educación bilingüe e intercultural, el derecho a la propiedad comunitaria de las tierras que ocupan en función de lograr el desarrollo humano de las comunidades”*.

Gracias a la sanción, los integrantes de la comunidad podrán luchar por su reconocimiento desde otro lugar. Ahora sí, avalados por la ley y contando con ayuda externa (abogados, municipio y el INAI) recorrerán y transitarán diversos espacios para obtener su personería jurídica, y así acceder a la compra de la tierra comunitaria frente al inminente desalojo. De acuerdo con los testimonios, este proceso fue duro, cansador, tedioso y complejo por el desconocimiento de todo lo que se debe hacer para dejar asentado su “particular” forma de vida: *“Todo ese proceso (obtener la personería jurídica), de los requisitos, de reunirme con mi comunidad, para decir tenemos que hacer esto, tenemos que hacer lo otro, y que incluso nos reconozcan (...) Todo ese proceso*

⁴RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (1999) (Comps.). *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*, Editorial Minerva, La Plata, p 34.

⁵ Vale la pena aclarar, que retomamos dicha distinción porque la llegada de los primeros integrantes de la comunidad fue en 1985, dos años después de la elección de Raúl Alfonsín. Fue en “la ciudad” donde comenzaron a tener mayor vinculación con este proceso de “concientización” indígena más general, a través de la participación en eventos y organizaciones indígenas (AIRA).

⁶ RADOVICH, Juan Carlos (1999) “Del paternalismo a la autogestión. Transformaciones en la política indígena en la Argentina”, en: RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (comps.) *Estudios antropológicos sobre la cuestión indígena en la Argentina*, Editorial Minerva, La Plata, pp. 13-24.

⁷ *Ibidem*, pp. 18.

administrativo lo pasé yo con la comunidad, yendo y viniendo al abogado, yendo y viniendo para acá (INAI)". (Carlos 39 años, líder de la comunidad).

“Lograr la Institución”: Estatuto, Personería Jurídica y compra de Tierra

El reconocimiento de la identidad jurídica para que los pueblos puedan actuar en forma independiente representando a sus integrantes y a través de las formas que cada comunidad considere más adecuadas, según sus modalidades de vida y relaciones con otros pueblos, es un camino complejo. Limitaciones, conflictos y necesidades propias de las comunidades confluyen con las exigencias externas, provocando muchas veces el abandono del mismo.

Los últimos integrantes de la familia troncal de “Cacique Hipólito Yumbay” llegaron a las tierras de Glew en 1985 asentándose de forma permanente. En el año 1991, la propietaria de los terrenos inicia judicialmente un desalojo, ante el juzgado de primera instancia en lo Civil y Comercial N°13 del departamento Judicial de Lomas de Zamora. Tres años después, llega a la comunidad una “cédula de desalojo” notificando el plazo en que debían abandonar los predios.

“Ahí (con la llegada de la carta de desalojo) comenzó el trámite... No entendíamos porque era el desalojo si eran nuestras tierras. Nosotros nos mantuvimos juntos siempre, si tienen un problema estoy, si quieren hablar también. Si nosotros necesitamos algo (ella y el marido) también nos ayudan (...) nos ayudamos mutuamente. Todo eso vuelve” (Silvia 31 años, hermana del líder).

“Yo creo que tengo una formación desde mi comunidad, primero y principal (...) no fue yo quiero ser dirigente o yo quiero trabajar en cuestiones indígenas... sino que fue más por una cuestión de necesidad de defender el predio en donde estábamos viviendo (...). Me inicié cuando la familia de nosotros recibe una carta de desalojo y bueno ahí yo... era empleado en una gráfica. Renuncié por el tema de que necesitaba defender esas tierras y la idea era de que mi familia (padres y hermanos) no se quería mover de ahí... ya habían hecho su casa y era muy difícil corrernos de ahí. Entonces bueno, con la ayuda de mi familia me contacté con el abogado defensor, con los dueños, con el abogado de la propietaria (...) toqué puertas en el municipio, toqué puertas en el Ministerio de Desarrollo Social, al INAI... articulé, digamos de forma, cada una de las organizaciones gubernamentales”. (Carlos 39 años, líder de la comunidad).

Ambos relatos destacan el carácter sorpresivo del desalojo junto a lo no problemático que fue, para ellos, haberse asentado colectivamente en un territorio no habitado. En este sentido, coincidimos con que *“la representación de una existencia armónica con la naturaleza planteada a partir de una relación carente de conflictos hace referencia a un pasado idealizado”*. Y por lo tanto, redefine las relaciones con el blanco durante el proceso de lucha territorial.

Por otra parte, la posibilidad de perder el territorio hizo de los integrantes de la comunidad problematizar su situación frente al conflicto derivando en una acción colectiva de debate, planificación y acción. Ya que si bien fue su líder el que llevó a cabo la tarea más demandante de concurrir a los organismos competentes e informarse sobre cómo proceder; éste encontró un respaldo total tanto por las generaciones mayores, como por sus hermanos. En este sentido, comienza un período de aprendizaje, no sólo legal sino también burocrático (trámites, papeles, estatutos, personería jurídica, etc.). Situación que pone en relieve la falta de un conocimiento general por parte de las autoridades gubernamentales sobre la temática, reflejado en el propio desconocimiento de los integrantes.

Los siguientes testimonios permitirán comprender la base de la colectivización del conflicto en relación a la reciprocidad y al parentesco. En este caso, hay un reordenamiento de los integrantes, sobretodo en términos económicos⁹. Muchas veces, en contraposición a la situación actual (más individualizada), esta etapa es utilizada como referente de un período de mayor unión, ayuda y solidaridad:

“Acá en Buenos Aires tuvimos recuerdos del pasado, porque como en Salta hubo problemas con los terrenos que ocupaba nuestra familia. Pero como uno lo usa para vivir, era todo vacío, era monte, desconocíamos que tenía dueño”. (Franca, madre de María).

“Entonces luchamos, hicimos una comisión y nos fuimos al organismo que nos defiende, que reconoce a los indígenas, que es el INAI. Entonces mediante ellos y la municipalidad de acá hicieron un trato para quedarnos definitivamente y pagar el terreno... pero mediante esa institución, porque nosotros estamos incluidos en la Constitución”. (María 67 años, madre del líder).

⁸ RADOVICH, Juan Carlos y BALAZOTE, Alejandro (2004) “Multiculturalidad y economía: el caso del interfluvio Teuco-Bermejito”, *RUNA, archivo para las ciencias del hombre*, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas (24): 103-122. Específicamente: p. 9

⁹ Para llevar a cabo la lucha por el territorio María y su hijo Carlos dejaron de trabajar. Pero entre todos ayudaban aportando el dinero destinado a viáticos, necesidades del momento e incluso a la reproducción de la familia, con el fin de que pudieran dedicarse exclusivamente a la causa.

No obstante, la intensificación de la colectivización del conflicto devine de la posibilidad de perder el espacio, puesto que ya habían desarrollado actividades en conjunto. Tal fue el caso de la organización de un “centro comunitario” en las mismas tierras, que a su vez funcionaba como comedor infantil durante el mismo período de lucha. Estas experiencias que traspasaban la frontera étnica, permitían que cualquier niño o niña sea bienvenido/a. El objetivo del centro, apuntaba a darse a conocer en el barrio y asentar un precedente frente al conflicto territorial y vincularse con el municipio¹⁰. De este modo, se organizó un gran evento cultural que contó con comidas típicas, vestimentas y danzas. Pues otra de las razones de realizar dichas experiencias, que destacan los miembros, es que a través de las mismas se buscaba aminorar la discriminación que vivían diariamente en el vecindario.

En paralelo mientras los mayores se quedaban en la comunidad, el líder comunitario acompañado por sus hermanos se dedicó de lleno al problema del desalojo. Deja su trabajo porque no podía realizar ambas cosas a la vez y logra vincularse con el abogado defensor, la propietaria de las tierras, la municipalidad de Almirante Brown y el INAI.

Este proceso lo denominamos “*apre-hendiendo a ser líder*”. Acompañado por el consejo de los mayores y la ayuda de sus hermanos, empieza a lidiar con las diversas etapas legales que requiere el trámite de la personería jurídica; para luego, poder comprar las tierras. Será en este momento donde el liderazgo excederá el plano de lo comunitario y se trasladará a los nuevos espacios que tal requisito dispone. De este modo, recaerá en el líder consensuar con su comunidad todo lo relativo al conflicto para dar a conocer cómo se van desarrollando las etapas del trámite y, así, encontrar la aprobación de sus miembros ya que el recorrido de los nuevos escenarios es una tarea individual o en compañía del abogado. Este camino, que comienza en 1994 y culmina en 1999, se enmarca en la lucha y reforma de la Constitución Nacional; situación que a nuestro modo de ver beneficia y encauza la lucha por las tierras.

Si bien no vamos a ahondar en la complejidad del proceso de manera exhaustiva, será pertinente puntualizar un conjunto de situaciones que dan cuenta de la misma. La necesidad de ser asesorados por un abogado, especialista en derecho indígena, se

¹⁰ La participación de los integrantes de la comunidad, mayores e hijos, en diversas organizaciones sociales de base, ya sean Comités Radicales o Unidades Básicas del distrito, dan sentido a la realización de este “centro comunitario”. Además de ser entendidos como una manera de darse a conocer, permite entender el comienzo de este proceso de “concientización” ligado a otros actores, como producto de su participación en dichos espacios de debate.

presenta como un requerimiento inicial. En este caso el mismo líder se contactará con él, mediante un funcionario municipal, al que ya le había presentado su situación¹¹. La Ley 23.302 y la reforma de la Constitución Nacional, serán los recursos jurídico-legales que acompañarán al asesoramiento legal y formarán parte del proceso de “concientización” que trae aparejado vivir en la ciudad, desde su propia opinión.

“Entonces luchamos, hicimos una comisión y nos fuimos a los organismos que nos defienden, que reconocen a los indígenas que son el INAI, entonces mediante ellos y la municipalidad de acá hicieron un trato para quedarnos definitivamente y pagar el terreno... pero mediante esa institución, porque nosotros estamos incluidos en la constitución con la Ley 23.302 que son los derechos del indígena, y está la de 1994 cuando se hizo la Constitución Nacional, entonces nos incluyeron ahí, en ese año...”. (María 67 años, madre del líder).

Ahora bien, en segundo lugar para acceder a la compra de la tierra se les exigía ser “reconocidos” como comunidad indígena ante el Estado. Para presentar cualquier tipo de amparo debían poseer una “Asociación Civil” (sin fines de lucro) que colectivamente los represente, y de este modo “operar” en concordancia con lo que dispone el derecho nacional. Por lo tanto, el líder, junto al abogado (quién le da un estatuto de otra comunidad a modo de ejemplo), comienza a escribir el Estatuto de la comunidad para ser presentado ante el INAI.

El estatuto es un documento importante, porque a través de él podemos ver cuáles son los criterios que deben cumplir las comunidades para ser inscriptas con personería jurídica, o sea *para ser comunidades ante la ley*. Se desprende del mismo dos criterios fundamentales: uno biológico/cultural y otro que puede designarse de orden/administrativo. El primero presupone que una comunidad ha de ser reconocida como tal a partir de una descendencia en términos biológicos, es decir los pueblos que se perpetúan biológicamente y cuya fuente de cohesión son los vínculos de sangre. Este requisito, consonante con la concepción occidental, se enmarca en la necesidad de compartir un conjunto de tradiciones, historias y cultura propia donde los miembros deben realizarlos a lo largo tiempo. El segundo criterio, preestablece que las formas de decisión y organización de la comunidad deben comprender tanto un *Consejo de Ancianos* como un *Consejo Directivo*. Éste último, debe estar integrado por un

¹¹ La comunidad desde 1989 comenzó a realizar los denominados “eventos culturales”. Bailes, comidas y música típica los caracterizaban y presentaban en el barrio. Incluso comenzaron a dar charlas en los colegios de la zona presentando su historia y costumbres. Dichos eventos surgen como un modo de “darse a conocer”, no sólo localmente sino también para establecer vínculos con los funcionarios municipales.

Presidente, un *Secretario*, un *Secretario de Economía* y dos *Vocales*. A su vez se incluye un conjunto de reglas que disponen la duración de los cargos, cómo deben ser electos, quiénes pueden votar, cómo se efectúan las remociones y qué funciones les compete a cada uno. La duración de la presidencia es de dos años, como así de las otras funciones, y la elección se produce en las denominadas *Asambleas Anuales*.

El artículo 3 del capítulo segundo de las Facultades de las Asambleas establece que *“la Asamblea Anual de la Comunidad Indígena del Pueblo Tupí-Guaraní, es la autoridad máxima y soberana, sus decisiones son inapelables, obligatorias para todos los miembros de la comunidad.”*¹²

En este sentido, vemos que se determina un orden que excede a las formas propias de organización y destacamos su carácter soberano, dado que subsume al *Consejo de Ancianos*. Por lo tanto, coincidimos en que *“el Estado hegemónico, bajo una condición monista del derecho consistente en la soberanía y la irrenunciabilidad retórica de esta condición de dominación, no ha dejado prosperar formas autónomas de justicia dentro de las comunidades”*¹³, inclusive desde su reconocimiento. En consecuencia, la acción legal derivada en inclusión de los reclamos indígenas se alimenta de una paradoja; por un lado hay un marco legal necesario desde el derecho para llevar a cabo el reclamo, pero esto conlleva inmanentemente a hacerlo desde el modo soberano y jerárquico incompatible con las formas de derecho indígena. Derivada de esta situación, los líderes indígenas asumen la presión de *“apre-hender”* a convivir con dicha situación, incorporando prácticas y experiencia en el relacionamiento con los poderes estatales.

Por último, y volviendo al primer criterio biológico/cultural quedó en manos de la comunidad comenzar a escribir su historia, y demostrar su unicidad como grupo cuyo acervo cultural fue mantenido y compartido a lo largo de los años.

Por lo tanto, los requisitos impuestos niegan la historia de genocidio y diezmación de los pueblos originarios en nuestro país, surgiendo de ésta una tercera exigencia. Dejar en manos de los indígenas la tarea reivindicativa e histórica de su condición de excluidos, explotados y subalternos.

No fue hasta 1999 en que el INAI les otorga la Personería Jurídica. El arreglo entre dicha institución y la municipalidad de Almirante Brown, al final, concluye en la compra de la tierra de forma comunitaria. La lucha duró casi diez años e incluyó a gran

¹² Estatuto de la comunidad “Cacique Hipólito Yumbay”.

¹³ MOREIRA, Manuel (2009) *El derecho de los pueblos originarios: Reflexión y Hermenéutica*, Santiago Álvarez Editor, Universidad Nacional del Litoral, p. 44-45.

parte de los miembros de la comunidad, a abogados, a funcionarios municipales y nacionales como, también, a los medios de comunicación que dieron a conocer la noticia. El proceso fue complejo y requirió de diversas negociaciones y acciones por parte del líder quien vivió las presiones de su comunidad y de quienes lo apoyaban en la causa.

Consideraciones finales

Los procesos de readscripción y afirmación étnica en la actualidad expresan la contradicción entre los avances legislativos, el reconocimiento formal que dichas reglamentaciones establecen y las prácticas concretas implementadas por distintos actores sociales vinculados a las poblaciones indígenas. Será a partir de tal dinámica, que presentamos la necesidad de repensar, brevemente, la noción de patrimonio. Y en este caso particular, nos adelantamos en proponer que los procesos de afirmación étnica, para el caso abordado, no implicaron al patrimonio -desde su exégesis material- como arena de negociación política o como el vehículo de la elaboración de reclamos. Por lo tanto, entendemos que es la legislación la que enmarca al patrimonio en comunidades ligadas a restos arqueológicos desde los cuales configuran una práctica política a fin; pero al mismo tiempo actúa sobre los reclamos políticos de nucleamientos indígenas urbanos. Y si bien la etnicidad está asociada a la “acción política” en este caso *“cabe destacar que no porque este concepto represente la expresión política de la identidad étnica debe ser confundido (o reducido) a una mera estrategia social instrumental”*¹⁴. Ya que la misma existencia y experiencia histórica de los grupos indígenas precede la formulación de tales intereses, no siendo sólo producto de un contexto específico.

Desde esta perspectiva, coincidimos con Carolina Crespo en que no se puede escindir al patrimonio en términos dicotómicos de “tangibles” o “intangibles”. Ya que se pone en riesgo negar los sentidos y las prácticas históricas que los sujetos le confieren a tales materialidades y a sus relaciones con otros actores¹⁵. Y la lucha por el territorio, en tanto expresión que cohesiona la práctica política actual, se entronca con procesos de

¹⁴ VALVERDE, Sebastian (2011) “El giro teórico “interaccionista” en el abordaje de la “cuestión étnica” en la antropología”, en: RAMOS, Mariano, BALAZOTE, Alejandro y VALVERDE, Sebastian (editores) *Arqueología y antropología social: Arte, política y economía*, Editorial Biblos Pensamiento Social, Buenos Aires, pp. 111-126. Específicamente: p. 123

¹⁵ CRESPO, Carolina (2005) “¿Qué pertenece a quién?: procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia”, *Cuadernos de Antropología Social*, Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras - UBA (21): 133-149. Específicamente: p. 144.

afirmación y fortalecimiento cultural bajo un reclamo que, en definitiva, es de un patrimonio expropiado históricamente.

El proceso histórico iniciado muestra que en este período la vigencia de modos propios refuerzan la reproducción cultural y el rescate de sus “historias” constituye un insumo para pergeñar estrategias resistivas. En este sentido, los marcos legales fijan constricciones que deben cumplimentar las comunidades para llegar a sus objetivos. Esta adecuación es parte del aprendizaje comunitario en la medida que permite ordenar conductas y normalizar sus modos de acción. Un ejemplo de tal circunstancia fue el “reconocimiento legal” de la comunidad a través de la figura que establece la “personería jurídica”. Sin la cual las acciones y reclamos de “Cacique Hipólito Yumbay” perderían entidad para la ley occidental. Tal reconocimiento, preestablece (externamente) cuales son los criterios para ser reconocidos como comunidad. De esta manera, se fijan las funciones y obligaciones a cumplir y se establece en base a criterios biologicistas y administrativos el reconocimiento de la pertenecía étnica. Podemos afirmar que la ley se comporta de forma ambivalente con respecto a las comunidades indígenas ya que por un lado los interpela como sujetos ciudadanos ante el Estado, pero por el otro actúa como un “censor de indianidad”¹⁶ por ser ella, en última instancia, quien determina los requisitos por los cuales los grupos indígenas son reconocidos como tales.

En definitiva, desde un punto de vista general, creemos que el plano legal representa una inclusión a medias de la población étnica y actúa como un mecanismo de coerción. O sea, que despoja a los propios indígenas de ser ellos mismos quienes definan su identidad cultural provocando una situación donde los mismos organismos que, supuestamente, los protegen son, en última instancia, los que los que determinan su adscripción étnica. Este “juego de reconocimiento”, cuya duración depende de los tiempos burocráticos y de las posibilidades de las diversas comunidades permite continuar con prácticas de explotación, arrinconamiento territorial, usurpación y violencia.

¹⁶ TAMAGNO, Liliana (1991) “La cuestión indígena en la Argentina y los censores de la indianidad”, *América Indígena*, Vol. II (1): 123-152. Específicamente: p. 145.

**“...Argentina tiene un gran problema de identidad...”:
Resignificando lo propio y lo ajeno del candombe en el Litoral argentino**

María Cecilia Picech^{*}
UNR

Manuela Rodríguez^{**}
UNR-CONICET

Julia Broguet^{***}
UNR

Resumen: Este artículo forma parte de una investigación sobre el proceso de expansión de la *performance* del candombe uruguayo en el sur del Litoral argentino, que realizamos en el marco de un proyecto grupal financiado por el Fondo Nacional de las Artes. Aquí nos proponemos dar cuenta de las diferentes apropiaciones y resignificaciones de éste, y las posteriores recreaciones del candombe argentino generadas por distintos actores sociales en las ciudades de Paraná, Santa Fe y Rosario. Efectuaremos esto desde una perspectiva regional, interpelando los debates en torno a las nociones de raza y nación. Para ello, problematizaremos el concepto de “tradición” a partir de las contribuciones teóricas realizadas por los estudios folclóricos. Así, esperamos aportar a las discusiones sobre los procesos de tradicionalización de prácticas culturales, territorializadas en nuevos contextos histórico-sociales.

Palabras claves: tradición - candombe - región - raza - nación.

Introducción

Hemos constatado que en algunos centros urbanos del Litoral - Paraná, Santa Fe y Rosario¹ -, la práctica del candombe uruguayo se ha incrementado hacia fines de los ´90,

^{*} E-mail: matipicech@hotmail.com

^{**} E-mail: hartomanuela@hotmail.com

^{***} E-mail: juliabroguet@hotmail.com

¹ CIRIO, N. Pablo (2010) “¿De dónde venían los barcos de los que descienden los argentinos? La música afroargentina en la actualidad”, *“El Corsito” publicación de divulgación y consulta sobre el carnaval* 38, disponible en: <http://www.rojas.uba.ar/corsito/numeros/38/cirio.html> SUAREZ, Pablo (2010) “Los

formalizándose a lo largo de la primera década del siglo XXI. Al mismo tiempo, éste fenómeno se ha desarrollado paralelamente a un proceso de revalorización de la cultura afroargentina; tanto a partir de la práctica del *candombe* de origen uruguayo, de recreaciones de *candombes* del Litoral argentino como de la presencia de la Casa Indo-Afroamericana de Santa Fe², con una política basada en los reclamos que vienen realizando distintos grupos afroargentinos. Vincularemos nuestra investigación con algunas categorías de análisis desarrolladas en torno a la problemática de la tradicionalización de prácticas culturales –las discusiones sobre la diferencia entre tradicionalización y retradicionalización, así como su relación con los imaginarios nacionales alrededor, fundamentalmente, de la idea de raza–. Así, esperamos aportar al debate sobre la territorialización de prácticas culturales en nuevos contextos socio-históricos; y su incidencia en las formaciones identitarias regionales que dialogan e interpelan la idea de Nación como totalidad.

De esta manera, en un primer apartado situaremos el desarrollo diferencial del *candombe* en las capitales de Uruguay y Argentina, en el marco del proceso de modernización de los estados nacionales para así poder abordar, con mayor detalle en un segundo apartado, las apropiaciones y resignificaciones del *candombe* uruguayo en la región del Litoral argentino. Finalmente, discutiremos los conceptos de tradicionalización y retradicionalización en relación a las particularidades que ha adoptado el *candombe* en esta región del país.

Situando el *candombe* en ambas costas

El *candombe* como manifestación cultural surgió durante el período colonial en ambas costas del Río de la Plata, como una fusión de elementos culturales de diferentes etnias africanas, y designa una música y una danza. Mientras que en Buenos Aires el *candombe* porteño fue progresivamente saliendo del espacio público para refugiarse en clubes y luego en casas de familia³, el *candombe* montevideano fue, por el contrario, ganando

afroargentinos en Santa Fe y Entre Ríos”, *“El Corsito” publicación de divulgación y consulta sobre el carnaval* 38, disponible en: <http://www.rojas.uba.ar/corsito/numeros/38/stafe.html>

² Esta institución se fundó en el año 1988 como un colectivo político/cultural, pionero en el país.

³ CIRIO, Pablo (2007) “Del sueño de la Argentina blancaeuropea a la realidad de la Argentina americana: la asunción del componente étnico-cultural afro y su (nuestro) patrimonio musical”, *Revista Quilombo*, disponible en: <http://www.revistaquilombo.com.ar/documentos/cirioargentina.pdf>

progresivamente espacios públicos⁴, superando barreras de raza, clase social, de género y de nacionalidad⁵. Como una manifestación cultural asociada a una minoría racial, su desarrollo se dio de forma diferencial en las capitales de ambos países⁶. Por un lado, en Montevideo, como lo han señalado Abril Trigo⁷ y Reid Andrews⁸, el candombe se extendió a la población en general, convirtiéndose en un símbolo nacional que circuló más allá de los barrios con mayor población afrodescendiente. Según Trigo, el pasaje de los rituales africanos, traídos por los esclavos de Brasil, a la “danza pantomímica”, se dio en un proceso de aculturación rápida, en donde la cultura hegemónica impuso sus propios patrones. Así, según el autor, los negros uruguayos no tuvieron la fuerza cultural y demográfica para volverse la cultura hegemónica del país, por lo que la rápida asimilación hizo que su cultura tuviera que escabullirse por los intersticios de la cultura hegemónica con el fin de sobrevivir⁹. Este fue el mecanismo como los negros y su cultura adquirieron visibilidad en el contexto de un Uruguay en proceso de modernización; en cambio, en Argentina, el proceso de consolidación nacional, excluyó a la población afrodescendiente y a todas sus manifestaciones culturales. Reid Andrews señala que “los afroargentinos no desaparecieron ni murieron en ningún momento del siglo pasado; en realidad fueron desplazados de los registros por censistas y estadísticos, por escritores e historiadores que cultivaban el mito de la Argentina blanca”¹⁰. Según este autor, tres décadas después de la caída de Rosas, la comunidad negra porteña no sólo existía aún, sino que estaba bien activa; como lo comprueban los periódicos de la comunidad, que hasta 1880 registran cómo alguno de sus miembros continuaban tocando candombe; además, daban cuenta de la actividad de las sociedades carnavalescas¹¹. A partir del siglo XX se dispone de escasa información sobre la actividad de la comunidad afroporteña, aunque hay registros de que por lo menos hasta 1978, en el Shimmy Club –entidad fundada en 1882 por un

⁴ REID ANDREWS, George (2006) “Recordando África al inventar Uruguay: sociedades de negros en el carnaval del Montevideo, 1865-1930”, *Revista de Estudios Sociales* 26: 86-104.

⁵ FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2012) “Encontrarse, compartir, resistir: Una “nueva construcción” del candombe (afro) uruguayo en Buenos Aires”, *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay* 10: 95-113.

⁶ Los datos que daremos a continuación se remiten exclusivamente a las capitales de ambos países, si bien reconocemos que existen diferencias regionales al interior de cada país, ellas han sido los centros de producción y legitimación de las identidades nacionales hegemónicas, consolidando las versiones más difundidas sobre las trayectorias de la comunidad negra en cada lugar.

⁷ TRIGO, Abril (1993) “Candombe and the reterritorialization of culture”. *Callaloo*, Vol. 16, n°3, pp 716-728, June 22.

⁸ REID ANDREWS, George (2006) *Recordando, Op. Cit.*

⁹ Trigo, Abril (1993) *Candombe, Op. Cit.*

¹⁰ REID ANDREWS, George (1980) *The Afro-Argentines of Buenos Aires: 1800-1900*, University of Wisconsin Press, Wisconsin. Específicamente: p. 112.

¹¹ FRIGERIO, Alejandro (1993) “El Candombe Argentino: Crónica de una muerte anunciada” *Revista de investigaciones folklóricas* # 8: 50-60. Específicamente: pp. 7,8.

afroporteño-, se practicaba un candombe autóctono. Desde el cese de actividades de este Club, el candombe quedó circunscripto al ámbito endogrupal¹².

En la actualidad, en Uruguay, la ejecución del candombe implica el conocimiento de los toques de tres tambores diferentes¹³, así como de los diálogos que se establecen entre ellos, y con el cuerpo de baile en la *performance*¹⁴. En las últimas décadas, se produjo una creciente oficialización y espectacularización del candombe, en los Desfiles de Llamadas¹⁵, y la reciente decisión de la UNESCO, en el 2009, de declararlo patrimonio inmaterial de la humanidad. En el caso argentino, este proceso de reconocimiento se encuentra en sus albores, logrando cierta visibilidad en el espacio público, gracias a la actividad de comparsas de candombe uruguayo, como de algunos grupos de afroargentinos (sobre todo en Buenos Aires y Santa Fe) que han revitalizado un candombe propio.

El candombe uruguayo en la región del Litoral: resignificaciones y recreaciones

De acuerdo a una investigación realizada por Frigerio y Lamborghini¹⁶ el candombe montevidiano se desarrolla y expande en la ciudad de Buenos Aires a fines de los años '70. Traído por migrantes afrouruguayos, su territorialización se lleva a cabo, en primer lugar, en el barrio de San Telmo. Desde allí, y apelando a la memoria de la presencia negra en ese lugar, el grupo migrante comienza a reproducir, a principios del '80, las "llamadas" tal como se realizan en Montevideo, de forma espontánea en los días feriados. Hacia fines de esa década una segunda generación de negros jóvenes, se ocupó de

¹² CIRIO, Pablo (2007) *Del sueño, Op. Cit.*

¹³ El *chico*, con el sonido más agudo es el que sostiene el *tempo*; el *repique*, de sonido medio, es el que mayormente improvisa ritmos y alturas de sonidos; y el *piano*, de sonido más grave, marca la base del ritmo.

¹⁴ Nos focalizamos en la *performance* como categoría analítica de las prácticas culturales, fundamentalmente, porque entendemos que su estudio debe vincular la experiencia práctica y fenomenológica junto a los sentidos históricos que la conforman. No ahondaremos aquí en el desarrollo de ésta, aunque sí retomaremos los estudios del ámbito del folclore para analizar nuestro caso. Ver: CITRO, Silvia (2009) *Cuerpos Significantes. Travesías de una etnografía dialéctica*, Biblos, Buenos Aires; RODRIGUEZ, Manuela (2007) *Cuerpos femeninos en la danza del candombe montevidiano*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Rosario.

¹⁵ La "llamada" era un procedimiento tradicional que se utilizaba, primero en las Salas de Nación - éstas eran recintos en donde los amos permitían que se agruparan los africanos según su supuesto lugar de procedencia, duraron casi todo el siglo XIX, y fijaron entre sus objetivos la defensa de los intereses de la comunidad -; luego en las Comparsas, para comunicarse entre sí valiéndose del lenguaje tímbrico del tambor. En 1956, se oficializa el "Desfile de Llamadas", un desfile competitivo de las asociaciones carnavalescas afrouruguayas.

¹⁶ FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2012), *Encontrarse, Op. Cit.*

difundir y enseñar su arte a sus congéneres blancos argentinos¹⁷. Según Frigerio y Lamborghini, hacia el año 2005 el *candombe* se expande por diferentes barrios porteños, y por el resto del país; asunto que consideramos, no se ajusta a lo relevado por nosotras en las ciudades de Santa Fe, Paraná y Rosario. Asimismo, dichos autores plantean que la incorporación de estos jóvenes, socialmente blancos, a una práctica racializada negra, ha provocado que se vean en la necesidad de “desarrollar narrativas de pertenencia” en torno a las categorías de “raza” y “nación”, con el fin de justificar y legitimar su adhesión a la misma. Producción que se elabora en oposición a una narrativa dominante en Argentina que la imagina “blanca y europea”.

Devenires del *candombe* en el Litoral

Sin el afán de trazar un único recorrido y en una sola dirección, caracterizaremos las trayectorias singulares que ha realizado esta práctica en la zona, ya que observamos en las tres ciudades que hay vías o fases similares en torno a este proceso. Dividiremos este apartado en dos secciones. La primera abarcará el período en que el *candombe* es *escuchado y ejecutado* a través de la canción rioplatense¹⁸, hasta el momento de aparición del tambor, en el que comienza a ser *tocado* “en la calle”. En la segunda parte trataremos las apropiaciones diferenciales que la cercanía territorial –y como veremos histórica y cultural– con el país vecino ha generado en los *candomberos* de la región, en relación con las disputas de sentido propias de la llegada del *candombe* a Buenos Aires.

a) De la canción al tambor

De acuerdo al material surgido de las entrevistas, y a conocimientos empíricos propios de las autoras –por pertenecer a las ciudades que estudiamos y por haber practicado *candombe*–, entendemos que los primeros registros de la práctica en la región, son de

¹⁷ Decidimos utilizar a lo largo del artículo las palabras *negro* y *blanco* sin comillas, reconociendo que son palabras que designan, tanto en un caso como en el otro, categorías jerarquizadas de personas, construidas socialmente. En éste trabajo el término raza no refiere a una posible continuidad bio-somática hereditaria, sino a una categoría de individuos que, en una determinada sociedad y en un momento histórico específico son socialmente definidos a partir de una selección de marcadores físicos. Nos interesa resaltar el carácter social y variable de esta identificación, atravesada por relaciones de poder asimétricas, y su capacidad de significar e incidir sobre los estatus diferenciales de los grupos, de los individuos y de las relaciones sociales. Ver: DOMÍNGUEZ, María Eugenia (2007) “Reflexiones sobre la identidad y la diferencia. Los sentidos de ser afro entre los trabajadores culturales inmigrantes en Buenos Aires”, en: CRESPO, Carolina, LOSADA, Flora y MARTÍN, Alicia (ed.) *Patrimonio, políticas culturales y participación ciudadana*, Antropofagia, Buenos Aires, pp 27-39.

¹⁸ Esto es realizado, generalmente, como práctica musical individual; para la cual se utilizan otros tambores –principalmente tumbadoras–.

finis de los '80 y principios de los '90, en formato de canción. Inicialmente aparece una tradición musical de vocación latinoamericanista muy presente en la década del '70, que recobró cierto auge en los '80, con el retorno de las democracias argentina y uruguaya (1983 y 1985, respectivamente). Hacia finales de esta década, y durante los '90, se reconoce una presencia creciente de intérpretes uruguayos así como de grupos musicales argentinos que incorporaron a su repertorio los toques de los tambores de candombe¹⁹. “Se puso de moda Los Piojos (...) me acuerdo porque fue una cuestión que me quedó siempre como marcado (...) como que empezó a haber un boom de toda la cuestión batucada... samba reggae... salieron los tambores (...) Y en Buenos Aires (...) había una movida allá y estaba AfroCandombe como surgiendo, se estaba recuperando la movida de candombe beat (...) [aparece] de nuevo la cuestión del candombe en el rock, que en ese momento lo había impulsado eh... bueno Rada, desde Uruguay, pero con cierta influencia del rock argentino, el Beto Satragni... que se yo Quintín Osinari inclusive (...) del under de resistencia, se podría decir, entre comillas, de resistencia cultural del rock beat candombero, de la herencia de Rada o de la herencia de Raíces“(Entrevista a G., percusionista y candombero, Rosario, febrero 2012)

Su difusión comienza a partir de la expansión discográfica del candombe canción, siendo apropiado en un primer momento por músicos jóvenes con formación y actividad artística previa, que más tarde identifican en esta práctica algo que trasciende lo meramente musical, interesándose y realzando los orígenes étnico-raciales de la misma; enfatizando sus múltiples dimensiones, como el arraigo barrial, la apropiación del espacio público, su elaboración y ejecución comunitaria. Esta circunstancia se fue modificando en la medida en que estos jóvenes avanzaron en los primeros aprendizajes musicales necesarios para adentrarse en la *performance*, y comenzaron a generar espacios de intercambio y aprendizaje. A partir de allí, quienes hoy se acercan a aprender candombe no necesariamente poseen conocimientos musicales previos.

Por otro lado, aparece una diferenciación, hecha por algunos de los entrevistados, entre la preocupación de una generación previa a ellos por un “decir” en la música, frente a un interés por los “modos de hacer”: adquisición de destrezas físicas y de estados emocionales particulares vinculados tanto al aprendizaje de los toques específicos de cada tambor, como a la comunicación necesaria entre ellos; así como a los sentidos históricos que condensa su práctica en relación a la comunidad afrouruguaya.

¹⁹ Nos referimos en la década del '70 a músicos o grupos uruguayos muy escuchados como Los Olimareños o Alfredo Zitarrosa. Ya en los '80 y '90 a los uruguayos Jaime Ross o Rubén Rada y grupos argentinos como Los Fabulosos Cadillacs, Los Piojos o Los Auténticos Decadentes.

“Una cosa es el candombe de calle, otra cosa es el candombe canción y de músico, y yo tengo la sensación de que la época de La Trova en Rosario, y esa camada (...) el candombe era el candombe canción, que es lo que se exportó, porque el candombe de calle, se exportó de otra manera... (...) lo generacional, capaz que fue un ciclo (...) estaba presente el hecho del decir y no importaba mucho el candombe (...) era toda una etapa, y después nuestra generación todos de alguna manera (...) nos transformamos en antropólogos. Queríamos saber cómo era el candombe (...) teníamos digo, y no una carga menor (...) ni que sea bueno ni malo, pero que nuestros padres ya habían dicho todo...” (Entrevista a E., percusionista, Rosario, febrero 2012).

El candombe como práctica negra llega a estas tres ciudades durante la década del `90, generalmente a través de músicos atraídos por el género, y no por afroargentinos migrantes. En Paraná, sus primeros cultores conocen el candombe, a fines de los `90, mediante una percusionista que tuvo contacto con la práctica en la capital del país; luego convoca a un grupo de músicos de la ciudad para seguir profundizando. A partir de ese momento, la inmersión en el candombe se produjo a través de investigaciones colectivas, viajes y contactos directos con uruguayos. Hacia mediados del 2000, Pablo Suárez, un integrante de este grupo inicial, comienza un trabajo de recreación de “candombes del Litoral” que inicialmente se circunscribió al “universo sonoro del Barrio del Tambor de Paraná en el siglo XIX”²⁰, ampliándose luego a una investigación sobre música “afrolitoraleña”, que sumó nuevos cultores en algunas ciudades entrerrianas (como Concordia y San Salvador). Esta experiencia se extendió hacia Santa Fe, a través del contacto con músicos santafesinos y con la Casa Indoafroamericana, con quienes se le dio continuidad en el tiempo, iniciándose una exploración tanto de algunos cantos afroargentinos recopilados en Entre Ríos y Santa Fe, como de la sonoridad propia de tambores reconstruidos en base a información histórica²¹ sobre cómo habrían sido y cómo se habrían tocado los instrumentos del candombe afroargentino. Actualmente, este grupo realiza esporádicamente talleres y presentaciones en eventos y jornadas de diferentes ciudades del país. Además, en Paraná, funciona desde el 2002 la comparsa de candombe uruguayo “La Yaguarona”.

²⁰ Extraído del cd interactivo (2008) *Tangó de San Miguel*, Night Rider, Paraná.

²¹ A través de los propios protagonistas sabemos que esta información provino en parte de registros periodísticos, dibujos y fotografías de candombes argentinos de finales de siglo XIX y primeras décadas del siglo XX, así como de imágenes, canciones y trabajos actuales sobre ritmos afro (zamba) de la provincia de Corrientes.

En Santa Fe, la práctica del candombe uruguayo se concreta en los años `80 a través de la llegada de inmigrantes uruguayos, familiarizados con el género de la murga y el candombe. Asimismo, tanto en ésta ciudad como en Rosario, fue mencionado el “Encuentro por el Teatro Popular y Latinoamericano” organizado desde fines de los `80 en Santa Fe, como momentos de intercambio con uruguayos que traían conocimientos de candombe. Durante esa década y la siguiente, el candombe uruguayo se practica sostenidamente en la ciudad, aunque de manera informal. Actualmente están en actividad la comparsa de candombe uruguayo “Cambá Nambí”, que funciona hace aproximadamente 5 años en el Centro Cultural “El Birri”, y el grupo de la Casa Indoafroamericana con los “Candombes del Litoral”. Ambos grupos articulan en ocasiones actividades conjuntas.

En Rosario, la llegada del candombe uruguayo se produce hacia mediados de los `90 a través de jóvenes músicos argentinos, emparentados con una comunidad uruguaya que llega a la ciudad aproximadamente entre la década del `70 y el `80. Esos primeros acercamientos estuvieron, en parte, mediados por los vínculos con inmigrantes uruguayos blancos, que llegaron con algunos saberes performáticos de la murga. Desde el comienzo, este proceso no estuvo exento de conflictos que, al día de hoy, continúan dificultando la acción conjunta de los candomberos de la ciudad. Estos se relacionan con los modos de legitimarse como tocadores en Rosario que se disputan “...quién es más uruguayo y quién es más candombero...” (Entrevista a E., percusionista, Rosario 2012). Desde mediados de los `90 hasta el 2004 -año en que se conformó la primera comparsa rosarina de candombe “La Candonga”- esta práctica se ejecutó regularmente, de manera informal, en plazas y ferias, autoconvocándose para diferentes tipos de eventos públicos y/o privados. Durante el 2011, funcionaron en la ciudad dos comparsas de candombe uruguayo: “Quilombo de Pichincha” y “Candombe Hormiga”. Actualmente, solo continúa en actividad la segunda, mientras otros grupos siguen en constante proceso de formación y ruptura.

b) Viajando al candombe: nuevos sentidos

Como hemos planteado, la ausencia de una comunidad afrouruguaya en las ciudades del Litoral argentino ha modificado la forma en que se produjeron las apropiaciones del candombe como práctica cultural transnacionalizada haciendo que no fuera necesario disputar el sentido de la práctica con un interlocutor que se atribuya la legitimidad de la misma, como es el caso de Buenos Aires. Si allí han sido necesarias nuevas narrativas de

pertenencia que justifiquen la apropiación del candombe por nuevos sectores sociales locales²², en el caso analizado los sentidos vinculados a la práctica se producen por otras vías y en función de otros recorridos e intereses. Hemos apelado al concepto de Briones de *formaciones locales de alteridad*, por el cual entendemos que a pesar de las tendencias homogeneizadoras de las políticas del Estado Nacional y las construcciones de alteridad hegemónicas que de allí se deducen, los estados provinciales van “copiando con diferencia” esos lineamientos, de acuerdo a sus formaciones históricas específicas en torno al vínculo provincia/nación y provincia/alteridades internas²³.

En el caso que analizamos, el hecho de no tener que disputar el sentido étnico/racial de la práctica con un colectivo específico, como el afrouruguayo – que viene sosteniendo una actividad política que reclama el reconocimiento como grupo étnico en el contexto porteño –, produce formas de resignificar algo diferente que aparecen más vinculadas al *hacer* de la práctica y a su *vivencia* particular. Asimismo, esto se relaciona con las formas de organización de la cuerda y de los tambores con los bailarines, apareciendo las nociones de comunidad y resistencia como sentidos vinculados a la práctica, lo cual coincide con lo analizado por Frigerio y Lamborghini²⁴. En un artículo anterior²⁵ planteamos que, en la región, se habían asociado al candombe sentidos racializados (relacionados a lo que de negro tiene la práctica), que se vinculaban con lo comunitario, la resistencia, y la conexión arte-vida; estos sentidos se asociaron substancialmente a “un modo” propio de ejecutar la práctica. Aunque consideramos que estos sentidos racializados son herederos de un discurso colonial que exotizó las prácticas no europeas, entendemos que en estos contextos de reapropiación, pueden ser resignificados positivamente, permitiendo que de allí se deriven críticas al modelo socioeconómico actual²⁶.

²² FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2012), *Encontrarse, Op. Cit.*

²³ BRIONES, Claudia (2005) “Prefacio”, en: BRIONES, Claudia (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*, Antropofagia, Buenos Aires, pp. 5-7. Específicamente: p. 6.

²⁴ FRIGERIO, Alejandro y LAMBORGHINI, Eva (2012), *Encontrarse, Op. Cit.*

²⁵ BROGUET, Julia; PICECH, M. Cecilia; RODRIGUEZ, Manuela (2012) “*También somos un poco esclavos*”: procesos de retradicionalización del candombe uruguayo en el Litoral argentino”, en: *Actas de las Jornadas de Iniciación en la Investigación Interdisciplinaria en Ciencias Sociales*, Universidad Nacional de Quilmes, 16, 17 y 18 de mayo

²⁶ Por ejemplo, estos sentidos racializados se resignifican pasando a denotar un sentido de grupalidad y comunidad que se opondría a un “individualismo” que regiría las relaciones sociales cotidianas. Así, también observamos que el “hacer candombe”, construye performativamente una comunidad de sentido, introduciendo una dimensión ritualizada al cotidiano que cuestiona aquellas formas legítimas de encuentro con otros, propuestos por el “modo de vida occidentalizado”. Ver: BROGUET, Julia; PICECH, M. Cecilia; RODRIGUEZ, Manuela (2012), *También, Op. Cit.*

De este modo, observamos que el “hacer candombe”, va construyendo performativamente una comunidad de sentido, e introduciendo una dimensión ritualizada al cotidiano, que cuestiona aquellas formas legítimas de encuentro con otros, propuestas por el “modo de vida occidentalizado”. Aunque encontramos estas críticas al modelo vigente de sociabilidad en la Argentina, observamos que no están especialmente vinculadas a un enfrentamiento concreto con las políticas imperantes en las ciudades en donde viven los practicantes; como sí es posible encontrar en la disputa por los espacios y los sentidos en la capital del país. En el Litoral, pareciera que la práctica, el “hacer candombe”, permite una resignificación del concepto mismo de política, desvinculado de una gestión política específica, tal vez por no tener interlocutores claros con quienes disputar ese “hacer”. Por otro lado, el sentido étnico de la práctica no se vincula necesariamente con un pasado afroargentino, con un legado históricamente negado, como aparece en los discursos de los practicantes blancos que disputan con los grupos candomberos afrouruguayos en Buenos Aires; sino, en todo caso, con una tradición cultural regional arraigada históricamente, que sería compartida con el Uruguay. Parecería que los cuestionamientos sobre el contenido étnico-racial de las prácticas culturales dadas en Buenos Aires, no traspasaran sus fronteras provinciales, tal vez porque allí el valor de la diferencia se construye necesariamente en la disputa por sentidos entre diversos grupos históricamente conformados y concentrados, fruto de un desarrollo económico, político y social centralizado. En la zona del Litoral, la disputa es sobre “la forma” de hacer arte, vida y política; sobre si el candombe debe realizarse “tal cual” como es en Montevideo, o si debe tomarse como modelo para producir “otra movida”; y no sobre a quién pertenece legítimamente, en términos étnicos.

“[En Buenos Aires] hay una cuestión muy superficial de la cultura (...)creo que el candombe es un folclore más, tan representativo como... digo yo no creo que el candombe es “la música” (...) hay como un... muy fundamentalista es la palabra (...) candombe como una cuestión más general, [no] un toque de tambor o si se baila así o así, sino con la búsqueda de un sentido comunitario y la creación, y de todo lo que gira alrededor (...) nuestra visión no termina en tres tambores de candombe... si uno va a la esencia, no importa si uno es blanco, negro, amarillo, importa que es lo que uno hace, cuál es el compromiso que uno tiene con el arte, con la música, con la cosmovisión, con la persona que tenés al lado, por eso el respeto, por eso preguntar, por eso estudiar, por eso escuchar, por eso mirar, por eso hablar cuando hay que hablar...” (Entrevista a J., candombero, Santa Fe 2011).

Además, pareciera que el candombe, al fin y al cabo, perteneciera a una región que de alguna manera integra los dos márgenes, a través de un pasado compartido. En este sentido, la legitimidad estaría dada por una participación conjunta en la historia y en la cultura regional, y no en términos de pertenencia racial. En los discursos de los practicantes con los cuales trabajamos se apela a la cercanía regional e histórica con el país vecino, marcando ciertas continuidades más que puntualizando rupturas. Y cuando el sentido étnico-racial aparece, se lo vincula a una historia negra extranjera de la cual hay que aprender, porque otorga valores que de alguna manera sirven para explicar ciertas realidades actuales propias.

“Geográficamente es como lo más cercano que hay afro, y lo que más nos representa, esto ya dándole una vuelta de rosca, mas geopolítica, en un momento fuimos país, Rosario, Santa Fe, fue la Liga General Artiguista y entonces como que también tiene una cuestión de pertenencia (...) en algún momento fuimos un solo país, Uruguay, Santa Fe, Entre Ríos, parte del norte de Buenos Aires, parte de Córdoba, parte de Chaco inclusive, no se si Corrientes también un pedazo,(...) eso como que a mi me da la cuestión de decir, no estamos tan lejos (...) no es Japón tocando candombe (...) no tiene que ver quizás con mi familia ancestralmente o con cuestión de... vos salís a la calle y escuchás un tambor así porque si, pero geopolíticamente, el registro afro que tenemos, de percusión...” (Entrevista a G., candombero, Rosario, febrero 2012).

En relación con esto, una de las hipótesis que venimos trabajando sostiene que la difusión del candombe uruguayo en la zona del Litoral, no sigue los patrones centro/periferia, como sí lo han hecho otras prácticas culturales afroamericanas²⁷, debido no sólo a la proximidad territorial sino a la existencia de una “región cultural” que abarcaría al menos a estas ciudades.

Fueron fundamentalmente los viajes a Montevideo²⁸ los que acercaron esta experiencia étnica-racial del candombe, buscando profundizar en un sentido no únicamente musical. El candombe pasa a ser una *performance* que vincula dimensiones de muy diferente tipo: es praxis, historia, vínculo social, afectividad. En las tres ciudades

²⁷ BROGUET, Julia (2012) *-Saberes incorporados- Apropiações y resignificaciones de las danzas religiosas de orixás en un ámbito artístico*. Tesis de Licenciatura. Universidad Nacional de Rosario. PICECH, M. Cecilia (2011) “Creencias y apropiaciones del movimiento Rastafari en Argentina (“un país sin negros””, en: RENOLD, Mauricio (comp.) *Miradas Antropológicas sobre la vida religiosa II*. Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad, Buenos Aires, pp: 123-140.

²⁸ Estos viajes mayormente fueron hechos en forma particular por músicos interesados en tomar clases con afrouuguayos, conocer y/o participar de “Las llamadas” y de la conformación de las comparsas. En el caso de Paraná, fue a través de una beca grupal de formación en Mundo Afro (Organización que nuclea parte de las demandas de la comunidad afrouuguayaya) financiada por uruguayos radicados en el exterior.

notamos el carácter mítico que toman estos viajes “casi iniciáticos” al mundo del candombe, un “mundo otro” sólo posible de ser captado, según los entrevistados, a través de la vivencia. Aunque luego de esos primeros viajes han sido frecuentes los contactos con docentes de candombe afroargentinos en Buenos Aires, las relaciones con afroargentinos de Montevideo fueron las que abrieron los primeros caminos hacia el candombe, encontrándose, generalmente, más valorizadas, principalmente porque por medio de ellas se accede al centro generador y productor de la práctica.

Para concluir este apartado, en los casos en los que los grupos han decidido incursionar en una tradición afroargentina invisibilizada –como mencionáramos, los casos de los “Candombes del Litoral” en Paraná, y las acciones de la Casa Indoafroamericana, en Santa Fe – el candombe uruguayo fue un referente y un comienzo para este trabajo, y nunca se ubicó en los términos de una disputa de sentidos.

“No es Japón tocando candombe”: repensando las categorías de ‘Tradicionalización’ y ‘Retradicionalización’ en el candombe litoraleño

Para el análisis de los procesos de apropiación y resignificación del candombe uruguayo en la región del Litoral así como aquellos procesos de recreación de candombes propios de la zona (“los candombes del Litoral”), creemos pertinente repensar las categorías de tradición y retraditionalización, provenientes de la línea investigativa del Folclore, con la intención de enriquecer y problematizar nuestras interpretaciones en torno a las manifestaciones aquí abordadas. La categoría de “tradición”, reformulada en los años ’60, fue vinculada al concepto de “actuación” en tanto *performance*, conectándola así a los procesos involucrados en su elaboración. De este modo, la “tradición” fue comprendida como la permanente interpretación del pasado desde el presente, remitiendo a todas las instancias de transmisión cultural²⁹.

La “actuación”, entendida como el “modo de comunicación marcado estéticamente, y destacado, enmarcado en forma especial y puesto en exhibición ante una audiencia para su evaluación”³⁰, fue concebida como la instancia específica de producción de tradición. Por ello, al poner el acento en los mecanismos y significaciones presentes en su elaboración, la misma comienza a ser pensada como proceso, donde nuevas

²⁹ FISCHMAN, Fernando (2004) “Procesos sociales y manifestaciones expresivas. Una aproximación a partir de los Estudios Folklóricos”, en: *Revista Potlatch - cuadernos de antropología y semiótica*, 1: 163-179.

³⁰ Bauman en FISCHMAN (2004), *Procesos, Op. Cit.*, p. 135

significaciones se hacen presentes a partir de la reelaboración de discursos anteriores; a este mecanismo se lo denomina “proceso de tradicionalización”³¹.

Si nos detenemos en las apropiaciones del candombe uruguayo en el Litoral, vemos que aparece constantemente la idea de estar reproduciendo una tradición negra, que aunque en principio se presenta extraña y extranjera, luego de que cada *performer* se introduce en el conocimiento de la práctica, su historia y técnica de ejecución específica, comienza a pensarse cercana; no sólo en lo referido a las distancias territoriales, sino también formando parte constitutiva de una región cultural afín. Lo que nos interesa interrogar es cómo se da el “proceso de tradicionalización” con éstas particularidades del caso analizado. Cómo analizar los mecanismos de legitimación a través de los cuales una práctica de “otros” se convierte en algo “propio”; es decir: ¿es viable pensar, a partir de este concepto, los procesos por medio de los cuales un grupo social recupera de “otro” “su” tradición y se la apropia? La variabilidad de significaciones que encontramos en relación al candombe entre los *performers* litoraleños, dan cuenta de los sentidos disputados en relación a los orígenes del mismo: aparece la idea de recuperar un candombe degradado por la mercantilización; o entender esta práctica como un legado del folclore latinoamericano; o retomar una tradición ancestral africana que se basa en un ritmo humano universal. Los mismos ponen en evidencia una tensión en el concepto de tradición nativo, que aparece como algo que estaría por fuera de la instancia de reelaboración en el presente, como una esencia previa, cristalizada, a esa recuperación que ellos mismos están llevando adelante y no como un proceso en elaboración constante.

A su vez, la experiencia llevada a cabo por el grupo “Candombes del Litoral”, nos conduce a pensar en otro de los conceptos presentados por Fischman, el de “proceso de retraditionalización”. Entendido como una forma particular del “proceso de tradicionalización”, se diferencia de éste por el factor político implicado en las actuaciones, donde juega un rol central la decisión consciente de apelar a formas estéticas ubicadas en un pasado para recontextualizarlas en el presente³². Esta instancia de búsqueda ha sido abordada intencionalmente por algunos músicos paranaenses y santafecinos en un intento por reconstruir lo que podría haber sido el candombe en el Litoral argentino; partiendo de la premisa de una región musical común pre-estatal, con

³¹ BAUMAN, Richard (2000) “Actuación mediacional, tradicionalización y la “autoría” del discurso”, en: BAUMAN, Richard et al. *Patrimonio Cultural y Comunicación. Nuevos Enfoques y Estrategias*, Imprenta de la Ciudad, Buenos Aires.

³² FISCHMAN (2004) *Procesos, Op. Cit.*, pp. 137,138

sonoridades particulares en cada zona, y con la singularidad de que en nuestro país, estas prácticas negras habrían sido silenciadas e invisibilizadas. Como señala el autor, “lo recordado no necesita ser investigado”³³; por ello, es éste ocultamiento el que conduce a los actores a tomar una decisión política que vuelve necesaria la recuperación de éstas prácticas en la región.

“...yo había tomado mucho eso [el candombe uruguayo] como bandera (...) al mismo tiempo, te vas enterando que hay un pasado, de la comunidad afro acá, del barrio del tambor, que se yo, y lo vas tomando como bandera, sabés que la esclavitud también la tuvimos nosotros, que fue un proceso que también acá existió, todo eso te va golpeando (...) pero una vez que te llega una cierta cantidad de información que te hace ver que el candombe uruguayo tampoco es la bandera más adecuada, por lo menos así lo entendí yo, voy buscando otra cosa y así desemboco en este disco [Tangó de San Miguel]. Tengo que crear mi propia bandera, tenemos que crear nuestra propia bandera, porque esa bandera es de los uruguayos, está bien, ya estuvo bien, sirvió...” (Entrevista a P., percusionista, Paraná 2011)

La diferenciación de los conceptos en función del carácter político o consciente no nos resulta muy analítico, principalmente porque se nos hace difícil distinguir las dos apropiaciones del candombe en función del mismo. En todo caso, lo que sí encontramos es una disputa de sentidos y de prácticas que giran alrededor de interlocutores y contextos diferentes. En el caso de los grupos que se apropian del candombe uruguayo, interrogan la idea de nación y sus límites tanto territoriales como culturales; mientras que en el caso de los grupos que buscan reconstruir un candombe argentino, la pregunta se centra mayormente en la construcción racializada de la nación. Así, el proceso de tradicionalizar una práctica social deviene construcción consciente y politizada en ambos casos. Esto no quita que existan operaciones diferentes de construcción de ese pasado, y de esa tradición. Una cosa es recrear una práctica que los actores suponen que existió en algún momento y que están recuperando, y otra es apropiarse de algo que está en vigencia y que una comunidad disputa y esgrime como propia. Es el contexto el que modifica las prácticas, y el que fomenta las resignificaciones; esta es la noción de tradición que nos resulta más fructífera para pensar lo que sucede con el candombe.

³³ *Ibíd.*, p. 138

Recapitulando

En este trabajo nos focalizamos en las distintas apropiaciones del candombe en el Litoral argentino, con el fin de comprender las particularidades dadas en la región. Este recorte geográfico surge de la necesidad, como antropólogas y *performers*, de comprender cuáles son esas singularidades que constituyen el fenómeno y que nos conforman como sujetos de ésta región. Es este esfuerzo teórico metodológico el que nos guía.

Vimos cómo el candombe uruguayo se arraigó en la zona de una forma precisa, y cómo este proceso produjo reformulaciones contextuales en su ejecución y práctica. Entendimos que para los grupos de jóvenes blancos que se apropian del candombe en el Litoral, la idea central a disputar es la conformación de la Nación, ya que sostienen la existencia de regiones culturales que la trascienden. Asimismo, analizamos el caso en paralelo con lo sucedido en la capital del país, y entendimos que las conformaciones de alteridad nacional, se conjugan en términos diferenciales en cada región geográfico-cultural. Para el caso de los grupos que están intentando recuperar prácticas y saberes afroargentinos, pudimos observar que la disputa principal se centra en torno al proceso racializado de construcción identitaria nacional. Aquí se pone en juego la invisibilidad de un pasado negro, que ha dejado su impronta en la actualidad, y que debe ser recuperado para comprender cabalmente aquello que nos constituye como argentinos.

De esta manera, entendemos que la tradición es un proceso que se produce en el presente en función de las necesidades actuales, de los interlocutores en juego y de los sentidos que hoy están en disputa; conformando prácticas disímiles, aunque surgidas de un interés común. El estudio de estas experiencias nos conduce a pensar las relaciones que se pueden establecer, tanto para las apropiaciones del candombe uruguayo como para las recreaciones del candombe argentino, entre tradición y memoria, y en particular entre tradición y patrimonio. Queda para futuros trabajos la profundización de los mecanismos puestos en práctica en la región en torno a la revalorización de la memoria colectiva y a la patrimonialización, entendiendo que dichos procesos se realizan en un marco más general de valorización y promoción de prácticas culturales, gestionadas a partir de políticas multiculturalistas.

La cultura también se sectariza.
Algunas observaciones en torno de la política cultural del Partido
Comunista Argentino en tiempos del “tercer período”

Augusto Piemonte*
UBA-CONICET

Resumen: El proyecto clasista consistente en la bolchevización del Partido Comunista Argentino (PCA) fue continuado y profundizado mediante la adopción de la táctica de “clase contra clase” decidida por la Internacional Comunista en su VI Congreso durante el denominado “tercer período”. La adopción de esta política se tradujo en la sectarización ultraizquierdista del partido. La penetración del comunismo en la clase obrera argentina se vio reflejada principalmente en el plano sindical, pero no dejó de encontrar expresión en otros aspectos de primer orden para la vida colectiva. En este sentido, la acción comunista intentó repercutir en el horizonte cultural de los trabajadores.

El objetivo de esta ponencia es abordar el problema de la relación entre las políticas culturales oficiales del PCA y del PCUS a partir de la apropiación de los lineamientos soviéticos por el partido argentino durante los primeros años de la década de 1930. Para ello se analizarán las publicaciones culturales afines o controladas por la dirección comunista argentina. Se recuperará, especialmente, la discusión originada en torno de la autonomía de la cultura y del rol del intelectual que encabezaron Rodolfo Ghioldi y Roberto Arlt, y que fue retomada por Carlos Moog y Raúl González Tuñón.

Palabras claves: Partido Comunista Argentino - Partido Comunista de la Unión Soviética - Internacional Comunista - Política Cultural - Intelectuales.

La expansión del comunismo se convirtió en una realidad incontrastable al promediar los años veinte. A partir de entonces, la penetración del comunismo en la clase obrera argentina revistió una gran significación que se vio reflejada principalmente en el plano sindical, pero que, producto de su adscripción a una ideología que tenía por meta

* E-mail: augusto.piemonte@gmail.com

revolucionar la sociedad mundial, no podía dejar de encontrar expresión en otros aspectos de primer orden para la vida colectiva. En este sentido, la acción comunista intentó repercutir en el horizonte cultural de los trabajadores de la Argentina.

Hacia fines de la década de 1920, el Partido Comunista Argentino (PCA) hacía hincapié en la necesidad de aportar a la construcción de una *cultura obrera* opuesta a la *cultura popular*, aunque sus prácticas dentro de este terreno fueron bastante similares a aquellas que dedicaba el Partido Socialista Argentino (PSA) a sus afiliados¹. Existía una tradición compartida con el socialismo, del cual los comunistas habían terminado por disociarse a comienzos de 1918 sin que ello implicara un renunciamiento inmediato con la totalidad de las ideas y acciones que lo conformaban. Antes bien, el abandono de algunas propuestas y posicionamientos fue emergiendo de manera experimental con el correr de los años, especialmente a partir de la consumación de una sujeción cada vez más evidente por parte de la dirección del PCA hacia el diseño incipiente y la puesta en práctica paulatina de una política cultural oficialmente asumida por la dirección del Partido Comunista de la Unión Soviética (PCUS). Este proceso no pudo ser llevado a cabo sin contratiempos. Algunos intelectuales y escritores que se habían sentido atraídos por los éxitos relativos del mundo comunista en contraposición a las penurias vigentes en el sistema capitalista, tuvieron ciertos reparos al momento de abrazar la causa cultural que promovía el PCA. Es aquí donde se sucedieron una serie de intercambios originales, que fueron moldeando y explicitando los términos en los que era aceptada la participación de los intelectuales dentro de la estructura partidaria.

I. Algunos antecedentes inmediatos en la conformación de una cultura proletaria

En los años del primer plan quinquenal de la Unión Soviética, el concepto de “revolución cultural” fue utilizado para referir a la confrontación política existente entre la *intelligentsia* burguesa rusa y el PCUS. En este proceso de lucha de clases en danza, comenzó a adquirir especial importancia la creación de una *intelligentsia* proletaria. Durante los primeros años posteriores al triunfo revolucionario, atravesados por la guerra civil contra los ejércitos blancos y de sus aliados llegados del extranjero, el Partido Bolchevique había evitado cualquier tipo de alineamiento con alguna corriente cultural en

¹ CAMARERO, Hernán (2012) “El Partido Comunista argentino y sus políticas en favor de una cultura obrera en las décadas de 1920 y 1930”, *Pacarina del Sur* 11, s/p. [<http://www.pacarinadelsur.com/home/amautas-y-horizontes/236-el-partido-comunista-argentino-y-sus-politicas-en-favor-de-una-cultura-obrera-en-las-decadas-de-1920-y-1930>. Último acceso: 19/07/2012]

particular. A pesar de que los partidarios de la *Proletkult*, del futurismo y de otros grupos culturales izquierdistas se pronunciaron de manera inmediata a favor de la revolución, y aún cuando estos dispusieron de una destacada exposición, los bolcheviques se mantuvieron incólumes en su posición². Tanto la ciencia como la cultura conformaron, en el período previo a la consolidación de Stalin en el poder, “una suerte de zona políticamente neutral”³. Esto no significaba que la cultura se desarrollara sin vinculaciones con la política. De hecho, había canales de circulación para discursos como el que por entonces promovía Aleksandr Bogdanov, figura fundante de la *Proletkult*, para quien el arte y la crítica estaban llamados a desempeñar una función clasista sin parangón en el proceso organizativo del proletariado⁴.

Bogdanov había desarrollado la idea de que la cultura, la política y la economía conformaban esferas escindidas, lo que permitiría mantener la autonomía de cada una de ellas respecto de las demás. Las propuestas de Bogdanov no sólo no pasaron desapercibidas por el PCUS, sino que fueron recogidas por Anatoli Lunacharski, quien, en su rol de flamante comisario soviético de educación, las llevó consigo para la planificación inicial del Comisariado Popular de Educación⁵.

No obstante, la política no echó mano de la implementación de proyectos culturales de una manera activa y premeditada como se produciría poco tiempo después. La “neutralidad” de la cultura era un síntoma de las particularidades de una coyuntura inédita y en pleno desarrollo en la cual no existían mecanismos pero tampoco motivaciones para coaccionar a críticos y artistas para que se mostraran partidarios del proyecto comunista. La relación entre los *intelligenty* y los bolcheviques era, en general, de cooperación conflictiva. Los controles sobre la cultura no se habían extremado y los primeros pasos de la cultura dados en los años veinte fueron de expectativas abiertas. La censura distaba en mucho de ser practicada con el grado de sistematización que adquiriría durante el estalinismo maduro.

Una vez muerto Lenin y dejada de lado su concepción poco considerada de las capacidades revolucionarias de la cultura según las condiciones de la Rusia de su tiempo, el método seleccionado por los comunistas para emprender la batalla por el campo de la

² FITZPATRICK, Sheila (1985) “The Civil War as a formative experience”, in: GLEASON, Abbott, KENEZ, Peter and STITES, Richard (eds.) *Bolshevik Culture. Experiment and order in the Russian Revolution*, Indiana University Press, Bloomington, pp. 57-76. Específicamente: p. 70.

³ KAGARLISTKY, Boris (2006) *Los intelectuales y el estado soviético. De 1917 al presente*, Prometeo, Buenos Aires, p. 77.

⁴ BOGDANOV, Alexander (1979) *El arte y la cultura proletaria*, Alberto Corazón, Madrid, pp. 54-55.

⁵ FITZPATRICK, Sheila (1977 [1970]) *Lunacharski y la organización soviética de la educación y de las artes (1917-1921)*, Siglo XXI, Madrid, p. 113.

cultura, sostuvo Sheila Fitzpatrick en un estudio célebre, pasó a ser nada menos que el de la guerra de clases⁶. A partir del año de 1928 la relación entre cultura y política comenzó a sufrir una transformación radical dentro del movimiento comunista soviético, la cual iba a ejercer una fuerte influencia sobre la dinámica impresa hasta entonces en las políticas culturales de las secciones nacionales integradas en la IC.

Durante sus años formativos, el PCA careció de una orientación definida respecto de la cultura y el arte. Más aún, no hay indicios aparentes en sus publicaciones que indiquen siquiera un intento dirigido a subsanar esta situación, que poco más tarde sería asumida como una falencia y un factor de debilitación. Al igual que ocurría en la dirección bolchevique bajo el comando de Lenin, primaba en el partido argentino cierta perspectiva aperturista que habilitaba la convivencia entre tendencias estéticas eclécticas aún cuando no tuvieran demasiada posibilidad de establecer diálogos entre sí. Esto queda evidenciado particularmente al advertir que había todavía dentro del PCA espacios para las expresiones vanguardistas⁷, contra las cuales se libraría una compulsiva encarnizada al ser implementada la búsqueda por la construcción de una cultura propia del proletariado. En esta primera etapa de indefiniciones culturales, o más bien de definición por la participación abierta desprovista de descalificaciones taxativas fundamentadas en consideraciones clasistas, el PCA pudo seguir aplicando la postura lável que para el trazado de programas en materia de arte y cultura había llevado adelante el PSA y que constituía una parte de la herencia socialista sobre la cual no se había realizado todavía ningún tipo de miramientos específicos. En momentos de predominio absoluto del pragmatismo -y la cuestión cultural así lo vivía en aquellos tiempos agitados de formación en que el PCA no había tenido entre los temas más urgentes de su agenda un espacio para su tratamiento reflexivo y meditado, y esto se sumaba al hecho de que la preparación teórica de afiliados y dirigentes se encontraba en una fase poco avanzada-, siempre resulta más fácil continuar construyendo procesos amplios desde la interacción con aquellos elementos conocidos y reconocidos como propios a partir de la experiencia. Bajo este punto de vista, sería poco conveniente advertir en esta apertura inicial del comunismo argentino sobre el campo cultural una correspondencia directa con las decisiones asumidas por el bolchevismo para su implementación en la Unión Soviética. Pero la

⁶ FITZPATRICK, Sheila (1978) "Cultural Revolution as Class War", in: FITZPATRICK, Sheila (ed.) *Cultural Revolution in Russia, 1928-1931*, Indiana University Press, Bloomington-London, pp. 8-40. Específicamente: p. 8.

⁷ Ver: LUCENA, Daniela (2007) "Arte y militancia: encuentros (y desencuentros) entre los artistas y el Partido Comunista Argentino", *Ramona. Revista de artes visuales* 74: pp. 44-51.

realidad señala también que cuando la cultura pasa a ser campo de competencia del PCUS, la dirección del PCA, en manos de Victorio Codovilla y Rodolfo Ghioldi desde el alejamiento de José Penelón y su grupo, empieza a desarrollar una fuerte injerencia en la conformación de una cultura proletaria.

La definición de la política de “clase contra clase” atravesó por completo a partir de 1928 la dimensión de la política cultural que debía implementarse en una sociedad que se hallaba imbuida en la construcción del socialismo y amenazada por agentes contrarrevolucionarios extranjeros que habían de operar en connivencia con saboteadores locales. Las corrientes culturales hasta ese momento admitidas en el seno del PCUS acabarían perdiendo todo status igualitario. La convivencia armónica se vio pronto reemplazada por el antagonismo irreconciliable. La política impuesta por la facción estalinista en su combate contra la “oposición de derecha” que tuvo lugar con anterioridad al proceso de grandes purgas, resultó así, a partir de la explotación de las tensiones sociales existentes en tiempos de la NEP, potenciada por la política cultural⁸.

Ahora bien, ¿cuál era la situación política en Argentina en el mismo año en que la Unión Soviética oficializaba la lucha encarnizada contra todo lo que no fuera íntegramente obrero? El fin del gobierno de Alvear y el comienzo para Yrigoyen de un segundo mandato, ocurrido en medio del desarrollo de elecciones libres y el normal funcionamiento de las instituciones constitucionales en el marco de ejercicio de una democracia limitada y delegativa en la que el PCA aceptaba participar, difícilmente pudieran ser motivo de analogías con el complicado y peculiar presente soviético. Sin embargo, ante situaciones nacionales distintas el comunismo internacional apoyó la identificación de soluciones ante problemáticas que respondían a diagnósticos dispares. Esto no podía sino generar controversias entre los intelectuales.

II. El papel del intelectual para el PCA durante la estrategia de “clase contra clase”

El año de 1932 encuentra al periódico *Bandera Roja* convertido en el espacio en el que se desarrolla una intensa polémica entre el escritor Roberto Arlt y el líder comunista Rodolfo Ghioldi. José Aricó y Sylvia Saítta coinciden en señalar que la diferencia determinante entre Arlt y Ghioldi en esta polémica consiste en su postura sobre el problema de la autonomía de los intelectuales y de la cultura de izquierda respecto del PCA. En este sentido, dice Aricó: “... [los comunistas del PCA] rechazan con soberbio

⁸ FITZPATRICK, Sheila (1978) “Cultural Revolution as Class War”, *Op. Cit.*, p. 17.

desdén la pretensión arltiana de otorgar una funcionalidad autónoma a la cultura de izquierda y un papel relevante a los intelectuales”⁹. Asimismo, Sylvia Saítta señala: “Como ha planteado Aricó, la exigencia de claridad ideológica que Ghioldi demandaba a Arlt exhibió la debilidad intrínseca de una corriente política aislada de esa misma clase a la que pretendía representar, y el desdén con el que el obrerismo del partido miraba a los intelectuales. Arlt pretendía nada menos que otorgar funcionalidad autónoma a la cultura de izquierda y un papel relevante a los intelectuales que bajo el influjo de la experiencia rusa se desplazaban hacia el comunismo.”¹⁰ El problema de la autonomía de la cultura se convertía así en la cuestión de fondo que debía atravesar la construcción de todo proyecto que planteara la vinculación entre intelectuales y partido.

Los planteos referidos al lugar de legitimidad desde el cual podían el artista y el escritor intervenir políticamente habían sido cuestionados a partir de las primeras experiencias de los círculos literario-filosóficos de la Argentina.¹¹ Lo que importaba ahora, para los comunistas y sus “compañeros de ruta”, era lograr algún tipo de definición respecto de la función del intelectual y de su relación con el partido. Esta discusión había sido iniciada por Arlt. En su artículo “El bacilo de Calos Marx”, introdujo la definición de intelectual como “técnico en ideología”, y sostuvo que éste podía dotar al partido de una fuerza de penetración sin igual.¹² La participación del intelectual en el partido no era materia de discusión para Arlt. El punto de conflictividad estaba puesto en el papel que el intelectual estaba llamado a desempeñar al interior del partido. El autor de *Aguasfuertes porteñas* se pregunta en un segundo artículo intitulado “Ghioldi y el bacilo de Marx” si la dirección del movimiento revolucionario es una tarea que corresponde al proletariado considerado en su totalidad, o si le cabe tan sólo a “una minoría inteligente contenido por este mismo proletariado”¹³. Esta “minoría inteligente” bien podía acusar un origen pequeño-burgués, lo que no importaba demasiado, bajo su perspectiva, y de hecho no representaba ningún peligro, puesto que “un intelectual pequeño-burgués que defiende

⁹ ARICÓ, José (1986) “Arlt y los comunistas”, *Ciudad Futura* 3: 22-26. Específicamente: p. 22.

¹⁰ SAÍTTA, Sylvia (2001) “Entre la cultura y la política: Los escritores de izquierda”, en: CATARUZZA, Alejandro (dir.) *Nueva Historia Argentina. Crisis económica, avance del Estado e incertidumbre política (1930-1943)*, Tomo VII, Sudamericana, Buenos Aires, , pp. 383-426. Específicamente: p. 406.

¹¹ La redacción de la revista *Inicial* (integrada por Roberto A. Ortelli, Homero Guglielmini, Roberto Smith y Alfredo Brandán Caraffa) era especialmente corrosiva al considerar que se trataba de una operación de usurpación por parte de los artistas argentinos, amparados en el escaso desarrollo que estaba atravesando en los primeros años veinte la cultura nacional. REDACCIÓN DE INICIAL (2003 [noviembre de 1923]) “¿Reaccionarios? ¿Poco definidos?”, en: SILBERBERG, María Inés (ed.) *Inicial. Revista de la nueva generación (1923-1927)*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, pp. 103-107.

¹² *Bandera Roja. Diario obrero de la mañana* (18/4/1932) 18: p. 2.

¹³ *Bandera Roja* (4/5/1932) 33: p. 2.

los intereses de la clase comunista deja de ser pequeño-burgués”¹⁴. En otras palabras, la discusión central para Arlt pasaba por el rol del intelectual en el seno del partido, es decir, por la urgencia de asignarle una función particular en la coordinación de la lucha de los trabajadores a partir de sus características específicas. Arlt se había ocupado de dejar bien en claro que la función del intelectual no podía bajo ningún aspecto desentenderse de la intencionalidad política en que se sustenta toda su producción. Es así como en su nota “Manuel Gálvez asustado”¹⁵, discute con el artículo “Extremismo y Literatura” publicado por Gálvez en *Il Mattino D'Italia*, en donde se entroniza la literatura italiana por carecer de intencionalidad política. Gálvez representaba, según su detractor, el prototipo de intelectual burgués que atentaba contra el oficio de sus pares revolucionarios, razón por la cual debía ser combatido.

A través de una nota firmada con el pseudónimo de Artero, un miembro aparente del PCA exponía su descontento frente a los supuestos enunciados por Arlt acerca de que el estudio constituía el mecanismo superior y exclusivo del intelectual respecto de otras instancias de formación política. Para Artero el propagandista revolucionario no podía desligarse de las necesidades cotidianas del proletariado, debía participar en las diversas formas organizativas de la clase obrera, compartir la calle en las luchas contra la burguesía, pero sin por ello descuidar el estudio.¹⁶ El punto de divergencia determinante con la posición arlteana estaba en la exclusividad que el escritor destinaba a la práctica del estudio como instancia de formación. Artero, al tiempo en que inscribe el estudio en una serie más amplia de momentos formativos del propagandista, no reconoce al intelectual en tanto trabajador, dado que lo presenta *por fuera* de la clase y con el deber de transitar, en un dejo obrerista, el derrotero del proletariado. Se advierte, en este sentido, el modo en que el proceso de proletarización del partido iniciado por los comunistas en 1925 sentenció el rumbo que debían continuar sus lineamientos programáticos. En sus diferencias, no obstante, tanto Arlt como Artero, comparten que el papel del intelectual consiste en la difusión de los intereses y luchas del proletariado desde su participación en el partido.

La respuesta de Artero a Arlt es continuada por Rodolfo Ghioldi, quien caracteriza el artículo de Arlt como una expresión de “las inquietudes de una capa social densa e importante, que busca un puesto en la lucha de clases”: “la pequeña burguesía en

¹⁴ *Idem.*

¹⁵ *Actualidad económica-política-social* (mayo de 1932) 2: 10.

¹⁶ *Bandera Roja* (21/4/1932) 21: p. 2.

general” y “la intelectualidad en particular”¹⁷. Esta “capa social”, advierte, puede estar “ligada orgánicamente a los imperialistas” o bien “optar por la vecindad y compañía del proletariado”. No obstante, sostiene que existe un temor latente entre la pequeña burguesía ante la dirección del proletariado y que, en consecuencia, su objetivo es establecer una alianza con la clase obrera bajo una dirección propia, pequeño-burguesa. Las derivas de los líderes universitarios de 1918 que terminaron trabajando para los “enemigos” demuestran para Ghioldi que “la pequeño-burguesía no puede dirigir al proletariado, ni marchar independientemente”, sino que “debe trabajar con el proletariado bajo su dirección”. En este sentido, señala como problema en Arlt su “teoría de las minorías selectas”. A partir de su argumentación, Ghioldi prescribe dos deberes para los núcleos intelectuales: renunciar a la teoría de la minoría selecta; emprender el estudio del marxismo-leninismo sin intentar ser la dirección.

La respuesta de Arlt llegó a través del artículo “Ghioldi y el bacilo de Marx”, al que se hizo referencia más arriba. Allí afirma Arlt que no admite discusión la apreciación de que “el intelectual pequeño-burgués no debe pretender orientar al proletariado sino orientarse con él”. No obstante, minimiza el carácter taxativo de esta afirmación al introducir la condición de que esto será así “siempre y cuando el proletariado sea marxista”. La salvedad que hacía aquí Arlt residía en su preocupación ante una realidad en la que el escaso conocimiento generalizado entre los obreros a propósito de las grandes ideas de la doctrina marxista -dirá que “de cien proletarios... 90 ignoran quién es Marx”-, el escritor se plantea cuál debería ser, ante tal estado de la situación, el camino a seguir por el intelectual comprometido: ¿debe ser “el de guía o el de...”? Esta pregunta retórica sin segundo término de opción y el encadenamiento lógico en el que se inscribe, implica que Arlt no duda sobre cuál debe ser el papel del intelectual en ese contexto histórico: los intelectuales deben ser la dirección.

Por medio de la publicación del artículo “La cuestión Arlt”, la redacción de *Bandera Roja* sentencia la conclusión de la polémica. La redacción acuerda con las críticas que Artero y Ghioldi habían formulado a las argumentaciones de Arlt, en tanto encuentra en ellas la “persistencia de la ideología individualista pequeño-burguesa, que enfoca el problema social desde un punto de vista puramente individual y psicológico”¹⁸. Asimismo, en la réplica que la redacción formula hacia Arlt, es posible percibir que se hace explícita la propuesta subyacente al artículo de Ghioldi respecto del carácter de la

¹⁷ *Bandera Roja* (24/4/1932) 24: 2.

¹⁸ *Bandera Roja* (10/5/1932) 39: 2.

conducción del proletariado, a partir de una cita de las tesis del VI Congreso de la IC, a las cuales el PCA había adherido en su VIII Congreso: “[La] dirección proletaria de las masas explotadas, por intermedio de su parte más consciente, congregada en el PARTIDO COMUNISTA, se obtendrá a través de una lucha sin cuartel, despiadada, contra todas las ideologías adversas”¹⁹. Se evidencia ahora en toda su dimensión el motivo de discrepancia irreconciliable entre Roberto Arlt y sus polemistas vinculados -por pertenencia o por colaboración- al PCA: cuál es el actor social que debe erigirse en la dirección del proletariado. Pero de aquí se desprende una consecuencia de suma importancia para comprender la evaluación de los condicionamientos organizativo-revolucionarios que acompañó y justificó el trazado de las diferentes tácticas que adoptó la dirección comunista ante la emergencia de coyunturas cambiantes. Si bien Ghioldi y el resto de los polemistas comunistas rebaten la posición elitista de Arlt que insiste en adjudicar a los intelectuales el rol de “minoría selecta” que debe dirigir al proletariado, en la tesis contra-argumentativa a la que recurre la redacción de *Bandera Roja* subyace la misma lógica que antes habían criticado en su interpelado, pero introduciendo una modificación sustancial. La dirección proletaria no deja, en la exposición de los miembros del PCA, de estar conformada por “su parte más consciente”, es decir, por una minoría que se distingue a partir de su mayor grado de conciencia. Entre esta perspectiva y la que defendía Arlt no había contrastes visibles. Sin embargo, la discusión trasciende, en última instancia, a propósito de quiénes son los que integran aquella minoría consciente. En la opinión de *Bandera Roja* esa minoría ya está “congregada en el PARTIDO COMUNISTA”. Pero Arlt no estaba afiliado, y en sus planes esa caracterización debía ser ocupada por los intelectuales en la vanguardia del movimiento revolucionario de masas. Lo que están discutiendo Arlt y Ghioldi, a partir de una base de presupuestos comunes, no es la autonomía de la cultura respecto del partido, sino las condiciones en que los intelectuales que ya disponen de un capital simbólico conformado por fuera del partido ingresan a la estructura partidaria.

III. El posicionamiento doctrinario de Carlos Moog, intelectual orgánico del PCA

El rol del intelectual fue, asimismo, protagonista en otra polémica de porte: aquella que encontró a Carlos Moog, intelectual orgánico del PCA, discutiendo con el por entonces director del Teatro del Pueblo, Leónidas Barletta. El disparador de la compulsa teórica

¹⁹ *Idem.*

fueron las expresiones volcadas por este último en su revista *Metrópolis*, donde había clamado por un arte profiláctico, desentendido del desarrollo de la lucha de clases. Barletta concebía un arte que se consumía en el goce estético, y ello resultaba merecedor de toda suerte de agravios en la perspectiva opuesta de Moog, favorable a la idea de un arte indisoluble del devenir social y de la consiguiente postura ideológica del artista. Lo interesante aquí es la posibilidad de advertir en la postura defendida por el intelectual comunista la adopción de un paradigma de lucha de clases en dos planos, uno material o físico y otro ideológico o intelectual, en donde tiene lugar para el campo del activismo cultural la reproducción de la misma estrategia que se adopta para llevar adelante la confrontación en la lucha política y económica.²⁰

A través de sus afirmaciones, Carlos Moog demostraba de manera cristalina cómo podía -y debía- realizarse la traducción de la consigna del “tercer período” en la esfera del arte y la cultura. Moog adscribía a una concepción del arte como reflejo exclusivo de la ideología, y de la ideología como reflejo de la base económica.²¹ Así, la actividad cultural del comunismo quedaba supeditada a las disposiciones emanadas desde la *praxis* política. La misma acción cultural, por la fuerza de las circunstancias, nunca podía tomar distancia respecto de las construcciones teórico-políticas existentes; antes bien, aquella era asumida como un dispositivo al servicio de estas últimas. De lo que se trataba era de hacer explícita esta relación y de tomar conciencia de su trascendencia. Esta misma necesidad de compromiso conciente fue la que sirvió de centro a la argumentación de Moog en su compulsa con el eclecticismo de la revista *Contra*. La acción pro-proletaria encontraba en esta exposición una única vía para desenvolverse: el correlato mecánico entre la posición política oficial adoptada nacionalmente, la que a su vez se hallaba subordinada a la política oficial soviética cuya aplicación era decretada internacionalmente. El marxismo incipiente -e incluso “ingenuo”, tan colmado de buenas intenciones como se hallaba- de Raúl González Tuñón podía ser superado tan sólo mediante el reconocimiento de la trascendencia de las consignas del VI Congreso de la IC para todos los campos de la actividad social: “Y no existiendo, en los instantes actuales, más que un solo camino de lucha desde el cual se combate a la burguesía, sin tregua, en forma implacable, verdaderamente “clase contra clase”, sin concesiones ni claudicaciones, es en este

²⁰ *Actualidad* (junio de 1932) 3: 40-41.

²¹ *Actualidad* (julio de 1932) 4: 29-32.

terreno, el del marxismo-leninismo, en donde debe referirse y actuar el escritor verdaderamente revolucionario, que no lo sea de café y de palabras”.²²

En definitiva, los intelectuales orgánicos del PCA hacían bandera de la rígida lectura que de la realidad sociopolítica elevaba el comunismo soviético, asumiendo como un dogma la división planetaria entre comunismo y fascismo. Es bajo este mismo espíritu que los comunistas y sus seguidores deciden fundar el Teatro Proletario, cuyo objetivo era el de contrarrestar los efectos de aquel teatro burgués que era la cristalización de la fórmula del “arte puro” o “arte por el arte mismo”. Del mismo modo, el artista plástico Facio Hebequer, quien expuso sus obras en sindicatos y en la Unión Soviética, es presentado por el partido como el paradigma del artista genuinamente proletario, en contraposición a “la concepción burguesa de un Barletta o conciliadora -“centrista”- de un Córdoba Iturburu.”²³ Esta intención de generar manifestaciones culturales que sostuvieran la línea del nuevo arte revolucionario de la URSS, también se evidencia en las iniciativas de *Bandera Roja*, el cual, para financiarse, realiza festivales en donde proyectan películas del cine soviético, de las que destaca la redacción, por ejemplo, su “categoría artística e intención social”, en el caso de *Cama y sofá*, de Abram Room, o el hecho de que traten un “tema interesante y sugerente” como “el amor libre”, en el caso de *La tempestad amarilla*, de Vsevolod Pudovkin.²⁴ Según informa el diario en números siguientes, estos festivales desbordaban de público, a punto tal que más de mil personas se quedaban en la puerta del teatro al no haber podido conseguir localidad.²⁵

Esta afición de Moog por los lineamientos del PCUS también se percibe en la polémica que establece con Raúl González Tuñón, en la revista *Contra*, cuyos cinco números se publicaron entre abril y septiembre de 1933. Urge señalar aquí que esta publicación, si bien nació animada en la intención de que pudieran converger en ella las distintas voces de la izquierda argentina, lo cierto es que, a pesar de su breve existencia, el comunismo logró rápidamente imponer su hegemonía.²⁶

La polémica, al igual que aquella que analizamos con anterioridad, se desarrolla en torno del problema de la función del intelectual. González Tuñón, director de *Contra*, publicó en el primer número de la revista el artículo “Algunas opiniones que explican

²² *Contra. La revista de los franco-tiradores* (julio de 1933) 3: 12.

²³ *Actualidad* (agosto de 1932) 6: 23.

²⁴ *Bandera Roja* (1/4/1932) 1: 4.

²⁵ *Bandera Roja*, (3/4/1932) 3: 4.

²⁶ SAÍTTA, Silvia (2005) “Polémicas ideológicas, debates literarios en *Contra. La revista de los franco-tiradores*”, en: SAÍTTA, Silvia (coord.) *Contra. La revista de los franco-tiradores*, Universidad Nacional de Quilmes, Buenos Aires, pp. 13-33.

algunas actitudes”, en donde intenta dar fundamento a su labor intelectual. En este sentido, desarrolla dos posibles posiciones ideales para el escritor comprometido: “1º: Si cree [el escritor valiente] que vivimos en un país semicolonial, esperar a que la revolución se extienda a Inglaterra, Francia, Alemania. [...] Mientras, debe hacer propaganda desde el libro, el diario, la revista, la calle, para tratar de crear conciencia revolucionaria. 2º: Si cree que la revolución es posible en Sud América, afiliarse al Partido Comunista y luchar por la revolución”.²⁷

González Tuñón explicita su postura y concluye: “Yo estoy ahí, en donde esos caminos se abren. Confieso con honradez que me inclino a elegir el primero”.

Moog responde el breve texto de González Tuñón con el extenso artículo “Contra *Contra*”, publicado en dos partes, en los números 3 y 5 de la revista. Allí desacredita el artículo de González Tuñón dado que, si bien lo califica como “sincero y entusiasta”, encuentra en él “unas serie de afirmaciones completamente arbitrarias y confusionistas”. Moog critica que no se trata de “creer” si la Argentina es o no es un país semicolonial, ni de adoptar una “posición ideal” como escritor, como sostiene Tuñón, sino que “el escritor que [...] desee luchar contra la burguesía, bajo la dirección del proletariado, debe adoptar una posición **CLARAMENTE DEFINIDA, INSOSPECHABLE**” y que “no existiendo [...] más que un solo camino de lucha [...], [el camino de la] *clase contra clase*, es en este terreno [...] en donde debe definirse y actuar el escritor verdaderamente revolucionario”. Asimismo, sostiene Moog que el intelectual “está en la ineludible obligación de estudiar, y muy bien, muy a fondo, la realidad social [...] utilizando para ello el método científico del materialismo dialéctico”, en tanto “un riguroso análisis marxista [...] del país en que reside es quien ha de demostrarle, científica y exactamente, si se encuentra o no en un país colonial [...]. De este estudio surgirá, irrefutablemente, la acción revolucionaria”. Una vez más, es posible advertir que desde el PCA se reconoce el valor del estudio, desde un abordaje cientificista, para las prácticas militantes revolucionarias en tanto permite, desde su perspectiva, abandonar las *creencias* y aprehender la *verdad* de un momento histórico. La posición del representante oficial del PCA en el campo de la cultura parecía no admitir siquiera la posibilidad de disponer de grados de independencia respecto de las disposiciones centrales del comunismo mundial. Ello aún cuando los delegados comunistas por América Latina ante el VI Congreso de la IC habían criticado duramente algunos de los aspectos centrales del discurso de Bujarin, señalando la falacia que constituía la percepción que Moscú pretendía arraigar en el

²⁷ *Contra* (abril de 1933) 1: 6.

movimiento comunista internacional cuando había sostenido que en 1928 se habían producido los primeros síntomas de organización comunista en Latinoamérica.²⁸ Pero también, lo que es más importante todavía, habían objetado la escasa atención sobre las condiciones estructurales de los países coloniales, semicoloniales y dependientes; la especificidad de cada tipología -a diferencia de lo que afirmaba Moog- era de vital importancia a la hora de trazar un programa de acción coherente. Lo interesante aquí es que Moog optaba por aceptar ciegamente la postura moscovita: Latinoamérica tenía un largo camino por delante antes de poder considerar la posibilidad de realizar en su terreno la revolución socialista.²⁹

IV. Palabras finales

La cuestión de la política cultural comunista pone en debate -entre otros temas centrales- la necesidad de definir el sentido que se debe dar a la presencia de los intelectuales dentro del partido. Las polémicas suscitadas en ese terreno fueron sobre todo abonadas en el arco temporal que recorrió la implementación de la política ultraizquierdista de “clase contra clase”. La agresividad clasista entonces propuesta por el comunismo se combinó con la búsqueda efervescente de una unidad de sentido para la actividad cultural que llevaban adelante tanto los intelectuales y artistas afiliados al PCA como aquellos otros que, sin encuadrarse en sus filas, compartían posicionamientos afines.

²⁸ AAVV (1978 [1928]) “Intervenciones de la delegación latinoamericana sobre el informe Bujarin”, en: AAVV, *VI Congreso de la Internacional Comunista. Informes y discusiones. Segunda Parte*, Cuadernos de Pasado y Presente N° 67, México D.F., pp. 82-91. Específicamente: p. 82.

²⁹ En este punto creemos que se equivoca Saítta cuando sostiene que Moog consideraba viable conducir el proceso revolucionario en los países periféricos incluso antes de que sucediera en los países centrales. SAÍTTA, Sylvia (2001) “Entre la cultura y la política”, *Op. Cit.*, p. 403.

Procesos étnicos, movimientos
religiosos y migratorios en diversos
contextos sociopolíticos

Usos de la diversidad y construcción del Estado. Los procesos liderados por Evo Morales y Rafael Correa

Gabriela Chiriboga Herrera*
UBA-Inst. Gino Germani

Resumen: Conscientes del ‘giro a la izquierda’ experimentado en los últimos años por los países del área andina, asistimos a un novedoso debate en torno a las propuestas del socialismo del siglo XXI, como lo expresan los planteamientos del MAS en Bolivia y Alianza PAIS en Ecuador. Ambos países, con un fuerte componente indígena y campesino en sus poblaciones y bajo el liderazgo de Evo Morales y Rafael Correa, han atravesado procesos de reforma constitucional que entre otros cambios, incluyeron el reconocimiento de derechos colectivos a estos sectores históricamente marginados.

El presente trabajo pretende despertar la reflexión respecto de los cambios en los usos de la *diversidad*, particularmente *étnica* y sus implicancias tanto en la generación de nuevas concepciones teórico políticas como en la construcción jurídica del Estado; intentando una doble vía entre lo conceptual y la experiencia de estos países, a fin de visibilizar los cambios en las concepciones clásicas de estado, nación, derechos, inclusión/exclusión y destacar la importancia de las luchas por el reconocimiento de las identidades y sus alcances políticos.

Palabras claves: Estado-nación - diversidad - reformas constitucionales - organizaciones indígenas.

I. Primer acercamiento

Una primera mirada de los casos

Bolivia y Ecuador cuentan con una importante raigambre histórico-cultural compartida. Sus poblaciones incluyen un representativo componente indígena y campesino¹, lo que

* E-mail: chiribogaherrera@gmail.com

¹ Principalmente en Bolivia, cuya población *se reconoce* como indígena en un 62,2% del total, mientras que en Ecuador, alcanza un 7% del total de la población, además del fuerte componente mestizo que vive en ámbitos rurales. Según datos del INE e INEC respectivamente.

no se ha traducido en un reconocimiento por el resto de la sociedad mestiza; por el contrario, el desconocimiento se ha hecho manifiesto históricamente en lo económico, por las poderosas y tradicionales elites primario exportadoras; en lo político a pesar de la vigencia de Estados de derecho que suponen la garantía del pleno ejercicio de los mismos para el conjunto de los ciudadanos y aun socialmente, por la marcada discriminación de la que son víctimas desde múltiples frentes.

El liderazgo de Evo Morales Aima y Rafael Correa Delgado y alrededor de ellos, las estructuras políticas del Movimiento al Socialismo y Alianza PAIS (Patria altiva i soberana) se presentaron como las únicas alternativas capaces de dar respuesta a la crisis de representación que se gestaba en sus países y que conllevó una fuerte inestabilidad democrática, especialmente en Ecuador, desde fines de la década de los 90 y el primer lustro del nuevo siglo².

Ambos movimientos de izquierda promueven la defensa de los sectores sociales afectados por las reformas neoliberales y buscan ser representativos de un cada vez más amplio espectro social. Como *gobiernos revolucionarios* a partir del momento de su origen, pasando por la época de campaña y ya en el gobierno, podemos ver que comparten varias de sus propuestas fundamentales, como el proyecto de reforma constitucional y con ella, la ampliación de los derechos sociales, así como también las propuestas económicas contrarias a las medidas neoliberales y el énfasis del rol activo del Estado en la administración de los asuntos económicos, financieros y como marco para la participación política de la ciudadanía.

Pese a las acusaciones que pueda recibir el populismo como una amenaza desestabilizadora de los regímenes democráticos y a la casi clásica referencia peyorativa que supone para muchos³, los gobiernos de Morales y Correa se enorgullecen de ser los protagonistas de un verdadero ‘cambio de época’ y sin temor ni reserva alguna se presentan como los líderes de los procesos nacionales y populares en oposición a las clases económico y político dominantes -a la oligarquía y a la partidocracia, como

² Efectivamente, en la década comprendida entre 1996 y el ascenso de Correa en 2007 gobernaron 6 presidentes: Abdalá Bucaram, Fabián Alarcón, Jamil Mahuad Witt, Gustavo Novoa Bejarano, Lucio Gutiérrez y Alfredo Palacio. Bucaram y Gutiérrez fueron destituidos oficialmente por el Congreso frente a la conflictividad social que exigía su salida, Mahuad por su parte fue depuesto por un golpe de estado. Mientras que en Bolivia el ciclo de protestas sociales iniciado el año 2000 se tradujo en la renuncia de dos presidentes de la República y en el adelanto de elecciones generales.

³ PARAMIO, Ludolfo (2006) “Giro a la izquierda y retorno del populismo”, *Nueva Sociedad* 205:62-74.

repetidas veces señala Correa⁴, en nombre de las clases sociales históricamente marginadas y en procura de generar espacios de mayor participación social.

Sin embargo, no pretendemos ocultar en estos importantes rasgos comunes las no menos importantes divergencias entre los dos casos; no solamente en cuanto al margen temporal que separa ambos procesos por aproximadamente un año⁵ sino sobre todo, en cuanto a la diferencia de origen de los movimientos que catapultaron al poder a Morales y Correa, la composición social de dichos movimientos y por qué no, la figura misma de ambos líderes.

La dirección del giro político. ¿Una o más izquierdas?

Una vez que múltiples actores políticos y sectores de la sociedad civil se han mostrado en mayor o menor medida críticos de los gobiernos neoliberales; continuamente se hace referencia al *giro a la izquierda* como el rasgo definitorio del presente escenario político a fin de hacer más asequible la situación política y social de cada estado.

Esta tendencia es compartida de modo general por los gobiernos de Brasil, Argentina, Chile, Uruguay, Ecuador, Bolivia y Venezuela, en cuanto a la búsqueda de un modelo alternativo al paradigma neoliberal, que conjugue el crecimiento económico con el desarrollo y que procure mejorar la condición de vida del común de los ciudadanos pero especialmente que restaure los perjuicios sufridos por las clases más pobres de cada país⁶. Una vez acuñada esta inclinación a la izquierda, la siguiente segmentación analítica divide a los gobiernos de los países ubicándolos en dos categorías excluyentes⁷; se distingue una izquierda pragmática, sensata, moderna y progresista, en los gobiernos de Lula y los continuos mandatos de la Concertación en Chile y del Frente Amplio en Uruguay; y otra izquierda demagógica, nacionalista y populista en los gobiernos de Kirchner y Fernández, Chávez, Morales y Correa.⁸

⁴ UNDA, Mario (2011) "Reconocimiento y negación. La azarosa relación entre el gobierno de Correa y los movimientos sociales", *Revista R*, 3 8: 54-68.

⁵ Morales ganó en las elecciones de septiembre de 2005 y asumió la presidencia el 22 de enero de 2006, mientras que Correa ganó en segunda vuelta el 26 de noviembre de 2006 y asumió la presidencia el 15 de enero de 2007.

⁶ PARAMIO, L. *Op.cit.* P.64.

⁷ RAMIREZ GALLEGOS, Franklin (2006) "Mucho más que dos izquierdas", *Nueva Sociedad*. 205: 30-44. De esta distinción entre dos izquierdas parte Ramírez Gallegos y la enfrenta argumentando que existen tantas izquierdas como gobiernos postulen inclinarse por esta vía.

⁸ La diferencia de nacimiento de estas sub-tendencias puede rastrearse en la presencia o ausencia de partidos progresistas; para el primer caso -la *izquierda buena*-, los antecedentes de fuertes representaciones progresistas ha dado lugar efectivamente a fuerzas de izquierda democrática; mientras que la *izquierda mala*, al no recibir igual herencia, ha concebido una modalidad populista. PARAMIO, L. *Op. cit.* P.62.

Las razones analíticas para establecer un recorte de este tipo pueden hacerlo útil para buscar afinidades en los casos que una u otra modalidad incluye; sin embargo, además de las críticas por establecer una distinción moral arbitraria⁹ si se profundiza en el estudio de cada caso, encontraremos diferencias tan grandes que quiebran drásticamente el esquema. Particularmente considero que el proceso de desanudar y entender las complejas relaciones nuevas elites/organizaciones indígenas y campesinas en Bolivia y Ecuador constituye un importante criterio para diferenciar las formas de acción política que dan cuenta de la especificidad de procesos que deben considerarse como dos izquierdas bastante diferentes.

La estrecha cercanía del MAS con las organizaciones indígenas campesinas permite considerar un acercamiento por principios; éstos sectores han visto al MAS como el instrumento político necesario, la extensión que sale del mismo cuerpo social y que reconocen por lo tanto idéntica al conjunto, no una estructura exógena que pretende imponerse. Conforme la organización del MAS avanzó hacia los sectores urbanos¹⁰, el protagonismo del sector cocalero y la exclusividad de los reclamos indígenas en las plataformas políticas del naciente partido fueron difuminados por la figura de Morales y la presencia de propuestas más abarcadoras.

Por su parte, Alianza PAIS se va conformando en el complejo proceso de articulación de los reclamos de diferentes organizaciones civiles, más bien urbanas, escasa o medianamente organizadas; apareciendo como una coalición de fracciones de “la izquierda tradicional, intelectuales, activistas de la nueva izquierda social y figuras provenientes de novísimas organizaciones ciudadanas y personajes sin trayectoria militante”¹¹. La figura de Correa se define en la del *outsider* político, el eje del movimiento anti-partidario resultante de las protestas de abril de 2005¹² y a la vez el economista heterodoxo frente a las medidas neoliberales.

Los acercamientos entre Alianza PAIS y las organizaciones indígenas, especialmente la CONAIE y otras menos representativas, se realizarán de acuerdo a los compromisos puntuales que se pretendan alcanzar. Evidentemente la relación resulta más

⁹ NATANSON, José (2007) “Las reformas pactadas”, *Nueva Sociedad* 209: 160-172. Así lo asegura el vicepresidente boliviano, Álvaro García Linera en la entrevista concedida a José Natanson.

¹⁰ Especialmente en el año 2002. Para acceder a un estudio detallado de la génesis del MAS, ver ZUAZO, Moira (2009) *¿Cómo nació el MAS? La ruralización de la política en Bolivia*, Fundación Ebert, La Paz, pp.1-346.

¹¹ RAMIREZ GALLEGOS, Franklin (2010) “Fragmentación, reflujo y desconcierto. Movimientos sociales y cambio político en el Ecuador (2000-2010)”, *OSAL- CLACSO*. XI. 28: 18-47

¹² El heteróclito conjunto de manifestantes cuyos reclamos en abril de 2005 culminaron con la destitución del Cnel. Lucio Gutiérrez. RAMIREZ GALLEGOS, F. (2010). *Ibíd.*

estrecha, imbricada y estructural en el caso del MAS y distante, aún contradictoria y coyuntural en el caso de Alianza PAIS. En el primer caso es un encuentro por principios, en el segundo un acercamiento por compromisos.

El escenario político que se nos presenta es evidentemente propicio para preguntarnos por cuán inclusivos son efectivamente éstos proyectos respecto de las clásicas demandas indígenas y campesinas de Bolivia y Ecuador; cómo se ha administrado el uso y la aplicación efectiva de las concepciones de lo diverso en la política gubernamental y de qué modo es posible interpretar los “acercamientos frustrados y los violentos alejamientos”¹³ entre el gobierno y los movimientos sociales en torno a la cuestión de la diversidad. Estas interrogantes se abordan a continuación, en primer lugar, haciendo una lectura de las expresiones de luchas por el reconocimiento de las identidades y la recepción que de tales reclamos han hecho las elites; en segundo lugar, considerando el uso político de la diversidad en el hecho de la redacción misma de los nuevos textos constitucionales y en tercer lugar, mediante el intento de una reflexión teórica que nos ayude a explicar el desarrollo de éste proceso político.

Se busca así generar un análisis crítico que además de dar cuenta de la dinámica actual de las relaciones de estos principalísimos actores, nos provea elementos claves respecto del trato político de la diversidad y sus implicancias en las relaciones sociales y jurídico políticas que estos gobiernos han mantenido y a partir de este punto considerar una modalidad del abordaje que desde Latinoamérica se ha hecho a la histórica cuestión de la diversidad dentro de los márgenes del estado nación.

II. El proceso del [re]conocimiento de lo diverso

El inicio del presente siglo encontró a los sectores indígenas y campesinos bolivianos con un largo trecho recorrido en el camino de la organización de sus intereses, de modo que adquirieron una convicción cada vez mayor respecto de la necesidad de contar con una estructura de representación propia¹⁴. En efecto, la tesis del ‘instrumento político’

¹³ UNDA, M. *Op.cit.* p. 54.

¹⁴ Es preciso mencionar la actuación del MIP como otra alternativa política que también buscó la hegemonía en la representación del sector indígena pero no llegó a alcanzarla efectivamente. El Movimiento Indigenista Pachakutik liderado por Felipe Quishpe, se define con un ideario anti-colonialista, anti-racista y anti-imperialista, proponiendo también una administración comunitarista del estado, que dará lugar a una feliz sociedad sin opresores ni oprimidos; La radicalidad de las propuestas del MIP en torno a su postura a favor del autogobierno indígena o la reindianización; que se resume en expresiones de campaña como ‘Somos 93,7% / Nosotros, indios, somos la mayoría’ lo ha distanciado de amplios sectores sociales, lo que se ve reflejado en los resultados electorales de las presidenciales, en las que se enfrentó al

aceptada a mediados de los años noventa fue un punto decisivo en la posterior configuración del MAS¹⁵.

En Ecuador, la situación se presenta más compleja, aun cuando el porcentaje de población indígena es menor que en Bolivia, debido a la cantidad de organizaciones indígenas y campesinas y al ámbito de su accionar político regionalizado. Sin embargo podemos destacar el protagonismo de la CONAIE¹⁶ ya desde los noventa. Efectivamente en 1990 la CONAIE lideró el primer levantamiento indígena y a partir de ahí jugó el rol de principal articulador de las demandas indígenas, campesinas y de pequeñas organizaciones populares y fuerzas de izquierda,¹⁷ buscando incluir sus reclamos históricos en la agenda de los gobiernos de turno. Debido a que el proyecto de la CONAIE para mediados de la década (proyecto que incluía la plurinacionalidad, autodeterminación y territorialidad) exigía una representación propia dentro del sistema político para no delegar más intereses en otros partidos, se vio la necesidad de crear el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik¹⁸.

Volviendo al caso boliviano, una vez que el MAS llegó al poder en 2006, lo hizo sin ser únicamente el representante de los intereses del sector indígena y campesino del que originariamente fue una prolongación, sus propuestas tomaron distancia de su origen, haciéndose más urbanas, ‘descocalizándose’ y alcanzando pretensiones nacionales. De modo que ya estando en el gobierno y con el proceso de reforma constituyente en

MAS, por ejemplo, alcanzando el 6 y 2% del total de los votos en 2002 y 2005 frente a un 21 y 54% del MAS respectivamente. Fuente: Base de datos políticos de las Américas. Universidad de Georgetown. Disponible en <http://pdba.georgetown.edu/Elecdata/Bolivia> .Consulta en línea en 14 de junio de 2012. Fragmento de entrevista realizada por Martha Gutiérrez Flores a Felipe Quispe “El Malku”.

¹⁵ STEFANONI, Pablo (2005) “Las nuevas fronteras de la democracia boliviana”, *NÓMADAS (Col)*, 22:269-278. Durante un congreso campesino en 1995 se aprobó la ‘tesis del instrumento político’ una vez reconocida la necesidad de buscar una representación política propia de los movimientos. En esta línea, se organiza la Asamblea por la Soberanía de los Pueblos (ASP) y posteriormente, a fines de la década, de ella se desprenderá, el Instrumento Político por la Soberanía de los Pueblos (IPSP) liderado por Evo Morales. Con el fin de alcanzar personería jurídica, el IPSP tomará ‘prestadas’ las siglas del MAS. (Movimiento Al Socialismo, heredera de la Falange Socialista Boliviana).

¹⁶ “¿Qué es la CONAIE?” Disponible en el sitio oficial de la CONAIE <http://www.conaie.org/> .Consultado en línea en 12 de junio de 2012. CONAIE: Confederación de Nacionalidades Indígenas y Campesinas del Ecuador. Reunió en su conformación a la ECUARUNARI, CONFENIAE y la CONAICE a partir de su creación en 1986. (ECUARUNARI: Ecuador Runacunapac Riccharimui; CONFENIAE: Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana; CONAICE: Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana).

¹⁷ RAMIREZ GALLEGOS, F. (2010) *Op. Cit.* p.21.

¹⁸ Sitio oficial del MUPP. Disponible en <http://www.llacta.org/organiz/pachakutik/>

Los líderes de Pachakutik lo definen como ‘un movimiento político, plurinacional y democrático, con autonomía organizativa y con profundas relaciones con las nacionalidades indígenas, pueblos y movimientos sociales que participan en la transformación liberadora.’ Sus propuestas lograron entrar en la agenda del accionar gubernamental en el marco de la reforma constituyente en 1998; los resultados sin embargo, fueron ambivalentes: así como se amplió el campo de los derechos colectivos, también se legitimó la agenda neoliberal.

marcha, fue el llamado ‘Pacto de la Unidad’ la forma de expresión de los sectores indígenas y campesinos. Resulta muy aventurado afirmar que los líderes del MAS olvidaron sus raíces ideológicas pero sí es posible rastrear que no existió la intensión apologética de los intereses de éstos sectores a ultranza sino una leve inclinación a favorecerlos pero sin desmerecer los reclamos de otros sectores.

Las propuestas llevadas al seno de la discusión asambleísta por el ‘Pacto de Unidad’ incluyeron fundamentalmente la ‘refundación’ de Bolivia como un estado plurinacional, el reconocimiento de las autonomías territoriales, de la justicia comunitaria, la elección de sus representantes según sus usos y costumbres y en el área económica, una transformación productiva centrada en la reforma agraria y la nacionalización de los hidrocarburos¹⁹. En efecto la NCP²⁰ reunió gran parte de las propuestas presentadas en el Pacto de Unidad, dejando sin embargo, algunas importantes resoluciones en la ambigüedad, como por ejemplo, la compleja relación entre la aplicación del derecho positivo y el consuetudinario.

Mientras que en Ecuador, el hecho de que la Asamblea Constituyente se reuniera en una ciudad diferente de la capital -que ha sido históricamente el punto de llegada de las manifestaciones indígenas y campesinas de todo el país- trajo como consecuencia una insólita experiencia de participación política de éstos y otros sectores sociales. La activa participación de la sociedad civil se pudo contemplar en el masivo traslado de grupos de personas, más o menos organizados y/o formalmente institucionalizados de todas partes del país hacia la sede en la ciudad de Montecristi²¹. El entonces presidente de la Asamblea, Alberto Acosta lo expresa claramente “recibimos más de 150 mil personas, más de 3 mil propuestas de cambio: constituciones completas, artículos muy específicos, ideas locas, ideas geniales”²².

Tanto los planteamientos presentados por diversas organizaciones indígenas y campesinas agrupadas en torno al Pacto de Unidad, como las más o menos estructuradas propuestas presentadas individual o colectivamente - mediante la CONAIE y/o defendidas por Pachakutik en el seno de la Asamblea ecuatoriana- pueden verse como las expresiones en busca del reconocimiento de la diversidad de éstos actores políticos.

¹⁹ SVAMPA, Maristella. (2010) “El ‘laboratorio boliviano’: cambios, tensiones y ambivalencias del gobierno de Evo Morales”, en: SVAMPA, STEFANONI y FORNILLO. (Comps.), *Debatir Bolivia*, Editorial Taurus, Buenos Aires, 21-60.

²⁰ Nueva Constitución Política.

²¹ Ciudad de la provincia de Manabí, en el litoral ecuatoriano. Cuna del Gral. Alfaro líder de la revolución liberal de inicios del siglo XX, con quien Correa se identifica- además de un parentesco familiar por el lado materno- debido a su protagonismo en la Revolución ciudadana.

²² UNDA, M. *Op.Cit.* p. 57.

Aun cuando se planteó en su momento que la vigencia de regímenes democráticos liberales representaría el ‘fin de la historia’²³ debido a que el reconocimiento entre los hombres devendría universal -en tanto que cada ciudadano sería reconocido como tal por su igual y por el Estado-, bien podríamos considerar que las expresiones de lucha por el reconocimiento efectivo de los derechos de los sectores indígenas y campesinos da cuenta de que tal fin no ha llegado; inclusive, considerando que la inclusión formal de los derechos en los textos constitucionales no significa necesariamente su correlato en la praxis política pareciera que dicho *fin*, entendido como final- es un horizonte aún lejano.

También es posible hacer una lectura de los reclamos de los indígenas y campesinos como un modo de las resistencias que en nuestra época nos permiten ubicar el *quién* del poder. Las luchas no se dirigen hacia formas de dominación o hacia formas de explotación, como lo fueron en el siglo XVIII y XIX respectivamente sino que son luchas por el reconocimiento de las identidades²⁴ y aun cuando se recurre a la organización jurídica del estado nación como el árbitro con potestad de resolver la cuestión de legitimidad y garantía de las creencias y prácticas de la diversidad, es precisamente dentro de la esfera territorial de influencia del poder del estado, como monopolio, que se busca el re-conocimiento de la plurinacionalidad; remarcando la aporía fundamental de la cohesión nacional y conjurando inclusive el riesgo mismo de su fractura.

III. Uso político de la diversidad. El encuentro plasmado en el texto

Una vez aprobados los textos constitucionales, mediante los respectivos referéndums²⁵ contamos con una fuente capital, una expresión de la marca precisa resultante del encuentro entre las elites gobernantes y las aspiraciones de los sectores indígenas y campesinos. Su análisis provee de una respuesta a la inquietud del qué se reconoció, del

²³ FUKUYAMA, Francis. (1991) “El fin de la Historia y el último hombre”. Aguilar. Buenos Aires.

²⁴ FOUCAULT, Michael. (2002[2001]) “Sujeto y Poder”, en DREYFUS y P. RABINOV, *Michael Foucault: Más allá del estructuralismo y de la Hermenéutica*, FCE. Buenos Aires, pp. 241-259.

²⁵ ZUAZO, M. (2010). *Op. Cit.* Debido a la incertidumbre respecto del término de las discusiones entre el oficialismo y la oposición y la presión del movimiento social sucrense (Especialmente en torno al pedido de que todos los poderes de gobierno se trasladen a Sucre; los enfrentamientos cobraron tal magnitud que terminaron con la vida de tres civiles). La Asamblea se trasladó a un recinto militar a las afueras de Sucre y entre el 23 y 24 de noviembre de 2007 se aprobó sin presencia de la oposición. Posteriormente, el Congreso realizó ciento cuarenta y cuatro modificaciones al texto original y éste fue sometido a referéndum. El pueblo boliviano votó por el ‘sí’ alcanzando un 61,43% del total de los votos. El 7 de febrero de 2009, la NCP sería promulgada en la Gaceta Oficial.

En Ecuador, 28 de septiembre de 2008, Ecuador aprobó en referendo la reforma de la Constitución con un 80% de votos favorables.

quién es reconocido. El estudio pormenorizado de las Constituciones boliviana y ecuatoriana exceden este trabajo; pero enfocándonos en el objeto de nuestro interés, sabemos que efectivamente los primeros artículos de ambos textos nos dan una amplísima fuente de análisis.

El pueblo en tanto soberano reconoce en 2009 a Bolivia como un “Estado Unitario Social de Derecho Plurinacional Comunitario [y fundado] en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico...”²⁶ en lugar de la Carta Magna anterior en que se afirmaba como “...multiétnica y pluricultural (...) unitaria”²⁷, además de ser un “Estado Social y Democrático de Derecho”²⁸. Por supuesto, este cambio no es una cuestión menor: el sujeto de derechos deviene además de individual, colectivo, de modo que el sujeto constituyente son los ciudadanos en su individualidad y las naciones-y-pueblos-indígena-originario-campesinos, expresión que debe leerse “como una sola palabra”.²⁹ Con esta primera transformación además, se abre el camino para los artículos siguientes que garantizarán la descentralización del poder al permitir diferentes modalidades de autonomías.

Mientras que el cambio en el caso ecuatoriano es más fuerte aún: la Constitución de 1998 reconocía los derechos colectivos de las comunidades indígenas y campesinas y definía al Estado como “social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico”³⁰; la Constitución hoy vigente, en efecto, es revolucionaria desde el preámbulo, del mismo que citamos estos fragmentos “Nosotras y nosotros, el pueblo soberano del Ecuador (...) decidimos construir una *nueva forma de convivencia ciudadana, en diversidad* y armonía con la naturaleza para alcanzar el buen vivir, el *sumak kawsay*”³¹.

²⁶ Presidencia del Estado Plurinacional de Bolivia. (2009). *Nueva Constitución Política del Estado*. En la Gaceta Oficial del Estado Plurinacional de Bolivia. La Paz. Art.1.

²⁷ Artículo 1 modificado por Ley N° 1585 del 12 de agosto de 1994. Párrafo modificado por Ley N° 2650 del 13 de abril, 2004.

²⁸ Párrafo introducido al Artículo 1 por Ley N° 2410 del 8 de agosto, 2002.

²⁹ Expresiones de la Presidenta de la Cámara de Senadores de Bolivia, Gabriela Montaña, en la conferencia acerca de la experiencia constitucionalista boliviana. Buenos Aires, 28/07/2012. Expresión tomada del Artículo 3 de la NCP.

³⁰ Presidencia Constitucional de la República del Ecuador. (1998). *Constitución Nacional de la República de Ecuador*. En el Registro Oficial. Quito.

³¹ Presidencia Constitucional de la República del Ecuador. (2008). *Constitución Nacional de la República de Ecuador*. Preámbulo. En el Registro Oficial N° 449. Quito. Cursivas de la autora. El término ‘sumak kawsay’ entendido como el ‘buen vivir’ si bien es un concepto en construcción, tiene una historia más larga que se remonta al pensamiento aristotélico y atraviesa el ecosocialismo y ecofeminismo. (En Bolivia, está más relacionado con la visión de los pueblos indígenas contrapuestos a los poderes dominantes). SVAMPA, M. (2010). *Op.cit.* pp. 42-43.

El abandono de las nociones de pluriculturalidad y multiétnicidad es compartido, así como también la inclusión de la ‘plurinacionalidad’. El reconocimiento del pluriverso de nacionalidades en el seno del mismo Estado-nación es por definición una contradicción. En este punto surgen los debates en torno a la construcción del Estado que tanto el MAS como Alianza PAIS como expresiones del ideario del socialismo del siglo XXI están llevando a cabo.

Es posible afirmar que se ha hecho un uso político de la diversidad, si, como vemos, los intereses de reconocimiento de lo particular dentro del conjunto social del estado, han alcanzado tal intensidad que los protagonistas de los reclamos no tienen más recursos que apelar al modo de administración -basada en el derecho- propio del Estado moderno. La adecuación a la modalidad de acción política de los sistemas de partidos es vista como una necesidad; la ‘normalización’ de la organización de los diferentes sectores indígenas y campesinas en torno a estructuras partidarias es un paso más hacia el objetivo del reconocimiento de la identidad del colectivo y la inscripción en el texto constitucional es el cheque firmado que sirve de base para la exigencia del cumplimiento del Estado y de los *conciudadanos* miembros de *otra* nacionalidad. Es el hecho político plasmado en el derecho. Es la legitimación tácita de la modalidad de administración del Estado; de modo que aun cuando se pudiera percibir la contradicción fundamental en la definición misma del Estado moderno, éste, en suma, sale victorioso; manteniéndose firme frente a las demandas no de una, sino de plurales ‘naciones’.

IV. Reflexiones a tener en cuenta

El socialismo del siglo XXI, si bien se presenta como un conjunto de postulados esperanzadores en vista del innegable fracaso de las políticas neoliberales aplicadas en Latinoamérica en el marco del Consenso de Washington, no se expresa como un listado de instrucciones a seguir con el fin de revitalizar la economía nacional o asegurar mejores condiciones de vida para la población; más bien, podríamos definirlo como una ‘invención’³² como creaciones únicas, originarias que si bien empezaron difundándose discursivamente en la Venezuela de Chávez, han asumido nuevas modalidades en los gobiernos de Morales y Correa. El criterio de originalidad de estas propuestas incrementa

³² BORÓN, Atilio (2009). “¿Hay vida después del Neoliberalismo? Resumen del discurso pronunciado en el foro La Construcción del Socialismo del siglo XXI”, *POLIÉTICA* 2009. 2. 8: 41-55.

su valor político, su prometedora influencia económica, así como su enorme densidad en lo social y la singularidad en el uso que se hace de la diversidad.

Tanto el MAS como Alianza PAIS han visto necesario el recurso a la reforma constitucional, no solo como un modo de despertar la esperanza de las poblaciones agobiadas por la crisis de representatividad, la nula o casi nula *responsiveness*³³ de los gobiernos anteriores y el descalabro económico, sino como la expresión de la inclusión efectiva del sector indígena y campesino; aun cuando los términos acuñados en los textos vengán a confrontar los clásicos de la teoría política, la relevancia de sus proyectos se incrementa aún más toda vez que lideran una nueva conformación de sus Estados, una construcción del Estado singular, novedosa y desafiante.

La necesidad de incluir nuevos sujetos de derechos supone, además de una situación de exclusión previa, el reconocimiento de la diversidad propia de un conjunto de la población que dentro del mismo Estado exige ser tratada de modo específico, de un modo particular pero que en lugar de diferenciarlos del todo, iguale sus condiciones. El Estado en este sentido puede verse en un proceso de construcción en tanto podemos rastrear momentos de crisis, de transición de un estado neoliberal a un nuevo tipo de estado plurinacional, de confrontación de las elites anteriores y de consolidación de las nuevas elites³⁴. El Estado visto de modo integral, mayor aún que su componente legal, adquiere nuevas modalidades conforme el gobierno otorga nuevas respuestas a los desafíos que no se han hecho esperar.

Frente a esta breve presentación del uso político de la diversidad plasmado en las Constituciones vigentes en Bolivia y Ecuador, se abre un amplio panorama de discusión, no solo en el aspecto teórico de lo político sino también en su praxis, de modo que entre las interrogantes que nos inquietan están ¿cómo resolver la vigencia de dos esquemas de Derecho, uno positivo y otro consuetudinario?, ¿cómo se puede avanzar en la normativa legal que garantice una representación proporcionada de las diversas nacionalidades?, ¿cómo responder al reclamo de ciertas organizaciones indígenas que afirman que se han reconocido los derechos pero se sigue desconociendo al sujeto de los mismos?³⁵, ¿cómo continuará la relación entre los sectores indígenas y campesinos con el gobierno y más aún, con las instituciones estatales, toda vez que la plurinacionalidad ha alcanzado el

³³ MURILLO, María Victoria y E. Calvo. Exposición de la investigación "Rediscutiendo el concepto de "responsiveness" electoral en América Latina". En el Seminario Agenda de Investigación en Ciencia Política. Temas y Enfoques. Dictado en F.Soc- UBA. 2012.

³⁴ GARCÍA LINERA, Álvaro (2010) "La construcción del Estado", *Documentos para el debate. IEC. CONADU*. 10: 63-89.

³⁵ UNDA, M. (2011) *Op. Cit.* p.61.

status constitucional?, ¿estas expresiones de luchas por el reconocimiento pueden considerarse como exitosas?, si la respuesta es afirmativa ¿podrían inspirar nuevas expresiones de otros grupos sociales?

La lista de interrogantes se extiende indudablemente, quizá la más inmediata pudiera ser cómo continuarán construyéndose estos Estados después del recambio en los gobiernos, en caso de la ausencia del MAS y Alianza PAIS o de Morales y Correa. En efecto, nuestra reflexión no puede anticipar más que interrogantes, el desarrollo de nuestro aporte teórico seguirá a los sucesos políticos. En la dificultad de un preciso alcance predictivo nuestra ciencia política continúa proveyéndonos el ingrediente preciso de cuestionamiento, reflexión y pasión.

Los exiliados republicanos gallegos y sus redes de sociabilidad en Buenos Aires

Nadia Andrea De Cristóforis*
UBA-CESAL-CONICET

Resumen: En este trabajo nos concentraremos en los exiliados gallegos que se refugiaron en el ámbito porteño, con el objeto de indagar cómo recrearon su sociabilidad política en torno a una institución representativa de la comunidad del noroeste español en la capital argentina: el Centro Gallego de Buenos Aires. Trataremos de analizar cómo impactaron los acontecimientos peninsulares (el desencadenamiento de la Guerra Civil y la posterior instauración de la dictadura franquista) dentro de la mencionada entidad y cuáles fueron las acciones desplegadas por los exiliados gallegos en su seno, en pos de concretar sus proyectos políticos, de uno y otro lado del Océano Atlántico. Para ello, nos basaremos en un conjunto variado de fuentes, entre las que se destacan: *Galicia. Revista del Centro Gallego*, las actas de reuniones de esta última entidad, las memorias, autobiografías y correspondencia de los exiliados gallegos en el Río de la Plata.

Palabras claves: Exilio gallego - Centro Gallego de Buenos Aires - republicanismo - neutralismo - pro-franquismo.

Introducción

A partir del desencadenamiento de la Guerra Civil en España (1936-1939) comenzó el exilio de numerosos republicanos, hacia diferentes destinos latinoamericanos, e incluso, europeos. Aunque las políticas migratorias argentinas no favorecían abiertamente el ingreso de esos refugiados, muchos de ellos lograron entrar y permanecer en el país austral, gracias a la acción de redes formales e informales de asistencia y socorro¹.

* E-mail: ndecristoforis@yahoo.com.ar

¹ DE CRISTÓFORIS, Nadia y CÓCARO, Patricio (2011) “A Dirección Xeral de Inmigración e o ingreso dos exiliados españois na Arxentina”, en: DE CRISTÓFORIS, Nadia (coord.) *Baixo o signo do franquismo: emigrantes e exiliados galegos na Arxentina*, (Colección Diáspora), Sotelo Blanco Edicións, Santiago de Compostela, pp. 79-109.

Galicia fue una de las regiones peninsulares que tempranamente experimentó el fenómeno del exilio, pues quedó dominada por las fuerzas nacionales en los primeros meses de la Guerra Civil². La Argentina se convirtió en uno de los destinos preferenciales de esos refugiados, luego de México y otros países, cifrándose en alrededor de 138 (como mínimo) los oriundos del noroeste hispánico que se dirigieron a la nación sudamericana, huyendo del franquismo³.

En este trabajo nos concentraremos en los exiliados gallegos que arribaron al ámbito porteño, con el objeto de indagar cómo recrearon su sociabilidad política en torno a una institución representativa de la comunidad del noroeste español en la capital argentina: el Centro Gallego de Buenos Aires. Sabido es que esta última entidad desempeñó importantes funciones mutuales, prestando una extensa gama de servicios médicos, a lo largo de su historia. Nuestro propósito será analizar cómo se fue posicionando dicha institución, frente a los acontecimientos peninsulares (el desencadenamiento de la Guerra Civil y la posterior instauración de la dictadura franquista) y cómo actuaron los exiliados gallegos en su seno, en pos de concretar sus proyectos políticos, de uno y otro lado del Océano Atlántico. Para ello, nos basaremos en un conjunto variado de fuentes, entre las que se destacan: *Galicia. Revista del Centro Gallego*, las actas de reuniones de esta última entidad, las memorias, autobiografías y correspondencia de los exiliados gallegos en el Río de la Plata.

I. La evolución política del Centro Gallego: sus tendencias generales

Como ya señalamos, Galicia quedó rápidamente bajo el control de las fuerzas franquistas, a pesar de que la resistencia popular intentó doblar el avance de los nacionales. ¿Qué efectos produjo este abrupto cambio del panorama político, en la dinámica del Centro? ¿Cómo se recibieron las novedades y qué versión de las mismas transmitieron los dirigentes a los asociados? En los primeros momentos, la Junta Directiva, encabezada por el presidente José Rodríguez González, adoptó una política de neutralismo frente a los hechos que acontecían en la península. Ello suponía que no se debía adherir

² Sobre el exilio gallego en diferentes destinos, cfr. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manuel e CAGIAO VILA, Pilar (eds.) (2006) *O exilio galego de 1936: política, sociedade, itinerarios*, Edición do Castro, Sada - A Coruña.

³ Según los cálculos de Xosé M. Núñez Seixas, los gallegos llegaron a constituir aproximadamente el 5,52% del total de exiliados españoles en la Argentina. Cfr. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé M. (2006) "Itinerarios do desterro: sobre a especificidade do exilio galego de 1936", en: NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manuel y CAGIAO VILA, Pilar (eds.) *Op. Cit.*, pp. 11-51. Específicamente: p. 28.

abiertamente a ninguno de los dos bandos en lucha, ni expresar simpatías a favor de alguno de ellos. El Centro Gallego debía aparecer como una entidad apolítica, que bregaba por la paz, es decir, por el fin de una guerra que oficialmente se calificaba de *fratricida*. La Comisión Directiva debía garantizar la unidad de todos los gallegos emigrados en la Argentina, más allá de sus posicionamientos ideológicos.

Las exhortaciones a favor de la paz se hacían públicas en los actos que convocaban a los socios por diferentes motivos, así como también, en las páginas de la revista oficial de la institución (*Galicia. Revista del Centro Gallego* -en adelante, *Galicia*), que con una tirada de 45.000 ejemplares en 1936, llegaba al hogar de prácticamente todos los asociados. Algunos actos que sirvieron de plataforma para exteriorizar la política de neutralismo fueron los tradicionales del Día de Galicia (conmemoración que se realizaba todos los 25 de julio, en honor de Santiago el Apóstol, patrón de España y de Santiago de Compostela) o los del Día de la Raza (en los años 1936 y 1937)⁴.

La prescindencia en materia política, celebrada por quienes simpatizaban con el franquismo, no sólo se ajustaba al espíritu de los Estatutos (donde se establecía el apoliticismo como principio rector de la institución), sino que también parecía un principio “prudente”, frente a la imposibilidad de imaginar con certeza quién sería el vencedor final de la Guerra Civil⁵. En la dirigencia del Centro Gallego parecía primar la idea de que no se podía cuestionar el resultado de la contienda: sea cual fuere el mismo, había que aceptarlo y alinearse con el bando ganador. La neutralidad también implicaba rechazar cualquier acercamiento o colaboración con instituciones o agrupaciones que estuvieran alineadas con alguno de los dos bandos beligerantes⁶.

Las elecciones celebradas el 23 de octubre de 1938 para la renovación de la Comisión Directiva y del presidente marcaron el inicio de una nueva etapa, en materia de posicionamiento del Centro Gallego frente a la Guerra Civil española. En dichos comicios, que resultaron con una asistencia multitudinaria, se presentaron dos candidaturas presidenciales claramente diferenciadas, a un nivel ideológico. Por un lado, la de Laureano Alonsopérez, apoyada por la Agrupación “Galicia”, la más cercana al franquismo y la más propensa a mantener la política de neutralidad frente a los

⁴ Libros de Actas del Centro Gallego de Buenos Aires (en adelante, LACG) (Buenos Aires, Argentina), Acta de sesión extraordinaria de la Junta Directiva, 24/07/1936, p. 340; SIN AUTOR (en adelante, S/A) (1937) “El Día de Galicia”, *Galicia* XXVII (294): 4 y 5; S/A (1936) “En el Día de la Raza”, *Galicia* XXV (285): 9.

⁵ RODRÍGUEZ DÍAZ, Rogelio (2000 [1940]) *Historia del Centro Gallego de Buenos Aires*, Ancla Editores, Instituto Argentino de Cultura Gallega, Buenos Aires, pp. 195-196.

⁶ LACG, Acta de sesión ordinaria, 17/07/1936, p. 343.

acontecimientos peninsulares. Por otro lado, las Agrupaciones “Celta”, “A Terra” y “Unión Gallega” auspiciaron la candidatura de José Neira Vidal, que representaba la tendencia republicana-democrática y contaba con un amplio apoyo, incluyendo el de la Federación de Sociedades Gallegas⁷. Tras una dura e intensa contienda electoral, que fue la expresión de la creciente politización que estaba experimentando la institución, resultó ganadora la candidatura de José Neira Vidal, que obtuvo 9.810 votos, contra 2.960 de su oponente⁸.

La nueva Comisión Directiva emprendió una política de entendimiento con las autoridades republicanas y galleguistas, que permeó la actividad cultural y protocolar del Centro Gallego, en diversas direcciones. Un primer gesto de acercamiento al republicanismo lo constituyó la invitación al Embajador de España (de la II República) en Buenos Aires, el Sr. Ángel Ossorio y Gallardo, quien posteriormente permanecería en la Argentina como exiliado. El diplomático, que asistió a la entidad el día 10 de diciembre de 1938, pronunció un interesante discurso, donde sostuvo la necesidad de abandonar el neutralismo, frente a la presencia de tropas extranjeras en la península (italianas, alemanas, soviéticas)⁹.

Las conmemoraciones de eventos importantes para el Centro Gallego o para Galicia (por ejemplo, el décimo aniversario del Estatuto Gallego -junio de 1946-, la Semana Gallega -que se festejaba cada año, en el mes de julio-, o el 40º aniversario de la fundación de la entidad -mayo de 1947-) fueron momentos propicios para que los exiliados expusieran sus trabajos o brindaran conferencias y discursos, que en algunos casos, presentaron contenidos antifranquistas de manera más abierta¹⁰.

Por otro lado, la defensa del republicanismo, por parte del Centro Gallego, también se evidenció en otros planos. Por ejemplo, en el planteo de que se debían extender a los exiliados gallegos internados en Francia los beneficios que el gobierno de Roberto M. Ortiz había otorgado a los vascos, con respecto a propiciar su ingreso al país, más allá de sus filiaciones pro-republicanas¹¹. A pedido de la Federación de Sociedades Gallegas y del

⁷ Federación de Sociedades Gallegas de la República Argentina (en adelante, FSG) (Buenos Aires, Argentina), Correspondencia recibida, 1938, “Nota del Comité Orientador Ejecutivo de Unión Gallega al Secretario General de la FSG”, 30/10/1938.

⁸ S/A (1938) “Las nuevas Autoridades del Centro Gallego toman posesión de sus cargos”, *Galicia* XXV (310): 12-16.

⁹ S/A (1938) “La visita de S. E. el Embajador de España a nuestra sede social”, *Galicia* XXV (311): 29.

¹⁰ BONARDI, Laurent (2006) “El Centro Gallego de Buenos Aires durante la década peronista. Un ejemplo de lucha entre franquismo y antifranquismo en Argentina”, *Iberoamericana* VI (21): 182-187. Específicamente: pp. 183-184.

¹¹ S/A (1940) “Con motivo de un decreto del Poder Ejecutivo”, *Galicia* XXVII (325): 10.

Centro Republicano Español, el Centro Gallego actuó como impulsor de dicha moción, liderando la movilización de las entidades galaicas¹².

Luego de la presidencia de José Neira Vidal (1938-1941), se sucedieron las de Eleodoro Friol (1941-1944) y Manuel Otero (1944-1947)¹³. Si bien los tres pertenecían a la Agrupación “Celta”, Neira Vidal y Friol fueron los más proclives a facilitar la difusión de acciones a favor de la República, dentro del Centro Gallego¹⁴. Manuel Otero y varios miembros de sus Comisiones Directivas, en cambio, fueron abandonando la actitud de defensa del republicanismo, llegando incluso a propiciar nuevamente posiciones de neutralidad en torno a los acontecimientos peninsulares (en especial, con respecto a la represión franquista que seguía ejerciéndose dentro de España). El neutralismo iba de la mano de un progresivo acercamiento al gobierno de Franco, actitud que por supuesto, era recusada por algunos sectores del Centro Gallego (en especial, los nucleados en torno a la Agrupación *Unión Gallega*, la de más fuerte inclinación socialista) y por las instituciones del noroeste hispánico más politizadas y comprometidas con la izquierda republicana (como la Federación de Sociedades Gallegas, por ejemplo)¹⁵.

La reactivación del apoliticismo, que se hizo más evidente hacia 1946, estaba fuertemente condicionada por las presiones ejercidas por la Embajada española en Buenos Aires, sobre los miembros de la Comisión Directiva de la institución. Los representantes de la España franquista en el país austral, tenían una injerencia directa sobre la dirigencia de la entidad, a través de conversaciones y entrevistas personales¹⁶.

Pero vale la pena destacar que las coacciones para llevar al Centro Gallego a la posición de neutralismo también se ejercían desde el interior de la entidad, por el accionar de algunos socios que defendían dicho principio. Ello se evidenció en las discusiones que se generaron en las reuniones previstas en el Estatuto que regía la institución¹⁷.

El progresivo debilitamiento de la actitud pro-republicana quedó en evidencia en los comicios de octubre de 1947, cuando se impuso la lista *Galicia*, afín al franquismo. Se

¹² LACG, Actas de sesión ordinaria, 2/02/1940 y 9/02/1940.

¹³ Para una enumeración cronológica de las presidencias y Comisiones Directivas del Centro Gallego, entre 1907 y 2010, cfr. PADORNO, Manuel (2007) *Historia del Centro Gallego de Buenos Aires. Centenario 1907-2007*, Ediciones Galicia, Instituto Argentino de Cultura Gallega, Buenos Aires, pp. 415-442.

¹⁴ CASTELAO, Alfonso R. (2000) “Carta a José Antonio Aguirre en Nova York”, Buenos Aires, 29/11/1943, en: *Obras de Castelao*, Galaxia, Vigo, T. 6, p. 410.

¹⁵ Archivo General de la Administración (en adelante, AGA) (Alcalá de Henares, España), Sección 10, Asuntos Exteriores, Inv. 10, Caja 54/9247, Exp.: “Centro Gallego e instituciones gallegas”.

¹⁶ AGA, Sección 10, Asuntos Exteriores, Inv. 10, Caja 54/9247, Exp.: “Decreto 24.499 de 6/10/1945 sobre Mutualidades”; AGA, Sección 10, Asuntos Exteriores, Inv. 10, Caja 54/9247, Exp.: “Mártires de Carral”.

¹⁷ LACG, *Acta de asamblea ordinaria*, 18/10/1946, p. 150.

inició aquí la segunda presidencia de José Villamarín Álvarez, quien se mantuvo en su cargo hasta 1950.

¿Por qué se producía este cambio político, en la mencionada coyuntura? Además de los factores arriba mencionados, debemos recordar que el contexto político nacional e internacional se había modificado: el presidente Perón buscaba acercarse al gobierno del General Franco. Al mismo tiempo, España atravesaba una fase de aislamiento internacional y trataba de garantizar que la Argentina fuera su país aliado en el Continente Americano. Algunos socios del Centro Gallego estaban interesados en expandir los vínculos económicos con la España franquista. Se trataba de empresarios o políticos que tenían importantes expectativas de rédito monetario y que habían movilizado sus redes de contactos para favorecer la candidatura de Villamarín Álvarez. Entre estos sujetos podemos mencionar a José Vázquez Iglesias y José Villamarín Prieto (grandes industriales), o a Constantino Barro (Secretario de Industria y Comercio del gobierno peronista)¹⁸.

Por último, el debilitamiento del republicanismo dentro del Centro Gallego no fue un proceso aislado, sino que estuvo ligado a un fenómeno más generalizado, que afectó a la colectividad gallega y española en su conjunto. En efecto, las expectativas de los republicanos sobre la caída del régimen de Franco, que habían sido bastante importantes al término de la Segunda Guerra Mundial, comenzaron lentamente a desvanecerse, a medida que las potencias occidentales triunfantes abandonaban su postura de condena al régimen y colaboraban con su rehabilitación internacional¹⁹. La militancia republicana exiliada en el Continente Americano perdía a sus supuestos aliados externos (Gran Bretaña, Francia, Estados Unidos, la ONU, entre otros), para derrocar a Franco. Además de no contar con esos apoyos internacionales, tampoco podía apelar fácilmente a los miembros de la comunidad española emigrada. A fines de la década del cuarenta, los miembros de la última parecían estar más interesados por sus asuntos particulares y por su progreso material dentro del país receptor, que por la evolución de la política peninsular. El exiliado Luis Seoane ponía de manifiesto su desencanto frente a las actitudes de la mayoría de los gallegos instalados en Argentina. Sostenía que no se podía contar con ellos para generar un “impulso colectivo”, ni para lograr una “mayor

¹⁸ BONARDI, Laurent *Art. Cít.* Específicamente: p. 184.

¹⁹ FASANO, Laura (2010) “Los republicanos españoles y la Segunda Guerra Mundial: expectativas y escepticismos frente al bando aliado”, en: RODRÍGUEZ OTERO, Mariano Eloy y DE CRISTÓFORIS, Nadia Andrea (comps.) *Un mundo, dos guerras (1939-1991)*, Imago Mundi, Buenos Aires, pp. 87-112. Específicamente: pp. 103-110.

intervención del emigrado en la vida cultural de Galicia”, pues en un porcentaje enorme permanecían indiferentes a Galicia y sólo perseguían sus intereses personales²⁰.

Además, el envejecimiento de los emigrantes y la integración de sus hijos en el seno de la nación argentina, también contribuyeron a debilitar posibles compromisos políticos con quienes habían sido vencidos en la Guerra Civil. José María de Areilza, quien fuera Embajador de España en la Argentina entre 1947 y 1949, afirmaba que a medida que los hijos de los inmigrantes peninsulares asistían a las escuelas del país austral, comenzaban a sentirse argentinos (no españoles) y ostentaban ese patriotismo americano con legítimo orgullo²¹.

A partir de 1947, el apoliticismo o neutralismo involucró indirectamente una convivencia con el régimen de Franco: el 28 de octubre de dicho año, por primera vez desde el inicio de la Guerra Civil, la bandera española fue izada en el Centro Gallego; su biblioteca comenzó a recibir libros y revistas ofrecidos por la Embajada de España en la Argentina; y además, el representante de esta última, Areilza, fue invitado a la institución el 31 de diciembre de 1948, luego de que ningún diplomático del franquismo hubiera podido visitarla desde 1939²². Por otra parte, el Centro Gallego se abstenía de explicitar cualquier tipo de compromiso político con los republicanos. De este modo, por ejemplo, no suscribía los pedidos a favor de la libertad de los presos políticos del franquismo, que eran antiguos residentes de la Argentina. Numerosos particulares y entidades (españolas o no) solicitaron de manera escrita, al Ministro de Relaciones Exteriores y Culto de la Argentina, que interponga sus oficios ante el gobierno español, para liberar a los detenidos. Aún cuando estos últimos eran de origen gallego, el Centro no participó de dichos reclamos, mientras que otras instituciones representativas de la región (la Federación de Sociedades Gallegas y otras de índole microterritorial) no dudaron en sumarse a los mismos²³.

El retorno a la línea del neutralismo dentro de la mayor entidad mutualista de la Argentina se acompañó de un estrechamiento de las relaciones con el gobierno peronista. El primer mandatario obsequió una foto suya a la institución en mayo de 1948, con una

²⁰ SEOANE, Luis (2002) “Carta a Francisco Fernández del Riego”, Buenos Aires, 24/11/1950, en: *Cartas de Luis Seoane desde o exilio*, Edición do Castro, A Coruña, p. 43.

²¹ AREILZA, José María de (1984) *Memorias exteriores 1947-1964*, Editorial Planeta, Barcelona, pp. 41-42.

²² BONARDI, Laurent *Art. Cit.* Específicamente: p. 185.

²³ Archivo del Ministerio de Relaciones Exteriores, Comercio Internacional y Culto (en adelante, AMRECIC), Buenos Aires, Departamento de Política, España-Finlandia, Caja N° 19, Año 1948, Exp. 8 (1ª y 2ª parte): “Diversos pedidos para que se conmute la pena del ciudadano español Antonio Seoane Sánchez. Actuación de esta Cancillería al respecto”; MRECIC, Departamento de Política, Francia, España, Caja N° 38, Año 1949, Exp. 10: “Pedido para que se conmute la pena de muerte del ciudadano español Manuel Villar y otros”.

afectuosa dedicatoria. La Editorial de la revista *Galicia* no tardó en valorar este gesto y brindar una imagen halagüeña de su figura: “Pocos hombres en el mundo han alcanzado, como alcanzó él [Juan D. Perón], tantos afectos de su pueblo. Es seguro que ningún gobernante argentino alcanzó en ninguna época tal cantidad de voluntades. Pocos, también, han hecho tanto por el bienestar de su nación [...]”²⁴. Además, en octubre de 1949, el Centro Gallego ofreció 26.000 pesos a la Fundación Eva Perón y en septiembre de 1951 otorgó al presidente y a su esposa el título de “miembro honorífico” de la institución²⁵.

II. La participación de los exiliados en el Centro Gallego

El carácter pragmático de la premisa del neutralismo de los años 1936 a 1938 contribuyó a que la misma no se instalara de manera definitiva en el seno de la institución. Desde mediados de 1937 algunos síntomas preanunciaron ciertos cambios en el posicionamiento político del Centro Gallego. Progresivamente, la revista *Galicia* comenzó a incluir en sus páginas algunas referencias a artistas gallegos exiliados en la Argentina. Por ejemplo, en el número de junio de 1937 de *Galicia* aparecieron algunas obras de Manuel Colmeiro y José Suárez, que estaban exponiendo sus trabajos en la Galería *Amigos del Arte*, en la calle Florida de la Capital Federal²⁶. El pintor Colmeiro, que pertenecía al *Partido Galeguista*, se había desplazado a Lisboa en 1936, para luego trasladarse a Buenos Aires, mientras que el fotógrafo Suárez llegó a esta última ciudad en 1937²⁷. Ambos habían arribado recientemente a la Argentina, cuando se los hizo partícipes de la revista. En el seno de la comunidad del noroeste hispánico instalada en el Río de la Plata, se percibía que pronto se inauguraría una nueva época, signada por la “recuperación” de la entidad a manos de los exiliados gallegos²⁸.

A partir de las elecciones de Comisión Directiva y Presidente de 1938, una de las señales más claras de esa apertura al republicanismo fue la incorporación de personalidades del exilio gallego en las tareas de edición y redacción de la revista *Galicia*.

²⁴ S/A (1948) “El Excelentísimo Señor Presidente de la República, Juan Domingo Perón, obsequia su fotografía dedicada al Centro Gallego de Buenos Aires”, *Galicia* XXXIII (424): 11.

²⁵ BONARDI, Laurent *Art. Cít.* Específicamente: p. 186.

²⁶ S/A (1937) “Dos grandes artistas gallegos, exponen en “Amigos del Arte””, *Galicia* XXVII (293): 4-5.

²⁷ AAVV (2006) *Repertorio biobibliográfico do exilio galego: unha achega*, Arquivo da Emigración Galega - Consello da Cultura Galega, pp. 123 y 578. Sobre la trayectoria de Suárez, cfr. MÉNDEZ, Patricia (2011) “José Suárez: a fotografía da man do exilio”, en: DE CRISTÓFORIS, Nadia (coord.) *Baixo o signo do franquismo: emigrantes e exiliados galegos na Arxentina*, Sotelo Blanco Edicións, Santiago de Compostela, pp. 229-238.

²⁸ FSG, Correspondencia recibida, 1938, Nota del 25/01/1938.

Estas actividades, además de convertirse en una vía directa de participación en la vida institucional de la entidad, otorgaron a los refugiados una innegable visibilidad, al tiempo que reforzaron su prestigio e imagen de “intelectuales” o “artistas”, según el caso²⁹.

La colaboración de los refugiados en *Galicia* se puede percibir a partir de 1939. Con la llegada a la presidencia de Neira Vidal, Luis Seoane fue nombrado nuevo director de la revista. Nacido en Buenos Aires, en un hogar gallego, este artista e intelectual polifacético propició la incorporación de trabajos de exiliados gallegos que tendrían gran proyección política y cultural dentro de la Argentina y de cara a su tierra natal.

A medida que los perseguidos por el franquismo llegaban al Río de la Plata, o desde el punto geográfico donde se encontraban refugiados, participaban en *Galicia*, por lo general, con escritos u obras donde no se explicitaba un posicionamiento político muy evidente, más allá de denostar los aspectos negativos de la emigración para Galicia o de defender su derecho histórico a la autonomía, tópicos que encontraban un rápido consenso entre los lectores. De este modo, los dibujos o pinturas de Alfonso Castelao, Manuel Colmeiro, Maruja Mallo o Luis Seoane, comenzaron a jalonar las páginas de *Galicia*, e incluso, ciertas obras del último ilustraron las portadas de algunos de sus números. Emilio Pita, poeta y musicólogo, comenzó su colaboración en *Galicia* con un trabajo titulado: “Tres compositores de música gallega”³⁰, mientras que el escritor Rafael Dieste se inició con “Un cuento de Rafael Dieste” y el político y editor Arturo Cuadrado (de ascendencia gallega), con “El Secreto de Galicia. Film de Velo”³¹. No faltaron también otros artículos, de un tono político más comprometido, con los cuales se dieron a conocer otros refugiados, como Juan López Dura, José Núñez Búa o Luis Tobio³². Vale la pena señalar que la identidad o filiación política de los exiliados nunca era revelada en *Galicia*: cuando se hacía referencia a sus trayectorias se destacaba su formación profesional o sus producciones, sin hacer hincapié en su condición de refugiados.

²⁹ Los exiliados republicanos dinamizaron diversas publicaciones de asociaciones de emigrantes, en los países donde encontraron refugio. En el caso de Argentina, otros órganos que se vieron reactivados por ellos fueron, por ejemplo, *Galicia*, de la Federación de Sociedades Gallegas, o *Catalunya*, del Centre Català. Cfr. FASANO, Laura (2010) “Exiliados republicanos en la Federación de Sociedades Gallegas de la Argentina: una aproximación al tema”, en: *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 24 (69): 371-387 y FERNÁNDEZ, Alejandro (2010) “La revista *Catalunya* de Buenos Aires, el exilio y la colectividad inmigrada (1927-1964)”, *Estudios Migratorios Latinoamericanos* 24 (69): 389-412, respectivamente.

³⁰ Cfr. S/A (1939), *Galicia* XXV (316): 20-21.

³¹ Los dos últimos artículos se encuentran en S/A (1939) *Galicia* XXV (319): s/p y S/A (1939) *Galicia* XXV (323): s/p, respectivamente.

³² Nos referimos a los siguientes artículos: LÓPEZ DURA, Juan (1940) “Consideracions sobor dunha posibre estroituración político-administrativa da Galicia”, NÚÑEZ BÚA, José (1940) “La cooperación agrícola en Galicia” y TOBIO, Luis (1940) “Bases pra unha orgaización política da Galizia”, *Galicia* XXVII (330): 55-57; 68-70; 86-87, respectivamente. Para el seguimiento de las itinerarios de los exiliados mencionados en este párrafo, puede consultarse: AAVV *Op. Cit.*

Entre los exiliados gallegos que encontraron en el Centro Gallego un espacio de acogida, descolló indudablemente la figura de Alfonso Castelao. Este destacado político, escritor y artista arribó a Buenos Aires en julio de 1940, desde la ciudad de Nueva York, donde se hallaba refugiado. El argumento de que el Centro Gallego le estaba reservando un puesto de trabajo remunerado jugó un rol definitorio para lograr su ingreso al país, en la Dirección General de Inmigración³³.

A lo largo de la segunda mitad de 1940 y hasta comienzos de 1941, Castelao fue profusamente homenajeado por distintas instituciones gallegas y españolas de Buenos Aires, Rosario y Montevideo³⁴. El Centro Gallego encabezó los actos en la capital porteña, organizando un banquete el 18 de agosto de 1940, que contó con la asistencia de un numeroso público y con la adhesión de diversas sociedades gallegas del interior y exterior de la Argentina³⁵.

Como ya adelantamos, a partir de 1947 el apoliticismo con respecto al régimen franquista recuperó su antiguo protagonismo en el seno del Centro Gallego. Sin embargo, la participación de los exiliados dentro del mismo no quedó anulada. Algunos de ellos siguieron trabajando dentro o para la entidad. Seoane, por ejemplo, continuó en su cargo de Director de la revista *Galicia* hasta 1959. Desde este lugar estimuló la labor de los exiliados y los involucró en proyectos culturales relacionados con la institución³⁶. Los galleguistas y otros refugiados de diversas inclinaciones políticas lograron mantener su visibilidad en varias actividades promovidas por la dirigencia. Como afirmaba Castelao, a propósito de las Jornadas Gallegas de julio de 1948: “El Centro Gallego tiró la casa por la ventana, y fueron jornadas enteramente galleguistas y ganadas por nosotros”³⁷. Más allá de que el natural de Rianxo pudiera sobredimensionar el accionar de sus correligionarios en el evento mencionado, lo cierto es que varios de ellos tuvieron un rol destacado dentro del mismo³⁸. Rodolfo Prada, por ejemplo, organizó en el marco de las mencionadas

³³ Ver la correspondencia de Alfonso Castelao a Rodolfo Prada que se resguarda en la “Fundación Castelao” (España), de las siguientes fechas: 13/07/1939; 25/07/1939; 2/11/1939; 8/12/1939; 4/01/1940; 23/02/1940; 26/03/1940; 17/04/1940; 1/05/1940; 19/06/1940. Agradezco a Xosé Manoel Núñez Seixas por haberme facilitado esta documentación.

³⁴ NÚÑEZ SEIXAS, Xosé Manoel (2003) “Emigración e exilio en Alfonso R. Castelao: da «Moura fartura» á «Galiza ideal»”, *Estudios Migratorios* 15-16: 9-48. Específicamente: p. 33.

³⁵ S/A (1940) “El banquete de homenaje a Castelao”, *Galicia XXVII* (332): 28-35.

³⁶ Cfr. las cartas de Luis Seoane a Francisco Fernández del Riego, de la época, en: *Cartas de Luís Seoane desde o exilio*, Edición do Castro, A Coruña.

³⁷ CASTELAO, Alfonso R. (2000) “Carta a Alfredo Somoza”, Buenos Aires, 20/09/1948, en: *Obras de Castelao*, Galaxia, Vigo, T. 6, p. 722.

³⁸ S/A (1948) “Los actos de las Jornadas Gallegas en conmemoración del Día de Galicia”, *Galicia XXXIII* (427): 13-26.

Jornadas, la “Primera Exposición del Libro Gallego”, que tuvo una honda repercusión en toda la prensa argentina. Manuel Colmeiro presentó una exposición de pinturas y Eduardo Blanco Amor y Luis Tobío Fernández brindaron sendas conferencias, frente a un gran público presente.

III. Conclusiones

Si bien a lo largo de este estudio hemos aludido al sentido y los efectos del neutralismo, republicanismismo o pro-franquismo en el marco del Centro Gallego, no deberíamos olvidar que en realidad, la atención principal de las dirigencias no estaba encaminada a discutir argumentos ideológicos, sino a garantizar la supervivencia de la institución, merced a la consolidación de la política mutualista. Las consideraciones o deliberaciones políticas nunca fueron el eje central del funcionamiento del Centro Gallego (como sí podían serlo en el caso de otras instituciones de la comunidad del noroeste hispánico, como la Federación de Sociedades Gallegas). No obstante ello, las tendencias a favor o en contra del bando sublevado y de su Caudillo, que se fueron gestando en el seno de la entidad en cuestión, dejaron sus huellas dentro de la misma. Tanto el franquismo como el antifranquismo se tradujeron en diversas acciones concretas, de mayor o menor impacto socio-cultural, pero que constituyeron la manifestación tangible de que los posicionamientos ideológicos no permanecían como meros principios o ideas abstractas, sino que encontraban canales de expresión reales, en el marco de la institución indagada.

Uno de los efectos más evidentes de esos posicionamientos políticos estuvo relacionado con la forma que adquirió la participación de los exiliados gallegos en el seno del Centro Gallego. Sabemos que muchos de ellos se afiliaron al mismo, por razones varias (identificación cultural con la región de origen o aprovechamiento de los servicios médicos y mutuales prestados por la entidad, entre otros). No obstante ello, nuestra preocupación ha sido develar los alcances de la integración cultural y política de los refugiados del noroeste hispánico, dentro del Centro Gallego. Hemos intentado demostrar que si bien existió un lugar para los exiliados, el mismo no fue destacado, en consonancia con el predominio de la tendencia neutralista que, aún experimentando una fase de debilitamiento (en la etapa de más fuerte republicanismismo), permeó gran parte de la actividad de la institución. El caso de Luis Seoane podría ser representativo de lo afirmado: aún oficiando de director de la revista *Galicia*, su accionar dentro del Centro

Gallego presentó importantes limitaciones. Sus expresiones y manifestaciones artísticas y escritas en *Galicia*, así como las de otros exiliados, no llegaron a tener un contenido político abiertamente crítico del régimen franquista. Ello contrasta con otras producciones periodísticas o editoriales de la época, donde los mensajes antifascistas o a favor de la República, eran más explícitos y decididos. Vaya como simple ejemplo la revista dirigida por Luis Seoane, de gran trascendencia cultural: *Galicia Emigrante*.

Creemos que la actividad de los exiliados del noroeste hispánico dentro del Centro Gallego sólo podrá ser cabalmente evaluada a partir de una mirada comparativa más amplia, que se extienda a otras instituciones o medios de difusión, en los que también participaron los refugiados de Galicia y de otras regiones españolas, con diferentes resultados. De allí que consideremos que este trabajo sea sólo un primer paso en una indagación de mayor dimensión, que aún resta profundizar.

Proyecciones políticas de los republicanos gallegos en la segunda posguerra. Una mirada a partir del caso de la Federación de Sociedades Gallegas de Buenos Aires *

Laura Fasano **
UBA-UNSAM-CONICET

Resumen: El presente trabajo examinará el impacto de la finalización de la Segunda Guerra Mundial (1939-1945) en el conjunto de españoles exiliados tras la Guerra Civil (1936-1939). Ciertamente, el escenario posbélico generó altas expectativas en los republicanos, en estrecha vinculación con la subsiguiente y previsible caída del régimen franquista. En particular, nos centraremos en un grupo de exiliados gallegos radicados en Buenos Aires y nucleados en torno a una entidad de la colectividad galaica de la ciudad porteña: la Federación de Sociedades Gallegas.

Por un lado, se identificarán las diversas posturas suscitadas frente al Gobierno republicano en el exilio. Por otro lado, detendremos la mirada en el *Consello de Galiza*, creado por iniciativa de los sectores galleguistas y presidido por Alfonso Rodríguez Castelao, y en el tipo de tensiones que el mismo conllevó, ligadas a cuestiones de índole político-ideológicas. Se dará cuenta del impacto de dichas disputas en la Federación, examinando los posicionamientos esgrimidos hacia el *Consello* por parte de los cuadros dirigentes y de los recién llegados que participaban del ámbito asociativo en consideración.

Palabras claves: Exilio galaico - segunda posguerra - Consello de Galiza - Federación.

I. El Gobierno republicano en el exilio y los diversos posicionamientos frente al mismo

La Segunda Guerra Mundial fue vivida por la colectividad española en el exterior como una continuación de la Guerra Civil. El escenario político mundial en los primeros años

* Este trabajo fue elaborado en el marco de los siguientes proyectos: UBACyT 20020090200622, que se encuentra bajo la dirección de la Dra. Nadia De Cristóforis; PIP 11220110100607 y “Redes, poder y territorialidad en la historia argentina de los siglos XVIII-XX”, Programa de Incentivos a docentes-investigadores, ambos dirigidos por la Dra. María Andrea Reguera.

** E-mail: laurafasano@yahoo.com.ar

de posguerra alentaba las esperanzas suscitadas en el conjunto de exiliados, en relación con la caída de Franco ante el accionar de las potencias aliadas.¹ Ante dicho panorama, la reorganización de las instituciones republicanas que se hallaban atomizadas en el exilio, se transformó en una prioridad para la dirigencia española.² En agosto de 1945 las Cortes reunidas en la Ciudad de México designaron a Diego Martínez Barrio como nuevo Presidente de la República, mientras que José Giral fue nombrado Jefe del nuevo Gobierno en el exilio (1945-1947). Este último expresó un alto grado de optimismo con respecto a la restauración republicana en España. Volcado hacia la vía diplomática, su accionar estuvo orientado a lograr el reconocimiento de los Estados miembros de las Naciones Unidas.³ No obstante, el gabinete presidido por Giral debió enfrentar numerosas oposiciones del arco político hispánico: el Partido Comunista Español (PCE), disidentes del Partido Socialista Obrero Español (PSOE), Izquierda Republicana, entre otros.⁴

Las fricciones políticas se reproducían en el conjunto de republicanos radicados en América. Por ejemplo, el ámbito institucional escogido, la Federación de Sociedades Gallegas (en adelante, FSG), entidad de carácter político de la colectividad galaica de Buenos Aires, permite dar cuenta de tales desavenencias. En la prensa federal, el semanario *Galicia*,⁵ se esgrimían serios cuestionamientos al Gobierno restablecido en el exilio, vinculados con la escasa representación política: la exclusión del PCE y del Partido Galeguista, representante del nacionalismo galaico.⁶

Algunos exiliados gallegos nucleados en la FSG, conjuntamente con otros intelectuales españoles (entre ellos, Alejandro Casona, Arturo Cuadrado, Clemente Cimorra, Gori Muñoz y Rafael Dieste), demandaron la ampliación del gabinete

¹ SCHWARZSTEIN, Dora (2001) *Entre Franco y Perón. Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Crítica, Barcelona, pp. 204 y 205; PAYNE, Stanley (2005) *El franquismo. Primera parte. 1939-1950. La dura posguerra*, Arlanza ediciones, Madrid, p. 48.

² Recordemos que el Presidente de la República, Manuel Azaña Díaz, había dimitido en febrero de 1939, dirigiéndose a Francia y falleciendo poco después. A su vez, el Jefe de Gobierno, Juan Negrín (luego de un breve paso por Francia), se exilió en Londres, mientras que la Diputación Permanente de las Cortes se radicó en la ciudad de México. CAUDET, Francisco (1997) *Hipótesis sobre el exilio republicano de 1939*, Fundación universitaria española, Madrid, pp. 208, 212 y 218.

³ ALONSO GARCÍA, Rosario (2006) "Política y propaganda del Gobierno de la República española en el exilio, 1945-1962", en: NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y CAGIAO VILA, Pilar (coords.), *O exilio Galego de 1936: Política, sociedade, itinerarios*, Edición do Castro, La Coruña, pp. 79-101. Específicamente, pp. 82 y 83.

⁴ ALONSO GARCÍA, Rosario, *art. cit.*, p. 81; CAUDET, Francisco, *op. cit.*, p. 222.

⁵ El órgano oficial de la entidad, *Galicia*, se publicaba de manera semanal los días sábados y su extensión oscilaba entre las ocho y las catorce páginas.

⁶ El Partido Galeguista (PG), fundado en 1931 por Alfonso Rodríguez Castelao y otros líderes nacionalistas gallegos postulaba la existencia de la identidad galaica (conformada a partir de un pasado en común y una etnicidad compartida), motivo por el cual negaban la nacionalidad española. BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé (1996) *O nacionalismo galego*, Edicións A Nosa Terra, Vigo, pp. 100-123.

republicano al Jefe de Gobierno. Los mismos consideraban de vital importancia la representación de todos los partidos para el rápido restablecimiento de la República española.⁷ A su vez, la disconformidad hacia el Gobierno reorganizado en el exilio, fue expresada a través de una carta de adhesión a quien se viera excluido del mismo, Juan Negrín. El apoyo al líder socialista fue firmado por Alejandro Casona, Antonio Baltar, Arturo Cuadrado, José Otero Espasandín, Luis Seoane, Lorenzo Varela, María Teresa León, Rafael Dieste, entre otros exiliados.⁸

Paralelamente a las críticas esbozadas hacia la política parlamentaria y diplomática de la dirigencia exiliada, en las páginas del semanario *Galicia* se elogiaba el accionar armado desarrollado en la península.⁹ En numerosos artículos de la prensa federal, los guerrilleros eran considerados verdaderos representantes del pueblo y luchadores por la reconquista de la República. Su proceder era contrastado con aquel desplegado por los políticos parlamentarios en el exilio.¹⁰

En general, los argumentos esgrimidos a favor de la vía armada se vinculaban con el hecho de intentar reconquistar España sin acudir a la ayuda bélica y/o diplomática de las potencias aliadas, o bien, se aducía que la guerrilla le otorgaba actualidad al “problema español” en el ámbito internacional.¹¹ El posicionamiento periodístico presente en *Galicia* (por un lado, crítica sostenida hacia la dirigencia exiliada y por otro, exaltación del accionar armado), se relacionaba con la línea político-ideológica que dominó la FSG en dichos años: el gobierno de la lista Republicana de Izquierda (1940-1944), conformada por una alianza entre socialistas y comunistas, y cuyo promotor era Gerardo Díaz.¹²

La postura dominante en el semanario federal con respecto al movimiento guerrillero no era compartida de forma unánime por el resto de la prensa hispánica de Buenos Aires. Por ejemplo, el órgano oficial del Centro Republicano Español, *España Republicana*, sostenía una tendencia liberal y anticomunista. En virtud de ello, en sus

⁷ “Un mensaje al señor José Giral”, *Galicia*, Bs. As., 9/03/46, p. 2.

⁸ “Hacia la unidad de los españoles”, *Galicia*, Bs. As., 3/02/45, p. 1.

⁹ En efecto, luego del ingreso soviético a la Segunda Guerra Mundial (junio de 1941), el PCE se había inclinado a favor del movimiento armado, como medio de liberar España. A partir de 1943, este último, organizado clandestinamente desde Francia y el interior de territorio español, se desarrolló con mayor fuerza. HEINE, Hartmut (1982) *A guerrilla antifranquista en Galicia*, Edicións Xerais de Galicia, S. A., Madrid, pp. 75, 76, 78 y 84; PAYNE, Stanley, *op. cit.*, pp. 111 y 112; SCHWARZSTEIN, Dora, *op. cit.*, p. 178.

¹⁰ DÍAZ, Gerardo, “La lucha por la Reconquista”, *Galicia*, Bs. As., 13/01/45, p. 2.

¹¹ PORRÚA, Manuel, “Nuestros guerrilleros y nuestros deberes”, *Galicia*, Bs. As., 4/11/44, p. 2.

¹² Archivo del Museo de la Emigración Gallega en la Argentina (en adelante, AMEGA), Actas de la Junta Ejecutiva (en adelante, AJE), N° 187, 19/06/40; DÍAZ, Hernán (2007) *Historia de la Federación de Sociedades Gallegas: identidades políticas y prácticas militantes*, Editorial Biblos, Bs. As., pp. 84 y 225.

páginas se avalaba la vía diplomática, aseverando que el accionar armado atentaba contra el Gobierno español en el exilio y su reconocimiento internacional.¹³

II. El Consello de Galiza

El proceso tendiente a la reorganización institucional republicana afectó también a los regionalismos ibéricos (Euzkadi, Cataluña y Galicia), y del mismo modo, tampoco estuvo carente de fricciones internas. En el caso de Galicia, el proceso fue complejo debido a la ausencia de una estructura gubernativa pre bélica. Recordemos que el alzamiento rebelde había impedido la aprobación del Estatuto de Autonomía plebiscitado satisfactoriamente en junio de 1936. Tal situación conllevó un terreno más propicio para los debates en torno a la legitimidad de los diversos proyectos que se establecieron en el destierro.

En noviembre de 1944 se conformó en Montevideo el *Consello de Galiza* por iniciativa de Alfonso Rodríguez Castelao y del galleguismo militante agrupado en *Irmandade Galega*.¹⁴ El mismo, concebido en tanto gobierno provisional representativo de la región en el exilio, estaba integrado por cuatro diputados gallegos electos en febrero de 1936, tres de ellos pertenecientes al Partido Galeguista: Castelao (que asumió la presidencia del organismo), Antonio Alonso Ríos y Ramón Suárez Picallo y uno afiliado a Izquierda Republicana, Elpidio Villaverde Rey.¹⁵ Su establecimiento era considerado de suma necesidad para fortalecer los “Derechos adquiridos” previstos en el Estatuto de Autonomía y equipararse políticamente a los vascos y catalanes. De este modo, se esperaba actuar conjuntamente con dichos gobiernos, ante la consideración de una caída inminente de Franco.¹⁶

¹³ “Nuestra posición inalterable. Al servicio de la República”, Bs. As., *España Republicana*, 23/02/46, p. 1; “Valor y significado de la lucha en la frontera de los pirineos”, Bs. As., *España Republicana*, 28/10/44, p. 1.

¹⁴ BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 177.

¹⁵ Acta de Constitución del Consejo de Galicia, 15/11/44; documento reproducido en: CASTRO, Xavier (ed.) (2000) *Castelao e os galeguistas do interior. Cartas e documentos, 1943-1954*, Galaxia, Vigo, pp. 84 y 86; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé (2004) “Emigración y exilio antifascista en Alfonso R. Castelao: de la Pampa solitaria a la Galicia Austral”, en: *Anuario IEHS*, UNICEN, Tandil, N° 19, pp. 95-125. Específicamente: p. 116; BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 177.

¹⁶ Cataluña y Euzkadi habían obtenido los derechos autonómicos en 1932 y 1936, respectivamente. A fines de 1944, el Presidente de Euzkadi, José Antonio Aguirre, el Presidente del Consejo Nacional de Cataluña, Carlos Pi i Sunyer y Alfonso Castelao firmaron el Pacto Galeuzca. Carta de Castelao al PG, Bs. As., 14/12/44, reproducida en: CASTRO, Xavier, *op. cit.*, p. 108; FERNÁNDEZ SANTANDER, Carlos (2000) *Alzamiento y guerra civil en Galicia (1936-1939)*, Edición do Castro, Sada, p. 84; Núñez Seixas, Xosé, *op. cit.*, p. 116; GARRIDO COUCEIRO, Xoan Carlos (2006) “A actividade política de Castelao no exilio: Castelao Ministro”, en: NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y CAGIAO VILA, Pilar (coords.), *op. cit.*, pp. 359-364. Específicamente: p. 360.

El *Consello de Galiza* abogaba por la implantación de una República federal en España, integrada por cuatro naciones: *Euskadi*, *Catalunya*, *Galicia* y *Castela*. En este sentido, no apelaba a una mera restauración del orden político aprobado en la Constitución del Estado Español (1931), sino que anhelaba un proyecto político más ambicioso para el futuro de la península.¹⁷

Ahora bien, ¿cómo fue recibida la creación del *Consello* en el conjunto de republicanos gallegos? ¿La situación política del éxodo galaico representó una variante a aquella señalada anteriormente para el caso español? Según la consideración de Castelao, el accionar de los gallegos en el exilio difería claramente de aquel desplegado por la dirigencia republicana hispánica. En diversas ocasiones se refirió a los políticos españoles, esgrimiendo un juicio negativo sobre su actuación en el exilio: el primado del divisionismo, las intransigencias, los egoísmos y el partidismo. En referencia a este último, el líder gallego consideraba estéril las lealtades políticas, a cuyos efectos centrífugos sobre el grupo republicano se oponía abiertamente.¹⁸

Ante dicho panorama, Castelao exaltaba el proceder de los galleguistas en el exilio americano, al cual caracterizaba por la tolerancia, la unidad y el altruismo.¹⁹ En el siguiente fragmento de una encuesta realizada por la FSG el líder gallego, puede apreciarse una imagen “despolitizada” del republicanismo galaico en el exilio, ajena a una visión conflictiva y heterogénea:

“Ninguno dirá que nosotros cimentamos discordias ni que abrimos abismos. Nos hemos mantenido al margen de todo partidismo inútil y de todo caudillismo pernicioso, manifestando (...) nuestro pensamiento nacional, nuestro anhelo democrático”.²⁰

¹⁷ A pesar del carácter unitario, la Constitución Republicana del Estado español (1931) ofrecía un marco propicio para la aprobación de estatutos de autonomía (los cuales debían ser plebiscitados aprobatoriamente con una mayoría de dos tercios del censo electoral). “Manifiesto del Consejo de Galicia”, *Galicia*, Bs. As., 7/04/45, p. 1; “Carta de Castelao en Buenos Aires a los galeguistas del interior”, (sin fecha - en adelante, s/f, posiblemente, fines de 1944), reproducida en: CASTRO, Xavier, *op. cit.*, p. 84; CASARES MOURIÑO, Carlos (2006) “A actividade política de Castelao no exilio”, en: NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y CAGIAO VILA, Pilar (coords.), *op. cit.*, pp. 353-357. Específicamente: pp. 353 y 354; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y DÍAZ, Hernán (eds.) (2011), *Escritos políticos de Eduardo Blanco Amor (1923-1946)*, Alborada, Bs. As., p. 42.

¹⁸ NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 117.

¹⁹ La unidad del galleguismo en el exilio había sido un objetivo de suma relevancia para Castelao desde sus primeros años en la Argentina. “Irmandade Galega”, *Galicia*, Bs. As., 6/07/46, p. 2; “Carta de Castelao en Buenos Aires a los galeguistas del interior” (s/f, posiblemente, fines de 1944), reproducida en: CASTRO, Xavier, *op. cit.*, pp. 81, 82 y 109; NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 115.

²⁰ “Una encuesta de *Galicia*”, *Galicia*, Bs. As., 7/04/45, p. 3. La traducción es nuestra.

Sin embargo, consideramos que dicha percepción unificada del colectivo galaico excluía a diversos sectores. Al referirse a “los gallegos” estaría restringiendo su concepción a aquellos republicanos oriundos del noroeste hispánico, identificados con el nacionalismo galaico. De este modo, se omitía la presencia de otras adscripciones partidarias e ideológicas en el conjunto de gallegos exiliados (republicanos de izquierda, socialistas, entre otras), simplificando, así, las complejidades inherentes al colectivo humano desterrado.

III. Las fricciones políticas en el conjunto de exiliados gallegos

El *Consello de Galiza* impulsado por el galleguismo de Buenos Aires debió enfrentar numerosas oposiciones procedentes del éxodo galaico, tanto en América como en Europa.²¹ En Buenos Aires se suscitaron rechazos al gobierno provisional, provenientes de exiliados oriundos del noroeste hispánico que adherían a diversas agrupaciones partidarias, cercanas a la izquierda política.²² A continuación, examinaremos tales fricciones, centrando la mirada en un grupo de refugiados gallegos nucleados en la FSG, ámbito en el cual muchos de los recién llegados habían hallado un espacio de participación y de expresión de sus vivencias e ideas republicanas en el destierro.

Comenzaremos analizando la actitud contraria hacia el *Consello* esgrimida por el exiliado Arturo Cuadrado, director del semanario federal, *Galicia* y afiliado a Izquierda Republicana española. Las críticas fueron vertidas en ocasión de un acto celebrado en junio de 1945 por la Casa de Galicia de Montevideo. El evento tenía una doble finalidad: conmemorar, por un lado, el Noveno Aniversario del plebiscito autonómico gallego y por otro lado, brindar un homenaje al *Consello de Galiza*. Su realización contó con la adhesión de numerosas entidades gallegas de Uruguay, a la vez que se invitó a representantes del asociacionismo galaico de Buenos Aires.²³

²¹ Su creación produjo roces con diversos organismos que se arrogaban la auténtica representación de Galicia en el exilio: por un lado, la Alianza Nacional Gallega (ANG), organismo constituido en México y por otro lado, el denominado Bloque Nacional Republicano Gallego, creado en suelo francés. FERNÁNDEZ ALONSO, Bieito, “Castelao: un político nacionalista no exilio”, en: NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y CAGIAO VILA, Pilar (coords.), *op. cit.*, pp. 347-352. Específicamente: p. 351; VELASCO SOUTO, Carlos F. (2006) *1936. Represión e alzamento militar en Galiza*, Edicións A Nosa Terra, Vigo, pp. 145 y 146; DÍAZ, Hernán, *op. cit.*, pp. 136.

²² BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 177; FERNÁNDEZ ALONSO, Bieito, *art. cit.*, p. 351.

²³ AMEGA, Correspondencia Emitida (en adelante, CE), carta del secretario general a los presidentes de las entidades federadas, Bs. As., s/f.

La presencia de Cuadrado, prevista como delegado de la FSG, no se concretó ya que él rehusó la invitación, en rechazo al trato deferente concedido al *Consello de Galiza*.²⁴ En el artículo denunciante, el mencionado exiliado se expresó en términos muy duros sobre este último, cuestionando su fundación y la preeminencia en él del Partido Galeguista y su línea ideológica. En este sentido, consideraba que los pronunciamientos partidarios, por ejemplo, la oposición a Juan Negrín o “a la heroica Rusia”, no debían ser trasladados a una estructura que se arrogaba la representación de Galicia en el exilio.²⁵ El accionar exclusivista del *Consello*, según entendía Cuadrado, omitía al conjunto de agrupaciones partidarias (desde fuerzas conservadoras hasta las de extrema izquierda), cuyo rol en el Comité Ejecutivo de la Autonomía Gallega, resaltaba en calidad de testigo directo:

“El hecho del Consejo de Galicia, creado con la eliminación de los partidos políticos y con la exclusión de los hombres activos del Estatuto Gallego y con los emigrantes, es un hecho que nace muerto, ya que nace de espaldas al pueblo (...) Si se hubiese hecho en Galicia, en vez de ser en el exilio, hubiese sido un Golpe de Estado”.²⁶

Por otro lado, en el mencionado trabajo, Cuadrado se refirió a la necesidad de incluir a la emigración en el *Consello*, demandando que se le otorgara a la FSG el rol que, según su consideración, la misma merecía.²⁷

Desde la perspectiva de Castelao, la composición interna del *Consello* era legítima, ya que el cargo político alcanzado en 1936 avalaría la presencia de los cuatro integrantes: “En tanto no vuelvan a celebrarse nuevas elecciones, nosotros, los diputados elegidos en 1936, juntos, somos todavía lo más respetable que ha quedado de la República y de sus instituciones”.²⁸ Por otro lado, el *Consello de Galiza* apelaba a las organizaciones de emigrados como fuente adicional de legitimidad, aspirando al liderazgo de las mismas.²⁹

²⁴ AMEGA, AJE, Nº 435, 18/06/45.

²⁵ CUADRADO, Arturo, “Acción y vida para la autonomía de Galicia”, *Galicia*, Bs. As., 30/06/45, p. 1.

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*. La postura esgrimida por Cuadrado, con respecto al papel de la FSG en el accionar político del exilio galaico era también sostenida por el federado Eduardo Blanco Amor. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé y DÍAZ, Hernán (eds.), *op. cit.*, p. 64; VELASCO SOUTO, Carlos F., *op. cit.*, p. 146.

²⁸ Carta de Castelao a “la Pasionaria”, Bs. As., enero de 1946, reproducida en: FERNÁNDEZ SANTANDER, Carlos (2000) *Alzamiento y guerra civil en Galicia (1936-1939)*, Edición do Castro, Sada, p. 398; BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 179.

²⁹ La consideración de Castelao sobre la emigración era altamente positiva, conformando, según él, “la mejor parte de Galicia”. No obstante, Núñez Seixas distingue tres etapas en la evolución de Castelao sobre

Ahora bien, ¿cuál fue la actitud adoptada por la FSG, con respecto al *Consello*? Las autoridades galleguistas, que gobernaban la entidad luego del triunfo electoral en los comicios federales de 1944, apoyaron y alentaron su constitución. La Junta Ejecutiva adhirió al evento celebrado en Montevideo, enviando representantes federales a la capital uruguaya.³⁰

Por otro lado, el secretario general, Antonio Alonso Pérez, expresó en el órgano oficial la postura de la institución frente al *Consello de Galiza*, desligándola de los postulados críticos del director del semanario. En dicha aclaración, alegó que desconocía en absoluto el artículo de redacción de Cuadrado y que el mismo no interpretaba el pensamiento de la Junta Ejecutiva.³¹ Sin embargo, lejos de representar una postura aislada, la decisión de Cuadrado de no adherir al acto celebrado en Montevideo era compartida por algunas entidades federadas, por ejemplo, la Sociedad de Ordenes.³²

Las desavenencias producidas entre la FSG y Cuadrado en torno al *Consello* produjeron una fisura en sus relaciones, óptimas desde el arribo de este último al país, en 1940. Luego de la aclaración publicada por el secretario general, el director de *Galicia* presentó su renuncia como integrante de la Comisión de Prensa a la Junta Ejecutiva. Los motivos de dicha decisión no fueron manifestados en la dimisión enviada, pero no pasaron inadvertidos para las autoridades federales.³³ No obstante, su renuncia fue admitida, aceptándosele las excusas ofrecidas.³⁴ Las razones político-ideológicas que subyacían al alejamiento institucional de Cuadrado, no fueron expresadas públicamente en el semanario oficial.³⁵

La oposición al *Consello de Galiza* en Buenos Aires no se limitó a críticas vertidas de manera individual. También abarcó algunos emprendimientos político-ideológicos de diverso tenor entre los refugiados gallegos. Por ejemplo, un grupo de afiliados a Izquierda Republicana española,³⁶ radicados en la ciudad porteña, diseñaron un programa de

la valoración de la emigración: una fase pregalleguista (hasta 1917), la galleguista de preguerra (1918-1936) y finalmente, la etapa del exilio (1936-1950), en la cual aquella adquiere rasgos positivos en el pensamiento del líder galaico. NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, pp. 97-107 y 109.

³⁰ AMEGA, AJE, N° 437, 2/07/45.

³¹ ALONSO PÉREZ, Antonio, "Aclaración Necesaria", *Galicia*, Bs. As., 7/07/45, p. 2.

³² Las autoridades de la mencionada sociedad manifestaron su desacuerdo hacia el homenaje realizado al *Consello de Galiza*, organismo integrado por personas a quienes, alegaron, no les conferían ninguna autoridad. AMEGA, AJE, N° 436 (s/f, posiblemente, 25/05/45); AJE, N° 437, 2/07/45.

³³ AMEGA, AJE, N° 438, 10/07/45.

³⁴ AMEGA, CE, carta de Antonio Alonso Pérez a Arturo Cuadrado, Bs. As., 11/07/45; "Federación de Sociedades Gallegas. Junta Ejecutiva", *Galicia*, Bs. As., 14/07/45, p. 2.

³⁵ "A. Cuadrado se nos va", *Galicia*, Bs. As., 21/07/45, p. 3.

³⁶ Izquierda Republicana (creada en 1934) se orientaba hacia un tipo de reforma institucional y de índole cultural a nivel nacional. Sus objetivos diferían de aquellos perseguidos por los socialistas (primordialmente, reformas socioeconómicas). CASANOVA, Julián (2007) *República y guerra civil*, Crítica/Marcial Pons,

unidad partidaria, a fin de actuar orgánicamente desde el exilio. En agosto de 1945, Severino Iglesias Siso, Manuel García Gerpe y Luciano Vidán Freyría (integrantes de la Comisión organizadora del grupo) realizaron una convocatoria pública, a través de las páginas de *Galicia*, extensible a todos aquellos gallegos afiliados a IR, exiliados en la Argentina (como queda de manifiesto, se priorizó el colectivo galaico dentro del conjunto de la afiliados). En el artículo se solicitaba a los interesados en el proyecto, el envío de las adhesiones, a fin de confeccionar un censo para posibles citaciones.³⁷

En septiembre se conformó la “Agrupación de exiliados gallegos afiliados a IR” (en adelante, AEGIR). El Consejo Directivo quedó integrado de la siguiente manera: Severino Iglesias Siso (presidente), Segundo Pampillón (vicepresidente), Manuel García Gerpe (secretario), Antonio González Blanco (vicesecretario), Alfonso Núñez García (tesorero), Luciano Vidán Freyría, Gumersindo Sánchez Guisande, Virgilio Trabazo y Horacio Bermúdez Abente (vocales, los tres últimos, nombrados en el mes de noviembre). En dicha reunión se establecieron los fines de la AEGIR, consistentes en actuar de manera coordinada y orgánica en un contexto internacional que presagiaba el fin del régimen franquista.³⁸ Por otro lado, sus miembros manifestaban conceder prioridad a su adscripción partidaria hispánica, guiando su actuación según la disciplina de IR, con cuyos postulados se hallaban íntimamente identificados. Ahora bien, con respecto a la futura organización política en la península, su posicionamiento difería de aquel sostenido por el *Consello de Galiza*. En este sentido, se concedía prioridad a la restauración del sistema republicano vigente hasta el fin de la Guerra Civil, postergando a futuro la sanción de una nueva Carta Orgánica, de tipo federal.³⁹

A continuación, examinaremos algunas de las fricciones suscitadas en las páginas del semanario *Galicia*, entre los galleguistas de la FSG y los miembros de la AEGIR. La presencia de Villaverde Rey en el *Consello de Galiza* fue, sin duda, uno de las cuestiones que originó el debate entre ambos sectores. En enero de 1946, la Comisión Directiva de la AEGIR consideró necesario realizar la siguiente aclaración: primero, que el Diputado gallego no representaba a IR en el organismo liderado por Castelao y segundo, que no había recibido autorización alguna por parte de las estructuras partidarias para su ingreso

Barcelona, p. 123; TOWNSON, Nigel (2002) *La República que no pudo ser. La política de centro en España (1931-1936)*, Taurus, Madrid, pp. 43 y 275.

³⁷ En dicha convocatoria, se aclaraba que las adhesiones debían enviarse a la FSG. “Llamado a los gallegos afiliados a IR”, *Galicia*, Bs. As., 11/08/45, p. 3.

³⁸ “Actividades de IR”, *Galicia*, Bs. As., 1/09/45, pp. 2 y 3.

³⁹ “El núcleo de gallegos de IR fija su posición”, *Galicia*, Bs. As., 1/09/45, pp. 1 y 3.

y permanencia en él.⁴⁰ Tales declaraciones por parte de los gallegos afiliados a IR se habían originado ante ciertos comentarios esgrimidos por Villaverde Rey en un artículo del órgano oficial del *Consello, A Nosa Terra* (que retomaba la denominación de la publicación del Partido Galeguista en Galicia).

A su vez, los miembros de la AEGIR se refirieron a la actuación del *Consello* en el exilio. Por ejemplo, expresaron su opinión sobre la participación de los diputados gallegos en la reunión de las Cortes de la República, celebrada en México durante octubre y noviembre de 1945, en la cual habían defendido el Estatuto de Autonomía de Galicia.⁴¹ Si bien manifestaron respetar tal lucha, consideraban a la misma de carácter restringido al soslayar la liberación de todo el territorio español.

El escenario periodístico escogido para expresar tales posicionamientos (*Galicia*), suscitó un debate con el sector galleguista de la FSG. El federado Avelino Díaz (integrante de la Comisión de Prensa del órgano oficial) emitió duros reproches a la AEGIR. Por un lado, cuestionó el origen galaico de la misma, frente a lo que él consideraba un ataque al *Consello de Galiza*, a Castelao y al galleguismo en su conjunto. El autor realizó una crítica muy dura hacia aquellos exiliados oriundos del noroeste hispánico que adscribían y priorizaban estructuras político-partidarias de carácter nacional, llegando a afirmar: “al parecer, todo lo que tienen de gallegos se les diluyó en el partido español a que pertenecen”.⁴² Provocativos términos fueron utilizados para referirse a la posición de los gallegos afiliados a IR: “traición”, “antipatriota”, “campaña antigallega”, entre otros. Luego de destacar el buen desempeño de los integrantes del *Consello de Galiza* en México, el federado adujo que Villaverde no precisaba la autorización de IR para formar parte de dicho organismo. De hecho, en el Acta de Constitución del *Consello de Galiza*, se había considerado pertinente que los diputados gallegos pospusieran su lealtad partidaria a su identificación regional:

“Es justo que en los consejeros prime la condición de gallegos sobre la disciplina de partidos no gallegos a los que puedan estar afiliados

⁴⁰ “Una aclaración. Izquierda Republicana y el Consejo de Galicia”, *Galicia*, Bs. As., 12/01/46, p. 3.

⁴¹ BERAMENDI, Justo y NÚÑEZ SEIXAS, Xosé, *op. cit.*, p. 178. En el caso particular de Elpidio Villaverde Rey, es interesante destacar (a partir de la entrevista realizada a su hijo, Francisco) que la segunda generación desdibuja, en cierto modo, la actuación política del padre. Entrevista a Francisco Villaverde Rey, Bs. As., 5/11/2010.

⁴² DÍAZ, Avelino, “En torno a ‘Una aclaración’”, *Galicia*, Bs. As., 19/01/46, p. 3.

porque de no ser así negarían la voluntad del gobierno propio, *hipotecando sus decisiones a directivas extrañas*”.⁴³

La respuesta de IR no tardó en emitirse, esta vez, a cargo de la pluma de Luciano Vidán Freiría, vocal de la AEGIR y miembro de la Comisión de Prensa de *Galicia*, cargo al cual renunció ante la publicación del artículo de Avelino Díaz. En efecto, a través de una carta enviada al comité redactor y publicada luego en el semanario federal, rebatió las acusaciones esgrimidas por su compañero de redacción, las cuales denotaban, según él, un “sentimiento antiespañol”.⁴⁴ El mencionado exiliado consideraba erróneo el antagonismo planteado entre el interés nacional y el regional. Según él, la prioridad concedida a la lucha por la restauración de la República en España no generaba contradicción con el deseo de obtener la autonomía de Galicia, ya que la primera era condición indispensable de la segunda.

En virtud de tales desavenencias, los miembros de la AEGIR se distanciaron del ámbito federal (que había operado como punto de contacto entre los gallegos afiliados a IR) a la vez que estrecharon los vínculos con el Centro Republicano Español (CRE), en cuyo órgano de prensa, *España Republicana*, también se difundía el accionar de la mencionada agrupación. Dicha institución fue escogida por la dirección gallega de IR como centro para sus reuniones.⁴⁵ En el mes de octubre, se celebró en la sede social del CRE un banquete para todos los exiliados adscriptos a dicho partido político.⁴⁶ Entre los presentes se encontraban las autoridades de la mencionada agrupación gallega, algunas de las cuales pronunciaron palabras para el público allí congregado. En dicha ocasión, se entablaron conversaciones tendientes a conformar una organización del partido de carácter nacional, subsumiendo la regional/galaica.⁴⁷

En suma, el *Consello de Galiza*, lejos de generar un consenso unánime, suscitó enfrentamientos y resquemores, dejando en evidencia las tensiones político-ideológicas inherentes al exilio republicano galaico. Las mismas, se vieron trasladadas al ámbito

⁴³ Acta de Constitución del Consejo de Galicia, 15/11/44, documento reproducido en: CASTRO, Xavier, *op. cit.*, p. 88. La traducción y el subrayado son nuestros.

⁴⁴ “Contestando a una aclaración”, *Galicia*, Bs. As., 26/01/46, p. 3.

⁴⁵ “Movimiento político. Actividades de los gallegos afiliados a I. Republicana”, *España Republicana*, Bs. As., 1/09/45, p. 10.

⁴⁶ Del conjunto de los integrantes de la Comisión Directiva de AEGIR, solamente García Gerpe era socio del CRE en el período estudiado. El presidente (Segundo Pampillón Rodríguez) y el vicepresidente (Severino Iglesias Siso), se afiliaron a la entidad hispánica más tardíamente, en 1948. AMEGA, Fondos del CRE, fichas de inscripción.

⁴⁷ “Banquete de exilados republicanos”, *Galicia*, Bs. As., 6/10/45, p. 2; “Agrupación de exiliados gallegos”, *Galicia*, Bs. As., 17/11/45, p. 3.

institucional indagado, impactando en los vínculos establecidos por la entidad con el conjunto de refugiados gallegos. Las cordiales relaciones de la FSG con Castelao se profundizaron tras su nombramiento como Ministro sin Cartera del Gobierno de Giral.⁴⁸ En el mes de julio, se organizó una despedida-homenaje al líder galleguista en los salones federales, previamente a su partida a Francia.⁴⁹ Posteriormente, la FSG continuó estrechando lazos con los diputados del *Consello de Galiza*. Por ejemplo, Alonso Ríos y Villaverde Rey fueron invitados de honor en un banquete celebrado por la entidad en 1946, para conmemorar su vigésimo quinto aniversario. En dicha ocasión, Alonso Ríos pronunció un discurso (en gallego) abogando por la unión de todos los republicanos en apoyo al Gobierno en el exilio, recordando que en el mismo se hallaba representada Galicia a través de la presencia de Castelao.⁵⁰

A modo de balance

La inmediata posguerra mundial representó un escenario potencialmente favorable para las expectativas de los republicanos. No obstante, la reorganización de las instituciones en el exilio se efectuó, como es sabido, en un marco de conflictividad entre los distintos partidos políticos españoles. El caso gallego no ha sido una excepción a dicho clima de fricciones partidarias. El *Consello de Galiza*, pese a su postulado “apoliticismo”, representaba esencialmente al nacionalismo galaico. Esto último condujo a la oposición de quienes no adscribían al Partido Galeguista, por ejemplo, aquellos exiliados afiliados a Izquierda Republicana. Diversas alianzas y proyectos se sucedieron en el exilio, dando cuenta de un universo sumamente heterogéneo a nivel político, en el cual la adscripción partidaria y/o las filiaciones ideológicas parecían primar sobre la experiencia en común compartida por todos: el destierro.

Las disputas generadas en torno al *Consello* se trasladaron al ámbito federal examinado: mientras que algunos refugiados expresaron su rechazo hacia el gobierno provisional, las autoridades galleguistas de la FSG, lideradas por Antonio Alonso Pérez, brindaron su aval al proyecto político presidido por Castelao. Tal situación reconfiguró los lazos establecidos por la entidad con los exiliados oriundos del noroeste hispánico.

⁴⁸ “La J. Ejecutiva de la FSG felicita a don Alfonso R. Castelao”, *Galicia*, Bs. As., 6/04/46, p. 2; “El señor Castelao, será homenajeado”, *Galicia*, Bs. As., 11/05/46, p. 4.

⁴⁹ “La partida de Castelao. Visita de Castelao a nuestra casa. Un cordial homenaje”, *Galicia*, Bs. As., 3/08/46, p. 3.

⁵⁰ “Bodas de plata de la Federación”, *Galicia*, Bs. As., 8/10/46, p. 1.

Por un lado, implicó el alejamiento de quienes, como Cuadrado, cuestionaban la legitimidad del *Consello de Galicia*. Por otro lado, el posicionamiento político de la FSG hacia este último derivó en la subsiguiente proximidad de los nacionalistas galaicos, los cuales se habían mantenido distantes de la entidad durante el período de gobierno del sector federal de izquierda liderado por Gerardo Díaz (1940-1944). En suma, la evolución de los conflictos políticos dentro de la institución indagada, como así también la participación en ella de los exiliados, estuvieron condicionadas, en gran medida, por la reorganización institucional del éxodo galaico.

Primeras aproximaciones en torno a la problemática de los jóvenes solicitantes de asilo y refugiados africanos en la ciudad de Rosario

María de los Ángeles Gattari*
CEDCU-UNR-CONICET

Resumen: La presente ponencia se inscribe en el marco de la investigación doctoral en Antropología, en la cual abordamos la problemática de los jóvenes solicitantes de asilo y refugiados de origen africano que viven en la ciudad de Rosario, atendiendo principalmente a sus experiencias cotidianas, a la posible configuración y resignificación identitaria a partir de su nueva condición como solicitantes de asilo y refugiados y a las políticas públicas desarrolladas e implementadas por el Estado argentino en torno a dicha temática.

El objetivo para este trabajo es realizar una presentación de la problemática de investigación. En primer lugar, describiremos brevemente ciertos aspectos de los contextos históricos y sociopolíticos de los países de origen como así también de la realidad política y económica nacional y local, a fin de delinear algunas de las causas de este movimiento migratorio para, posteriormente, referirnos a la cotidianeidad de estos jóvenes en la ciudad y a los alcances y limitaciones de las políticas públicas vigentes en relación con esta problemática.

Palabras claves: refugiados - movimientos migratorios - políticas públicas.

I. De África a la Argentina

De acuerdo con un informe elaborado por la Oficina de Derechos Humanos de la Municipalidad de Rosario¹ y diversas fuentes periodísticas locales analizadas, entre los años 2000 y 2001 la ciudad de Rosario se torna en lugar de destino para jóvenes africanos que han llegado, en su mayoría, escondidos en barcos de carga a los puertos de San Lorenzo y Rosario (Santa Fe) y que solicitan el estatus de *refugiados*.

* E-mail: magattari@gmail.com

¹ GAUDE, Noelia.; GIROTTI, Eliana y PERREN, Natalia (2010) *Informe del estado de situación de la población de origen africana solicitante de refugio en la ciudad de Rosario y su área metropolitana*. Oficina de Derechos Humanos. Municipalidad de Rosario. MIMEO.

Según un documento de la Defensoría General de la Nación², la travesía que dichos jóvenes emprenden dura entre 17 y 21 días y, mientras el buque se encuentra en el puerto de alguna ciudad africana, se esconden en la hélice, en la pala del timón, en la bodega o en la sala de máquinas con el propósito de realizar el viaje sin ser encontrados. En algunos casos los jóvenes llevan harina de mandioca, agua, y azúcar, para poder alimentarse, sin embargo nunca son suficientes y llegan a los puertos en un estado tanto físico como psíquico muy delicado.

Si bien la mayoría ha llegado a la ciudad a través de la travesía descrita, en otros casos, ingresan al país desde Brasil. Al respecto, Silvina Agnelli y Bernarda Zubrzycki afirman que en el caso de los migrantes senegaleses, al tener la posibilidad de conseguir visa para ingresar a Brasil, de allí se trasladan en colectivo hacia Buenos Aires cruzando la frontera por Uruguayana³.

Estos jóvenes, todos hombres, cuyas edades se encuentran entre los 13 y 25 años, provienen de diversos países de África Occidental como Costa de Marfil, Guinea, Liberia, Níger, Nigeria, Senegal y Sierra Leona.

Creemos que las causas por las cuales migran son múltiples y a su vez se vinculan con las vivencias y experiencias personales de cada uno de ellos, no obstante es posible establecer ciertos factores, más generales, relacionadas con los contextos históricos, sociales y políticos de los países de origen. En el próximo apartado abordaremos dichos contextos y describiremos ciertos aspectos del contexto nacional que, de algún modo, han influido en que Argentina se convierta en un país receptor.

II. Acerca de los contextos de origen y de destino

La mayoría de los países de origen son ex colonias francesas⁴ y, como gran parte de los países del continente, los procesos de independencia se enmarcan entre las décadas de 1960 y 1970.

² Defensoría General de la Nación. (2010). Comisión para la asistencia integral y protección del refugiado y peticionante de refugio. En: <http://www.mpd.gov.ar/area/index/titulo/comision-para-la-asistencia-integral-y-proteccion-al-refugiado-y-peticionante-de-refugio-111>

³ AGNELLI, Silvina y ZUBRZYCKI, Bernarda (2008) "Trayectorias migratorias y actividades económicas de los inmigrantes senegaleses en la ciudad de La Plata". Ponencia. III Congreso Nacional de ALADAA. Villa La Angostura, Neuquén. p. 5.

⁴ Costa de Marfil, Senegal, Guinea y Níger son ex colonias francesas, mientras que Sierra Leona y Nigeria fueron colonias del Reino Unido y Liberia de Estados Unidos.

De acuerdo con María Elena Álvarez Acosta, las migraciones forzadas (y masivas) han sido cotidianas en África Subsahariana desde la independencia hasta la actualidad: “...a partir de 1970, los factores esenciales que provocaron las migraciones masivas forzadas estuvieron vinculados a problemas endógenos, a los que se sumaron nuevos intereses exógenos. La intervención foránea que actuó como sostén de uno u otro partido o fuerza interna acrecentó el nivel, la intensidad y la probabilidad de duración de los conflictos.”⁵

Siguiendo a esta autora, en la década de 1990, la desertificación, las altas sequías, la sobreexplotación de los recursos naturales por parte de capitales extranjeros, el incremento de la degradación ecológica, la inestabilidad política y socioeconómica y el estallido de guerras civiles provocaron la profundización de la pobreza, la falta de trabajo, la exclusión, las persecuciones étnicas y religiosas y la violación sistemática de los derechos humanos dando como respuesta múltiples movimientos migratorios forzados, principalmente entre los países de la región.

Entre los diversos conflictos armados podemos mencionar los incidentes fronterizos entre Mauritania y Senegal en el año 1989 que produjeron migraciones en ambas direcciones; la guerra civil en Liberia, iniciada en diciembre de 1989; las acciones armadas en Sierra Leona desde el año 1991; la inestabilidad y crisis política en Nigeria; los consecutivos golpes de estado en Guinea después de su independencia caracterizados por la violación sistemática de los derechos humanos y el conflicto interno que estalló en Costa de Marfil en el mes de septiembre de 2002.

Este contexto condujo a que “...la situación de los desplazados y refugiados alcanzara niveles sin precedentes para esa subregión”⁶.

Según Álvarez Acosta con la guerra civil en Liberia, el éxodo fue calificado como el mayor de los tiempos recientes en la región, “En 1990, los refugiados liberianos en Costa de Marfil, Guinea y Sierra Leona representaban el 25% de la población total”⁷. Entre los años 1990-1999 Guinea albergó a quinientos mil refugiados provenientes de Liberia y Sierra Leona. Por otra parte, el conflicto de Costa de Marfil provocó el desplazamiento de doscientas mil personas, incluyendo ciudadanos de Costa de Marfil, migrantes y refugiados.

⁵ ALVAREZ ACOSTA, María Elena (coord.) (2011). *África Subsahariana Sistema capitalista y relaciones internacionales*, CLACSO. Buenos Aires, pp. 249-278. Específicamente p. 257.

⁶ ALVAREZ ACOSTA *Op.cit.* p. 260.

⁷ *Idem.*

Por otra parte, otro factor que en cierto modo ha incidido en que Argentina se haya convertido en un país de destino para estos migrantes⁸, se relaciona con los cambios en las políticas migratorias y el aumento de las restricciones al ingreso de inmigrantes en Estados Unidos y en diversos países europeos, acentuadas después de los sucesos ocurridos el 11 de septiembre de 2001.

En lo que respecta al contexto nacional y específicamente de la ciudad de Rosario, hay ciertos aspectos que debemos considerar. El primero, de carácter económico, se vincula con la reactivación de la actividad portuaria en la ciudad, que se inicia a finales de la década de 1990.

El complejo portuario que abarca desde Timbúes hasta Villa Constitución y que tiene como cabecera a Rosario se ha convertido, a través de los años, en uno de los más importantes de la región. De acuerdo con un informe realizado en el año 2008, por el Instituto Provincial de Estadística y Censos (IPEC), en dicho complejo se encuentran asentadas treinta y cuatro (34) terminales portuarias, en donde predominan los llamados “puertos graneleros” (exportación de soja y sus derivados, cereales, oleaginosos y subproductos).

Según este informe “...gran parte del tonelaje exportado por el país sale de los puertos del sur de la provincia de Santa Fe. En porcentajes, esto implica aproximadamente el 60 por ciento del volumen total. Si se consideran sólo las exportaciones graneleras la participación aumenta a más del 70 por ciento (...) los puertos del Gran Rosario exportaron el 97,7 por ciento del total de aceite de soja en el año 2006”⁹.

La reactivación de la actividad portuaria implicó la afluencia diaria y constante de grandes buques cerealeros en las costas de Rosario provenientes, en su mayoría, del sudeste asiático. De aquí entonces puede desprenderse que este incremento del tránsito fluvial posibilitó la llegada de estos jóvenes africanos a las costas de Rosario y San Lorenzo. A este respecto, Daniel Zárate, titular de la delegación Rosario de Migraciones afirma: “...las embarcaciones son en su mayoría del sudeste asiático, pero antes de cruzar el Atlántico, hacen una última escala en África y ahí es donde estos polizones se suben y se esconden...”¹⁰.

⁸ A este respecto, los índices de los censos nacionales de 2001 y 2010 evidencian a nivel nacional un aumento de la población extranjera de origen africano de 1883 migrantes en 2001 a 2738 migrantes en 2010. Datos disponibles en: www.indec.mecon.ar.

⁹ IPEC (2008) Actividad Portuaria Provincia de Santa Fe. Disponible en: www.santafe.gov.ar. Específicamente p. 23.

¹⁰ Registro N° 4, junio de 2012.

Otro factor a considerar refiere a las reformas de las políticas migratorias en Argentina. Por un lado se encuentra la Ley de Migraciones N° 25.871, promulgada en enero de 2004, en la cual se reconoce a la migración como un derecho humano y al migrante como un sujeto de derechos. Por otra parte, la reciente Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado (N° 26.165) sancionada y promulgada en noviembre de 2006, con la que se crea por primera vez un marco normativo integrador en el que se incorporan los tratados internacionales a los que el Estado argentino adhirió y ratificó hace más de cincuenta años¹¹.

III. Refugiados y Solicitantes de asilo en Argentina

De acuerdo con el artículo 4 de la Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado¹², el término **refugiado** se aplica a toda persona que:

“a) Debido a fundados temores de ser perseguida por motivos de raza, religión, nacionalidad, pertenencia a determinado grupo social u opiniones políticas, se encuentre fuera del país de su nacionalidad y no pueda o no quiera acogerse a la protección de tal país, o que, careciendo de nacionalidad y hallándose, a consecuencia de tales acontecimientos, fuera del país donde antes tuviera residencia habitual, no pueda o no quiera regresar a él.

b) Ha huido de su país de nacionalidad o de residencia habitual para el caso en que no contara con nacionalidad porque su vida, seguridad o libertad han sido amenazadas por la violencia generalizada, la agresión extranjera, los conflictos internos, la violación masiva de los derechos humanos u otras circunstancias que hayan perturbado gravemente el orden público”¹³.

Por consiguiente, **los solicitantes de asilo** son aquellas personas que han iniciado los trámites de petición de refugio y que se encuentran a la espera de que dicho pedido sea aceptado o rechazado.

¹¹ Cuando hablamos de tratados internacionales nos referimos específicamente en este caso a la Convención sobre el estatuto de los refugiados de 1954 y al Protocolo sobre el estatuto de los refugiados de 1967, a los cuales Argentina adhirió en los años 1961 y 1967 respectivamente. Dichos tratados, por razones de espacio, no serán analizados aquí.

¹² El término refugiado de la ley N° 26165 abarca tanto las definiciones establecidas en la Convención y en el Protocolo sobre el estatuto de los refugiados como la definición (ampliada) de la Declaración de Cartagena sobre Refugiados del año 1984.

¹³ *Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado. N° 26.16. B.O 01/12/2006. Específicamente pp. 1-2.*

Es importante agregar que la nueva ley establece que los derechos, principios y garantías se aplicarán tanto al refugiado como al solicitante de tal reconocimiento.

El Alto Comisionado de Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) es el organismo encargado de brindar protección internacional a las personas refugiadas y de asegurar que éstas sean protegidas en el país de asilo, asistiendo a los gobiernos a cumplir con esta tarea y trabajando junto con la sociedad civil y con los refugiados para facilitar su proceso de integración en la sociedad.

En nuestro país, la Comisión Nacional de Refugiados (CONARE) creada con la Ley 26.165 y conformada en abril de 2009, es el órgano público que tiene la función de resolver en primera instancia las solicitudes de asilo y en consecuencia reconocer o denegar la condición de refugiado¹⁴. Dicha Comisión reemplazó al antiguo Comité de Elegibilidad para Refugiados (CEPARE) que dependía de la Dirección Nacional de Migraciones¹⁵.

De acuerdo con información publicada por el CEPARE¹⁶, entre 1985 y 2006, de un total de 9792 personas que solicitaron asilo, 2618 fueron reconocidas como refugiados. Actualmente, según los últimos datos ofrecidos por ACNUR, residen en Argentina aproximadamente 3300 refugiados y 329 solicitantes que aguardan la resolución de su pedido.

Si bien los últimos datos publicados por el CEPARE corresponden a 2006, pudimos determinar que entre los años 2000-2006 fueron reconocidos como refugiados 957 personas provenientes, mayoritariamente, de países latinoamericanos (Perú, Colombia y Cuba) y africanos (Senegal, Liberia, Ruanda, Nigeria, Sierra Leona).

Conforme a lo informado por miembros de la Oficina de Derechos Humanos, en Rosario, además de los jóvenes africanos, residen refugiados de origen colombiano. De acuerdo al relevamiento por ellos realizado, en el año 2009 residían en la ciudad 13 solicitantes de asilo procedentes del continente africano, de los cuales 10 eran menores de 19 años.

¹⁴ Además de reconocer la condición de refugiado, entre las principales funciones de la CONARE se encuentran proteger los derechos de los solicitantes de asilo y refugiados que se encuentren bajo jurisdicción de la República Argentina, convocar a autoridades nacionales, provinciales y municipales a fin de elaborar planes de acción conjunta, dictar el reglamento interno de funcionamiento, diseñar políticas públicas que favorezcan la integración de los refugiados en el país, entre otras.

¹⁵ La CONARE se encuentra en jurisdicción del Ministerio del Interior y está conformada por cinco miembros de diferentes ministerios. Si bien el análisis de la composición y funciones de la CONARE forman parte de nuestra investigación, no serán desarrolladas aquí.

¹⁶ CEPARE (2006). Estadísticas Generales desde la creación del CEPARE. Disponible en: http://www.acnur.org/index.php?id_pag=3368

Por su parte, el titular de la delegación Rosario de Migraciones informó que en el año 2007 llegaron al puerto de la ciudad 40 migrantes africanos, aumentando la cifra a 70 en el 2008 y a 75 en el 2009, de éstos últimos sólo 10 solicitaron asilo.

Por consiguiente, al día de hoy, no disponemos de datos exactos y oficiales actualizados que nos permitan conocer el número exacto de refugiados y solicitantes de asilo de origen africano que residen en Rosario.

IV. Los solicitantes de asilo y refugiados de origen africano en Rosario

Cuando los jóvenes que han viajado escondidos en los barcos son encontrados en los puertos de Rosario o San Lorenzo, el personal de Prefectura Naval da aviso a la delegación local de Migraciones para que un inspector de dicha delegación les tome declaración y, en el caso de que soliciten asilo, realizarles una serie de preguntas a fin de elevar la petición a la CONARE. A cada solicitante de refugio que ha iniciado el trámite, se le otorgará una residencia provisoria, por un plazo de 90 días corridos (renovable por el mismo período de tiempo) hasta obtener la resolución del caso. Con la residencia provisoria y el número de expediente de su pedido de refugio cada solicitante podrá tramitar un número de CUIL (código de identificación laboral) para poder trabajar legalmente en el país.

En una entrevista, el titular de la delegación de Migraciones afirmó: "...apenas nos avisan de la llegada de polizones, nuestra función es identificarlos, conocer nacionalidad, edad...en el caso de que soliciten refugio, a veces les hacemos algunas otras preguntas, como por ejemplo nombre, país de procedencia, edad, por qué viajaron, qué tienen pensado hacer, pero rápidamente los ponemos en contacto con la CONARE son ellos quienes van a evaluar, de acuerdo a las declaraciones, si les dan o no refugio..."¹⁷.

Cuando alguno de los jóvenes afirma ser menor de edad, es inmediatamente desembarcado, se le extiende la residencia provisoria y queda a cargo de un tutor de la Defensoría General de la Nación, quien será su representante legal en los procedimientos administrativos en los que tramita su solicitud de reconocimiento de la condición de refugiado.

Si bien es fundamental para nuestro trabajo atender a la diversidad que existe entre éstos jóvenes con respecto a nacionalidad; pertenencias étnicas y religiosas; edad; situaciones familiares; experiencias labores y educativas; consideramos que todos ellos, en

¹⁷ Registro 4, junio de 2012.

tanto solicitantes de asilo y refugiados, comparten el hecho de encontrarse en una situación vulnerable, ya que en su mayoría no han programado las condiciones de viaje ni la vida futura, no tienen ningún amigo o familiar en el país de destino¹⁸, desconocen sus derechos y garantías, carecen de información acerca del país al que han llegado y en muchos de los casos no hablan el idioma; provocando, tal como plantea María Paula Cicogna¹⁹, un stress físico, psicológico y sociocultural que aparece luego del desplazamiento.

Ahora bien, ¿cuáles son los derechos de estos jóvenes en tanto solicitantes de asilo o refugiados? De acuerdo con la Ley 26165, se deberá proveer a todo solicitante de asilo "...la asistencia humanitaria básica que requieran en virtud de su situación económica, en particular en lo que se refiere al alojamiento y el acceso a ayuda alimenticia, salud y educación..."²⁰. Quienes ya son reconocidos bajo el estatuto de refugiado, podrán tramitar su residencia temporaria por el término de dos años, prorrogable por el mismo lapso de tiempo de acuerdo a lo establecido en la Ley de Migraciones N° 25.871.

ACNUR, a través de la Fundación Comisión Católica Argentina de Migraciones (FCCAM), implementa los planes de asistencia desarrollados y delega a esta comisión sus funciones: entrega de subsidios para alojamiento y alimentación, dictado de cursos de español, asistencia médica y en salud mental, programas de inserción y capacitación laboral, entre otras. En la ciudad de Rosario, la Fundación Migrantes y Refugiados sin Fronteras, representó durante algunos años a la FCCAM, distribuyendo los subsidios a los refugiados y dictando cursos de español. Sin embargo ante la suspensión de las clases de español por falta de presupuestos y el incumplimiento en el pago de los subsidios²¹, la Fundación, dejó de representar a la FCCAM, centralizándose las funciones de ACNUR en la ciudad de Buenos Aires.

¹⁸ Es preciso considerar aquí que de acuerdo con los trabajos realizados por Silvina Agnelli y Bernarda Zubrzycki, en el caso de los migrantes senegaleses que residen en Buenos Aires y La Plata, las autoras postulan que la mayoría de estos migrantes vienen a Argentina porque cuentan no sólo con información acerca del país de destino sino también con algún conocido o pariente que ya reside en el país. AGNELLI, Silvina y ZUBRZYCKI, Bernarda (2009) "Allá en África, en cada barrio por lo menos hay un senegalés que sale de viaje. La migración senegalesa en Buenos Aires". *Cuadernos de Antropología Social*. N° 29. Facultad de Filosofía y Letras-UBA. Buenos Aires, pp 135-152. Específicamente p. 145.

¹⁹ CICOGNA, María Paula (2008) "Refugiados en Buenos Aires (Argentina). Conceptos sobre desplazados forzosos y su identidad cultural". *Nómadas. Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*. N° 20. Universidad Complutense de Madrid. Pp. 429-439.

²⁰ *Ley General de Reconocimiento y Protección al Refugiado Op.cit.* pp. 09-10.

²¹ En el diario local "La Capital" encontramos varias notas del año 2006 donde se denuncia la inconstancia en los pagos de los subsidios y la suspensión de los cursos de español dictados por la FCCAM: "Refugiados sin clases de español y sin subsidios", "Cortan la ayuda humanitaria a los refugiados", "Por disturbios en el ACNUR hay tres refugiados africanos detenidos", son algunos de los títulos de las noticias.

Cuando le preguntamos al director de dicha Fundación acerca de los subsidios otorgados por el ACNUR, respondió: "...por el momento entrega fondos mínimos a los refugiados menores de edad y a aquellos que padecen enfermedades psíquicas o que se encuentran en una situación de extrema vulnerabilidad, que son prácticamente indigentes"²².

Actualmente, esta Fundación es una de las organizaciones de la sociedad civil²³ que, desde el año 1998, trabaja en la asistencia social y jurídica a los migrantes y refugiados que se encuentran en Rosario. Entre los servicios que ofrece se encuentran la orientación, asesoramiento y acompañamiento en la realización de los trámites pertinentes para solicitar refugio, enseñanza del idioma español, alojamiento, asistencia en la búsqueda de trabajo, entre otras: "...desde la Fundación los acompañamos para realizar los trámites en Migraciones, les conseguimos alojamiento, los ayudamos para conseguir trabajo (...) por ejemplo, en la escuela piden la partida de nacimiento, y ellos no la tienen, entonces nosotros los inscribimos y les explicamos cual es la situación de estos chicos, y ahí los inscriben, sin necesidad de que presenten la documentación requerida ..."²⁴

En el año 2006, la Municipalidad de Rosario, estableció el Programa de Reasentamiento Solidario, a partir del cual la ciudad recibe a los refugiados que, por diversas razones, no pueden permanecer en el primer país de asilo. Posteriormente, en octubre de 2007, el gobierno municipal firmó un acuerdo con el ACNUR por el cual Rosario se convierte en *Ciudad Solidaria* y se compromete para la elaboración de: "...estrategias y la formulación de políticas públicas y ejecución coordinada de proyectos que hagan efectiva la protección internacional, acompañen concretamente el proceso de integración local de los refugiados y provean una asistencia inicial a los peticionantes de asilo"²⁵. La Oficina de Derechos Humanos es la encargada de poner en práctica el programa *Ciudades Solidarias*. A través de la coordinación con diversas áreas del municipio proporciona asistencia temporaria para subsistencia y alojamiento, educación,

²² Registro N° 2, marzo de 2012.

²³ Siguiendo a Marcelo Leira entendemos a las Organizaciones de la Sociedad Civil como privadas (institucionalmente independientes del Estado aunque reciban fondos públicos), autogobernadas, que no distribuyen beneficios entre sus miembros (aunque pueden generar beneficios) y voluntarias. LEIRA, Marcelo (2009) "Relaciones entre Estado y sociedad civil en la Argentina: un marco de análisis". En: *Construyendo confianza: hacia un nuevo vínculo entre estado y sociedad civil*. Volumen I. Buenos Aires, Fundación CIPPEC, pp. 11-48.

²⁴ Registro N° 2, marzo de 2012.

²⁵ *Carta de intención entre la Municipalidad de la ciudad de Rosario y el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (ACNUR) para la ejecución del programa de integración local de refugiados "Ciudades Solidarias"*. 25 de septiembre de 2007. Disponible en: <http://www.rosario.gov.ar>

salud, documentación y orientación para la búsqueda de empleo, teniendo como meta final que los beneficiarios logren la autosuficiencia lo más rápido posible.

No obstante, integrantes de la oficina afirmaron que la misma no se encontraba preparada para asumir dicho compromiso, agregando que: “...fue todo muy improvisado, hacemos lo que podemos (...) utilizando nuestros contactos para conseguirles alojamiento, alimentos a partir de alguno de los planes vigentes, a algunos les conseguimos trabajo, intentamos tenderles redes para que ellos se vayan integrando...”²⁶.

Ante nuestra pregunta acerca del por qué de esta situación, respondieron que se debe en gran parte a que la población refugiada en la ciudad “...es muy poca...”, lo que provoca, a su entender, que no se desarrollen políticas públicas específicas, sino que las acciones se realicen de un modo improvisado y en el momento en que algún solicitante de refugio se acerca en busca de ayuda.

Cuando les consultamos acerca de su trabajo con la población refugiada, agregaron: “...es muy difícil trabajar con los africanos, hay diferencias culturales, de creencias, no es lo mismo que con los colombianos, que tenemos un mismo código y en seguida se integran, ellos no, siempre andan entre ellos, nunca tienen un amigo rosarino, las veces que les hemos conseguido algún trabajo, lo dejan, ni te avisan (...) es un grupo muy cerrado (...) les buscamos distintos trabajos, en la secretaría (...) pero ellos no quieren saber nada, están un mes y desaparecen, ellos te dicen que quieren vender bijou nomás... no se integran, no quieren estudiar español...”²⁷

Por su parte, Gabriela Sosa, actual directora de la oficina comentó: “... en algunos casos lo que sucedía era que tenían otras expectativas de nuestro país, y no les gustaban los lugares que les daban para alojarse, los alimentos (...) sus expectativas excedían la ayuda que se les daba desde las distintas instituciones...”²⁸

De algún modo, estos fragmentos reflejarían la informalidad y la falta de articulación con las que se llevan a cabo la asistencia y asesoramiento a los solicitantes de asilo y refugiados. A partir de sus discursos, constatamos que la asistencia que brindan se va buscando y consiguiendo a medida que alguno de estos jóvenes se acerca a la Oficina en busca de ayuda; así mismo notamos una falta de información acerca de las características y necesidades de la población refugiada en la ciudad.

La mayoría de los jóvenes que residen en Rosario trabajan en la venta ambulante de bijouterie y accesorios (lentes de sol, relojes, entre otros), estableciéndose en diversas

²⁶ Registro N ° 1, julio de 2010.

²⁷ Registro N ° 1, julio de 2010.

²⁸ Registro N 3, junio de 2012.

calles del microcentro de la ciudad. A partir de las primeras aproximaciones al campo, pudimos observar que si bien algunos jóvenes concurren diariamente a realizar su trabajo y ocupan siempre el mismo espacio urbano, en otros casos, se van trasladando y así modificando tanto los lugares escogidos como los días y horarios en que acuden a vender. Creemos que la constante movilidad en la venta ambulante, puede vincularse en parte a que varios de los jóvenes no poseen el permiso que otorga la Dirección de Habitaciones para trabajar como vendedores ambulantes, por lo cual deben trasladarse constantemente y cambiar sus lugares de venta a fin de que los agentes de control urbano no los imposibilite a realizar su trabajo. No obstante, también podemos pensar a la movilidad como una estrategia de venta y por sobre todo de subsistencia; un ejemplo son aquellos jóvenes que durante el verano se trasladan a las localidades turísticas de la costa atlántica, donde hay una alta afluencia de personas y en consecuencia mayores posibilidades de venta.

Al respecto el director de la Fundación Migrantes y Refugiados sin Frontera nos comenta: “...en su mayoría van y vienen, su vida es bastante nómada, llegan a Rosario, como polizones en los barcos, después se van a Buenos Aires, cuando allá no les va muy bien se vuelven...” “... la mayoría de ellos se dedica a la venta ambulante, hay dos chicos acá que hace varios años que están, a veces uno de ellos le vende parte de su mercadería para que vendan, otras veces, el otro muchacho revende mercadería...”²⁹.

Como mencionamos anteriormente, Silvina Agnelli y Bernarda Zubrzycki sostienen que los senegaleses que residen en La Plata y Buenos Aires ya cuentan al momento de su llegada con “...los primeros meses de estadía en el país y el trabajo asegurado, sabiendo ya antes de llegar que se van a dedicar a la venta ambulante (...) sus conocidos aquí (...) gestionan inmediatamente el préstamo de mercadería junto al “maletín negro” en el cual se transporta y se ofrecen los anillos, cadenas, relojes y pulseras a la venta”³⁰.

A pesar de que las autoras sostienen que el préstamo de mercadería a los recién llegados es propia de la comunidad senegalesa, es pertinente tomarla en consideración para pensar las posibles relaciones que se entablan entre los jóvenes africanos que residen en Rosario ya que, si bien en su mayoría no son de origen senegalés, sí tienen como principal actividad económica la venta ambulante de bijouterie.

²⁹ Registro N° 2, marzo de 2012.

³⁰ AGNELLI Silvina y ZUBRZYCKI, Bernarda (2009) *Op.cit.* Específicamente pp. 146-147

V. A modo de cierre

Consideramos que para trabajos futuros es fundamental profundizar en ciertos aspectos de las experiencias y vivencias de estos jóvenes en sus países de origen como motivaciones y causas de la migración. Esto nos permitirá vincular críticamente el análisis de los aspectos socio-históricos y económicos de los países de origen con las trayectorias de estos jóvenes en particular.

Por otra parte, debemos ahondar no sólo en las actividades que dichos jóvenes realizan en la ciudad sino también en las relaciones que establecen y en los modos de organización, en tanto solicitantes de asilo y refugiados.

Por último, en lo que respecta a los alcances y limitaciones de las políticas públicas desarrolladas, entendemos que la puesta en práctica de dichas políticas aún es muy limitada. A nivel nacional la Ley de Reconocimiento y Protección al Refugiado marca un antes y un después en políticas desarrolladas por el Estado argentino en relación con dicha temática, no obstante la falta de reglamentación provoca que muchos derechos de los solicitantes de asilo y refugiados no se cumplan y que las demoras en la resolución de los casos sean muy altas.

En cuanto a la ciudad de Rosario, como hemos señalado anteriormente, estas limitaciones se traducen en la ausencia de políticas públicas específicas como en la informalidad con que se lleva a cabo la asistencia y asesoramiento a los solicitantes de asilo y refugiados. Este escenario abre nuevos interrogantes vinculados principalmente con las razones de esta informalidad y falta de políticas y acciones concretas, las cuales deberemos ampliar en trabajos posteriores.

**De vendedores ambulantes a grandes empresarios:
El caso de los inmigrantes Sirio-libaneses en Pergamino y su rol
protagónico en el desarrollo de la industria confeccionista**

Victoria Luján Sánchez*
UNNOBA-CONICET- FCNYM-UNLP-UNTREF-UNLP

Resumen: Desde mediados de siglo XIX y hasta principios de siglo XX, un gran número de inmigrantes procedentes de Siria y Líbano se establecieron en el continente americano, eligiendo entre otros lugares de destino a la Argentina.

El presente trabajo analiza el caso de aquellos inmigrantes de origen árabe, de religión cristiano-ortodoxa, llegados al Partido de Pergamino, provincia de Buenos Aires, donde constituyeron una de las tres colectividades extranjeras más importantes.

A partir de fuentes documentales, tales como anuarios del Club Sirio-libanés de Pergamino, y publicaciones periodísticas locales, como la revista “Pergamino Entre 15 Días” y el matutino “La Opinión de Pergamino”, se pretende reconstruir el proceso de integración socio-económica de este colectivo que, iniciando su actividad comercial como vendedores ambulantes, lograron establecer pequeños talleres de confección transformándose luego en grandes empresas familiares. El éxito de estos emprendimientos significó el reconocimiento del distrito como polo industrial de la confección a nivel nacional, convirtiéndose en parte integral de la historia local y de la identidad pergaminense.

Palabras claves: Pergamino - inmigración sirio-libanesa - integración - industria confeccionista - empresas familiares.

Introducción. El abandono de la tierra natal y su llegada a la Argentina

Desde mediados de siglo XIX y hasta principios de siglo XX, un gran número de inmigrantes procedentes de Siria y Líbano, se establecieron en el continente americano, eligiendo entre otros lugares de destino a la Argentina.

* E-mail: victoria.lujan@gmail.com

Una de las principales causas que llevó a estos emigrantes a abandonar sus tierras, fue la dura situación socioeconómica generada por la decadencia de las tradicionales estructuras económicas del Imperio Otomano y su consecuente política de austeridad que agudizaba la precaria situación de las provincias árabes, repercutiendo fuertemente la falta de trabajo y el crecimiento demográfico especialmente en Líbano. A esto se sumaban las cuestiones religiosas representadas por las persecuciones sobre las minorías cristianas –ortodoxas, maronitas, melquitas-, promoviendo enfrentamientos entre cristianos y musulmanes, así como las constantes guerras del Imperio Otomano –como la de Trípoli en 1911- y el reclutamiento de soldados en forma indiscriminada sin considerar sus edades¹.

Con el primer objetivo de pasar una temporada en el lugar de destino para luego regresar con una cantidad de dinero que les permitiese mejorar su situación en su pueblo o ciudad natal, se vieron en la necesidad de realizar todo tipo de trabajo, dedicándose mayoritariamente al comercio ambulante. Este prototipo de integración económica se debió en gran medida a que esta ocupación no exigía una gran inversión inicial: las tiendas o fábricas árabes les vendían a crédito preferentemente a sus familiares o paisanos recién llegados, o bien obtenían mercancías través de los anuncios de comercios mayoristas que aparecían en los periódicos². Sin embargo, varios factores hicieron que su estadía pasara de ser provisional a ser permanente, aumentando el flujo migratorio en el primer tercio del siglo XX, al generalizarse el denominado “efecto llamada”. Tras pasar un tiempo relativamente largo en el país, y al lograr cierto éxito en su actividad comercial que contrarrestaba con el desamparo y la miseria que aun se vivía en la patria lejana, se produce la llegada de parientes y amigos para colaborar en el desarrollo del negocio, y el inmigrante abandona definitivamente la idea de retorno. Como señala Akmir³, la importancia de este “efecto llamada” llegó a tal punto que permitió la reproducción del modelo de familia patriarcal, grupo religioso o tribu en la tierra de inmigración, siendo la causa en muchos casos del vaciamiento de pueblos enteros en el país de origen.

¹ AKMIR, Abdeluahed (2009) “Introducción”, en: AKMIR, Abdeluahed (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Siglo XXI, Madrid, pp. 1-59; MONTENEGRO, Silvia (2009), “Panorama sobre la inmigración árabe en Argentina”, en: AKMIR, Abdeluahed (coord.), *Los árabes en América Latina. Historia de una emigración*, Siglo XXI, Madrid, pp. 61-97; CAZORLA, Liliana (S/F [1]) “Inmigración árabe: Redes y empresas, el caso de la ciudad de Pergamino, provincia de Buenos Aires, 1930-1960”, publicación digital del Museo Roca, en: www.museoroca.gov.ar.

² LESSER, Jeffrey (2008) “Los judíos son turcos que venden a plazos”, en: REIN, Raanan (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Madrid. Específicamente: p. 34.

³ AKMIR, Abdeluahed (2009), *Op. Cit.*, p. 9.

La distribución espacial de los inmigrantes de origen árabe, siguió los mismos patrones que el resto de las colectividades, siendo el principal lugar de destino la actual Capital Federal, la provincia de Buenos Aires y Santa Fe, dado que el 72% de los árabes se insertaban en áreas urbanas⁴.

Lugar de destino: Pergamino

Como señala Montenegro⁵, aunque los primeros censos nacionales argentinos nos revelan cifras aproximadas respecto a la presencia extranjera en el país, no nos permiten conocer el origen de un alto porcentaje de inmigrantes, catalogados bajo el rubro “otras nacionalidades”, entre los que se encuentran los árabes. Según los datos que reflejan las Memorias de la Dirección General de Inmigración, fue en 1889 cuando se contabilizó la mayor cifra de “turcos” entrantes a nuestro país, registrándose 2020 inmigrantes, mientras que en años anteriores el promedio no superaba los 30 individuos por año⁶.

En el caso de Pergamino, mientras el segundo censo nacional de 1895 registraba en este Partido solo cuatro inmigrantes “turcos”, para 1914 la cifra se multiplicaba exponencialmente registrándose 1645 “otomanos”, sobre una población total de 47.460 individuos. El mayor porcentaje vivía en la zona urbana, con 1005 inmigrantes de este origen, mientras que el resto (640) se asentaba en la zona rural⁷. Cazorla rescata del registro construido a través del testimonio de los descendientes de árabes residentes en Pergamino, los nombres de algunos de los inmigrantes que llegaron durante las primeras tres décadas del siglo XX: “Antonio Abda, David y Salomón Raies, Baracat Yapur, Abdo Muses, Camilo Bitar, Moisés Kaluch, Felipe Bichara, Sidam Batch, Felipe Carlos Degleue, Salomón Dalla, Antonio Jose Rasuk, Eumia Naime, Antonio, Nadima, Naima, Latifi y Máxima Rasuk, Nadua Bitar, Fotda Fares Duer, Fahim Auil, Félix Aude, Antonio Fej, Gattar Esper, Jose Apis, Miguel Elias Annan, Aida Salauati, Miguel Maim, Jose Sale, Jose Nazar, Jose Dib, Yamil Nedra, Abraham y Jorge Muses, Jalil Ale, Moises Abid, Antonio Fej, Antonio Cadar”⁸.

⁴ MONTENEGRO (2009) *Op. Cit.*, p. 69.

⁵ MONTENEGRO (2009) *Op. Cit.*, p. 63.

⁶ AKMIR, Abdeluahed (1991), “La inserción de los inmigrantes árabes en Argentina (1880-1980): implicaciones sociales”, *Anaquel de estudios árabes* 2: 237-260. Específicamente: p. 237.

⁷ CAZORLA, (S/F [1]), *Op. Cit.*, p. 2.

⁸ CAZORLA, Liliana (S/F [2]), “Cristianos ortodoxos en la ciudad de Pergamino”, publicación digital del Museo Roca, en: www.museoroca.gov.ar, p. S/N.

El reconocido periodista pergaminense Héctor Del Giúdisse decía en 1980: “Pergamino tiene, en términos comparativos, la colectividad sirio-libanesa más nutrida y de mayor gravitación socio-económica de todo el país. Algunas ciudades se le aparearán; difícilmente las superen otras (...) no es nada exagerado decir que la nuestra es una de las ciudades argentinas que cuenta con mayor número de inmigrantes árabes y sus descendientes. En ese sentido rivaliza con Rosario, Tucumán y San Juan, para no citar los más importantes centros cuya población está compuesta en significativa proporción por familias de origen árabe. Naturalmente, únicamente la sobrepasan en número las colectividades italianas y españolas. Pero acaso sin duda por su mayor número, los inmigrantes italianos y españoles, más sus descendientes, se encuentran más diseminados y por lo tanto no presentan la sólida unidad de los sirios y libaneses, que además en su gran mayoría son cristianos”⁹.

Como señala Bejarano¹⁰, la mayor parte de estos primeros inmigrantes eran hombres solos en búsqueda de mejores condiciones, que por aventura o casualidad llegaron a los más remotos rincones del continente. Estos pioneros se convirtieron en punto de lanza de las cadenas migratorias que se extendían desde su comunidad de origen hasta el destino final en algún barrio de la capital o en alguna ciudad del interior. Dimant¹¹, propone que la llegada a tierras alejadas de los principales centros urbanos se debe a los acuerdos comerciales entre connacionales, bajo la modalidad de la “cadena de llamados”, que consistía básicamente en que el dueño de un “boliche” le otorgase en consignación a “buhoneros” mercadería para que revendieran bajo el compromiso de readquirir mercadería del mismo proveedor. Esto provocaría que los inmigrantes árabes necesitaran expandirse a zonas alejadas para mantener el nivel de rentabilidad. Dichos acuerdos comerciales, que los convirtieron al principio en vendedores ambulantes, los obligaron a elegir ciertos lugares de residencia sobre otros.

Esto coincide con el recorrido que reconstruye Cazorla¹² en su investigación sobre los primeros árabes llegados a Pergamino. La autora explica que estos inmigrantes provenían de Siria, de una aldea cercana a la ciudad de Homs llamada Sadad. Al arribar

⁹ DEL GIÚDISSE, Héctor Ulises (1980) “Los árabes y Pergamino”, en: Revista *Ciudad Deportiva: nuestra realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, p. S/N.

¹⁰ BEJARANO, Margalit (2008) “Los turcos en Iberoamérica”, en: REIN, Raanan (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Madrid. Específicamente: p. 46.

¹¹ DIMANT, Mauricio (2008) “Participación política e Identidad: árabes cristianos, árabes musulmanes y judíos en países árabes en la Patagonia (1930-1942)”, en: REIN, Raanan (coord.), *Árabes y judíos en Iberoamérica: similitudes, diferencias y tensiones*, Fundación Tres Culturas del Mediterráneo, Madrid. Específicamente: pp. 168-169.

¹² CAZORLA, Liliana (S/F [2]), *Op. Cit.*, p. S/N.

al puerto de Buenos Aires, permanecieron en la ciudad unos meses, muchos de ellos alojados en casas o comercios de compatriotas radicados en su mayoría en la calle Reconquista. Luego se dirigieron a Rosario donde se contactaron con paisanos que los instruyeron en las prácticas del comercio ambulatorio y al hacer contacto con gauchos, paisanos y capataces del norte de la provincia de Buenos Aires, se trasladan a Pergamino. Allí, trabajaron en plantaciones de maíz y al cabo de unos años, habiendo acaudalado cierto capital económico, llegaron a establecer sus pequeños comercios en el barrio Acevedo.

Toscani¹³ describe un recorrido similar, pero con algunas diferencias al referirse a Isaac Elías Annan, inmigrante oriundo de un pueblito cercano a Hamma, que arriba al puerto de Buenos Aires en 1901 y luego se convierte en el fundador de la emblemática fábrica Annan de Pergamino. Una vez instalado en el barrio de Chacarita de Capital Federal, se asocia a otros compatriotas estableciendo un negocio de tienda, ropería y mercería. Como señala la autora, “con sus maletas cargadas de mercadería salen por los barrios y pueblos a vender. El volumen de los negocios aumenta pues una creciente inmigración garantizaba un importante mercado de consumo. Asimismo numerosos comerciantes bonaerenses se proveían en el negocio de los sirios pues tenían buenos precios y una variada mercadería”. Isaac Elías Annan se traslada a Pergamino en 1903 cuando un cliente de esa misma ciudad, entrega su negocio como forma de pago de una deuda. La tienda es entregada a Isaac como parte de las ganancias de la sociedad, de la cual queda desvinculado. Allí se casa con una joven siria de apellido Rasuk y forma con ella una numerosa familia integrada por seis hijos varones y cuatro mujeres.

Un artículo de una publicación local, relatando la llegada de estos primeros inmigrantes y su inserción en la economía local, decía: “...muchos de ellos pusieron en práctica su espíritu inquieto, instalando toda suerte de negocios. Quedan todavía, atendidos por los ya ancianos integrantes de aquella primera generación, o sus hijos. Almacenes, tiendas, casas de artículos generales, fueron instrumento de realización de sirios, libaneses y otros grupos provenientes de países árabes, generalmente identificados como “turcos” por los nativos criollos, a su vez hijos de inmigrantes ‘gringos’ o ‘gallegos’”¹⁴.

Su papel en el desarrollo de la industria confeccionista

¹³ TOSCANI, Aída (2011) “La empresa Annan de Pergamino”, *Diario de Historia Bonaerense*: 10-12. Específicamente: p. 10.

¹⁴ S/A (23/12/66) “Historia Viva, Hecha de Fe y Audacia sin Par”, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 19.

Dimant¹⁵, en su análisis sobre el caso de los inmigrantes de origen árabe llegados a la Patagonia, propone entender la inserción de este colectivo en actividades económicas enfocadas al mercado interno, a partir del desinterés por parte de las élites locales orientadas al mercado exterior de productos agro-ganaderos. En este sentido, podría plantearse un paralelismo con el caso de los inmigrantes de origen árabe instalados en Pergamino, siendo que su actividad también se desarrolló en las márgenes que había dejado vacía la elite.

Pergamino fue históricamente conocida como la capital del maíz, por la productividad de sus tierras, ubicándose en uno de los vértices del triángulo agrario, junto con las ciudades de Rosario y de Venado Tuerto. El historiador Ricardo Levene decía en 1941, que en el orden económico, Pergamino ocupaba uno de los primeros puestos entre los partidos bonaerenses, “constituyendo la base de su riqueza la agricultura y particularmente el cultivo del maíz, que obtiene allí los más altos rindes que se logran en la Provincia”. Es por este mismo motivo que en 1912 se instala la EEA (Estación Experimental Agropecuaria), que luego, con la creación del INTA en 1956, se transforma en la Estación Experimental Regional Agropecuaria INTA de Pergamino. En segundo término, en cuanto a fuente de riqueza, Levene ubicaba a la ganadería, y destacaba el potencial comercial de Pergamino, por estar ubicada en el centro de una importante red ferroviaria y caminera, que movía a numerosas casas productoras de la Capital Federal a instalar allí sucursales y depósitos de distribución de los productos que comercializaban¹⁶.

Pero nada se decía en aquel entonces de la industria confeccionista, que empezaba a gestarse en los primeros talleres familiares ubicados en el centro urbano, de la mano de emprendedores de origen sirio-libanés. Las palabras uno de estos empresarios confeccionistas, ponen de manifiesto esta suerte de complementación entre la actividad agro-ganadera característica de la zona y la potencial actividad industrial que comenzaba a desarrollarse en el rubro de la confección: “... en franco tren de complementación con la producción agraria, fruto exclusivo del denodado afán de nuestros hombres de campo y riqueza fundamental de la zona. (...) Nada se le ha dado a nuestras fábricas de confecciones que ellas mismas no se hayan ganado. Al amparo del

¹⁵ DIMANT, Mauricio (2008), *Op. Cit.*, p. 170.

¹⁶ LEVENE, Ricardo (1941), *Historia de la Provincia de Buenos Aires y formación de sus pueblos*, Publicaciones del Archivo Histórico de la Prov. de Bs As, Tomo II, Taller de Impresiones Oficiales, La Plata, pp. 525-526.

empuje, especialmente de la colectividad sirio-libanesa (aun cuando hay también confeccionistas de otros orígenes, incluso entre los iniciadores, allá por la década del 20) la confección se afincó en esta ciudad del norte bonaerense, proveedora de los mejores maíces del país y conceptuando entre los mejores del mundo, y con rara coincidencia fue creciendo en forma realmente significativa, librando continuas batallas con los sectores similares instalados en la Gran Capital –a los que indudablemente, no les convenía la confección que se realizaba en estos pagos...”¹⁷ En 1966, un artículo de la publicación local “Pergamino Entre 15 días”, daba cuenta de estos primeros pasos: “El ramo de la indumentaria fue, sin embargo, el preferido por aquellos hombres que llegaron en las bodegas de barcos de tercera categoría, envueltos en túnicas blancas y turbantes de distintos colores. Así los “turcos” instalaron numerosas tiendas donde se comercializaba todo tipo de prendas de vestir y no faltó quien de ellos, entre 1915 y 1920, intentara cortar y confeccionar algunos pantalones y bombachas, ya que resultaban más económicos que los vendidos por los viajantes de Buenos Aires. Cortando “a cuchillo” primero, con tijeras después y finalmente con rudimentarias máquinas eléctricas Esper, Gassa, Miguel e Isaac Annan, Muisés, Raies, Montardit (de ascendencia española), entre otros, iniciaron la confección en el norte bonaerense. Costureras a domicilio, algunas de las cuales han perdurado en dicha actividad a través del tiempo, eran las encargadas de confeccionar las prendas, que a menudo se hacían a pedido. Años después, cuando ya la confección anexa a los locales de expendio al público era un “modus vivendi”, destacaba su arte y experiencia un “cortador” que muchos recuerdan: Isaac Michaan, requerido por la mayoría de los incipientes industriales de entonces”¹⁸.

Federico Adba, presidente de la Cámara de Confeccionistas durante 1980, marcaba la década del 30 como el momento de conformación de esta industria ¹⁹, lo cual coincide con lo señalado por Akmir²⁰, respecto a que estas primeras modestas iniciativas individuales no llegaron a ser importantes hasta el periodo posterior a la crisis económica mundial, cuando los industriales árabes se vieron beneficiados por las medidas tomadas por varios gobiernos latinoamericanos, que pretendían fomentar y proteger la industria nacional de la competencia de la industria extranjera. Un artículo publicado por la revista

¹⁷ MUISES, Ernesto (1969) “Capital de la confección”, *Revista Ciudad deportiva del Club Sirio Libanés. Comienzo de una maravillosa realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, pp. 77-79. Específicamente: 77.

¹⁸ S/A (23/12/1966) “Historia Viva, Hecha De Fe Y Audacia Sin Par”, *Revista Pergamino Entre 15 días*, p. 19.

¹⁹ ADBA, Federico (1980), “Confeccionistas: puntadas con futuro”, *Revista Ciudad Deportiva: nuestra realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, p. S/N.

²⁰ AKMIR, Abdeluahed (2009), *Op. Cit.*, pp. 25-26.

“Pergamino Entre 15 días” relataba este proceso de desarrollo en clara vinculación con las políticas gubernamentales llevadas a cabo: “Acompañando a esta generación de jóvenes empresarios confeccionistas, el país, en años de la industrialización peronista, avanza en su status social; las masas poseen mas dinero, dinero que invierten en bienes de consumo, bienes de consumo de los que las prendas de vestir ocupan un lugar de privilegio junto a la necesidad de construir viviendas y el gran auge de artefactos eléctricos, así como los que integran la canasta familiar. Por esta época la industria “de Pergamino” se va haciendo popular. Paralelamente, es más ardua la lucha con los “trusts” de la confección de Buenos Aires y alrededores. Sabiendo que Pergamino contaba ya con una industria, talleres y personal capacitado los porteños libran una diaria y cotidiana batalla por no permitir el ingreso de los provincianos en aquel medio, cabeza de dragón que siempre absorbió los ímpetus, de la gente del interior. (...) Con su crecimiento [el de Annan] le siguen Piccione, Antonio Chale, los hermanos Degleue, Demayo y Mengascini, los hermanos Jure, Massuh, Subell, los Rasuk, los Adba, Yamil Nadur. Es creciente la necesidad de personal, especialmente femenino. Se afianzan nuevas fuentes de trabajo hasta que Pergamino comienza a flaquear en cuanto a cantidad de mano de obra. Varios industriales intentan ganar la zona. Annan se va a Arrecifes y Junín, Raies a Santa Teresa, Subell y Massuh a Rojas. Algunos talleres se convierten en fábricas, otros deben cerrar por distintas razones y se repliegan sobre la ciudad. Al amparo de la liberalidad instituida por el gobierno frondizista se importan maquinarias que ponen a la industria en excelentes condiciones para una mayor evolución”²¹.

Distintas publicaciones de medios locales muestran a la segunda mitad de los 60 como el momento de mayor auge de la industria confeccionista. Por ejemplo, un informe de la Revista “Pergamino Entre 15 Días” del año 1966 señalaba que dentro la actividad fabril pergaminense, la industria de la indumentaria dedicada a la fabricación de ropa de trabajo, cobraba real importancia en el panorama de la industria nacional: “Esta actividad fabril ha sido la que más rápido avance ha tenido entre nosotros, al punto de haber convertido a Pergamino en uno de los principales centros confeccionistas del país”²². Del mismo modo, un anuncio de 1966, bajo el título “Una industria que Cimenta el Progreso de Pergamino y lo Proyecta con Signo de Distinción a Todo el País”, reflejaba en cifras la importancia que había adquirido el sector: 35 talleres, 2500 obreros y empleados, 43 millones mensuales de sueldos y jornales, 70000 prendas confeccionadas al año, 5000

²¹ S/A (23/12/1966) “Historia viva, hecha de fe y audacia sin par”, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 19.

²² S/A (17/8/1966) “Pergamino y la Economía Empresaria”, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 1.

millones de pesos de producción, 6 millones de aportes a FONIVA²³. Dos años después, otro anuncio marcaba un nuevo crecimiento: 40 talleres, 2.500 obreros y empleados, \$ 1.000 millones al año de sueldos y cargas sociales, \$ 6.000 millones al año de materia elaborada; 8 millones de prendas confeccionadas.²⁴ Según datos relevados del anuario del Club Sirio Libanés correspondiente a 1969, el partido de Pergamino, contaba ya para ese entonces con 3 mil comercios y una importante industria, representada por 900 fábricas y talleres, siendo la industria confeccionista la que ocupaba el mayor número de obreros.²⁵ En este sentido, vale la pena rescatar las ilustrativas palabras de Ernesto Muisés, empresario confeccionista pergaminense, en el anuario de 1969 publicado por el Club Sirio Libanés: “No está mal que lo diga quien forma parte de la misma, ya que sin falsa modestia, los confeccionistas superaron todos los problemas económicos, de capital, de métodos de trabajo, de un mercado donde a menudo la competencia se vuelve desleal (especialmente cuando se trata de capitales de origen extranjero) y se levantaron sobre su propio esfuerzo, sin dar ni pedir tregua, aprovecharon todos los momentos económicos y sociales que los distintos gobiernos les brindaron, y se lanzaron a una actividad riesgosa, coronada, como se puede apreciar por el mejor de los éxitos.”²⁶ En el mismo artículo, Muisés citaba un estudio contemporáneo de las Naciones Unidas que adjudicaba a la ciudad el lugar de mayor importancia en cuanto a la industria de la confección se refiere, dentro de los centros industriales de Sudamérica, augurándole un próspero futuro²⁷.

De padres a hijos

Akmir²⁸ señala que, después de la Segunda Guerra Mundial, se produce un cambio cualitativo en la industria de capital árabe en América Latina. Como él indica, el protagonista ya no es el inmigrante sino el descendiente. A partir de los años 30, el mayor porcentaje de los componentes de las comunidades árabes estará conformado por la

²³ S/A (17/8/1966), Anuncio de la Cámara de Confeccionistas y Afines de Pergamino, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 15.

²⁴ S/A (30/8/1968), Anuncio de la Cámara de Confeccionistas y Afines de Pergamino, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 20.

²⁵ S/A (1969), “Pergamino – Pergamino”, *Revista Ciudad deportiva del Club Sirio Libanés. Comienzo de una maravillosa realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, p. 69.

²⁶ MUISES, Ernesto (1969), “Capital de la confección”, *Revista Ciudad deportiva del Club Sirio Libanés. Comienzo de una maravillosa realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, pp. 77-79. Específicamente: p. 78.

²⁷ Si bien se ha intentado localizar esta documentación, aún no se ha dado con ella. La mención se hace en MUISES, Ernesto (1960), *Op. Cit.*, p. 77.

²⁸ AKMIR, Abdeluahed (2009), *Op. Cit.*, pp. 20 y 26.

primera generación de descendientes que serán quienes se preocupen por renovar la empresa familiar heredada.

El caso de la industria confeccionista pergaminense no escapa a este patrón de desarrollo. En el informe antes citado que realiza la publicación local “Pergamino Entre 15 Días”, da cuenta de esto: “La segunda generación. Junto a sus padres fueron creciendo los jóvenes que conformarían la generación industrial: los Raies, los Degleue, los Annan, los Muisés, los Dinardo, los Montardir, los Rasuk, etc. Vislumbraron un futuro distinto al de sus mayores. Integrantes, casi todos, de una misma colectividad, fueron sumando talleres tras talleres, desde el primigenio de Annan –donde hoy están “El Siglo” y “El Ciclón”– en rápida sucesión e ininterrumpido afán de superar metas. Seis fueron las primeras máquinas con las que Annan comenzó su tarea alrededor de 1938. Seis operarias que apenas soportaban las rigurosas temperaturas del verano en el galpón de chapas de zinc que constituyera el primer ámbito. Varios miles de operarias, capatazas, jefes de sección, personal administrativo y jerarquizado cuentan hoy como continuadoras de aquellas seis primeras obreras”²⁹.

El señor Muisés, uno de estos descendientes de segunda generación, refiriendo al destacado progreso de esta industria, decía en 1969: “... se me ocurre es este el mejor homenaje a los pioneros, nuestros padres y antepasados –los Annan, Rasuk, Adba, Dinardo, Montardir, Esper, Gassa, Raies– y la mejor afirmación a la generación industrial que encarnamos sus hijos y descendientes, que estamos cumpliendo un derrotero marcado por nuestros progenitores, adecuando nuestra labor al tiempo que vivimos y creciendo junto a esta ciudad que nos cobijó, a la que tanto debemos y a la que seguiremos ofrendando trabajo y más trabajo como la mejor y más pura de las armas para cimentar el porvenir”³⁰.

El asociacionismo y las distintas formas de colaboración

Como señala Akmir³¹, estos industriales árabes se beneficiaron de la estrecha colaboración que existía entre los diferentes componentes de su comunidad, asegurándose la demanda mediante los conciudadanos mayoristas, minoristas o

²⁹ S/A (23/12/1966) “Historia Viva, Hecha de Fe y Audacia sin Par”, *Revista Pergamino entre 15 días*, p. 19

³⁰ MUISES, Ernesto (1969) “Capital de la confección”, *Revista Ciudad deportiva del Club Sirio Libanés. Comienzo de una maravillosa realidad*, publicación anual del Club Sirio Libanés de Pergamino, pp. 77-79. Específicamente: p. 79.

³¹ AKMIR, Abdeluahed (2009), *Op. Cit.*, p. 26.

vendedores ambulantes que operaban en el sector. La tarea de coordinación entre todos estos grupos la llevaban a cabo las cámaras de comercio árabes, así como algunos bancos de capital árabe. En el caso específico de Pergamino, por ejemplo, la Cámara de Confeccionistas durante muchos años estuvo dirigida por referentes locales de origen sirio-libanés.

Además de su papel fundamental en el desarrollo económico local determinado por su representatividad en el ámbito de la industria y el comercio, la colectividad sirio-libanesa de Pergamino fundó una serie de asociaciones que estrecharon los vínculos entre compatriotas. Este asociacionismo surge desde los comienzos de la inmigración y en gran medida estaba motivado por la marginalidad que sufrían los recién llegados. Eran asociaciones de tipo regional, que aglutinaban sobre todo a gente del mismo pueblo o ciudad, o pertenecientes al mismo país, aunque más adelante, estas asociaciones comienzan a abrir sus puertas a la comunidad local en general.³² Ejemplo de esto son el templo de la Iglesia de San Jorge, el jardín de infantes “Naima Rasuk de Deglue” que funciona anexo a dicha iglesia ortodoxa, la Sociedad Siria de Socorros Mutuos, las entidades benéficas Sadadense y Saluita, el Club Sirio Libanés, con su sede social y su Ciudad Deportiva y las vinculaciones con el Instituto de Cultura Argentino-árabe, con asiento en Buenos Aires.

A modo de conclusión

El caso de los sirio-libaneses de Pergamino sigue los mismos patrones o lineamientos marcados por los estudios de procesos de integración socio-económica de los árabes en las sociedades latinoamericanas posiblemente debido a la idéntica tradición cultural e histórica de la región.³³

El éxito de estas primeras empresas familiares sirio-libanesas-pergaminenses llevó a que el distrito sea reconocido como polo industrial de la confección a nivel nacional, convirtiéndose en parte integral de la historia local. Viviendo su época de mayor auge durante la década del 60, a partir de 1976, con la apertura a las importaciones, se inicia un proceso de decadencia, que termina con el cierre de la mayoría de estas fábricas,

³² *Ibid.*, p. 31.

³³ *Ibid.*, p. 27.

manteniéndose latente sin embargo el capital humano y de conocimiento que generó el desarrollo de esta industria.

**Discusiones sobre el concepto de diáspora.
Una propuesta para el estudio de la migración africana reciente**

Bernarda Zubrzycki*
UNLP-CONICET

Resumen: El objetivo de este trabajo es discutir el concepto de diáspora y esbozar una propuesta que nos permita analizar, en términos generales, la migración africana reciente y su relación con los afrodescendientes de y en Argentina. Y en términos específicos la migración senegalesa en nuestro país.

Muchos análisis antropológicos y sociológicos caracterizan la migración de este último colectivo en términos de diáspora, la mayoría de las veces como diáspora nacional, aunque también se la piensa como diáspora religiosa y como diáspora comercial. Otras tantas veces se la caracteriza indistintamente como diáspora o comunidad transnacional, utilizando ambos términos como sinónimos.

Plantaremos que el concepto de diáspora es inseparable del proceso de mantenimiento y negociación, y en algunos casos reinención, de identidades culturales. Así, las diásporas serían el resultado de procesos de movilización política por parte de “emprendedores” comprometidos en la construcción de una “comunidad imaginada” transnacional, ya sea en términos nacionales, étnicos o religiosos.

Palabras claves: África - Senegal - migración diáspora - comunidad transnacional.

Introducción

El término diáspora ha irrumpido tanto en el discurso de las ciencias sociales como en los discursos políticos de diversos colectivos de migrantes, y como señalan algunos autores, para bien o para mal, el término es objeto de una amplia apropiación y de significados en disputa¹.

* E-mail: berzub@infovia.com.ar

¹ CLIFFORD, James (1999) *Itinerarios Transculturales*, Gedisa, Barcelona.

ADAMSON, Fiona (2008) “Constructing the Diaspora: Diaspora Identity Politics and Transnational Social Movements” paper presentado en el *49 Annual Meeting of the International Studies Association*, San Francisco, Estados Unidos, 26 al 29 de marzo de 2008. Disponible en

La reflexión que presentamos aquí sobre el uso del concepto diáspora surge del trabajo de investigación sobre las migraciones recientes del África subsahariana hacia Argentina, y particularmente la migración senegalesa².

La migración de este colectivo a diferentes destinos extranjeros es conceptualizada por numerosos autores en términos de diáspora, aunque no siempre se explicita desde que concepción teórica de diáspora la están analizando

A veces los términos diáspora y comunidad transnacional aparecen utilizados indistintamente y ambos conceptos son usados como sinónimos, acríticamente y de manera indiscriminada³.

Otras veces se utiliza el término diáspora como sinónimo de “población emigrada residente en países extranjeros”; como “comunidad migrante dispersa desterritorializada”, y con otra serie de conceptualizaciones como “emigración”, “minorías étnicas”, “refugiados”, “expatriados”⁴. Del mismo modo, Grimson marca el error de identificar migración con diáspora, ya que “hay migraciones sin identificación. Y la adjudicación de una identidad diaspórica a todos los migrantes implica una esencialización”⁵.

Y así como el concepto “transnacional” está siendo sometido a tal abuso y mal uso que su potencial heurístico y analítico se anula⁶, algo similar puede señalarse para “diáspora”.

Por otro lado, se evidencia cierta tendencia empiricista al asumir que el concepto describe una realidad objetiva: un grupo disperso en diferentes estados-nación que comparte un origen étnico- nacional común es una diáspora. Es necesario asumir diáspora no como una unidad empírica sino como una categoría analítica que nos permite describir y analizar determinados fenómenos sociales.

Aquí es interesante recordar lo señalado por Brow respecto a constituir grupos como punto de partida, implicando el paso posterior de predicar en cuanto diacríticos,

http://www.serbianunity.com/serbianunitycongress/pdf/world_of_serbs/Diasp_Identity_Politics_isa08_proceeding_251176.pdf [Acceso 4 de diciembre de 2011]

² Proyecto PIP Conicet “Los nuevos inmigrantes africanos en la provincia de Buenos Aires y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires”.

³ PAERREGAARD, Karsten (2001) *In the footsteps of the Lord of the Miracles: the expatriation of religious icons in the peruvian diaspora*. Transnational Communities Programme-Working Paper Series. Disponible en <http://www.transcomm.ox.ac.uk/working20%papers/Paerregaard.PDF> [Acceso 3 de diciembre de 2010]

⁴ VERTOVEC, Steven (1999) “Three meaning of “diaspora”, exemplified among South Asian religions”, *Diaspora*. 6: 277-300.

⁵ GRIMSON, Alejandro (2011) “Doce equívocos sobre las migraciones”, *Nueva Sociedad* 233: 34-43. Específicamente: p. 38.

⁶ SUAREZ NAVAZ, Liliana (2008) “La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos”, en: GARCÍA ROCA, Joaquín y LACOMBA, Joan (coord.) *La inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar*, Bellaterra, España, pp. 771-796.

fronteras, identidades que les serían propias. La presencia de prácticas y discursos constitutivos de procesos de comunidad y comunalización que vehiculizan la formación de grupo en una determinada configuración de agentes sociales debe ser examinada en forma previa. El autor define comunidad como un sentido de pertenencia el cual combina un sentimiento de solidaridad y un entendimiento de identidad en común, en tanto que comunalización es definida como toda pauta de acción que promueve un sentido de pertenencia⁷.

Las perspectivas de diáspora y transnacionalismo describen procesos económicos, políticos y socioculturales y entienden esta multiplicidad de relaciones como ancladas en más de un estado-nación y por lo tanto comprende las prácticas estado -nación y transnacionales como mutuamente constitutivas.

Pero a pesar de estas similitudes, las suposiciones teóricas que guían los análisis sobre diáspora y transnacionalismo tienen diferentes genealogías. Los estudios de diáspora se han preocupado por la identidad y la historia y los estudios transnacionales tienden a enfocarse en los lazos sociales y las redes que unen a los migrantes contemporáneos con las comunidades o estado-nación donde nacieron⁸.

Aquí intentaremos, de manera preliminar, aunar ambas posiciones especificando a que nos referimos con el concepto “diáspora” enmarcado en el contexto de la teoría de los campos sociales transnacionales.

El objetivo es proponer un marco de análisis que nos permita encarar el estudio de las migraciones africanas recientes -y particularmente la senegalesa-, así como las relaciones establecidas con los afrodescendientes de y en Argentina, es decir, la llamada “diáspora africana”.

Definiciones y tipologías

Uno de los debates más densos dentro del campo de los estudios sobre diáspora es responder ¿Qué son las diásporas y cómo emergen?

Inicialmente diáspora se asoció con experiencias de desplazamiento y dispersión de un pueblo fuera de su tierra natal. Más tarde el concepto comenzó a relacionarse con

⁷ BROW, James (1990) “Notes on community, hegemony, and the uses of the past”, *Anthropological Quarterly* 63: 1-6.

⁸ SORENSEN, Nina (2009) “Viviendo a través del mundo: diáspora, desarrollo y compromiso transnacional”, en: CORTÉS, Almudena y TORRES, Alicia (comps.) *Codesarrollo en los Andes: contextos y actores para una acción transnacional*, FLACSO, Ecuador, pp. 31-49.

la dispersión geográfica resultante del destierro colectivo o trauma sufrido por un grupo nacional, étnico o religioso, y el mantenimiento de una identidad colectiva ligada a una patria, real o imaginada.

El caso paradigmático fue la diáspora judía, para luego incluir otros casos que se convirtieron en ejemplos clásicos, como la diáspora armenia y griega⁹.

En el campo de los estudios sobre este fenómeno ha habido numerosos intentos por delinear una definición, así como formas de aproximación y estudio. Algunos de los primeros esfuerzos más sistemáticos fueron realizados por Safran y Cohen dando origen a ya clásicas definiciones de diáspora¹⁰.

Butler¹¹ resume estas posturas señalando que los académicos que analizan en fenómeno de las diásporas están de acuerdo en tres características básicas de las mismas: 1) diáspora implica dispersión en al menos dos lugares de destino, y esta característica es la condición necesaria para la formación de lazos entre los grupos que la conforman. 2) debe haber alguna relación con una tierra natal real o imaginada, ya que este lazo provee los fundamentos por los cuales puede desarrollarse una identidad diáspórica. 3) las comunidades de la diáspora son conscientemente parte de un grupo etnonacional. Esa consciencia liga a las poblaciones dispersas no sólo con la tierra natal sino también entre ellas. Butler agrega una cuarta característica que a su parecer distingue a la diáspora: la dimensión temporal, es decir, la existencia de al menos dos generaciones.

También Brubaker¹² identifica tres criterios principales por los cuales se supone están constituidas las diásporas: la dispersión; la orientación hacia la patria de origen; y el mantenimiento de fronteras sociales. Pero el autor señala también las críticas que estos juicios han suscitado.

Así, por ejemplo, si bien la dispersión es el criterio más ampliamente aceptado (ya sea interpretada estrictamente como dispersión forzada o traumática; ya sea cualquier tipo de dispersión en el espacio), no es universalmente admitido; algunos autores definen a las diásporas como comunidades étnicas divididas por fronteras estatales, como es el caso de poblaciones de la ex Unión Soviética.

⁹ BUTLER, Kim (2001) "Defining Diaspora, refining a discourse", *Diaspora* 10: 189-217.

¹⁰ SAFRAN, William (1991) "Diasporas in Modern Societies: Myths of Homeland and Return", *Diaspora* 1: 83-99; COHEN, Robin (1997) *Global Diasporas. An introduction*, University of Washington Press, Seattle.

¹¹ *Op.Cit.*

¹² BRUBAKER, Rogers (2005) "The 'diaspora' diáspora", *Ethnic and Racial Studies* 28: 1-19.

El segundo criterio, la orientación hacia una tierra natal real o imaginada como una fuente autorizada de identidad y lealtad, ha sido más discutido. Si las primeras tipologías sobre diáspora enfatizaban fuertemente este criterio, también variadas discusiones aparecían en relación al tema.

Clifford¹³ ha sido uno de estos críticos. Él critica que lo que llama modelo de diáspora “centrada” (modelo tanto de Safran como de otros autores) orientada por continuas conexiones culturales con una fuente y por una teleología del “regreso”. En una definición tan estricta quedan fuera las historias de desplazamientos de las culturas afronorteamericanas, caribeñas y sudasiáticas.

El último criterio señalado por Brubaker¹⁴, el mantenimiento de fronteras o límites sociales, supone la preservación de una identidad propia en relación a las sociedades receptoras. Para muchos autores esta es una característica indispensable para poder hablar de diáspora como una comunidad distintiva. Otros investigadores, en cambio, enfatizan la hibridez, la creolización y el sincretismo¹⁵.

Algunas aproximaciones más recientes al concepto de diáspora han puesto el énfasis en los canales de comunicación existentes entre los polos diaspóricos y no solamente en la centralidad del Estado- Nación, dando como resultado –señala Mera– una visión descentralizada del fenómeno diaspórico¹⁶.

La descentralización ya había sido planteada por Clifford¹⁷ cuando señalaba que las conexiones transnacionales que vinculan a las diásporas no tienen por qué articularse primordialmente por medio de una tierra natal real o simbólica, no al menos hasta el grado que da a entender Safran. Las conexiones descentradas, laterales, pueden ser tan importantes como las que se forman en torno a una teleología de origen/retorno. Y una historia compartida y vigente de desplazamiento, sufrimiento, adaptación o resistencia puede ser tan importante como la proyección de un origen específico.

Entre las aproximaciones descentralizadas podemos mencionar a Sheffer y Bruneau¹⁸.

¹³ *Op. Cit.*

¹⁴ *Op. Cit.*

¹⁵ Por ejemplo: HALL, Stuart (1990) “Cultural identity and diaspora”, en: RUTHERFORD, Jonathan (ed.) *Identity. Community, culture, difference*, Lawrence and Wishart, London; GILROY, Paul (1993) *The Black Atlantic: modernity and double consciousness*, Verso, London.

¹⁶ MERA, Carolina (2005) Diáspora coreana en América Latina. *Segundo Encuentro Latinoamericano de Estudios Coreanos*, México. Disponible en: <http://www.ceaa.colmex.mx/estudioscoreanos/images/mera.pdf> [Acceso 22 de octubre de 2010]

¹⁷ *Op. Cit.*

¹⁸ SHEFFER, Gabriel (2003) *Diaspora politics: at home abroad*, Cambridge University Press, Cambridge; BRUNEAU, Michel (2004) *Diasporas et espaces transnationaux*, Economica, Paris.

Lo que vemos en estos autores es que ponen especial acento en los vínculos y las relaciones de intercambios múltiples entre los grupos de la diáspora, pero siguen presentes criterios clásicos como la dispersión y el vínculo identitario con la tierra natal.

Si bien es valorable el esfuerzo de aquellos que han intentado afinar conceptualmente el concepto a través de la caracterización de “tipos ideales”, muchas de las tipologías y definiciones de diáspora no reconocen el carácter fluido y dinámico de los contextos transnacionales en los cuales emergen, y como apunta Tsagarousianou,¹⁹ es imprescindible poner en juego una definición lo suficientemente amplia, crítica y flexible para evitar las reificaciones del concepto que hacen pasar por alto las diferentes experiencias de migración y asentamiento que atraviesan la experiencia diaspórica²⁰.

La clasificación de las diásporas de acuerdo a tipologías y la suposición de que la identidad de los migrantes permanece igual a través del tiempo, no solamente es un ejercicio de reducción sino que también ignora los borrosos límites de los migrantes que se movilizan para mejorar su posición económica, los que huyen de conflictos violentos o regímenes políticos opresivos, que huyen de desastres naturales o migrantes que simplemente pretenden diversificar su estilo de vida y sus prospectos de movilidad social²¹.

Para ordenar las diferentes posiciones reseñadas respecto al concepto diáspora nos es útil la clasificación que realiza Adamson²². La autora señala dos grandes posiciones analíticas en los estudios sobre diáspora: la esencialista y la constructivista. La perspectiva esencialista ve a las diásporas como entidades “naturales” producto de la migración, exilio y dispersión, mientras que la segunda supone las diásporas como construidas socialmente a través del discurso, la manipulación de las “elites” y los procesos de movilización política.

Dentro de lo que considera aproximaciones esencialistas distingue entre dos enfoques: el “tradicional” y el “pluralista”; el primero es aquel que supone que la dispersión debe originarse a partir un trauma original o destierro colectivo, y su uso está generalmente restringido a los desplazamientos de, por ejemplo, los judíos y armenios. El

¹⁹ TSAGAROUSIANOU, Roza (2004) “Rethinking the concept of diaspora: mobility, connectivity and communication in a globalised world”, *Westminster Papers in Communication and Culture* 1: 52-65.

²⁰ En un reciente artículo Carolina Mera también propone “una concepción abierta y flexible de las diásporas, que recupere las posturas tradicionales y actuales, las cuales, lejos de contraponerse, se enriquecen”. MERA, Carolina (2011) “El concepto de diáspora en los estudios migratorios: reflexiones sobre el caso de las comunidades y movilidades coreanas en el mundo actual”, *Revista de Historia* 12: 43-56. Disponible en <http://bibliocentral.uncoma.edu.ar/revele/index.php/historia/article/view/320>

[Acceso 10 de marzo de 2012]

²¹ SORENSEN, Nina *Op. Cit.*

²² *Op. Cit.*

pluralista presume que la diáspora puede surgir de diversas formas y procesos migratorios, no solo por un hecho traumático, y son concebidas como grupos étnicos transnacionales definidos por una identidad común y un apego hacia una patria real o imaginada.

La aproximación constructivista considera las diásporas como “comunidades imaginadas” organizadas transnacionalmente, donde el proceso de construcción social de redes diaspóricas transnacionales e identidades es facilitada por las comunicaciones globales y las infraestructura en relación a los transportes.

Así, podemos decir que lo que define a las diásporas no es la dispersión, un origen nacional compartido o cualquier tipo de conexión con el lugar de origen, ni la dificultad o no de integración en el país de acogida. Lo que define la diáspora es el sentirse, creerse y reconocerse diáspora²³.

Diásporas y comunidades transnacionales

Tanto desde la perspectiva de los estudios sobre diáspora como desde la de estudios transnacionales han habido intentos de clasificar y diferenciar los conceptos de diáspora y comunidad transnacional, o de establecer sus semejanzas y complementariedad.

Bruneau²⁴ enfatiza las diferencias entre ambos conceptos. Señala que comunidad transnacional remite a comunidades compuestas de individuos o grupos establecidos en el seno de diferentes sociedades nacionales, que actúan a partir de intereses y de reflexiones comunes (territoriales, religiosas, lingüísticas), y que se apoyan sobre redes transnacionales para reforzar su solidaridad más allá de las fronteras nacionales. La comunidad transnacional se estructura por medio de una acción política en los dos países y construye una identidad que le es propia. Estamos en presencia de procesos gracias a los cuales los inmigrantes construyen y mantienen relaciones sociales múltiples entre su sociedad de origen y las de su instalación y su situación no puede ser plenamente definida, ni en el país de instalación, ni en el de origen, sino en el campo social formado entre ambos.

²³ MORAES MENA, Natalia (2007) “Identidad transnacional, diáspora/s y nación: una reflexión a partir del estudio de la migración uruguaya en España”, en: MATO, Daniel y MALDONADO, Alejandro (comps.), *Cultura y Transformaciones sociales en tiempos de globalización. Perspectivas latinoamericanas*. CLACSO, Buenos Aires.

²⁴ *Op. Cit.*

Los espacios de las comunidades transnacionales pueden compararse con los espacios de las diásporas, pero las primeras han comenzado a construir estados-nación desterritorializados, lo que supone una construcción social diferente de la de una diáspora.

Los espacios de diáspora no deben su existencia o su organización a tal o cual estado-nación, sino que frecuentemente preexisten a estas formas estatales; lo propio de una diáspora es querer conservar su organización propia, su autonomía, incluso si tiene relaciones privilegiadas con un estado-nación. Y esa es la diferencia esencial entre una diáspora y una comunidad transnacional: el transmigrante es muy dependiente de su estado-nación de origen y de su país de recepción, mientras que la diáspora supone una sujeción muy fuerte con el país de instalación y un corte neto con el territorio de origen, que se compensa con la creación de marcadores territoriales y lugares de la memoria en los países de anclaje.

Desde otro encuadre, Faist considera que las diásporas son un tipo de comunidad transnacional (que a su vez forman parte de un espacio social transnacional). Las comunidades transnacionales se caracterizan porque los individuos que las componen (migrantes y no migrantes) están conectados por densos lazos sociales y simbólicos a través del tiempo y del espacio; el vínculo ese basa en la solidaridad y se expresa en una identidad colectiva. Para este autor las diásporas -pensadas en los términos de Safran- constituyen un tipo específico de comunidad transnacional²⁵.

Para Adamson²⁶ el concepto diáspora también debe ser analizado en el contexto de los estudios transnacionales. La autora argumenta que las políticas diaspóricas son una forma específica de transnacionalismo que tiene como objetivo la construcción y reificación de una comunidad imaginada transnacional.

Son proyectos políticos constantemente disputados, cuestionados y desestabilizados.

Siguiendo este posicionamiento, es interesante sumar ciertas cuestiones teóricas relativas a los campos sociales transnacionales.

Un campo social, tal como lo desarrollan Levitt y Glick Schiller²⁷, se define como un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales

²⁵ FAIST, Thomas (2000) "Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture", *Ethnic and Racial Studies* 23: 189-222.

FAIST, Thomas (2006) *The Transnational Social Spaces of Migration*, COMCAD, Bielefeld, Alemania.

²⁶ *Op. Cit.*

²⁷ LEVITT, Peggy y GLICK SHILLER, Nina (2004) "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad", *Migración y Desarrollo* 3: 60-91.

se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos.

Las redes dentro del campo conectan a los que se trasladan y a los que se quedan, y pueden también conectar a las personas que tienen relaciones transnacionales con aquellas que no las poseen, pero que reciben influencias indirectas de los flujos de ideas, objetos y remesas colectivas dentro de su campo.

Esta perspectiva revela que hay una diferencia entre las formas de estar en un campo social y las formas de pertenecer. Las primeras se refieren a las relaciones y prácticas sociales existentes en la realidad, en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus actividades.

Las formas de pertenecer refieren a las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, son prácticas concretas y visibles que señalan la pertenencia. Las formas de pertenecer combinan la praxis con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción.

En términos de Brow²⁸, un agente social puede considerar relevante o no para ciertos aspectos de su identidad su adscripción a un cierto origen, pero esto no implica de forma necesaria hallarse inmerso en prácticas y discursos constitutivos de procesos de construcción de comunidad, o específicamente en nuestro caso, construcción de una o varias diásporas.

Ambas formas -estar y pertenecer- pueden combinarse de maneras diferentes y en diversos contextos. Si los individuos participan en relaciones y prácticas que atraviesan fronteras, como una característica regular de su vida cotidiana, están mostrando una forma transnacional de estar, pero cuando reconocen esto de manera explícita y subrayan los elementos transnacionales de quiénes son ellos, entonces expresan también una forma transnacional de pertenecer.

Si bien Levitt y Glick Schiller²⁹ no se refieren específicamente al término diáspora, la idea de campos sociales transnacionales y las formas de estar y pertenecer, nos permite pensar la diáspora como una forma de pertenencia a un campo transnacional.

* * *

A modo de cierre provisorio, podemos resumir las ideas expuestas aquí señalando que en nuestra investigación sobre las migraciones africanas recientes hacia Argentina, y particularmente la senegalesa, analizamos este fenómeno en términos de formación de un

²⁸ *Op. Cit.*

²⁹ *Op. Cit.*

campo social transnacional, indagando sobre las formas transnacionales de estar y de pertenecer a ese campo. En este contexto, el concepto de diáspora hace referencia a una forma transnacional de pertenecer, a partir de un proceso de movilización política.

Y como señalan Fazal y Tsagarousianou³⁰ hoy el concepto de diáspora es inseparable del proceso de mantenimiento y negociación, y en algunos casos reinvencción, de identidades culturales.

Lo que hace a las diásporas contemporáneas “realmente” diásporas es su movilización y la conciencia de ellas mismas como una diáspora, la habilidad para imaginarse como tales y para construir los discursos apropiados.

Siguiendo estos planteos, se puede argumentar que es posible formar parte de un campo transnacional, pero no formar parte de una diáspora³¹.

Incluso se puede participar de las formas de estar y de pertenecer, sin formar una diáspora.

Retomando la idea de Adamson³², las diásporas son el resultado de procesos de movilización política por parte de “emprendedores” comprometidos en la construcción de una “comunidad imaginada” transnacional, ya sea en términos nacionales, étnicos o religiosos.

³⁰ FAZAL, Shehina y TSAGAROUSIANOU, Roza (2002) “Diasporic communication: transnational cultural practices and communicative spaces”, *The public* 9: 5-18.

³¹ MORAES MENA, Natalia *Op. Cit.*

³² *Op. Cit.*

Desigualdad social, diversidad
cultural y educación

Teatro en la escuela: contribuciones de la Educación Popular y de la Investigación-Acción

Rita Marcia Ayala^{*}
Universidad de Uberaba/MG/Brasil

Valéria Oliveira de Vasconcelos
Universidad de Uberaba/MG/Brasil

Fernanda Telles Márques^{**}
Universidad de Uberaba/MG/Brasil

Resumen: Ese trabajo trata de una investigación en andamio en que, por medio del Teatro en la escuela, investiga la relación posible entre el desarrollo integral del educando y el hacer teatral. Rehiérese, por tanto, a una concepción de educación cuyo cerne, es la práctica transformadora y cualidad de ser humano al que se aspira formar. En esta perspectiva, la contribución de la Educación Popular y de la Investigación Acción puede viabilizar la formación de los participantes, tanto como actores en el palco cuanto como actores sociales en la vida. El compromiso del individuo consigo mismo, de empeñarse en el desarrollo personal y grupal, tiende a redundar en la conquista de hacerse transformador de sí mismo y de la realidad. Las relaciones humanas que se establecen en la dimensión extra-cotidiana del teatro toman una configuración singular, en ese espacio dialógico y disruptivo. Así un universo inédito de posibilidades se constituye.

Palabras claves: Teatro en la escuela - Educación Popular - Investigación-Acción.

Introducción

En la actualidad, el hacer pedagógico desdoblase en múltiples perspectivas metodológicas y didácticas, componiendo un camino que pone en destaque el debate sobre el tipo de concepción de currículo a ser adoptado. En este aspecto, la discusión, en aquello que se refiere a los parámetros curriculares, pasa por el crucial equilibrio entre el énfasis a ser dada al desarrollo de habilidades esenciales para la vida y para las habilidades cognitivas.

^{*} E-mail: ritadeblasiis@gmail.com

^{**} E-mail: fernanda.marques@uniube.br

Esta cuestión se configura como la punta de un iceberg; contenidos y métodos que el modelo de educación vigente privilegia son fruto de comprometedoras escojas culturales e históricas, en oculto, en el currículo.

Por otro lado, afinándose más ese foco, interesa saber que contenidos y que metodologías se distinguirían en el encargo de habilitar la persona para la vida en sociedad, promoviendo no sólo el desarrollo de habilidades cognitivas que preparan para el mercado de trabajo, sino también aquellas que contribuyen para la formación humana del educando. Destacase, en este contexto, el estudio del Arte, como alternativa posible en la búsqueda de una solución para este impasse: atender igualmente el componente emocional y afectivo del desenvolvimiento integral del educando.

Daniel Goleman² nos presenta elementos constitutivos de lo que denomina inteligencia emocional, resaltando la capacidad de criar motivaciones para sí y de persistir en un objetivo a pesar de los percances, manteniéndose “en buen estado de espíritu y de impedir que la ansiedad interfiera en la capacidad de raciocinar; de ser empático y auto confidente”. Y, por otro lado, Fátima Camargo³ nos propone: “Pensar educación es antes de nada tener clareza sobre como la concebimos, en esto definiendo sus objetivos y el tipo de relación educativa que los viabilizan. Es localizar y comprender la dimensión afectiva indispensable que está contenida en esta relación”.

Estas consideraciones nos remeten a una concepción de educación y de educador cuyo cerne, respectivamente, es: práctica transformadora y cualidad de ser humano a que se aspira formar. La transformación de sí como resultado de la práctica educativa puede viabilizar también el compromiso del individuo de hacerse transformador de la realidad. Para tanto, es preciso investir en una formación que contemple la cuestión de la comprensión de sí, del otro y del mundo. Sensibilidad y humanidad, en este sentido, están imbricadas, son parcelas constitutivas de una condición esencial para que se procese el desenvolvimiento integral del alumno, no sólo cognitivo, con prioridad para las funciones intelectivas, pero privilegiando también el componente afectivo y emocional, contribuyendo para la formación humana. Tal como aseveró Paulo Freire⁴, en suma, tratase de una concepción de educación que: “[...] en la medida en que sirviendo a la liberación, se funda en la creatividad y estimula la reflexión y la acción verdaderas de los

² GOLEMAN, Daniel (1995). *Inteligência Emocional: a teoria revolucionária que redefine o que é ser inteligente*, Objetiva, Rio de Janeiro. Especificamente p. 46.

³ CAMARGO, Fátima (1997) “Introduzindo quatro corações”, en: FREIRE, Madalena et alii, Grupo - *Indivíduo, saber e parceria: malhas do conhecimento*, Espaço Pedagógico, São Paulo. Especificamente p.8.

⁴ FREIRE, Paulo (2002 [1970]). *Pedagogia do Oprimido*, 32ª. Ed. Paz e Terra, Rio de Janeiro. Especificamente p.72.

hombres sobre la realidad, responde a su vocación, como seres que no pueden autenticarse fuera de la búsqueda y de la transformación creadora”.

Se introduce, entonces, en este contexto concerniente al desenvolvimiento integral del educando, el hacer teatral como instrumento de investigación de posibilidades relativas a la presencia y función del Arte en la escuela, en principio, en la configuración de una acción complementaria. Se entiende que este tipo de iniciativa -acción complementaria- se vincula a la Educación Popular, pues, permite un diálogo proficuo, en la medida que la intención no es reproducir ni replicar la propuesta educacional de la escuela formal. Lo que se anhela es entreabrir un claro, un espacio adonde puedan emerger diferentes formas de propiciar una actitud frente a la realidad. Conforme propone Raquel Brunstein⁵, propiciar mediante el proceso de Investigación-acción, la constitución de condiciones para que los educandos participantes pasen “a buscar mejorar su propia cualidad de vida, aprender a tomar decisiones, construir relaciones afectivas saludables y reconocerse como sujeto activo y participante dentro de su grupo social”.

La Investigación-acción, por lo tanto, propone no sólo pesquisar, sino formar los individuos participantes del proceso de investigación, y facultar la intervención fundada en aspectos teóricos y prácticos, desencadenadores de una acción que será evaluada y dará origen a otros posibles ciclos de investigación, intervención y evaluación. Justifícase, de esta forma la elección del método para el desarrollo del presente proyecto, la Investigación-acción, y no sólo como método, sino como parte integrante del universo investigado, o sea, también como objeto de la pesquisa.

La intención de escucha de los participantes, implícita en la modalidad de metodología de la investigación, por tanto, se fundó en la comprensión de que sus anhelos, saberes y proposiciones traducen una realidad singular de valor intrínseco. Y, sobretudo, conforme propone Fals Borda⁶, soluciona “no sólo el problema del - para quién - de los trabajos y estudios, sino el de la inserción misma del científico o cuadro dentro del proceso social y su justificación personal en el medio donde le toca actuar”. Por otro lado, también, tal concepción de la Investigación-Acción demanda la adopción

⁵ BRUNSTEIN, Raquel., BERGAMIN, Estela y BRUNSIZIAN, Isabel (2001), *Guia de Ações Complementares à Escola para Crianças e Adolescentes*, CENPEC/UNICEF, São Paulo. Especificamente p. 79.

⁶ BORDA, Orlando Fals (1990), “La Ciencia y el Pueblo: nuevas reflexiones”, en: SALAZAR, María Cristina. (Org.) *La Investigación-Acción Participativa, inicios y desarrollos*, Tarea, Bogotá, Especificamente p. 78.

de prácticas dialógicas para realizarse el trabajo con una posibilidad de participación real de cada individuo.

Entiéndase, de esta forma, que la presente investigación converge para la constitución de un espacio alternativo dialógico en la escuela, mediante el *hacer teatral* como soporte para el desenvolvimiento de la Investigación-acción. Puesto que el principal atributo del Teatro es exactamente la exigencia de lo establecimiento de una relación entre los actores en comunicación con los espectadores. Son trayectorias de vida que se cruzan. De alguna forma, el espectáculo es un espejo de nuestro bagaje humano, y nos reconocemos en su humanidad.

Joana Lopes⁷ explicita esta singular posibilidad del Teatro: “[...] encima de un palco, arena, o en cualquier espacio transformado de espacio cotidiano en espacio poético (espacio ocupado por el arte), la actividad dramática apunta en nuestra memoria los lugares donde pasamos en nuestra experiencia cotidiana. Por el espectáculo, por el evento artístico o por el juego dramático de actantes sin compromiso con un espectáculo revelase un tiempo de la colectividad - su forma de existir”.

Esta perspectiva nos interesó, en la medida que entreabrió el anhelado espacio de investigación, mediante la realización de un Taller de Teatro con los alumnos participantes de la investigación. Resaltase que este Taller de Teatro es un curso libre de corta duración, cuyo contenido programático se constituye de nociones de Historia del Teatro, privilegiando también la formación de actor.

Se estableció entre los participantes de la investigación un debate sobre un tema a ser tratado, que fuese del interés de todos. Los participantes eligieron el *bullying* como foco del trabajo a ser desarrollado en el Taller de Teatro, en donde la investigación será realizada. A título de esclarecimiento, resaltamos que el término *bullying* viene del vocablo inglés *to bully*, y significa agredir, atacar, intimidar. No existe un correspondiente en la lengua portuguesa que permita una traducción literal. De acuerdo con Herculano Ricardo Campos y Samia Dayana Cardoso Jorge⁸, “el *bullying* constituye el acto de ser un agresor, intimidador, juntamente con todas las conductas usadas por esos agresores contra otras personas”. El *bullying* también, conforme resaltan Deborah Christina Antunes y Antônio Álvaro Zuin⁹, a pesar de la amplia divulgación de su concepto y de su notable presencia en las discusiones sobre violencia escolar en Brasil, todavía no fue

⁷ LOPES, Joana (1989) *Pega Teatro*, Papirus, Campinas. Especificamente p. 22.

⁸ CAMPOS, Herculano Ricardo.; JORGE, Samia Dayana Cardoso (2010), “Violência na escola: uma reflexão sobre o bullying e a prática educativa”, en: *Revista Em Aberto*, 23 (83):107-128.

⁹ ANTUNES, Deborah Christina y ZUIN, Antônio Álvaro Soares (2008), “Do bullying ao preconceito: os desafios da barbárie à educação”, en: *Revista de Psicologia e Sociedade*, 1: 33-42.

objeto de un gran número de estudios que objetiven una investigación crítica sobre el fenómeno en que se constituye. Estos autores resaltan que datos estadísticos y diagnósticos de su ocurrencia, así como intervenciones fundadas en modelos de una educación predeterminada: “denuncian, aunque por las brechas, que tal concepto hace parte de una ciencia instrumentalizada y a servicio de la adaptación de las personas para la manutención de un orden social desigual”¹⁰. Estas pistas sobre las cuestiones apremiantes que involucran el *bullying*, instigan también el trabajo a ser realizado mediante la ejecución del presente proyecto. De acuerdo con Debarbieux¹¹, trata-se de un nuevo padrón de sociabilidad marcada por la falta de respeto y por la práctica de micro violencias. Así, las discusiones tienen convergido principalmente para la búsqueda por soluciones para los problemas que emergen en la escuela, como consecuencias del *bullying*. La presente investigación, por lo tanto, augura este espacio todavía incógnito de la contribución del grupo a ser involucrado, criando una vinculación entre la investigación y los participantes de la pesquisa, y propiciando no sólo el levantamiento de cuestiones y la proposición de resoluciones, pero, sobre todo, la formación de todos que integran la Investigación-acción.

2. Justificativa

El hacer teatral tiene como singular característica, el hecho de ser el Teatro, un arte eminentemente colectivo. Ninguna persona hace Teatro sola. Para ocurrir el hecho estético y social del Teatro, es preciso, mínimamente, un espectador y alguien que actúe dirigiéndose a aquello que lo observa. Por ser actividad artística producida en grupo para ser compartida con otros grupos de seres humanos, o sea, con el público. Tratase, por tanto, de una forma de visitar la realidad, haciendo, colectivamente, una lectura reflexiva de la vida.

Se entiende, por otro lado, que a partir de la perspectiva que el proyecto propone, conforme asevera Fernando Hernández¹² conocer “no es algo que tenga que ver sólo con la trayectoria para el pensamiento abstracto”. Conocer, según este autor, también puede ser el propio proceso de examinar la realidad de una forma cuestionadora, construyendo visiones y versiones, tanto de esta realidad presente, cuanto de otros problemas y

¹⁰ ANTUNES y ZUIN (op.cit.) Especificamente p.35.

¹¹ DEBARBIEUX, Éric (2001), “A violência na escola francesa: 30 anos de construção social do objeto (1967-1997)”, en: *Revista Educação e Pesquisa*, São Paulo, 27 (1):163-193.

¹² HERNÁNDEZ, Fernando y VENTURA, Monserrat (1998), *A Organização do Currículo por Projetos de Trabalho*. Artmed, Porto Alegre. Especificamente p. 57.

circunstancias. Se comprende en este contexto, el auto conocimiento, uno de los principales objetivos del artista escénico para alcanzar una formación de calidad.

El instrumento del artista escénico es su propio cuerpo, e incluso en este, su voz. El hacer teatral, por consiguiente, demanda un profundo contacto del artista en formación, consigo mismo, y la constitución de una propiocepción singular, que a su vez, sugiere, también, una nueva relación con el otro, con el mundo.

El hacer teatral solicita, por tanto, la afinación del instrumento cuerpo/voz y una reconstrucción de lo ser que lee la vida y la interpreta, creando nuevas perspectivas, identificando realidades insospechadas, e instaurando posibilidades, singularmente elaboradas en la forja del Arte.

En un contexto que extrapola el *hacer pedagógico* recurrente, por tanto, la presencia del *hacer teatral* en la escuela puede constituir un proficuo espacio de investigación y de formación del grupo involucrado en la pesquisa. El trabajo realizado, además, también encierra la posibilidad, por otro lado, de contribuir para el conjunto de iniciativas efectivizadas en favor de la inclusión del Arte en el currículo, constituyendo un referencial para reflexión y para el prosegimiento de esta propuesta que establece un diálogo entre el Teatro y la Educación Popular, mediado por la Investigación-acción.

Según Maria Cândida Moraes¹³: “una educación para la era relacional presupone el alcance de un nuevo nivel en historia de la evolución de la humanidad en el sentido de corregir los innumerables desequilibrios existentes, las injusticias y las desigualdades sociales, con base en la comprensión de que estamos en una jornada individual y colectiva, [...] una educación que favorezca la búsqueda de diferentes alternativas que ayuden las personas a aprender a vivir y a convivir, a criar un mundo de paz, armonía, solidaridad, fraternidad y compasión”.

La dimensión utópica de tal afirmación salta a la vista del lector, que se depara con un *horizonte ético* (término acuñado por Toro)¹⁴, propuesto como referencia para una movilización social por la promoción de la dignidad humana como padrón universal y absoluto relacionado con la dignidad de la vida.

Vislumbrase aquí, la posible contribución de la Educación Popular, y cumple investigar, entonces, en qué medida podrá ella favorecer a la constitución de una acción

¹³ MORAES, Maria Cândida, (2006), *O Paradigma Educacional Emergente*, Papiurus, Campinas. Específicamente p.27.

¹⁴ TORO, José Bernardo y WERNECK, Nísia Maria Duarte, (1997), *Mobilização Social: um modo de construir a democracia e a participação*, Ministério do Meio Ambiente, Recursos Hídricos e Amazônia Legal, Secretaria de Recursos Hídricos, ABEAS, UNICEF, Brasília.

colectiva que inicie un proceso endógeno y transformador de la realidad que se presenta con tal demanda en el contexto de los participantes de la investigación.

Por ese motivo, interesa a la presente investigación la Educación Popular, en la medida que esta se funda en una relación dialógica entre los actores sociales. Según Munir Fasheh¹⁵ Educación Popular “comienza con aquello que las personas tienen, aquello de que ellas necesitan, en el contexto social en que viven, las experiencias pelas cuáles tienen pasado y las acciones que pueden llevar a término para transformar sus condiciones de vida”. De esta forma, la opción por la Investigación-acción se justifica en la medida que facilita: “[...] la búsqueda de soluciones a los problemas reales para los cuales los procedimientos convencionales tienen poco contribuido. Debido a la urgencia de tales problemas (educación, información, prácticas políticas, etc.) los procedimientos elegidos deben obedecer a prioridades establecidas a partir de un diagnóstico de la situación en la cual los participantes tengan voz y vez”¹⁶.

La gran conquista que la formación de actor y el hacer teatral, de cierta forma permiten, es exactamente esta: tener voz y vez. Conforme relata Iben Nagel Rasmussen¹⁷, do *Odin Teatret*, Dinamarca, refiriéndose a la formación de actor, a la lucha por ser lo que se es o se aspira ser, afirma: “[...] si es justo, entonces, no es una lucha para destruir, para herir, pero una lucha para abrir, como una hojita de hierba que dirige sus fuerzas todas en una sola dirección para romper la resistencia de la tierra, salir al aire, libre”. El mismo autor prosigue en su reflexión afirmando que: “un grupo [de Teatros] no sobrevive si no sabe descubrir sus verdaderas tensiones, las fuerzas que circulan y que no se expresan en lucha de ideas, en las discusiones. Son estas las fuerzas que hacen crecer un grupo, se chocan y se transforman en otras cosas. Mas si no son descubiertas y dirigidas, se transforman en fuerzas destructivas, no son más como la tierra, que permite a cada uno desarrollarse, pero si la arena que sufoca a todos”.

3. Objetivos

La presente investigación tiene por objetivo general investigar el hacer teatral en la Escuela, en diálogo con la Educación Popular mediado por la Investigación-acción. Los objetivos específicos son: a) promover la formación de los investigadores participantes; b)

¹⁵ FASHEH, Munir, (1995), “Aprendendo a sobreviver”, en: C. POSTER; J. ZIMMER (orgs.), *Educação comunitária no Terceiro Mundo*, Papirus, Campinas. Específicamente p.37.

¹⁶ THIOLLENT, Michel (1998), *Metodologia da Pesquisa-ação*, Cortez, São Paulo. Específicamente p.8.

¹⁷ RASMUSSEN, Iben Ángel (1999), “As mudas do passado”, en: *Revista do Lume*, Campinas, 2:17-30. Específicamente p.25.

poner en escena una creación colectiva del grupo involucrado en la Investigación-Acción; c) evaluar procesos y resultados, constituyendo una abertura para la realización de nuevos estudios e intervenciones.

4. Metodología

Como el expuesto, la metodología adoptada para la efectucción del proyecto es la Investigación-acción. Teatro y Educación Popular guardan entre sí afinidades que se ponen en diálogo. Además, es posible reconocer en los teóricos implicaciones que prenuncian la constitución del anhelado espacio donde la Investigación-acción pueda ser desarrollada y ocurra la consecución de los objetivos propuestos por la presente investigación.

La configuración del trabajo a ser realizado demanda esa modalidad de pesquisa, porque se comprende también que, más que una estrategia de pesquisa, la investigación de problemas por un grupo interesado en su desvelamiento y en busca de soluciones, implica en una acción investigativa que se funde en referencias teóricas y en construcción colectiva de un conocimiento necesario a la consecución de los objetivos establecidos por todos. Tal construcción, a su vez, implica también, en una formación de los sujetos participantes de la investigación.

Según Stephen Kemmis y Robin Mactaggart¹⁸, las “personas afectadas por las mudanzas planeadas tienen una responsabilidad de decidir sobre la orientación de una acción susceptible de conducir a la mejora y valorar los resultados de las estrategias sometidas a la prueba práctica”. Esa observación define otro aspecto importante de la metodología adoptada: a partir del conjunto de actividades realizadas, y de las reflexiones del grupo participante, se puede instaurar un nuevo y distinto ciclo de trabajo con modificaciones definidas por todos. Se resalta aquí, nuevamente, la estrategia como consenso y acción colectiva, y no como planeamiento cerrado, ya preestablecido.

Para realizar la presente pesquisa, en la perspectiva de la Educación Popular, mediante Investigación-acción, dividimos el trabajo en tres etapas. En la primera de ellas, fue realizado el contacto con las escuelas donde sería realizada la investigación, y la búsqueda de los sujetos interesados en participar de la misma. Las escuelas escogidas para tomar parte en esa investigación tienen distintos perfiles: una de ellas integra la Red

¹⁸ KEMMIS, Stephen y MACTAGGART, Robin (1992), *Como Planificar la Investigación Acción*, Laertes, Barcelona. Especificamente p.11.

Pública Estadual de Educación de Uberaba (ciudad de Minas Gerais, Brasil) y la otra es de la red particular de enseñanza. Esta elección se dio porque en principio son perfiles de alumnos distintos cuya contribución puede ser diversificada y enriquecedora por tal diversidad.

Los criterios de elección de los individuos participantes de la pesquisa privilegiaran los siguientes aspectos: a) tener entre 14 y 17 años; b) estar matriculado en las escuelas participantes; c) frecuentar regularmente el Taller de Teatro y; d) Manifestar interés en participar de la pesquisa.

La proposición inicial fue haber un número mínimo de participantes de 20 alumnos y el número máximo, de 40 alumnos. Solamente pudieran participar de la investigación los jóvenes que correspondieran a los criterios supra citados, y presentaran el consentimiento asignado por los padres o responsables.

En la segunda etapa, tuvo inicio la Investigación-acción en el Taller de Teatro citado anteriormente y en la tercera etapa serán desarrolladas actividades propuestas por el grupo participante de la investigación, de estudio y elaboración de escenas cortas referentes al tema generador *bullying*. Al fin, serán evaluadas las posibles contribuciones del Teatro en la escuela, en diálogo con la Educación Popular mediados por la Investigación-acción.

Las tres fases de la investigación citadas serán registradas en cuadernos de campo. Estos registros integrarán un referencial para el análisis de datos a partir de ejes generadores emergidos durante las dos primeras fases (diagnóstica y de acción). Esos ejes serán objeto de estudio y reflexión en la tercera fase (Fase de evaluación) y servirán de soporte para el análisis de los resultados obtenidos y las posibles conclusiones y contribuciones de la investigación.

5. Resultados Parciales

La investigación, de inicio, fue desarrollada mediante encuentros realizados una vez por semana en una sala de trabajo, con una duración de tres horas cada uno, para realización del Taller de Teatro previsto en el plan de trabajo.

En el inicio del Taller de Teatro, el grupo quiso abordar como tema generador del taller el *bullying*. Fueran traídos para el círculo de compartimiento los conocimientos y experiencias de cada uno sobre el asunto. Como los participantes no se conocían entre sí, hubo también una presentación de los participantes. Los alumnos de la escuela

particular, a su vez, ya constituían un grupo formado en torno de una causa común: el estudio y el combate al *bullying*. Esa situación fue colocada por los componentes del grupo presentando a los nuevos integrantes los valores, las dificultades, los aspectos que juzgaran necesario mencionar. En contrapartida, el grupo de la escuela estadual hizo relatos de eventos semejantes, se reportó a problemas también de orden personal, en confianza mutua, y definió valores que privilegian individualmente en sus vidas, solidarizándose con los compañeros de la escuela particular.

El tema de la primera unidad de estudios, propuesto en el plan del taller y decidido en consenso con el grupo, fue lo que denominamos *Nociones sobre el Teatro* en su contexto histórico, cultural y técnico, centrando nuestras atenciones en el hacer teatral y en la preparación de actor. Del punto de vista técnico, abordamos la cuestión de la iluminación, a partir del escenario natural de las primeras manifestaciones teatrales humanas que aparecen en las pinturas rupestres cuyas reproducciones vimos.

La realización de estas actividades iniciales tuvo por objetivo general presentar el tema Teatro, distinguiendo producción y montaje y la contribución del actor en este contexto. Tuvo, también, por objetivos específicos: propiciar la formulación inicial de un concepto sobre el Teatro; contribuir a la comprensión de la relevancia de este para las transformaciones socio-culturales; y promover el contacto con el instrumento cuerpo/voz y la construcción gradual de la propiocepción.

El resultado más significativo, a nuestro entender, fue el establecimiento inicial de vínculos de amistad a partir de la convivencia entre todos, principalmente en sala de trabajo. El interés por el Teatro y la comprensión de que este exige mucho del individuo en términos de dedicación y transformación de sí fue una conclusión manifiesta por el grupo que nosotros consideramos relevante. La disposición, en algunos individuos del grupo, para enfrentar ese trabajo de descubrimiento de sí mismo, de su propio potencial mediante el concomitante descubrimiento del Teatro se reveló de forma más intensa en ciertos participantes que en otros. La percepción general fue que hacer Teatro no es cosa tan simples cuanto a la primera mirada puede parecer; según ellos, puede ser divertida, pero “mueve con la gente por dentro”. Otra observación que consideramos importante resaltar es la de que el Teatro “ayuda a la gente a entender el mundo de otra manera”. Esas consideraciones emergieron en los momentos de evaluación realizados al final de cada encuentro, cuando cada participante pudo relatar lo que le parecía importante en el proceso vivido. Ese momento propicia una reflexión sobre lo que cada uno lleva del encuentro también, y privilegia la planificación del próximo encuentro.

En otro de nuestros encuentros, el grupo fue dividido en dos equipos menores que escenificaron los “hombres de las cavernas”: la improvisación sucedió con un nivel de concentración y de inversión en el imaginario bastante intensa. Solicitamos a ellos permisión para saber, por cual motivo los grupos tentaran comunicarse y lo que decían en su lenguaje gutural. La respuesta de un de los jóvenes fue espontánea y rápida: “¡ellos tenían la cultura de ellos y nosotros teníamos la nuestra, entonces, fuimos allá para ver como ellos vivían”!

En un momento, cuando emergió un conflicto en la escena entre los grupos de personajes “hombres de las cavernas”, en la evaluación final, el grupo reflexionó sobre la cuestión de la evolución tecnológica de las armas. El muchacho que usó un leño imaginario comentó que la agresividad del hombre prehistórico no difiere de aquella que es cultivada por el hombre contemporáneo. Y concluyó que en cualquier tiempo un arma es un arma. Otros elementos del grupo acrecentaron que “actualmente es peor” porque nosotros no somos más “hombres de las cavernas”. Este fue un ejercicio interesante para ellos por las limitaciones impuestas en la cuestión de la comunicación y por la ausencia de elementos propios de nuestra época. La manera como los jóvenes lidiaron con esa situación, sin embargo, fue bastante creativa. El involucramiento inicial del grupo fue para nosotros satisfactorio, y una conquista importante, que resaltamos, fueron las primeras señales de la formación de la conciencia de grupo, un sentimiento de trabajo de equipo, con respeto mutuo y solidaridad.

6. Consideraciones Finales

El camino construido hasta el punto en que se encuentra la investigación presenta ya muchas perspectivas de acción y reflexión. Se puede vislumbrar una grieta por donde los participantes empiezan a salir de una percepción única de la realidad actual y de una comprensión de lo que sea la historia de la humanidad escrita e interpretada tan solo por sí misma. El Teatro, a nuestro entender, comienza a surgir como oportunidad de desarrollar la capacidad de ponerse en el lugar del otro, intentar sentir su naturaleza humana, y quizás, comprender sus aspiraciones, sentimientos, emociones y sus razones para decidir y actuar en la vida de esta o de otra manera. De alguna forma los participantes de la investigación, mediante las actividades realizadas hasta el presente momento, miraron hacia el pasado a través de la imaginación y de la improvisación teatral, reflexionando sobre los problemas humanos que pueden ser semejantes en todos los

tiempos: en los más diversos pasajes de la historia, los humanos son humanos. Los cambios posibles, las formas de producir estos cambios son desafíos presentes en el curso de la trayectoria evolutiva del ser humano, si se puede decir que evolucionamos desde la prehistoria. Esta fue una de las discusiones, en el final de uno de nuestros encuentros. Es necesario reflexionar sobre la cuestión que propusieron los jóvenes: ¿la evolución tecnológica o científica atesta necesariamente la evolución humana? Evaluar si los beneficios generados son compartidos con la mayoría de las personas y si la mayor parte de los empleos dados a las descubiertas tecnológicas y científicas son para hacer bien a las personas tanto física cuanto psicológicamente.

Estos son aspectos que indican, quizá, una de las profundizaciones más relevantes de la investigación. Nos parecen así importantes porque apuntan una prioridad que puede ser elegida como urgencia en la educación: cuidar de la formación humana, trabajando valores éticos, para la constitución del discernimiento con tanto cuidado cuanto se cuida del desarrollo de la facultad de la inteligencia y de la formación profesional.

El papel del Teatro en la escuela, entonces, podría ser el de crear la oportunidad de conocer el Arte, haciendo Teatro y por esta vía conocerse a sí mismo, reconociendo el otro y el mundo, las conexiones entre todo y todos, así como las nuevas y mejores relaciones posibles en este contexto. Trátase de un escenario donde somos protagonistas y nuestra vida es puesta en escena de una manera distinta de la que se hace en sociedad. Esta es también una perspectiva que se abre para la investigación y otras reflexiones. Las relaciones humanas activadas en el juego teatral, en el compartir del trabajo hecho, pueden presentar un color propio, posibilitando una experiencia que puede tornarse transformadora de realidades internas de los involucrados en la labor teatral y en el público a que se destina el fruto de esta labor. El camino todavía tan solo empieza a surgir, hay que seguir caminando para descubrir las respuestas enfrentando los desafíos y las sorpresas que la jornada de trabajo nos puede proporcionar.

Multiculturalidad escolar, pero ¿interculturalidad?

Gabriela Paula Bekenstein*
I.E.S. N° 1-UBA-UNLP-ISER

Resumen: La escuela actual es multicultural. En un barrio porteño patricio como la Recoleta, la población escolar proviene en general de la populosa Villa 31 de Retiro, y convive con un reducido número de alumnos del Instituto Superior de Arte del Teatro Colón, que tiene un convenio para enviar a sus alumnos luego de cursar en el teatro. Ambos grupos conviven en un mismo espacio, pero prácticamente no se relacionan. La escuela parece una isla dentro del barrio, por la vestimenta y forma de hablar de los alumnos, que se mueven en grupo y prácticamente no se relacionan con otros. Multiculturalidad sí, pero ¿interculturalidad?

El término “multicultural” habla de grupos o individuos de diferentes culturas que conviven en sociedad, mientras que lo “intercultural” indica que los individuos o grupos se interrelacionan y se enriquecen mutuamente. Así, interculturalidad y multiculturalidad no son sinónimos; por el contrario, la primera muchas veces no existe en nuestras aulas multiculturales.

La educación debe alentar la relación entre los distintos grupos, fomentando el conocimiento del otro, el respeto y la valoración de su diversidad. Debe procurar el aumento de la equidad, la igualdad y el respeto a las minorías.

Palabras claves: multiculturalidad - interculturalidad - diversidad - educación intercultural.

El colegio que ilustra el caso descrito está en pleno barrio de Recoleta, pero no refleja en modo alguno a la población del barrio. Por el histórico deterioro en la educación pública, las clases media y media alta envían preferentemente a sus hijos a escuelas privadas, que abundan en el barrio. La escuela pública de la que hablo está superpoblada, pero por gente que no vive en las inmediaciones. Sobre todo vienen de la Villa 31 de Retiro, por ser una de los pocos colegios secundarios públicos disponibles en la zona. El perfil de la población es claramente distinguible: chicas y chicos vestidos con ropa deportiva,

* E-mail: gbekenstein@gmail.com

piercings y *netbooks* entregadas en la escuela. Se mueven en pequeños grupos, pero dentro de la propia población escolar no hay integración: frente a la abrumadora mayoría que vive en situación de carencia, hay un reducido grupo de alumnos que estudia por la mañana en el Instituto Superior de Arte del Teatro Colón, que solía tener un convenio con la escuela para enviar a sus alumnos. Ese convenio ya no está vigente, y además muchos padres desistieron de enviar a sus hijos a esta escuela por la apariencia y actitudes de sus alumnos.

Los pocos estudiantes del Colón que quedan, especialmente alumnas de danza, permanecen juntas y aisladas del resto, concentradas en su estética y en sus estudios artísticos. Tienen una actitud un tanto despectiva para con el resto, al que consideran inferior por su origen social y porque carecen de una vocación definida como la de ellas. El resto de los alumnos también tiene una visión desdeñosa, y cree que los chicos del Colón se creen superiores a los demás y son burlones. Creen que viven en una burbuja y los estigmatizan como chicos muy cuidados, con poca calle. En esta escuela conviven culturas muy diferentes, pero casi no hay vínculo entre ellos que no provenga del prejuicio y el rechazo del otro. Hay multiculturalidad, pero no relación entre las distintas culturas. Cada grupo vive como en una isla, ensimismado y receloso del otro. La escuela debe ayudar a construir los puentes que favorezcan la comunicación entre los distintos colectivos, para evitar la hostilidad y facilitar la convivencia en el marco de la diversidad. Para eso los docentes también deben conocer a ese otro y tratar de reducir la distancia con él.

La multiculturalidad como realidad del aula

La multiculturalidad es la realidad de esta escuela; la población de clase media, minoritaria, convive con una mayoría de clase baja, en buena parte inmigrante de países limítrofes. Al respecto, León Olivé señala que “el término ‘multicultural’ se usa para describir sociedades donde conviven grupos que provienen de distintas culturas”¹

El Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española² define “multi” como “muchos”, un término que implica multiplicidad. En cambio, “inter” significa “entre” o “en medio de”; una separación inicial que posibilita la reunión; se refiere al espacio de reunión entre dos o más culturas. Así, los términos “interculturalidad” y

¹OLIVÉ, León (2004) *Interculturalismo y justicia social*, UNAM, México, pp. 85-86

²Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española - www.rae.es/drae

“multiculturalidad” no son sinónimos; por el contrario, la primera muchas veces no existe en nuestras aulas multiculturales. La interculturalidad es la interacción entre dos o más grupos culturales, que supone encuentros momentáneos de culturas, con el énfasis puesto en la relación entre ellas, no en la mera convivencia de culturas en un mismo espacio.

Según María Teresa Aguado Ondina, se entiende por multiculturalidad “la convivencia, en un mismo espacio societal –generalmente, el Estado/nación–, de culturas diversas, es decir, de pueblos que difieren entre sí en cuanto a sus nociones y prácticas sociales de verdad, bien y belleza, ideas regulativas, formas de legitimación del saber y del poder, principios jurídicos, sistemas simbólicos, lenguajes, maneras de organizar los subsistemas sociales e, incluso, en cuanto a las formas de identidad y de la vida cotidiana.”³ Según la autora, a diferencia del término “multiculturalismo”, la noción de “multiculturalidad” tiende a ser interpretada de una manera descriptiva para evitar la carga normativa de aquel (que se refiere a una propuesta de organización social). Una sociedad puede ser caracterizada como multicultural cuando en ella conviven grupos portadores de diferentes culturas; por ejemplo, que profesan religiones distintas o hablan diversas lenguas.

Tolerar al otro, en sociedades multiculturales, implica el respeto mutuo y, por tanto, se orienta a resolver los conflictos interculturales, no por la vía de la homogeneización sino por la del reconocimiento de las diferencias. Según Muñoz Sedano, esto se abre a un nuevo concepto, el de interculturalidad, que hay que entender como “el encuentro de diversidades tanto en las esferas de la cultura como en los subsistemas sociales y en el mundo de la vida”.⁴ Así conviven, con conflictos, diversos estilos y conceptos de vida. En este encuentro la identidad se construye a partir de la existencia del otro, sin la cual no sería posible el autoconocimiento. Sin embargo, la tolerancia no se debe buscar solo para lograr la armonía social. Se trata, en realidad, de promover un sistema estatal que produzca no solo ciudadanos heterogéneos y defensores de la tolerancia, sino también individuos que valoren y reproduzcan el valor positivo de la diferencia. Así se facilita el reconocimiento del otro con sus rasgos culturales distintivos, y la consideración de esas diferencias como una fuente de dinamismo individual y social.

América Latina está poblada por las diferencias. Por eso no es raro que la multiculturalidad y la interculturalidad sean puntos fundamentales de la agenda

³AGUADO ONDINA, María Teresa (1996) “Educación Multicultural: su teoría y su práctica”, *Cuadernos de la UNED* 152: 24-25.

⁴ MUÑOZ SEDANO, Antonio (2001) *Enfoques y modelos de educación multicultural e intercultural*. Universidad Complutense de Madrid. Madrid, pp. 17-20, específicamente p. 18

académica, social y política actual. La multiculturalidad creciente está llevando a muchas instituciones, entre ellas educativas, a hacerse cargo de lo que está ocurriendo. Los resultados son la sanción de leyes específicas para regular el fenómeno, las experiencias de educación bilingüe intercultural que los ministerios de educación y de cultura están desarrollando, la orientación de la cooperación internacional a apoyar la realización de esas experiencias, y la creciente preocupación del mundo académico por explicar el fenómeno.

Pero... ¿la interculturalidad es la consecuencia necesaria?

Aguado Ondina dice que “la persona competente interculturalmente es aquella que tiene la habilidad de interactuar con ‘otros’, de aceptar otras perspectivas y percepciones del mundo, de mediar entre diferentes perspectivas y de ser consciente de sus propias valoraciones sobre la diversidad.”⁵ La competencia intercultural se compone de conocimientos, habilidades y actitudes, complementados por los valores que cada uno tiene por su pertenencia a una sociedad y a unos grupos sociales determinados. Las actitudes –apertura, voluntad de relativizar las propias creencias y comportamientos, empatía, etc.– constituyen la base de la competencia intercultural. Lamentablemente, como podemos ver en el caso que estudiamos, la interculturalidad no viene dada en un ámbito de diversidad, sino que se construye conociendo y respetando al otro, todo un desafío. El respeto por lo distinto debe provenir a la vez del docente y los alumnos, situación que no se da en esta escuela. El docente no puede comprender la vestimenta y lenguaje de los alumnos, y el hecho de que algunos entren al aula con la *netbook* que les dio la escuela encendida, escuchando cumbia con los parlantes a todo volumen. Siente una fuerte sensación de extrañeza. Por su parte, los alumnos ven a los docentes a quienes esto les molesta como hostiles y anticuados, gente sin empatía ni comprensión de las modalidades adolescentes.

Según Miquel Alcina, “la mayor preocupación por la interculturalidad se da en aquellos países enriquecidos con la presencia de varias culturas y atravesados por conflictos interculturales.”⁶ Allí se piensa mucho en educación bilingüe intercultural, se hacen reformas educativas que buscan incluir el principio de interculturalidad con énfasis

⁵AGUADO ONDINA, María Teresa (1991). “La Educación Intercultural; concepto, paradigmas y realizaciones”, en: JIMÉNEZ FERNÁNDEZ, María del Carmen *Lecturas de pedagogía diferencial*, Dykinson, Madrid, pp. 89-104. Específicamente p. 91

⁶ALCINA, Miquel (2003) *La comunicación intercultural*. Antropos, Barcelona. Específicamente p. 16

en la inclusión, y se promueve el debate sobre conflictos interculturales y la colonialidad del poder y del saber.

El autor se plantea una pregunta muy relevante para el caso que estudiamos, qué es lo que podemos aprender de esas otras visiones del mundo para reformular nuestra concepción de ciudadanía y derechos humanos. Sería muy bueno que los alumnos de los que hablamos pudieran percibir las diferencias con el otro no como una amenaza o un factor de hostilidad, sino como una ventana a otros mundos que les permita enriquecerse. Sin embargo, la relación es de recelo.

Según Galino y Escribano, “es importante la apertura al reconocimiento del otro en su diversidad, para un diálogo intercultural en el que cada cultura interviniente despliegue el máximo de sus posibilidades de significación y de comunicación.”⁷ Más que en consensos, el diálogo intercultural se basa en el respeto de los disensos y, sobre todo, en el sentirse interpelado por el otro. En este diálogo, según las autoras, la interculturalidad ya no se mira como una herramienta de resolución de conflictos entre culturas sino que pasa a ser una unión de diversidades en la que, sin confundirse entre sí ni perderse unas en otras, las culturas despliegan la plenitud de sus posibilidades. Es justamente lo que no ocurre en esta escuela, donde cada colectivo está aislado del otro y no siente curiosidad ni empatía por el otro.

Dice Miquel Alcina que “la interculturalidad es el proceso de comunicación e interacción entre personas y grupos humanos donde se concibe que ningún grupo cultural esté por encima del otro, favoreciendo en todo momento la integración y convivencia entre culturas.”⁸ En las relaciones interculturales se establece un vínculo basado en el respeto a la diversidad y el enriquecimiento mutuo. Sin embargo, es un proceso lleno de conflictos, que pueden resolverse mediante el respeto, una comunicación horizontal, el diálogo y la escucha mutua y la búsqueda del acuerdo. La interculturalidad no se refiere a la mera interacción geográfica, sino al diálogo que surge en cada una de las situaciones en las que se presentan diferencias. Se puede aplicar perfectamente a la situación escolar descrita; en el aula debería fomentarse el encuentro con el otro con el que se comparte un espacio físico, pero al que no se conoce y muchas veces se prejuzga. ¿Le gusta el ballet clásico? No por eso pertenece a una elite “sin calle”; ¿le gusta la cumbia? No por eso es un “grasa”. Hay que trascender los conceptos preestablecidos sobre cultura popular y de elite, y tratar de ver de dónde viene el otro y

⁷ GALINO, Ángeles y ESCRIBANO, Alicia (1990) *La educación intercultural en el enfoque y desarrollo del currículum*, Narcea. Madrid. Específicamente p. 90

⁸ *Op. Cit.*

por qué es como es. Esto es particularmente difícil para los adolescentes, que para afianzar su identidad muchas veces refuerzan los estereotipos aprendidos, y así se sienten más seguros del propio lugar. Y también es difícil para los docentes, cargados de preconcepciones, que encuentran lógicamente difícil trabajar con estas nuevas adolescencias que tienen otros códigos de relación. Además, muchas veces no se sienten respaldados por las autoridades, que permiten que los límites de la conducta esperable en los alumnos se corran hasta lugares insospechados. Muchos docentes no están preparados para esto, y lo viven como algo muy violento.

Pedro Salvador Hernández dice que “El proceso intercultural en general se divide en cuatro etapas, que se basan en el respeto, el trato con dignidad, la escucha respetuosa y la libre expresión de percepciones y creencias, que reconoce la otredad. Otro pilar es el diálogo horizontal, donde hay interacciones con igualdad de oportunidades y se reconoce que no hay una verdad única.”⁹ Así se genera un empoderamiento del otro y se construye una relación horizontal en la que todos ganan. Se llega a una comprensión mutua, basada en la empatía, y también a la sinergia, que es la obtención de resultados que son difíciles de lograr individualmente. En esto consiste el valor de la diversidad, lo que de lograrse en la realidad referida antes, permitiría una convivencia más afectiva y efectiva, con menos hostilidad y mayor potenciación de las capacidades del grupo. Las políticas educativas deben proponer estrategias para resolver estas cuestiones tan incómodas y frecuentes en el aula, para ayudar a construir un sujeto pluralista y tolerante de lo distinto.

En busca de una educación intercultural

¿Qué hacer frente a una realidad áulica fragmentada de esa forma? Para ser significativa, la educación debe estar culturalmente situada y, por tanto, tiene que partir de los saberes locales y reivindicar la propia historia. La educación pública es el marco ideal para fomentar el respeto a la diversidad, por su propia naturaleza. Como se dijo en el marco de la campaña “Pública, la escuela de todos”, que lanzó el gremio UTE-CTERA el 11 de junio de este año, “La educación pública garantiza la igualdad de oportunidades, permite la interculturalidad y no discrimina en la construcción de ciudadanía.”¹⁰

⁹ SALVADOR HERNÁNDEZ, Pedro Pablo (2010) Módulo de interculturalidad. <http://letra25.com/ediciones/ppsalvador/index>. Universidad de Castilla - La Mancha, España.

¹⁰ Discurso de la campaña “Pública, la escuela de todos” de UTE-CTERA del 11/06/12, en <http://www.ute.org.ar/images/pdfs/docpblicaescoladetods.pdf>

Al respecto, Aguado Ondina dice que “en América se ha utilizado sobre todo el término ‘educación multicultural’, mientras que en Europa se utiliza más ‘educación intercultural’, a pesar de que puedan estar refiriéndose a un enfoque similar.”¹¹ En definitiva, se habla del vínculo con el otro distinto, de la decisión de internalizarlo como un par y no como un enemigo posible.

Una educación multicultural e intercultural a la vez contempla la diversidad en los contenidos culturales transmitidos. Propone diferentes métodos de transmisión, siempre ajustados a los distintos tipos de alumnos para facilitar su acceso al conocimiento. Como dicen Lluch y Salinas, “hay que preparar a los estudiantes con los recursos cognitivos necesarios para conocer la diversidad y las diferencias culturales existentes en sus entornos, percibir y analizar las desigualdades sociales en las que a veces se traducen las diversidades anteriores, desigualdades en la distribución del poder y los recursos en la sociedad, criticar dicha traducción y construir propuestas de transformación, y tomar posición crítica y activa en la acción social.”¹² Los alumnos deben conocer el contexto en el que el otro adquirió sus saberes y costumbres, antes de criticarlo por ser distinto e “incomprensible”, como sucede en el caso analizado. La escuela debe tratar de achicar fronteras, no para homogeneizar preferencias, sino para convivir con pluralidad. Y como decíamos antes, para el docente esto es un desafío significativo, cómo posicionarse frente a otro tan distinto.

Según García Castaño y Pulido Moyano, “la educación multicultural debe buscar estrategias en las que se conjuguen el respeto de la diferencia con la igualdad de derechos y oportunidades, potenciando la convivencia y el diálogo de unos grupos con otros.”¹³ Se debe favorecer el acercamiento de diversos grupos culturales desde dentro y fuera de la escuela, para facilitar las habilidades de interacción y comunicación social, tan escasas en muchos grupos de adolescentes.

La educación intercultural, según Galino y Escribano, surge como una necesidad de lograr desde la escuela actitudes transformadoras en un ambiente de convivencia para la colaboración, la tolerancia y el respeto a la diversidad. Tanto las autoridades educativas como los docentes deben promover actitudes que nos lleven a nuevas formas de enseñar

¹¹ *Op. Cit.*

¹² LLUCH BALAGUER, Xavier y SALINAS CATALÁ, Jesús (1996) “La diversidad cultural en la práctica educativa: materiales para la formación del profesorado en Educación Intercultural”, en Publicación del Ministerio de Educación y Cultura, Secretaría General Técnica, nº 296 <http://www.redined.mec.es/opac/mostrat.php?registro=8506>.

¹³ GARCÍA CASTAÑO, F. Javier, PULIDO MOYANO, Rafael y MONTES, Ángel (1997) “La educación multicultural y el concepto de cultura”, *Revista Iberoamericana de educación* 13: 34-36.

y aprender, promoviendo formas críticas y creativas de pensar, aumentando la autonomía de los alumnos para que construyan su proyecto de vida personal y comunitario, para que puedan tomar decisiones basadas en sus propios juicios y valores. El docente debe hacer a un lado sus propios prejuicios sobre el origen socio-cultural del alumno y tratar de verlo como un sujeto que surge de un cierto contexto, que no es “culpable” de ese contexto que lo determina. Con esto no decimos que el docente tenga que nivelar hacia abajo los contenidos para adecuarlos a entornos socioculturales bajos, sino que primero debe intentar comprender lo previamente determinado en el alumno y desde ahí buscar favorecer el desarrollo de un pensamiento crítico y de un conocimiento más amplio de la realidad, donde el otro cultural esté inserto con su singularidad. Muchas veces su formación pedagógica no le alcanza para entender los cambios que se han producido en los últimos años en la conducta social y escolar de los adolescentes, especialmente de grupos desfavorecidos.

Según Miriam Hernández Reyna, “el pluralismo cultural, también llamado interculturalismo, supone la creación de una sociedad cohesionada donde todos los individuos interaccionan y participan igualmente a la vez que mantienen sus propias identidades culturales.”¹⁴ Es un enfoque en el que la diversidad se percibe como un valor, y no como un problema. Bajo este modelo subyacen valores como la igualdad, el respeto por las minorías y el intercambio cultural enriquecedor. La educación intercultural parte de esta misma concepción. Se busca educar para la comprensión y el respeto de la pluralidad lingüística y cultural, en forma crítica; hay que formar a los alumnos para ejercer la libertad, el respeto y la solidaridad, y luchar contra la discriminación y la desigualdad. Se debe educar para satisfacer las necesidades de los diferentes grupos e individuos, dotándolos de los recursos necesarios para ser competentes y poder integrarse en una sociedad compleja, y a la vez promover la igualdad de oportunidades. No hay que quedarse en la queja sobre el bajo nivel que traen algunos alumnos, tan común entre muchos docentes, que no se acostumbran al cambio vertiginoso que trae aparejado un deterioro del interés por aprender; el desafío es motivarlos a adquirir más capital cultural, en el marco de la convivencia con otros distintos a él, que no por eso son una amenaza. James Banks opina que “la educación intercultural es la referida a los programas y prácticas educativos diseñados e implementados para mejorar el rendimiento educativo de las poblaciones étnicas y culturales minoritarias y, a la vez, preparar a los alumnos del

¹⁴ HERNÁNDEZ REYNA, Miriam (2007) “Sobre los sentidos de ‘multiculturalismo’ e ‘interculturalismo’”, *Ra Ximhai, Revista de la Universidad Autónoma Indígena de México* 3 (2): 429-442.

grupo mayoritario para aceptar y aprender las culturas y experiencias de los grupos minoritarios.”¹⁵ El autor se basa en la percepción de la mutua aceptación de culturas en contacto, que deben convivir en lucha contra la homogeneización de la cultura dominante.

En el modelo de educación intercultural, dice Muñoz Sedano, la escuela prepara a los alumnos para vivir en una sociedad donde la diversidad cultural se reconoce como legítima. El autor considera la lengua materna como una adquisición y un punto de apoyo importante en todo el aprendizaje escolar, incluso para el aprendizaje de la lengua oficial; la ve como un triunfo y no como una rémora. El pluralismo cultural hoy está cada vez más presente en los programas escolares, y se debe aplicar a todo el alumnado, no solo a los inmigrantes. Los alumnos argentinos deben ser formados para integrar a ese otro. Tampoco hay que olvidar que la lengua materna cambia a diario, y los propios adolescentes incorporan términos callejeros y carcelarios a su vocabulario cotidiano, que en otros niveles sociales no se conocen con esa acepción. Palabras como “descansar” y “gato” tienen una connotación negativa que en nada remite a su significado original. El problema de la lengua no se limita a los inmigrantes que no hablan castellano fluidamente, ya que los términos que usan entre sí los alumnos argentinos muchas veces no son entendidos por los docentes.

Dice Olivé que “los fines de una educación intercultural son reconocer y aceptar el pluralismo cultural como una realidad social; contribuir a la instauración de una sociedad de igualdad de derechos y de equidad; contribuir al establecimiento de relaciones interétnicas armoniosas.”¹⁶ El autor considera que los principios pedagógicos de la educación intercultural son la formación y el fortalecimiento en la escuela y en la sociedad de los valores humanos de igualdad, respeto, tolerancia, pluralismo, cooperación y corresponsabilidad social, así como el reconocimiento del derecho personal de cada alumno a recibir la mejor educación diferenciada, con cuidado especial de la formación de su identidad personal, el reconocimiento positivo de las diversas culturas y lenguas y de su presencia y cultivo en la escuela; la atención a la diversidad y el respeto a las diferencias, sin etiquetar ni definir a nadie en virtud de estas, la no segregación en grupos, la lucha activa contra toda manifestación de racismo o discriminación, el intento de superación de los prejuicios y estereotipos (tan necesario

¹⁵ BANKS, James (1989). “Multicultural education: characteristics and goals”, en: BANKS James y GEE BANKS Cherry (eds.) *Multicultural Education: issues and perspectives*. Allyn and Bacon, Boston, pp. 2-26, Específicamente pp. 5-6

¹⁶ *Op. Cit.*

para el grupo de alumnos del caso mencionado), la mejora del éxito escolar y la promoción de los alumnos de minoría étnicas –generalmente relegados y con problemas de aprendizaje–, la comunicación activa e interrelación entre todos los alumnos, la gestión democrática y la participación activa de los alumnos en las aulas y en la escuela, la participación activa de los padres en la institución –muy escasa hoy en la escuela secundaria pública– y el incremento de las relaciones positivas entre los diversos grupos étnicos, así como la inserción activa de la escuela en la comunidad local. Este último punto señalado por el autor es lo que no se da en esta escuela, que como decíamos antes parece una isla dentro del barrio, ya que no solo no representa a la población promedio sino que además es vista con recelo por el bajo nivel socioeconómico de sus alumnos y sus actitudes demasiado “grasa”.

La educación intercultural debe dejar de ser percibida como una necesidad marginal de las escuelas que atienden inmigrantes y minorías, para considerarse como un elemento esencial de la educación. Muchas veces se genera desde directivos y docentes un discurso homogeneizador que busca igualar diferencias que no se pueden ignorar entre grupos socioculturales divergentes: no se trata de salvarlas, sino de crear puentes culturales entre ellos, para rescatar lo particular e interesante de cada uno y desarrollarlo en el aula.

Aguado Ondina considera que en la escuela debería existir aculturación; tanto profesores como alumnos deberían asimilar algunos puntos de vista y percepciones del otro al interactuar. Sin embargo, es una realidad aún distante, porque en el aula se ve cómo un grupo trata de imponer sobre otro sus propias visiones, muchas veces por superioridad numérica.

Cuando se produce el acomodamiento que buscamos, los grupos con diversas culturas mantienen sus identidades separadas, pero viven en una interacción sin hostilidad. Para lograrlo, la escuela debe ayudar a los alumnos a desarrollar el conocimiento, las habilidades y las actitudes necesarias para funcionar efectivamente tanto en la cultura comunitaria como en la cultura nacional predominante, pero también para interactuar con otras culturas. Y lo que es muy importante, la escuela debe enseñar a derribar los prejuicios contra la otredad de todos los actores participantes.

En definitiva, la educación intercultural, según Lluch y Salinas, debe proponerse familiarizar a cada grupo con las características de los otros, informar sobre aspectos culturales diferenciales a los alumnos y ayudarlos a interesarse por dimensiones pertenecientes a otras culturas, como música, literatura y estilo de vida –una apreciación

muy útil para el colegio mencionado, donde la música clásica o la cumbia son malas palabras para ciertos grupos-. También se debe tratar de iniciar a los alumnos en actitudes y destrezas intelectuales, sociales y emocionales que les permitan situarse adecuadamente en una sociedad integrada. Es esperable que todos los alumnos conozcan las características de las diferencias raciales y las costumbres, valores y creencias de las principales culturas del país, particularmente, las de la comunidad local en la que se encuentra la escuela, y que también sepan cómo se ha integrado nuestra comunidad en el pasado con los inmigrantes. Deberían poder detectar los estereotipos en lo que ven, oyen y leen, evaluar su propia cultura de la manera más objetiva posible y aceptar la singularidad de cada ser humano, los principios de igualdad de derechos y justicia social y las causas históricas y económicas que han provocado los prejuicios y la discriminación de determinadas minorías culturales. Pero para entender al otro, primero deben dominar su propia lengua materna, más allá de sus modismos generacionales, tener una autoimagen positiva y una mayor confianza en el sentido de la propia identidad.

En síntesis, la educación intercultural busca incrementar la equidad educativa, superar el racismo, la discriminación y la exclusión del otro, favorecer la comunicación y la competencia intercultural y apoyar el cambio social. En la escuela mencionada es necesario aplicar una estrategia sistemática de prácticas educativas interculturales para acercar a los dos colectivos principales entre sí y con los docentes, y lograr una convivencia respetuosa de las singularidades, que potencie las capacidades de cada uno. Es una asignatura pendiente que requiere atención urgente del Estado, los directivos y los docentes, pero también de las familias. Todos debemos luchar en conjunto para que los alumnos no signifiquen al otro mediante el estereotipo fácil.

**El Bicentenario Argentino:
un diálogo sobre la construcción de la nación y la otredad en dos
escuelas de la ciudad de Córdoba**

Ana Beltramone^{*}
Museo de Antropología-UNC

Paula Sciolla^{**}
Museo de Antropología-UNC

Resumen: Este trabajo se enmarca dentro del Programa de Investigación Multiculturalismo, migraciones y desigualdad en América Latina, como integrantes de este grupo de investigación nos venimos cuestionando y reflexionando sobre el papel de la interculturalidad y la diversidad en el contexto escolar. Particularmente vamos a abordar y reflexionar sobre la conmemoración del bicentenario nacional argentino, mediante la interpretación de dos actos escolares realizados en dos escuelas periurbanas de la ciudad de Córdoba¹.

Palabras claves: Nación - Escuela - Diversidad - Actos Escolares - Estereotipos.

Presentación de las escuelas

La escuela Dalí es de nivel, primario se localiza en la franja periurbana de la ciudad de Córdoba, recibe un alto porcentaje de alumnos provenientes de familias migrantes (del norte del país, de Bolivia, Paraguay y Perú), y desde algunas voces se presentaba a sí misma como “intercultural”.

En el 2009 la mayoría de sus alumnos pertenecían al barrio cercano, que se hallaba afectado por problemas de tenencia de la tierra, precariedad en la infraestructura y deficiencia en los servicios básicos. En los últimos años, fue notable el crecimiento de

^{*} E-mail: abeltramone@gmail.com

^{**} E-mail: pau.sciolla@gmail.com

¹ Cabe mencionar que en este trabajo usaremos como material empírico nuestras observaciones de campo del año 2010, por lo cual estaremos haciendo referencia a las relaciones sociales y contextos sociohistóricos que interpelaban a ambas instituciones en aquel momento.

su población, gran parte de ella proveniente de países limítrofes, que en su mayoría llegaron y siguen llegando a Córdoba en búsqueda de trabajo.

Estos procesos de expansión implicaron un importante cambio en la población que asiste a la escuela, según un relevamiento escolar el 65% de la matrícula era de alumnos² provenientes de familias migrantes. Varios de ellos eran descendientes de pueblos originarios, con prácticas culturales y costumbres percibidas como “extrañas y nuevas”³ para los “nativos cordobeses”. En la institución había estudiantes que tenían como lengua madre el quechua y había también quienes hablaban guaraní.

Debido a las características descriptas previamente, la escuela recibía intervenciones llevadas a cabo por distintas instituciones, la más influyente era el Plantel Cultural, institución reconocida en Córdoba, la cual tiene como “*objetivo institucional la participación activa de las culturas aborígenes en la sociedad contemporánea en el marco del respeto irrestricto de la diversidad y el pluralismo cultural*”. Además, la misma tenía una importante presencia en el barrio; ya que realizaba acciones que apuntaban a retomar “las raíces” y remitían a “recuperar y preservar la cultura de los pueblos originarios”.

La escuela Dalí era caracterizada por algunas voces de la institución (directora, parte de los maestros y “las vices”) como una “escuela intercultural” y con este “rótulo simbólico”⁴ era distinguida por autoridades y algunas instituciones reconocidas en la sociedad cordobesa y nacional (ministerios de educación, universidades, medios de comunicación, ONGs internacionales, entre otras). Sin embargo tal denominación no era igualmente aceptada por el personal de la institución educativa, la misma fue motivo de conflictos, ya que también formó parte de los conflictos institucionales en la escuela.

El otro caso a presentar es la escuela primaria Facundo Cabral que se ubica en el barrio Villa El Libertador, en la zona sur de la ciudad de Córdoba. El edificio de la escuela linda con una cooperativa denominada “ARPEBOCH”, su nombre hace referencia a la nacionalidad de las familias que la conforman o conformaron: ARgentinos,

² De aquí en más haremos uso del masculino para referirnos a ellos y ellas haciendo uso de las convenciones lingüísticas para agilizar la lectura, lo cual no implica que ignoremos las diferencias de género.

³ Las comillas remiten a términos nativos registrados por las autoras. Cabe aclarar también que los nombres de personas e instituciones han sido modificados para preservar la intimidad de quienes nos han prestado su confianza para realizar estos análisis interpretativos.

⁴ Esta noción es tomada de Fernando Balbi (2007), quien siguiendo a Kuhn, plantea que “los rótulos simbólicos” tienen un uso cognitivo, que permite clasificar ejemplos estandarizados y semejanzas jerarquizadas. En nuestro caso, “*escuela intercultural*” refiere a una clasificación que nos permite traspasar el uso semántico y pensar en una frase-palabra, que por su “carga social” condensa muchos sentidos y significados, configurando un universo de sentidos transmitidos de boca en boca, tornándose parte del sentido común. BALBI, Fernando (2007): “De leales, desleales y traidores. Valor moral y concepción de política en el peronismo”. Ed. Antropofagia. Buenos Aires.

PERuanos, BOLivianos y CHilenos. Esta característica geo-referencial hace que esta escuela albergue entre sus alumnos a niños inmigrantes o hijos de inmigrantes de países limítrofes, la mayoría de nacionalidad boliviana. En relación a esto y al analizar las actas escolares observamos que en la matrícula los alumnos se encuentran diferenciados por la nacionalidad, figuran como “Argentinos” y “Otras nacionalidades”; y entre los alumnos inmigrantes o hijos de inmigrantes la diferencia se construye a partir de la región de la que provienen, aparecían de la siguiente manera: 7 de la región de “Cochabamba”, 6 alumnos de la región de “Santa Cruz”, 5 de la región de “Oruro”, 2 alumnos de la región de “Potosí” y 2 alumnos que se los menciona como provenientes de “Bolivia” sin distinguir la región.

Otra de las marcas que hacen particular a esta escuela es su propuesta educativa: que busca tomar distancia de las convenciones propias del sistema educativo y entiende la institución escolar como un espacio abierto a la participación y al debate. La misma fue planteada y asumida como un proceso no acabado. En dicho proceso se cruzan continuamente diferentes visiones de mundo y se desarrolla como ámbito de reflexión continua, bajo la lógica de una dinámica social propia de un espacio público, así como también característica de una institución. Esta propuesta se evidencia principalmente en el corrimiento que se produce desde la escuela en relación a cuestiones instituidas, definidos por la actual directora como “los gurú, los dioses de la educación”, con ello se refiere a mecanismos naturalizados en la labor educativa, entre ellos pueden mencionarse: el uso del timbre como marcación del tiempo escolar; la portación individual de la Bandera de Ceremonias; o la formación de los grupos en filas.

Ante estos “gurús”, dicho proyecto pretendió introducir cambios en los modos tradicionales de la institución educativa argentina, principalmente movidos por la reflexión y el cuestionamiento de aquello que viene dado como recetas o procedimientos a ejecutar simplemente “porque siempre se hizo así”. Concretamente pueden mencionarse los siguientes ejemplos: la institucionalización del uso de la música como marcación del tiempo y sustituyendo al timbre en dicha función, iniciándose el recreo con la reproducción de alguna canción y dándose por terminado cuando esta deja de sonar; el proyecto de abanderados grupal, bajo la consideración de que los niños de las secciones de ambos turnos del último año son merecedores de portar la Bandera de Ceremonias y no sólo un estudiante; la práctica del agrupamiento en lugar de la formación en filas (tanto en el ingreso a clase como a la hora de salida), así como también en relación a la disposición de los alumnos en el aula.

A partir del interés por dejar de reproducir las mencionadas prácticas asimilacionistas y homogeneizadoras que marcaron el inicio de la institución escolar en la Argentina como proceso de constitución identitaria, se revela también un claro posicionamiento en cuanto a lo concerniente a “la integración” de las diversas subjetividades e identificaciones culturales que allí conviven día a día. Esto representaba una de las aristas del proyecto educativo de aquel momento.

Para finalizar este apartado, cabe señalar que enmarcamos las prácticas y relaciones descritas en cada establecimiento educativo como parte del giro significativo en el tratamiento del Estado respecto a la inmigración iniciado en el 2000, en el cual aparecen cambios en los discursos y políticas estatales frente a la diversidad cultural y las migraciones. Autores como Domenech⁵ nombran este proceso como “retórica de la inclusión”. Incluir comienza a establecerse como tema de agenda y se traslada a distintos ámbitos de acción estatal, como ser las instituciones escolares.

Sobre los actos escolares

Como una primera aproximación al concepto de actos escolares que manejaremos a lo largo de esta ponencia, nos referimos a ellos como momentos y/o prácticas institucionales -espacial y temporalmente definidas de antemano-, para los cuales la comunidad educativa en su conjunto se prepara para participar de diversas maneras, poniéndose en juego una amplia gama de recursos: tanto simbólicos, como materiales y estéticos.

Siguiendo a Díaz y Valdez, consideramos al acto escolar como un “ritual de consagración que re-produce la historia, reafirma algunas visiones de la historia que han devenido preponderantes por la fuerza de la costumbre o de la norma, y que se usan para decir algo del presente”⁶. De esta manera, creemos que en la acción de narrar que se lleva a cabo en los actos escolares, se generan fundamentalmente dos procesos que se van constituyendo mutuamente, el de la representación y el de la conformación de identidades. Al narrar se inicia la acción de recordar, de hacer presente, al mismo tiempo que se resignifica desde el presente clasificando y ordenando el mundo⁷; y es en esa

⁵ DOMENECH, Eduardo. (2003) “El multiculturalismo en Argentina: ausencias, ambigüedades y acusaciones” en *Estudios*. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Diversidad Nacional de Córdoba, N° 14.

⁶ DIAZ, Raul y VALDEZ. Cristina (2009) “Derribando estereotipos. Los actos escolares desde una mirada crítica intercultural” *Revista Decisio* 24: 20-25.

⁷ CANDAU, Jöel (2001) *Memoria e Identidad*, Ediciones Del Sol, Buenos Aires.

clasificación y ordenamiento que entra en juego la cuestión de las identidades y de la diversidad.

El Estado Nacional norma los actos escolares a partir de la creación del anuario (o calendario) escolar: documento producido anualmente por el Ministerio de Educación que tiene por función -según el mismo declara- dar a conocer las disposiciones y sugerencias que sirvan de marco de trabajo para los Centros Educativos. En él se presentan: 1. Fines de la Educación de la Provincia de Córdoba. 2. Período escolar. Recesos. 3. Actividades escolares. 4. Actos escolares.

De tal modo, podemos entender el anuario escolar como uno de los instrumentos a partir de los cuales el estado materializa su historia nacional, contada en estos rituales escolares. Blázquez⁸ se refiere a que las narrativas históricas pueden ser realizadas a través de imágenes, sonidos, movimientos, que se transforman en íconos que convierten acontecimientos alejados temporalmente, en hechos familiares, dando un marco interpretativo y de clasificación común en quienes participan de estos.

Es en esta intersección de ideas que nos interrogamos sobre cómo se nombra y qué lugar ocupa la diversidad, cuál es la modalidad de decir, de recordar y de narrar la diversidad en los actos escolares que aquí analizamos.

Análisis de las escuelas

En la Escuela Dalí el viernes 21 de junio del 2010 se desarrolló el acto establecimiento, a horas de un feriado largo, en la Dalí decidieron realizar “acto único”, unificando así ambos turnos a las 10 hs a.m. El acto único nos habla de la importancia que se le otorga a esta celebración, ya que implica a docentes de ambos turnos en la coordinación de tiempos y espacios para los números, adquiere más relevancia a nivel institucional, involucrando más miradas de los padres y madres en la escuela.

Dentro del establecimiento había conocidos desde temprano, distintos familiares, mayormente madres y hermanos de los alumnos que asisten a la escuela, se iban ubicando en los pocos asientos disponibles, otros estaban parados alrededor de los mismos, había bastante bullicio y movilización en el “salón de actos”⁹. Este estaba

⁸ BLÁZQUEZ, Gustavo (2010): *¡Viva la patria! Los actos escolares y la formación de los argentinos*. (En prensa). Introducción, Cap 1, 2 y 5.

⁹ Espacio interno de la escuela techado, el cual es denominado de diferentes modos según la ocasión: para fechas que requieren la realización de actos (determinados por el calendario escolar) este es: “El salón de actos”; en la cotidianidad tal es denominado como “patio” o “SUM” (Salón de usos múltiples).

decorado con dibujos de los estudiantes, casi cubriendo la totalidad de las paredes e inclusive las ventanas que (como vitrales artesanales) dejaban pasar la luz resaltando el predominante celeste y blanco de las producciones realizadas en torno a la festividad patria.

En el “comedor”, había mamás preparando a sus hijos para salir a escena (damitas, caballeros, mazamorreras, vendedoras de empanadas, repartidores de escarapelas), había gran movimiento entre la galería, el comedor y el patio debido a tal acontecimiento.

Minutos después de las 10 am “nos hicieron salir a todos a izar la bandera”, durante ese lapso temporal se produjo orden y silencio, sólo se oía el ruido del alambre del mástil mientras los alumnos subían el emblema patriótico argentino más representativo de la nación. Finalizado este acto ritual cotidiano (para alumnos y docentes), que marcaba el inicio de la jornada de todos los allí presentes, las formaciones de alumnos se rompieron e ingresamos, junto con las madres, padres y demás observadores, al salón de actos.

Allí se retornó a la dispersión inicial y el bullicio (que acompañó todo el acto escolar), el público comenzó a ubicarse, adelante los alumnos (que cumplían con su doble función de público y actores del ritual), cada docente con su grado, los ubicaba adelante, cercanos al “escenario” e intentaban crear orden en la sala, las maestras encargadas de la locución se pusieron en el frente y pedían silencio para que el acto comenzara. Este hecho inicial del sigilo ante el izado de la bandera nos permite pensar en el lugar de relevancia que toman los emblemas patrios y el debido respeto ante determinados símbolos sagrados.

El acto duró aproximadamente dos horas, durante este tiempo -como se describía previamente- las llamadas al silencio fueron constantes, se leyeron glosas alusivas a la fecha, se presentaron distintos números artísticos y se comentó el trabajo realizado en clase por los docentes y alumnos para tal ocasión.

La maestra/locutora comenzaba aludiendo (y construyendo en su discurso) a la nación: “hoy se cumplen 200 años de nuestro primer gobierno patrio”, además expresaba que este era un acontecimiento “muy importante” y por ello “venimos preparando el acto desde inicio de año”. El acto escolar es una de las performance patrióticas con mayor eficacia, ya que año tras año se renueva la pertenencia nacional en esta conmemoración que marca ciclos de inclusiones y exclusiones y -en la escuela Dalí- también es un modo de presentación de los docentes ante los directivos y padres de su trabajo aúlico.

En los distintos números actorales se fueron describiendo quiénes eran los integrantes de la historia en “aquel 1810”, en una de las escenas se representó “El pueblo”: “los españoles”, “los mestizos” (como una “mezcla de Españoles/Criollos”), “los vendedores ambulantes”, “hijos de españoles”, aclarando en la narración que sólo los españoles tenían todos los derechos y privilegios y que los Españoles/criollos son los que reclamaban la libertad para gobernarse. Cada uno de estos personajes históricos era representado icónicamente, siguiendo determinados estereotipos que nos permiten leer la historia según parámetros clasificatorios reconocidos y aprendidos como comunes.

Siguiendo a Blázquez¹⁰, año tras año estos personajes pueden observarse en las distintas escuelas, los mismos toman un valor pedagógico para alumnos y padres, ya que traen al presente una versión de la historia y construyen una comunidad imaginada nacional, al representar quienes pertenecieron y cómo era “el pueblo”.

Durante la narración se arma un relato sobre quiénes hacen la revolución, refiriéndose a los integrantes de la primera junta, nombrando a los hombres criollos e hijos de españoles como actores fundamentales en dicha empresa; dentro de este relato hay exclusiones también: mujeres, negros y aborígenes no son nombrados en ese momento: son los criollos quienes forman el Estado.

Luego de las presentaciones del “pueblo” y “la primera junta”, comienza otra escena a cargo de “el profe de música”, el salón se iba quedando sin público, a medida que los niños actuaban los padres si retiraban. El docente y sus alumnos comienzan a cantar la canción “Estaba el negrito aquel”, los niños disfrazados de negritos, con sus caras pintadas, pañuelos en la cabeza, pantalones arremangados, captan la atención de los presentes y todos aplauden y bailan al compás, hay mayor atención y distensión en este momento. Parece una instancia más relajada, menos discursos, más música, más fiesta. Tal situación también muestra ubicaciones y roles sociales, aquí “los negros” aparecerían reconocidos como: bailarines, pintorescos, llamando la atención, entreteniéndolos y con menos formalismos, alejados de ser sujetos políticos.

El final del acto fue una dramatización del tema musical de León Gieco “El país de la libertad” con niños vestidos de negro y blanco. Los blancos simbolizan la libertad y los negros estaban encadenados en el piso, los blancos “liberan” a los negros y la libertad llegó volando. El bullicio también se hizo presente en la última escena y el acto terminó con aplausos de menos de la mitad público que se había quedado en la escuela.

¹⁰ BLÁZQUEZ, Gustavo (2010): *¡Viva la patria! Los actos escolares y la formación de los argentinos*. (En prensa). Introducción, Cap 1, 2 y 5.

En la escuela Facundo Cabral, los alumnos, maestras y familias se preparan para comenzar a dar forma al ritual patriótico. Esta escuela optó por mantener la distinción de los actos por turno; por la mañana el acto fue más numeroso tanto de alumnos y docentes como de padres, los números que se desplegaron tenían una mayor elaboración en cuanto a que había más cantidad de niños disfrazados, de números en que participaban y la puesta en escena desplegaba mayor cantidad de recursos estéticos, es decir: adornos, ornamentaciones, cartelería, etc. Para este análisis se optó por el acto del turno mañana por la razón de que teníamos más material filmado.

Previo al comienzo del acto, en los pasillos de la escuela las madres se proponen dejar registrado el momento en que sus hijos participaran de él, fotografiándolos; las niñas vestidas de damas antiguas posan frente a una bandera wiphala o frente a una escarapela hecha con bolitas celestes y blancas de papel crepe. En estos mismos pasillos se encuentran las producciones que realizaron los alumnos en el aula, esto daría cuenta del trabajo que se realizó en el espacio áulico sobre esta fecha; entre dichos carteles encontramos algunos donde se lee: “200 años cumplimos, está de fiesta el país. Que las banderas se agiten y que el pueblo esté feliz” u otro que hace una comparación entre la época de 1810 y la época actual diciendo “vida 1810-vida actual”.

Mientras esto sucedía en los pasillos, en el Salón de Usos Múltiples de la escuela se estaba comenzando a organizar una especie de escenario simbólico conformado por el orden y la ubicación de los sujetos allí presentes; en un primer semicírculo los alumnos se van agrupando por grados acompañados por docentes, en un segundo semicírculo se encontraban los padres que se disponían detrás de los alumnos, y al frente de ellos estaban las maestras encargadas del acto, quienes oficiaban de sonidistas y algunos alumnos ocupaban este espacio.

En el discurso de apertura una docente lee en relación a la fecha celebrada: “...hecho histórico del cual todos somos parte...”; al momento de presentar a la bandera de ceremonia dice: “...porque simboliza a la patria, une a todos los argentinos”; y cuando presenta el himno nacional expresa: “reafirman nuestra identidad y sobre todo expresa el sentimiento del pueblo”. A partir de estos fragmentos extraídos de diferentes momentos del discurso, podríamos interrogarnos sobre a qué pueblo está nombrando, a qué pueblo está interpelando. Una posible hipótesis sobre ello es pensar que con este tipo de frases se nombraría a los sujetos allí presentes como unidos por lazos comunes que se remontan a un momento original o a símbolos (la bandera y el himno) que los contienen, formando de esta manera la idea de una comunidad nacional.

Entre las escenas que se van desplegando a lo largo del tiempo que dura el ritual escolar, podemos observar que en la narración de la historia a través de la sucesión de números artísticos se construye una idea particular de argentinidad, de la patria y de la nación. Estos se fundan a partir de estereotipos creados y recreados en las narraciones escolares a través de la puesta en escena de los personajes típicos de las clases sociales; las damas antiguas, los caballeros, el aguatero, el farolero, la lavandera; mediante bailes, comidas típicas y el deporte. Estas formas de narrar un hecho histórico esencializan, reproducen y fijan construyendo una identidad nacional a partir de la puesta en escena de estereotipos fácilmente reconocibles que no cuestionan, no llevan a dudar sobre lo que se está recreando, sino que reproducen una determinada forma de contar la historia argentina. Díaz y Valdez dicen que los estereotipos “funcionan como organizadores de imágenes ancladas a momentos y lugares”¹¹.

Lo que puede observarse en este ritual patriótico es que se le presta especial atención a que el acto sea prolijo, ordenado, en silencio, donde los números escénicos se sucedan uno tras otro en un tiempo establecido y se cumpla con las formas instituidas por la normativa o por la costumbre.

Reflexiones finales

A partir de la descripción de ambos casos, podemos pensar algunos puntos que atraviesan los rituales observados y ponen en discusión la relación universal-particular en ambas escuelas. Cuando hablamos de “universal” en la institución educativa, nos referimos a los mandatos fundacionales del normalismo en Argentina, cuya finalidad era dar una identidad común a la nación; y al aludir a “lo particular” (o a los particularismos) nombramos aquellas propuestas de reconocimiento y respeto a las diferencias socioculturales, alternativas, o diferentes a las destinadas a reivindicar la identidad nacional hegemónica, estas finales están enmarcadas en las últimas décadas, donde lo diverso comienza ser tema de agenda y podemos hablar de una retórica de la inclusión en distintos ámbitos políticos.

Las dos instituciones escolares tienen como uno de sus objetivos primordiales en sus proyectos educativos promover la discusión y la visibilidad de la diversidad. Sin

¹¹ DIAZ, Raul y VALDEZ, Cristina (2009) *Op. Cit.*

embargo, en el acto del Bicentenario de la Revolución de Mayo, ritual fundacional de la “Nación Argentina”, es complejo poner en discusión algunos lugares comunes como los estereotipos presentados o la invisibilización de la diversidad.

En la escuela Dalí se representó a la diversidad bajo una idea trillada, cercana al canto, al folclore, alejada de la arena política y cuya función es entretener; y en la escuela Cabral la diversidad no aparece representada en el acto, es invisibilizada, se muestra la alegría, los festejos por la cercanía al mundial y frases alusivas a la unión nacional.

Finalmente consideramos que hay momentos en los cuales la interculturalidad es el estandarte que las escuelas sostienen, pero una vez pasado esos momentos -definidos en un tiempo y un espacio concreto- la diversidad es invisibilizada.

En aquel 25 de mayo del 2010 “lo diverso” no fue problematizado y no se consideró su dimensión política en el proceso de construcción nacional. En esta fecha “nace la patria” y en ambos actos la Nación es cimentada a partir de una narrativa histórica común, la cual construye un nosotros como descendientes de aquellos fundadores (hombres y mujeres criollos, hijos de españoles y blancos).

Es interesante observar la paradoja que se produce, ya que más allá de que en las escuelas observadas se esté planteando un proyecto intercultural -como apuesta socioeducativa-, a la hora de celebrar los rituales patrióticos fundacionales reproducen las mismas lógicas que buscan cambiar.

A partir de estas contradicciones es que nos preguntamos: ¿Cuáles son los actores aceptados como interlocutores necesarios en los diferentes momentos en que la escuela se representa frente a comunidad escolar? ¿En qué momentos la diversidad es considerada como legítima para ser nombrada y visibilizada? Y ¿Qué intereses se juegan a la hora de exhibir/ocultar la diversidad en la escuela?

**La compleja relación nosotros-otros.
Etnografía en un jardín de infantes ‘multicultural’
de la ciudad de Río Cuarto**

María Noelia Galetto*
UNRÍO CUARTO-UNC- CONICET

Resumen: Actualmente, en Argentina se observa la presencia, cada vez más significativa, de alumnos migrantes. Es por ello que las escuelas se transforman en espacios multiculturales o interculturales que, a su vez, son atravesados por una creciente desigualdad social y una diversidad cultural que afectan a los sujetos y a las instituciones.

En la Ciudad de Río Cuarto (Provincia de Córdoba) existe una escuela pública que vive una realidad particular, debido a que posee una elevada matrícula de estudiantes migrantes bolivianos o descendientes directos de ellos. Allí, el encuentro con la diversidad cultural plantea la necesidad, principalmente a los directivos y profesores, de abordar y discutir cuestiones vinculadas con la multiculturalidad y la interculturalidad. A causa de la presencia de un ‘otro cultural’, esta realidad escolar presenta variadas problemáticas relacionadas con el encuentro/desencuentro de culturas. El propósito de este trabajo es describir e interpretar la configuración de la relación entre docentes y alumnos bolivianos -en tanto que relación ‘nosotros-otros’- en el jardín de infantes estudiado de la Ciudad de Río Cuarto.

Palabras claves: Educación multicultural - diversidad cultural - otredad - Río Cuarto - nivel inicial.

Introducción

En el ámbito escolar, la diversidad cultural se hace presente, entre otras cuestiones, por la heterogeneidad tanto social como cultural de los alumnos y los docentes¹. La escuela es

* E-mail: noeliagaletto@hotmail.com

¹MONTESINOS, María Paula y PALLMA, Sara (2007 [1999]) “Contextos urbanos e instituciones escolares. Los ‘usos’ del espacio y la construcción de la diferencia”, en: NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 57-89.

un campo de negociaciones en el cual los sujetos participan, interactúan y resignifican su propia cotidianeidad, y debe ser considerada como uno de los espacios privilegiados para el tratamiento y el reconocimiento de la diversidad cultural². Sin embargo, en la vida escolar, frente a la presencia de un ‘otro cultural’, se reflejan tensiones y prácticas contradictorias de inclusión/exclusión, igualdad/desigualdad y simetría/asimetría.

En la Ciudad de Río Cuarto (Córdoba) existe un jardín de infantes público, situado en la periferia oeste, al que concurren una gran cantidad de niños³ bolivianos⁴. A causa de las características que ha adquirido la población escolar, las autoridades de dicha institución la denominan como ‘multicultural’. El propósito del presente trabajo es describir e interpretar la configuración de las relaciones entre docentes y alumnos⁵ bolivianos en esta institución educativa de nivel inicial como relación ‘nosotros-otros’. Para alcanzar dicho objetivo, la ponencia se organiza en diferentes apartados. En un primer momento, se exponen brevemente aspectos teóricos referidos a la otredad, a los espacios escolares multiculturales y al enfoque de educación intercultural. En una segunda instancia, se recuperan los datos obtenidos a partir de una etnografía educativa realizada en ese jardín de infantes de Río Cuarto. Esos datos se vinculan con las perspectivas teóricas presentadas, con la finalidad de interpretar la configuración de la relación entre docentes argentinos y estudiantes bolivianos. Por último, se reflexiona sobre la configuración de la relación ‘nosotros-otros’ entre aquellos actores institucionales en el espacio escolar analizado y se presenta una propuesta para visibilizar las relaciones de interculturalidad e integrarlas a la política educativa.

I Aportes teóricos

I.i. Conceptualización acerca de la alteridad/otredad

La *alteridad* u *otredad* son conceptos que aluden a un tipo particular de diferencia relacionada con la experiencia de lo extraño y lo ajeno a partir del encuentro con desconocidas singularidades de otro grupo humano, como lengua, costumbres y ceremonias⁶. En consecuencia, la alteridad, vista desde la pertenencia grupal propia, se refiere siempre a ‘otros’.

² *Ibíd.*

³ Este término se refiere tanto al género masculino como femenino, es decir, a niños y niñas.

⁴ Término que refiere a niños migrantes bolivianos o descendiente directos de ellos.

⁵ Esta expresión hace referencia tanto al género masculino como femenino, es decir, a alumnos y alumnas.

⁶ BOIVIN, Mauricio, ROSATO, Ana y ARRIBAS, Victoria (2004 [1989]) *Constructores de la otredad. Una introducción a la Antropología social y Cultural*, Antropofagia, Buenos Aires.

Históricamente, según Boivin, Rosato y Arribas, pueden distinguirse tres momentos claves de diferenciación en cuanto a la construcción de la otredad, a saber: desde la *diferencia*, la *diversidad* y la *desigualdad*. El primer período se basó en el estudio de la diferencia cultural, es decir, el ‘otro’ era considerado diferente al ‘nosotros’. Este momento tiene su aparición hacia fines del siglo XIX, tiempo en que la Antropología se constituyó como ciencia, y la teoría que prevaleció fue el evolucionismo. El segundo período se centró en el análisis de diversidad y se desarrolló entre las dos guerras mundiales, lapso en el que hubo varias teorías que buscaron explicar la diversidad cultural. En esta etapa, el ‘otro’ cultural fue pensado como diverso, como distinto. Finalmente, el tercer período gira en torno al estudio de la desigualdad, la cual es producto de una relación de dominación de algunos hombres o grupos sobre otros. Este momento comienza después de la Segunda Guerra Mundial, época en la cual, si bien predominan aún algunas teorías anteriores, surgen las llamadas ‘otras’ Antropologías, las ‘no occidentales’, que plantean teorías alternativas sobre la otredad cultural⁷.

I.ii. Espacios escolares multiculturales

Actualmente, en distintas provincias de la Argentina existen instituciones educativas a las cuales asisten una cantidad significativa de niños migrantes y, en consecuencia, son denominadas *espacios escolares multiculturales*, entendidos como la intersección de múltiples variables que abrevan en las escuelas como el barrio, la situación social, la cultura y la nacionalidad de los miembros de la comunidad escolar⁸. En estos establecimientos, los ‘otros culturales’ son considerados los niños y las familias provenientes de otros países, principalmente, limítrofes. Allí, la relación ‘nosotros-otros’ se percibe a través de situaciones heterogéneas dirigidas hacia los ‘diferentes’ como: prácticas discriminatorias y excluyentes; relaciones de alejamiento; representaciones acerca de la diferencia/diversidad/desigualdad; visiones estereotipadas, estigmatizantes o ponderativas y el rechazo de los ‘otros’, etcétera. En esas escuelas, las representaciones sociales acerca de los ‘diferentes’ -referidas generalmente a la cultura de los estudiantes- son producciones que se conciben de manera contradictoria y se vinculan con prácticas complejas⁹. La mayoría de las veces, estas representaciones se centran en características

⁷ *Ibid.*

⁸ SINISI, Liliانا (2007 [1999]) “La relación nosotros-otros en espacios escolares ‘multiculturales’. Estigma, estereotipo y racialización”, en: NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 189-234.

⁹ NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) (2007 [1999]) *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Eudeba, Buenos Aires.

étnicas, ritmos y capacidades de aprendizaje de los alumnos y su aseo personal; aspectos que se constituyen como marcas identificatorias de los ‘otros’¹⁰ y que suelen ser motivos de justificación para discriminarlos y excluirlos¹¹.

En la cotidianeidad de los espacios escolares multiculturales se manifiestan usos de las diferencias culturales, étnicas y sociales. Cuando se habla de *usos* se hace referencia a “desenlaces no necesariamente previsibles de comportamientos relacionales [y] de manipulación de marcas étnicas, que generalmente se asocian a fenómenos de estigmatización de los otros, desde lugares de ejercicio de poder”¹². Sin embargo, cuando se alude a los usos de la diversidad socio-cultural, en su variante estigmatizante, se incluyen, por medio de representaciones y prácticas sobre los ‘diferentes’, formas silenciosas, globales y permanentes de discriminación en sus manifestaciones más naturalizadas¹³.

Al respecto, Sinisi considera que los procesos de diferenciación socio-cultural se constituyen, por lo general, en el seno de relaciones sociales asimétricas y desiguales¹⁴, las cuales suelen estar vinculadas a las relaciones de poder, de pertenencia/exclusión, y de dominación/ subordinación¹⁵. Por su parte, Domenech expresa que la vida cotidiana de las instituciones multiculturales se caracteriza por numerosas contradicciones y conflictos, en donde los miembros de la comunidad educativa desarrollan prácticas y discursos que promueven la negación o construcción de la diferencia¹⁶.

En los espacios escolares multiculturales la relación ‘nosotros-otros’ es entendida, en la mayoría de los casos, como una relación entre opuestos irreconciliables.

I. iii. Educación intercultural

En el contexto argentino actual -señala Novaro- las variadas situaciones de fragmentación, segmentación y desigualdad que afectan al campo educativo conllevan a abordar y reflexionar sobre la interculturalidad y la diversidad cultural¹⁷. La educación es considerada,

¹⁰ MONTESINOS, María Paula, PALLMA, Sara y SINISI, Liliana (1999) “La diversidad cultural en la mira. Un análisis desde la Antropología y la Educación”, *Revista Publicar en Antropología* 7, 8: 149-169.

¹¹ NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) (2007 [1999]). *Op. Cit.*

¹² *Ibid.* p. 36.

¹³ *Ibid.*

¹⁴ SINISI, Liliana (2007 [1999]) *Op. Cit.*

¹⁵ TAMAGNO, Liliana (1988) “La construcción social de la identidad étnica”, *Cuadernos de Antropología* 2: 51-60.

¹⁶ DOMENECH, Eduardo (2006) “Etnicidad e inmigración. ¿Hacia nuevos modos de integración en el espacio escolar?”, *Astrolabio. Revista virtual del Centro de Estudios Avanzados de la UNC*. Disponible en <http://www.astrolabio.unc.edu.ar/articulos/multiculturalismo/articulos/domenech.php>, visado el 09/09/2012.

¹⁷ NOVARO, Gabriela (2006) “Educación intercultural en la argentina: Potencialidades y riesgos”, *Cuadernos interculturales* 4 (7): 49-60.

por algunos autores, como un ámbito ineludible para el tratamiento de la interculturalidad, debido a que escuela es un espacio donde se produce habitualmente el encuentro y la interacción entre sujetos de diferentes culturas, partiendo de la constatación y el reconocimiento de la diversidad cultural¹⁸. Por tal motivo, desde este enfoque, el proceso educativo es el responsable de promover una interacción cultural que genere un enriquecimiento recíproco, por medio de un diálogo auténtico entre grupos de distintas culturas, lo cual requiere del conocimiento mutuo y de la convivencia entre ellos¹⁹. En el contexto escolar, aprender a vivir juntos no significa solamente tolerar la existencia de ‘otro ser humano’ sino respetarlo porque se lo conoce y valora en un clima de convivencia²⁰.

Para lograr el desarrollo de un enfoque de educación intercultural es necesario reflexionar sobre las prácticas cotidianas y analizarlas para deslegitimar las relaciones de dominación; y reconocer identidades personales, sociales y políticas valoradas en su complejidad y conflictividad como resultado de las transformaciones operadas por los sujetos²¹. Además, es fundamental la integración y el reconocimiento de cada grupo étnico, social o cultural, ya que eso les otorga a las minorías igualdad de oportunidades²².

II. Atributos de la relación ‘nosotros-otros’ en un jardín de infantes de Río Cuarto

Como se ha expuesto con mayor amplitud en un trabajo anterior²³ -presentado en el año 2012- la problemática del encuentro/desencuentro de culturas en espacios escolares puede ser abordada desde un enfoque teórico-metodológico etnográfico que requiere de un trabajo directo, prolongado y horizontal, cuya pretensión no es evaluar sino describir la particularidad de la institución educativa²⁴. El trabajo etnográfico realizado en el jardín público de la Ciudad de Río Cuarto -cuya matrícula escolar de niños migrantes bolivianos era de un 30%- posibilitó la confrontación con una gran variedad y heterogeneidad de

¹⁸ QUINTANA, María Beatriz (2010) “¿De qué intercultural se trata?”, en: RUBINELLI, María Luisa (Comp.) *¿Los otros como nosotros?: Interculturalidad y derechos humanos en la escuela. Reflexiones desde América Latina*. T. II. Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, pp. 17-24.

¹⁹ *Ibíd.*

²⁰ *Ibíd.*

²¹ RUBINELLI, María Luisa (2010) “Algunas cuestiones acerca de una educación intercultural”, en: RUBINELLI, María Luisa (Comp.) *¿Los otros como nosotros?: Interculturalidad y derechos humanos en la escuela. Reflexiones desde América Latina*. T. II. Universidad Nacional de Jujuy, Jujuy, pp. 37-48.

²² QUINTANA, María Beatriz (2010) *Op. Cit.*

²³ GALETTO, María Noelia (Inédito). Tesis de Licenciatura “La relación nosotros-otros en una Institución Educativa de nivel inicial ‘multicultural’ de Río Cuarto”. Dirección: Quiroga César. Carrera de Educación Inicial, Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional de Río Cuarto.

²⁴ NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) (2007 [1999]) *Op. Cit.*

situaciones cotidianas que se generaban en esta institución. Las observaciones participantes, entrevistas y charlas informales permitieron recuperar concepciones, prácticas educativas, relaciones e interacciones entre ciertos actores escolares, que, a su vez, dieron la posibilidad de describir e interpretar la configuración de la relación entre docentes y alumnos bolivianos, es decir, la relación ‘nosotros-otros’. A partir del registro etnográfico, en el presente trabajo se consideran como puntos de descripción y de interpretación: las perspectivas de las docentes acerca de la diversidad cultural, los indicios de diferenciación cultural respecto de los niños bolivianos y los atributos de la relación entre las maestras y los alumnos bolivianos.

En cuanto a las *perspectivas de las docentes frente a la diversidad cultural* es necesario distinguir entre las concepciones preestablecidas de estos actores escolares y las prácticas cotidianas que desarrollan. En las entrevistas y charlas informales las docentes hacen referencia a diversas formas de vida (costumbres, creencias, valores, etcétera) que remiten, según su opinión, a la singularidad e irrepetibilidad de cada cultura. Las maestras reconocen que los sujetos, si bien pueden tener algunas semejanzas entre sí, en definitiva son todos diferentes. En este marco, las docentes piensan que la diversidad cultural debe ser respetada, tolerada, valorada y aceptada por todos los miembros de la comunidad educativa. Al respecto, los directivos explican: “Es en la diferencia en donde surge el concepto de diversidad cultural. Cada cultura es única en su tipo y al hablar de diversidad cultural estamos creando sentido de comprensión de la otra cultura” (Entrevista a la directora).

Palabras como respetar, aceptar, tolerar y valorar al ‘diferente’ surgen de los discursos de algunos actores escolares y se enmarcan dentro de un enfoque multiculturalista que, como modelo integrador, se inspira filosóficamente en la idea ilustrada de la tolerancia y en principios liberales como los de igualdad, diferencia e individualidad²⁵.

Asimismo, la mayoría de las docentes considera que, ante las experiencias de diversidad cultural que se presentan en la institución, es necesario desarrollar prácticas educativas en las que prevalezcan el respeto, el conocimiento y la aceptación de los alumnos bolivianos por parte de los niños argentinos y de los demás miembros de la comunidad educativa. Al respecto, explican: “Acá tratamos siempre de ser respetuosos, de dirigirnos con respeto hacia el otro, somos todos iguales” (Entrevista a una docente).

Sin embargo, otra postura frente a la diversidad cultural que representa a una

²⁵ TAYLOR, Charles (1992) *El multiculturalismo y la política de reconocimiento*, FCE, México.

minoría de las docentes es que en la realidad las ‘diferencias’ entre la cultura boliviana y argentina son ‘marcadas’ por los adultos y no por los niños. Estos últimos, si bien son conscientes de que existen algunas ‘diferencias’ entre sus compañeros, como la forma de vestirse, el vocabulario y su país de origen, interactúan y se relacionan unos con otros. Las maestras que asumen esta perspectiva mencionan: “En los niños pequeños, me parece que está la cuestión de que somos todos iguales, más allá de que se visten diferente, hablan diferente” (Entrevista a una docente).

En relación con las prácticas que desarrollan las docentes frente a la diversidad cultural, se puede decir que, la mayoría de las veces se recurre al diálogo y a la explicación de las ‘diferencias’ entre ambas culturas. Estas estrategias, desde el punto de vista de aquellos actores escolares, son las más ‘adecuadas’ para evitar ciertas situaciones de discriminación entre los niños. En relación con esto, una maestra manifiesta: “Nosotros trabajamos sobre el diálogo, sobre algo que surgía en el momento, en una conversación veíamos eso: allá en Bolivia, acá en la Argentina; hacíamos una comparación” (Entrevista a una docente).

Al respecto, Novaro se refiere a los docentes como aquellos sujetos que afirman su compromiso con los valores nacionales y cuya función es la de ‘despertar’ en los alumnos valores incuestionables²⁶. Esto coincidiría con la importancia y la centralidad que en esta institución se les otorgan a los rituales escolares, por ejemplo, la plegaria religiosa y la veneración a los símbolos patrios. Estas prácticas que generan, de algún modo, situaciones de discriminación y desigualdad hacia los alumnos bolivianos, no son consideradas ni problematizadas por una gran parte de las docentes del jardín de infantes. A partir del análisis realizado se observa que suele haber contradicciones entre los discursos de algunos actores institucionales acerca de la diversidad cultural y las prácticas educativas que desarrollan. Esto puede deberse a que, si bien se habla de un respeto por la diversidad cultural, al momento de facilitar y encontrar explicaciones se pone énfasis en la existencia de las ‘diferencias culturales’ entre los alumnos, asignándoles a las mismas una serie de atributos naturalizados, casi inmodificables²⁷.

En un contexto educativo caracterizado por la presencia de la diversidad cultural se presentan situaciones escolares, en las cuales es necesario hacer mención a la asimetría que caracteriza la relación entre ‘nosotros’ y ‘otros’, y a la presencia de prejuicios y

²⁶NOVARO, Gabriela (2006) *Op. Cit.*

²⁷NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) (2007 [1999]) *Op. Cit.*

representaciones sociales acerca de los ‘diferentes’²⁸. En relación con esto, *ser diferente* refiere a varias experiencias que llevan a ese sujeto a sentirse expuesto y que, al mismo tiempo, orientan la mirada de los docentes hacia los ‘diversos’²⁹, en este caso particular, los alumnos bolivianos.

El análisis de situaciones heterogéneas revela *indicios de diferenciación cultural respecto de los alumnos bolivianos*. Entre ellos se pueden mencionar: el aseo y la limpieza de elementos personales, los ritmos de aprendizajes, el lenguaje y la comunicación, entre otros. En cuanto al *aseo personal y la limpieza de los elementos de los niños bolivianos*, se puede decir que, en reiteradas oportunidades algunas docentes y auxiliares realizan comentarios sobre el ‘olor diferente’ de estos alumnos, la suciedad de sus manos y uñas, y la de sus elementos personales. La auxiliar observa las manos de un niño boliviano y le dice: “¡Mirá las uñas, tenés que cortártelas, están sucias!” (Charla informal con una auxiliar).

Dichas situaciones generan ciertas rupturas en la construcción de relaciones entre los niños bolivianos y las docentes, debido a que, muchas veces, se justifica su exclusión por tener un ‘olor diferente’. De este modo, se construye un preconceito que considera a todos los niños bolivianos como ‘sucios’. El *prejuicio*, según Heller, “es la categoría de pensamiento y del comportamiento cotidiano”³⁰. Por su parte, Sinisi agrega que el prejuicio, si bien es individual, posee una raíz social: en la cotidianeidad escolar, este es útil para mantener la cohesión de la identidad ‘nosotros’ ante los sujetos que son discriminados, es decir, los ‘otros’³¹. Además, ciertos rituales y prácticas de la rutina escolar generan situaciones de diferenciación y discriminación, por ejemplo, una oración católica en la merienda para bendecir los alimentos, aún sabiendo que la mayoría de los niños bolivianos pertenece a otra religión, y el izamiento sólo de la bandera argentina.

Otra marca de diferenciación es el *ritmo de aprendizaje*. En ciertas ocasiones, algunas docentes realizan comparaciones entre la rapidez de los alumnos argentinos y la lentitud de los bolivianos, ya sea para comprender una consigna de trabajo, resolver una actividad pedagógica o responder a las preguntas de las maestras. En estas situaciones se observa que los adultos suelen hacer generalizaciones tales como ‘todos’ los niños bolivianos son más lentos que los argentinos, cuando en realidad el registro etnográfico

²⁸ NOVARO, Gabriela (2006) *Op. Cit.*

²⁹ HOLSTEIN, Adriana (2007 [1999]) “La experiencia de la diversidad en los grupos escolares”, en: NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) *De eso no se habla... los usos de la diversidad sociocultural en la escuela*, Eudeba, Buenos Aires, pp. 139-153.

³⁰ HELLER, Agnés (1970) *Historia y vida cotidiana*, Grijalbo, España, s/p.

³¹ SINISI, Liliana (2007 [1999]) *Op. Cit.*

muestra dificultades en el aprendizaje tanto en algunos alumnos bolivianos como en los argentinos.

En relación con el indicio de diferenciación según el ritmo, la mayoría de las veces se hace referencia en sentido negativo a unos por ser más lentos que otros, quienes, a su vez, son valorados positivamente por su rapidez³². En las observaciones y entrevistas se evidencia esto cuando se considera a la lentitud de los alumnos bolivianos, la dispersión y la falta de estimulación como producto o características propias de su cultura.

En cuanto a la lengua, algunas maestras expresan que hay diferencias notorias entre el *lenguaje y la comunicación* de los niños bolivianos respecto de los argentinos; asimismo, manifiestan dificultad para ‘entenderlos’, debido a que describen su comunicación como muy ‘estrecha’ y ‘limitada’, y señalan que ambos grupos emplean un vocabulario ‘diferente’.

Cabe destacar también ciertos relatos acerca de *características de la personalidad de los alumnos bolivianos*, las cuales, la mayoría de las veces, son asignadas antes de conocer a los sujetos. Los niños migrantes son distinguidos por ser sumisos, sensibles y obedientes ante las indicaciones de las maestras.

En la apreciación de los ritmos, el aseo personal, el lenguaje y las características de la personalidad de los alumnos bolivianos se puede observar la construcción de una relación de alteridad ‘nosotros-otros’, en donde el “ ‘otro excluido’ participa *sin voz ni voto*”³³. En un mismo sentido, Domenech señala que en estas relaciones la diferencia es la marca de un ‘otro’ a quien se lo desconoce en calidad de semejante y, por eso, se lo rechaza³⁴.

En las interacciones analizadas, las significaciones, conscientes o inconscientes, que manifiestan algunos actores escolares constituyen un medio para valorizar o desvalorizar a los niños bolivianos. Sin embargo, muchas veces, no se considera que esas situaciones de rechazo, discriminación y exclusión suelen influir, como expresa Holstein, sobre la propia imagen, el sentimiento de bienestar y el deseo de participar de los alumnos migrantes en las actividades grupales³⁵ como: intercambios verbales, actividades pedagógicas, entre otras. En las salas de nivel inicial, se puede observar que, algunas docentes desarrollan discursos y prácticas que ponen de manifiesto una negación de la

³²NEUFELD, María Rosa y THISTED, Jens Ariel (Comps.) (2007 [1999]) *Op. Cit.*

³³*Ibid.* p. 44.

³⁴DOMENECH, Eduardo (2006) *Op. Cit.*

³⁵HOLSTEIN, Adriana (2007 [1999]) *Op. Cit.*

diferencia³⁶. Además, en expresiones vinculadas con la ‘otra cultura’ se reflejan representaciones simplificadas y generalizaciones de características individuales que se aplican a todo el colectivo cultural³⁷; por ejemplo, se escuchan discursos que dicen que ‘todos’ los alumnos bolivianos son tranquilos, sumisos, respetuosos, ordenados, callados y tímidos. Estas son las representaciones que la mayoría de las maestras posee acerca de los niños bolivianos, y que enuncian en sus entrevistas y charlas informales. En relación con esto, es importante aclarar que las *representaciones* “son formas de percibir, conceptualizar y significar los procesos sociales desde modelos ideológicos conscientes e inconscientes”³⁸ que se construyen históricamente y a partir de las cuales se les otorga sentido a las categorías sociales³⁹. Estas representaciones, además, generan prácticas sociales concretas que permiten afirmar la diferencia del ‘nosotros’ frente a los ‘otros’.

Con respecto a *los atributos de relación entre docentes y alumnos bolivianos*, se puede decir que, predominan discursos y prácticas educativas que generan la discriminación y exclusión de ‘esos’ niños, ya sea por los indicios de diferenciación que señalan las maestras, por las representaciones y los prejuicios que prevalecen hacia ellos. En consecuencia, la relación entre estos actores escolares es, generalmente, asimétrica y de desconfianza.

Cabe destacar que hay en este jardín de infantes otras docentes que asumen una postura diferente ante la diversidad cultural e intervienen, por medio de variadas estrategias, para ‘incentivar’ la participación de los alumnos bolivianos en diálogos grupales o en la resolución de las actividades pedagógicas. Por ejemplo: “(W) pasa al pizarrón y se le solicita que escriba su nombre. Escribe la ‘A’ con ayuda de la docente” (Notas de campo). En estos casos, las relaciones entre docentes y alumnos migrantes se pueden caracterizar como de inclusión y confianza. En ciertas ocasiones, los adultos también reconocen y felicitan a los alumnos bolivianos por sus logros, producciones y respuestas. Por ejemplo: “La docente felicita a (S) porque le indica a sus compañeros cuáles son las letras correctas para escribir la palabra miércoles” (Notas de campo).

En síntesis, es importante mencionar que, en función de la perspectiva de diversidad cultural que las docentes asuman y las prácticas cotidianas que desarrollen será el tipo de relaciones que se establezcan entre ellas y los niños bolivianos.

³⁶ DOMENECH, Eduardo (2006) *Op. Cit.*

³⁷ MONTESINOS, María Paula, PALLMA, Sara y SINISI, Liliana (1999) *Op. Cit.*

³⁸ SINISI, Liliana (2007 [1999]) *Op. Cit.* p. 211.

³⁹ MONTESINOS, María Paula, PALLMA Sara y SINISI, Liliana (1999) *Op. Cit.*

III. Reflexiones finales

A partir del análisis realizado, se puede decir que el jardín de infantes en el que se llevó a cabo la etnografía presenta algunos aspectos del enfoque de educación multicultural. La otredad es construida principalmente desde la diversidad debido a que se reconoce que la cultura boliviana tiene ‘diversos’ modos de vida, creencias, costumbres, sistema de valores y prácticas, en relación con la cultura argentina. Esta diversidad es percibida como resultado de las relaciones de oposición, semejanza y distinción entre actores institucionales de diversas culturas.

Las prácticas educativas, las perspectivas acerca de la diversidad cultural, las representaciones y los prejuicios que construye la mayoría de las docentes hacia los niños bolivianos permiten apreciar la configuración de una relación de alteridad ‘nosotros-otros’, en la que los niños bolivianos son, en reiteradas ocasiones, rechazados y, por ende, discriminados. Sin embargo, no deben hacerse generalizaciones, ya que un grupo minoritario de maestras se posiciona desde otro lugar frente a esta compleja situación y desarrolla relaciones de confianza, inclusión e igualdad con los alumnos bolivianos.

Al hablar de otredad es importante retomar el pensamiento de Sinisi acerca de que al construirse la relación ‘nosotros-otros’ como una relación entre opuestos irreconciliables se está negando que ‘otros’ somos todos, porque la diferencia es tal, en tanto se constituye como relacional y dialéctica: nos-otros⁴⁰. La autora sostiene que es imposible la existencia de un ‘nosotros’ sin la presencia de ‘otros’ que interpelen nuestra propia alteridad.

Para superar las situaciones de rechazo, discriminación y asimetría que caracterizan las relaciones entre los actores escolares de diversas culturas -lo cual refleja un enfoque de educación multicultural- sería fundamental problematizar y reflexionar sobre las experiencias que se presentan en el espacio escolar estudiado y las prácticas educativas que se desarrollan. Además, sería importante que los actores escolares asuman una determinada actitud ético-política para desarrollar una perspectiva de educación intercultural. Cabe destacar que la noción de interculturalidad tendría una fuerte incidencia en el ámbito educativo, debido a que la escuela es entendida, desde este enfoque, como un espacio de encuentro e interacción entre culturas diferentes, en donde es fundamental el reconocimiento de la diversidad cultural. En este sentido, el punto de partida es reconocer que el ‘otro’ es diferente, ya que el conocimiento y la aceptación de

⁴⁰SINISI, Liliana (2007 [1999]) *Op. Cit.*

las diferencias ‘abre’ el camino hacia la comprensión y cooperación con el ‘otro’ mediante un diálogo respetuoso y auténtico.

Desde un enfoque de interculturalidad para empezar a ‘revertir’ la situación educativa actual y lograr relaciones de integración e inclusión sería necesario que los alumnos bolivianos -que son ‘víctimas’ de la discriminación, del rechazo y de la exclusión- participen y sean ‘verdaderamente’ escuchados. Por lo tanto, se puede decir que, el gran desafío sería encontrar y abrir nuevos caminos de solidaridad en el respeto de la pluralidad, de las diferencias, de la participación de las culturas en el ámbito educativo y, para alcanzarlo, un camino posible es quizá desarrollar un enfoque de educación intercultural que implique el compromiso, la reflexión y el trabajo conjunto de todos los actores escolares del jardín de infantes.

Interculturalidad y jóvenes qom.
Indagaciones sobre procesos de identificación de jóvenes qom en
escuelas secundarias urbanas. La Plata. Buenos Aires

Noelia Rozanski*
UNP

Resumen: El presente trabajo tiene como objetivo presentar consideraciones acerca de los sentidos construidos a partir de los procesos educativos vividos dentro de la escuela secundaria por jóvenes qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires, en dos escuelas secundarias, públicas, urbanas de la ciudad de La Plata. Se considera como supuesto, desde una perspectiva intercultural crítica, que si bien el funcionamiento actual del sistema educativo muestra con frecuencia huellas del pensamiento colonial materializadas en situaciones de discriminación y exclusión ligadas a diferencias étnicas, nacionales y/o de clase, la escuela es posible de ser pensada no como espacio de configuración ni conformación de identidades cristalizadas o imposición de una cultura escolar sino un lugar a ser reflexionado y analizado en el contexto de su tiempo histórico. En este sentido se abordará el tema desde los aportes de la antropología social y la educación con el propósito de construir una mirada pedagógica crítica que busque espacios de visibilización de las *minorías*¹ históricamente negadas y de la matriz colonial que persiste en el pensamiento hegemónico y legitima su construcción como tal. Este propósito se orienta a conocer y desnaturalizar supuestos ligados a la pedagogía ortopédica, normalizadora y disciplinadora de los orígenes del sistema educativo hacia fines del siglo XIX. Asimismo, la búsqueda de superación de obstáculos epistemológicos ligados a la inclusión en términos de asimilación e imposición cultural, abona la construcción de una mirada pedagógica crítica, situada y analítica, que contemple

* E-mail: noe.rozanski@gmail.com

¹ Siguiendo a Bartolomé (1987) se considera que la unificación conceptual de Estado y Nación en América Latina responde a una voluntad política que intenta legitimar la consumación de una estructura socio-organizativa negando y/o minusvalorando la presencia de una multitud de actores sociales, de nacionalidades que pasaron a desempeñarse como “minorías étnicas” en razón de su subordinación a la nacionalidad dominante. El criterio de distinción entre “minoría” y “mayoría” no es entonces de carácter cuantitativo sino que se relaciona con el pensamiento hegemónico, según el cual la adecuación a la “normalidad”, a la norma impuesta, a lo considerado correcto, es signo de mayoría y la transgresión signo de minoría. (BARTOLOMÉ, Miguel (1987) "Afirmación estatal y negación nacional. El caso de las minorías nacionales en América Latina" en *Suplemento Antropológico XXII*, (2): pp.7-43)

distintos procesos de construcción de sentidos y prácticas situadas en contextos de diversidad, igualdad de derechos e interculturalidad.

Palabras claves: diversidad – interculturalidad – jóvenes qom – educación secundaria

Introducción

En el presente trabajo se expondrán consideraciones construidas a partir de las indagaciones realizadas sobre los procesos de identificación de jóvenes indígenas qom² y los sentidos que éstos asignan a los procesos educativos vividos en la escuela, centrando el análisis en la tensión entre su presencia en tanto irrupción de la otredad y la impronta moderna, normalizadora y ortopédica vigente en algunas prácticas educativas. Las indagaciones se realizaron en dos escuelas secundarias, públicas, urbanas, de la ciudad de La Plata, cercanas a la Comunidad Raíces Tobas³, partiendo de suponer la diversidad sociocultural como relación valiosa para el desarrollo social, y considerando en sentido dialéctico, tres conceptos: pluralismo, interculturalidad y multiculturalismo. El primero⁴ refiere tanto a una situación de hecho en el espacio de un Estado, como al derecho a la existencia cultural alterna.

El *multiculturalismo* alude a la presencia de distintas culturas contenidas en el espacio territorial de un Estado, descripción que es superada por la *interculturalidad* crítica- al considerar también el enriquecimiento de las partes a través de la interrelación sociocultural. Estos conceptos, al igual que el de *pluralismo*, se encuentran en diálogo y ligados a procesos de construcción-circulación del poder, desigualdad y racismo. De ahí

²El término qom significa “gente” y es la forma en que se autodenomina el pueblo indígena conocido como toba -pueblo de cazadores, pescadores y recolectores, que habitaba antes de la conquista y colonización la región geográfica conocida como Gran Chaco-. El término toba fue tomado por los españoles del guaraní, quienes lo utilizaban, posiblemente, para hacer referencia a la antigua práctica que tenían los hombres qom de rasurarse la cabeza hasta la mitad del cráneo, ya que significa ‘aquellos que poseen la frente grande’ y con un sentido peyorativo significa también ‘feo’.

³Con personería jurídica resolución número 49, inscripta el 09/10/02 en el ReNaCi, Regional Nacional de Comunidades Indígenas. La misma se ubica en el Barrio Las Malvinas II, ciudad de La Plata y comprende una extensión territorial desde la calle 149 hasta la calle 153.

⁴Tal como define Bartolomé (2009), “El pluralismo cultural admite ser definido tanto como el reconocimiento de una situación fáctica derivada de la existencia de diferentes culturas en una misma formación política, como una orientación a valor que pretende afirmar el derecho a la existencia y la reproducción de distintas culturas.” (BARTOLOMÉ, Miguel (2009) “Prólogo”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp. 9-15. Específicamente: pp. 10-11).

que la *interculturalidad crítica* se manifieste como una denuncia a la construcción de relaciones sociales desiguales por parte de grupos hegemónicos que desde un posicionamiento etnocéntrico legitiman su superioridad en detrimento de otros grupos que arbitrariamente definen como *minorías*. En el mismo sentido, el *pluralismo*, en la búsqueda de formas más igualitarias de articulación social entre culturas, concibe la existencia de fronteras como condición necesaria para delimitar ámbitos de pertenencia y diferencia, entendiéndolas como “fronteras sociales que regulan la interacción dentro de los sistemas interétnicos existentes y no necesariamente de fronteras físicas”⁵. Se rechazan, así, las políticas estatales integracionistas y asimilacionistas que tienden a reprimir la existencia de culturas diversas bajo un solapado objetivo de homogeneización nacional.

El derecho a una educación gratuita, laica y obligatoria, dispuesto en 1884 a través de la ley 1420, constituyó uno de los mecanismos de coerción por parte del Estado nacional en un contexto de negación de las nacionalidades y de preeminencia de un régimen epistémico único fundado en esa negación y a la luz de Europa. Esta normativa dio legitimidad al proyecto educativo decimonónico, cuyo objetivo fue, a los fines de la formación de una identidad única y homogénea, “civilizar” a los otros, principalmente a aquellos que no constituían parte del grupo hegemónico, tanto a nivel étnico, lingüístico o cultural”⁶. En el mismo sentido, las prácticas educativas desarrolladas desde el multiculturalismo, justifican y legitiman de hecho, producto de juicios de valor negativos, constituyendo, en términos de Slavoj Žižek “una forma de racismo negada, invertida, autorreferencial, un “racismo con distancia”: “respetar” la identidad del Otro, concibiendo a éste como una comunidad “auténtica” cerrada, hacia la cual él, el multiculturalista, mantiene una distancia que se hace posible gracias a su posición universal privilegiada (...) El respeto multiculturalista por la especificidad del Otro es precisamente la forma de reafirmar la propia superioridad.”⁷ Desde esta perspectiva se contempla la existencia de diferentes culturas -de “lo diverso”- en el espacio de un Estado, sin cuestionar el patrón colonial que legitima el racismo⁸ de unos grupos hacia otros. Por ello en este trabajo se

⁵BARTOLOMÉ, Miguel (2009) “Prólogo”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp. 9-15. Específicamente: p. 20

⁶HIRSCH, Silvia y SERRUDO (2010), Adriana *Educación Intercultural Bilingüe en Argentina*, Noveduc, Bs. As., p. 39

⁷ZIZEK, Slavoj y JAMESON, Fredric. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Bs. As., p.172

⁸Un racismo que entendemos, en términos de Eduardo Menéndez (1972), como el modo de relación social establecido por el modo de producción capitalista en su necesidad de explotar y someter, lo que nos conduce a revisar enfáticamente la idea de sostener que el racismo es el origen de la desigualdad.

concibe el concepto de interculturalidad como principio normativo, el cual contempla no sólo la relación de diversidad en un Estado, sino también el reconocimiento de los derechos culturales de pueblos, culturas y grupos étnicos.

El tema-problema abordado se fundamenta en la vacancia de las indagaciones desde los aportes de la Antropología en la formación en Ciencias de la Educación, y la vigencia de rasgos persistentes de la pedagogía normalizadora del siglo XIX. Por ello, se consideraron dos aspectos históricos relevantes de actual vigencia: el origen de los sistemas educativos bajo la matriz de pensamiento de la Modernidad, advirtiendo su carácter coercitivo a través de la imposición de un pensamiento único, y asimismo, el carácter selectivo de la escuela secundaria. De este modo, se problematizó el concepto de juventud en ligazón con el de grupo étnico, considerando la persistencia de dicha matriz de pensamiento y las implicancias racistas implicadas. En efecto se plantearon como objetivos generales: describir y analizar la presencia de jóvenes qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata, en escuelas secundarias urbanas y cómo son incorporados en los procesos educativos que allí tienen lugar; e indagar acerca de la identificación identitaria de jóvenes indígenas qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata, en tanto jóvenes y en tanto indígenas en el espacio urbano, en dos escuelas secundarias urbanas de la ciudad de La Plata, Provincia de Buenos Aires. Y como objetivos específicos: conocer cómo es la experiencia vivida por los jóvenes indígenas qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata en la escuela secundaria y su relación con el corpus de saberes allí legitimado; indagar en la valoración que otorgan los jóvenes indígenas qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata a la educación secundaria; e indagar en los procesos de identificación de jóvenes indígenas qom de la Comunidad Raíces Tobas, de la ciudad de La Plata en relación a miradas diversas: de sus pares indígenas y no indígenas, y de miembros de la Comunidad a la que pertenecen.

El abordaje del caso puntual de los pueblos indígenas⁹, condujo a enfatizar la necesidad de una ruptura epistemológica¹⁰ a través del análisis en la formación de grado, para la construcción de un corpus teórico que permita pensar en la presencia de sujetos

(TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., p. 20)

⁹Considerando la exigencia de la educación intercultural bilingüe como modalidad en el artículo 52 de la Ley de Educación Nacional 26.206, sancionada en 2006, y en la Ley de Educación de la Provincia de Buenos Aires 13.688 (Cap. I, Art 21^o), así como la obligatoriedad de la escuela secundaria dispuesta en el artículo 29 de la misma ley.

¹⁰BACHELARD, Gastón (2000) *La formación del espíritu científico*, Siglo XXI, México

“otros” en el sistema educativo. Tal como señala Alejandro Grimson, “la producción de conocimiento se basa en el descentramiento del pensamiento, en la confrontación de los eurocentrismos y occidentalismos...”¹¹. Por ello, el conocimiento y el análisis de los grupos sociales negados en los inicios del sistema educativo argentino, sumado a un proceso de superación de obstáculos epistemológicos en educación, son prácticas fundamentales para proponer la construcción de procesos educativos interculturales que valoren la diversidad, y generar una mirada pedagógica crítica de los procesos de subordinación cultural y de las situaciones de racismo vigentes en la escuela hoy. La investigación se realizó desde la perspectiva de la antropología social y se utilizaron aportes del método etnográfico y técnicas de construcción de datos como entrevistas en profundidad, observación participante y biografías. Dicha perspectiva enriqueció la mirada pedagógica sobre la cotidianidad de la escuela, los vínculos y tensiones entre sujetos, y los sentidos que sus prácticas adquieren, permitiendo problematizar, conocer y analizar los procesos de identificación que los jóvenes toba qom construyen en la escuela secundaria.

I. Interculturalidad y pensamiento, o la ilusión del valor de la diversidad

Hablar de interculturalidad suscita aproximarse a distintas acepciones del término, distintos intereses, perspectivas. También implica la clara diferenciación entre una y otra, así como la puesta en evidencia de intencionalidades en ocasiones solapadas tras falsos discursos de inclusión e igualdad de derechos. Pueden considerarse, en dos sentidos, la interculturalidad de hecho y la interculturalidad como principio normativo. La primera contempla la existencia de diferentes culturas en el espacio de un Estado. Se refiere a la relación entre individuos o grupos diversos, independientemente del carácter de la misma y sin contemplar el carácter de la relación de lo diverso ni el intercambio, sino su mera descripción. La segunda, además añade a los derechos de libertad e igualdad ante la ley el reconocimiento de los derechos culturales de pueblos, culturas y grupos étnicos que viven en un Estado. En este sentido, es una propuesta ético política que concibe la diversidad sociocultural como recurso valioso para el desarrollo de la sociedad y el enriquecimiento a través de relaciones mutuas e intercambio cultural, y busca generar espacios de liberación donde no existan “minorías” excluidas de representación y decisión política en

¹¹GRIMSON, Alejandro et. al. (2012) *Antropología ahora*, Siglo XXI, Bs. As., p. 26

los ámbitos de administración del poder. Podría pensarse ambos sentidos del concepto en una dirección dialéctica en tanto que la interculturalidad como principio normativo no destruye otras acepciones sino supera la mera descripción para incluir el aspecto sustancial de diferenciación entre ambas: la legitimidad. Esto supone la materialización de las prácticas de hecho en norma y la consecuente garantía estatal a través de un aparato jurídico de control.

La ausencia de un marco legal para las erróneamente llamadas minorías de acuerdo a un criterio étnico, etario, socioeconómico, etc., responde a intereses vinculados a la vigencia del pensamiento hegemónico como forma única de producción y reproducción de cultura y conocimiento. De allí que la interculturalidad se relacione estrechamente con el poder y la dominación, o bien la construcción y permanencia de ambos procesos. Como sostiene Catherine Walsh, lo expuesto en las líneas precedentes puede definirse como una distinción entre la interculturalidad afín al sistema dominante, y aquella “concebida como proyecto político, social, epistémico y ético de transformación y decolonialidad”¹². La autora sitúa el concepto en un entramado de poder signado por un pensamiento moderno, europeo y colonial, y un pensamiento “otro” que pone en jaque la hegemonía misma de los supuestos históricamente incuestionables que oficiaron de argumentos de la dominación (como el concepto de raza al que se refiere Aníbal Quijano¹³, utilizado en función de la división social Europa-América, blanco-negro).

De esta tensión devienen tres concepciones de interculturalidad: relacional, funcional y crítica. Nuevamente podría pensarse los tres sentidos en dialéctica. En tal sentido, si la interculturalidad relacional se limita a la descripción del contacto entre culturas, la funcional pretende retener el conflicto entre lo diverso, y la crítica sitúa la diferencia como problema estructural-colonial-racial en relación con el capitalismo de mercado.

Y siguiendo en la línea dialéctica, la negación de la negación del capitalismo de mercado vale como ocasión para comenzar un tercer momento de consideraciones sobre la interculturalidad. En las dos acepciones generales de interculturalidad presentadas al comienzo, la interculturalidad de hecho es lo más parecido al multiculturalismo. Para

¹² WALSH, Catherine (2009) “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”, en MELGAREJO, Patricia (Comp.) *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT-Plaza y Valdés, México, p. 1

¹³ QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264

entender de qué se habla cuando se habla de multiculturalismo es necesario valerse de la dialéctica del capitalismo global de la que habla el filósofo Slavoj Žižek¹⁴. En esta negación de la negación el autor da cuenta del patrón de dominación que subyace al concepto de multiculturalismo en función de la legitimación de la preeminencia de unos saberes en detrimento de otros, los primeros de carácter eurocéntrico, los segundos, de naturaleza indígena, americana, bárbara, y demás calificativos desde los que el pensamiento europeo construyó los parámetros de conocimiento válidos. Por ello, la matriz de pensamiento que subyazca al concepto de interculturalidad dependerá de la concepción diversidad¹⁵.

Teniendo en cuenta el carácter racista que Žižek le imprime al multiculturalismo¹⁶ es posible ligarlo a la episteme moderna y a la ilusión del valor de la diferencia, que no es sino la afirmación de la segregación de culturas y grupos otros tras el falso discurso de “respeto a la diferencia”, y la interculturalidad crítica a un pensamiento latinoamericano que sienta sus bases en el cuestionamiento del entramado de poder que se esconde tras la pretensión de la igualdad o la exacerbación de la diferencia.

II. La educación intercultural bilingüe (EIB)

El término de interculturalidad en el ámbito de la educación comienza a ser utilizado hacia 1980 cuando la UNESCO desarrolla por primera vez programas tendientes a la valoración de las marcas culturales de los grupos indígenas del continente americano, principalmente su lengua, dada la tensión que los propósitos de castellanización y homogeneización de los sistemas educativos formales generaban con sus culturas de origen. El objetivo de tales programas fue promover el enriquecimiento de las culturas de los grupos étnicos con aportes nacionales y universales. En este sentido, se pensó el diseño de propuestas educativas que contemplen la existencia de culturas diversas en el marco de un Estado, en coherencia con una interculturalidad que podría pensarse de hecho más que normativa, y en un carácter más descriptivo que dialéctico. Tiempo

¹⁴ ŽIŽEK, Slavoj y JAMESON, Fredric. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Bs. As.

¹⁵ Según el caso, el valor asignado a la diversidad variará entre valorar la existencia de culturas diferentes para la interrelación y el enriquecimiento sociocultural, y la valoración aparente de la diferencia a los fines de su segregación y de la consecuente reafirmación-legitimación de la superioridad de un grupo sobre otro.

¹⁶ ŽIŽEK, Slavoj y JAMESON, Fredric. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Bs. As.

después, autores como, Quijano¹⁷, Catherine Walsh¹⁸, Sousa Santos¹⁹, entre otros, hicieron énfasis en que la diversidad cultural enriquece a las partes, y asimismo en la trama de poder que la interculturalidad como concepto y como proceso implica. Si bien el componente racista y colonial de los sistemas educativos persiste, considerar la interculturalidad no sólo como mera descripción de la diferencia en el marco de los Estados sino como un derecho de los distintos grupos étnicos a conservar su cultura de origen²⁰ en interrelación y enriquecimiento con otras, es importante para pensar otros modos de educación más ligados al tiempo histórico y al espacio latinoamericano de los cuales son parte constitutiva vital. En este sentido, las propuestas educativas dirigidas a población indígena pasan de tener carácter meramente bilingüe para ser de carácter “intercultural bilingüe” en el marco de una producción teórica decolonial (Walsh²¹, Quijano²², Zizek y Jameson²³) cuestionadora de la imposición de saberes considerados únicos, herencia de la Modernidad.

En nuestro país, la educación intercultural bilingüe, en adelante EIB, se establece como modalidad del sistema educativo en la ley 26.206²⁴ de Educación Nacional, sancionada en 2006. Su implementación implicó un diagnóstico previo del contexto

¹⁷QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264

¹⁸ WALSH, Catherine (2009) “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”, en MELGAREJO, Patricia (Comp.) *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT-Plaza y Valdés, México

¹⁹ SOUSA SANTOS, Boaventura de (2009) *Una epistemología del sur*, CLACSO y Siglo XXI, Bs. As.

²⁰ Tal como expresa Bartolomé (2009) cuando cuestiona la denominación de “pueblos originarios”, es ingenuo suponer la persistencia de la cultura de origen, dado que se producen procesos de re-etnificación, esto es “actualización étnica” que van de la etnógenesis a las reivindicaciones indígenas generadas por la participación activa en procesos políticos nacionales, y la etnificación que se produce entre los migrantes y las comunidades estatales receptoras. (BARTOLOMÉ, Miguel (2009) “Prólogo”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp. 9-15)

²¹ WALSH, Catherine (2009) “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”, en MELGAREJO, Patricia (Comp.) *Educación intercultural en América Latina: memorias, horizontes históricos y disyuntivas políticas*, Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT-Plaza y Valdés, México

²² QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264

²³ ZIZEK, Slavoj y JAMESON, Fredric. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Bs. As.

²⁴ “La Educación Intercultural Bilingüe es la modalidad del sistema educativo de los niveles de Educación Inicial, Primaria y Secundaria que garantiza el derecho constitucional de los pueblos indígenas, conforme el Art. 75, inc. 17 de la CN, a recibir una educación que contribuya a preservar y fortalecer sus pautas culturales, su lengua, su cosmovisión e identidad étnica; a desempeñarse activamente en un mundo multicultural y a mejorar su calidad de vida. Asimismo, la Educación Intercultural Bilingüe promueve un diálogo mutuamente enriquecedor de conocimientos y valores entre los indígenas y poblaciones étnica, lingüística y culturalmente diferentes y propicia el reconocimiento y el respeto hacia tales diferencias” Cap XI, Art. 52

socioeducativo de los Pueblos indígenas en Argentina, considerando como eje la correlación entre pobreza y analfabetismo. Se advirtió, por una parte, en las ciudades más importantes del país, un índice considerablemente menor de analfabetismo²⁵ que en provincias empobrecidas como Chaco, Formosa, Jujuy y Salta. Por otra, una correlación entre analfabetismo, lugar de residencia y población, reconociendo que “aquellos pueblos con un índice mayor al 15% de analfabetismo (mbyá guaraní, wichí, toba, pilagá, chorote, tapiete) son quienes más sostuvieron su lengua originaria.” Este dato muestra la tensión presente entre la cultura de origen de los diversos grupos étnicos que habitan el territorio del Estado argentino, y la educación castellanizadora²⁶ y colonial (Tamagno²⁷; Bartolomé²⁸) impartida por el sistema educativo.

En este sentido, de acuerdo a un enfoque pedagógico crítico²⁹ que conciba la diversidad como valor, y la igualdad en sentido de respeto a la diferencia en lugar de homogeneización o imposición de una única cultura considerada mejor, es pertinente considerar que del mismo modo que no existen “los indígenas” como tal en tanto grupo homogéneo³⁰ tampoco debiera existir una única EIB, sino diversas formas de desarrollar procesos educativos en un contexto de interculturalidad, bilingüismo e igualdad de derechos³¹.

III. Identidad, procesos de identificación y pueblos indígenas en la escuela

Se considera, desde una perspectiva intercultural crítica (Walsh³², Quijano³³, Dussel³⁴) la identidad como proceso construido a partir de la interrelación cultural y social y de los

²⁵ Según Censo 2001: CABA, 0,5% Santa Fe, 2,5%, y Córdoba, 2,1%; Chaco, 8%; Formosa, 6%; Jujuy y Salta, 4,7%

²⁶ IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2009) “Políticas públicas y prácticas educativas”, en TAMAGNO, Lilita (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp.129-146

²⁷ TAMAGNO, Lilita (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As.

²⁸ BARTOLOMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social FFyL. UBA* 28: 33-49

²⁹ Tal como plantea el documento *La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo nacional* (2009), “un enfoque pedagógico con perspectiva intercultural se propone reforzar la capacidad de diálogo entre diferentes, sin que ello implique por esto dejar de serlo, así como la construcción de puentes de comunicación que permitan el acercamiento y la expresión plena de las diferencias, sean estas culturales y/o lingüísticas.” (La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo nacional. Documento preliminar enriquecido 2008 - 2009. Ministerio de Educación de la Nación, 2009:6)

³⁰ BARTOLOMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social FFyL. UBA* 28: 33-49

³¹ La modalidad de educación intercultural bilingüe en el sistema educativo nacional. Documento preliminar enriquecido 2008 - 2009. Ministerio de Educación de la Nación.

³² WALSH, Catherine (2009) “Interculturalidad crítica y pedagogía de-colonial: in-surgir, re-existir y re-vivir”, en MELGAREJO, Patricia (Comp.) *Educación intercultural en América Latina: memorias*,

procesos de identificación que se desarrollan en una trama que involucra situaciones de poder desiguales entre sujetos y racismo del pensamiento eurocéntrico³⁵.

La acepción de identidad que aquí se sostiene, se contrapone a la concepción homogeneizadora de los inicios del sistema educativo, considerando que si bien un Estado requiere de una nación que le otorgue legitimidad a través de una cultura común y una identidad nacional única, la diversidad es un derecho a garantizar. Por ello, el reconocimiento de la existencia de distintos grupos étnicos presentes en el territorio de un Estado, es una condición necesaria para poder desarrollar una mirada crítica que trascienda la mera tolerancia a la diferencia y cuestione los patrones de colonialidad, poder y racismo que se tejen tras las relaciones sociales y culturales.

Por ello, se piensa la escuela en el mismo sentido, considerando que no es un espacio de configuración ni conformación de identidades cristalizadas sino un lugar a ser pensado y analizado en el contexto de su tiempo histórico. El funcionamiento actual del sistema educativo muestra con frecuencia situaciones de discriminación y exclusión ligadas a diferencias étnicas, nacionales, de clase. Sin embargo, trabajos como los de Tamagno³⁶, Solari Paz, García, Cappannini³⁷, Bartolomé³⁸, Ibáñez Caselli³⁹, se proponen pensar la educación en sentido crítico, entendiendo que la presencia de “otros” supone la transformación del aparato escolar moderno y no el ajuste de estos sujetos a parámetros de normalidad establecidos arbitrariamente.

El concepto de identidad⁴⁰ tal como lo plantea Stuart Hall⁴¹ no se concibe en un sentido esencialista sino estratégico y posicional. En coherencia puede aseverarse que las

horizontes históricos y disyuntivas políticas, Universidad Pedagógica Nacional-CONACIT-Plaza y Valdés, México

³³ QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264

³⁴ DUSSEL, Enrique (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Bs. As., pp.45-71

³⁵ QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264

³⁶ TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As.

³⁷ GARCÍA, Stella Maris; SOLARI PAZ, Verónica (2009) “Investigar la escuela: desafíos desde la antropología”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp.165-189

³⁸ BARTOLOMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social FFyL. UBA* 28: 33-49

³⁹ IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2009) “Políticas públicas y prácticas educativas”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp.129-146

⁴⁰ [el concepto de identidad] “no señala ese núcleo estable del yo que, de principio a fin, se desenvuelve sin cambios a través de todas las vicisitudes de la historia (...) El concepto acepta que las identidades nunca se

identidades emergen de tramas de poder y se construyen dentro del discurso, en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de prácticas discursivas y mediante estrategias enunciativas específicas, y no responden a qué se es o de dónde se viene sino a aquello que, en el devenir de la historia, la lengua y la cultura, se podría ser.

Del mismo modo, es pertinente considerar a la identificación como un proceso relacional en el marco de relaciones de poder entre grupos y también al interior de los mismos grupos. Ciertas perspectivas como la funcionalista o la culturalista conciben a los grupos sociales como colectivos homogéneos y acabados. Sin embargo, del mismo modo que es erróneo suponer que los pueblos originarios existen como tal en el tiempo histórico actual, también lo es, suponer que los grupos étnicos representan colectivos homogéneos. Esta consideración, de acuerdo a los aportes teóricos de Bartolomé⁴² niega la construcción de la identidad por la sumatoria de características físicas, fenotípicas o prácticas recurrentes. A diferencia, concibe la importancia de la existencia de fronteras para la valorización de la diversidad en el marco de un Estado que garantice igualdad de derechos culturales y sociales, y en este sentido establece una relación dialéctica entre la existencia de hecho y la protección y garantía estatales. El reconocimiento de fronteras entre culturas es la condición necesaria para la existencia de sociedades plurales, donde el pluralismo se desarrolle en la búsqueda de denuncia y transformación de situaciones injustas de construcción de subalternidad.

La escuela como espacio de dominación cultural es lugar de distinción por excelencia y deslegitimación de aquellos “pensamientos otros” que se alejan del eurocentrismo⁴³. En este contexto los sujetos se construyen identitariamente de acuerdo a identificaciones que además se articulan con otros espacios de socialización como el barrio o la comunidad, y se ven afectadas por miradas y discursos de “otros” que varían entre la discriminación y la segregación, la aceptación o el respeto a la diferencia y el

unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares, sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos. Están sujetas a una historización radical, y en un constante proceso de cambio y transformación.” (HALL, Stuart y DUGAY, Paul (2003) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Bs. As., p. 17)

⁴² HALL, Stuart y DUGAY, Paul (2003) *Cuestiones de identidad cultural*, Amorrortu, Bs. As.

⁴³ BARTOLOMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social FFyL. UBA* 28: 33-49

⁴³ Según Anibal Quijano (2000), el eurocentrismo es la cristalización del pensamiento europeo como corpus de saberes considerados superiores en relación a aquellos provenientes de América. A través del uso del concepto de raza, este pensamiento operó como fuente de legitimación de la dominación de Europa sobre América. (QUIJANO, Anibal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264)

reconocimiento del derecho a la igualdad en lo que respecta a los derechos sociales, culturales, económicos, etc.

De este modo, la escuela opera como espacio visibilizador⁴⁴ del sistema sociocultural definido desde el afuera, legitimando en situaciones cotidianas de la escena escolar patrones de colonialidad que trascienden el corpus teórico hegemónico y se materializan como prácticas de discriminación, subalternización, segregación, etc. De allí que el análisis de los procesos de identificación en la escuela cobre vital relevancia en tanto que son el reflejo de la tensión entre el pensamiento hegemónico y la presencia de colectivos sociales históricamente negados en el espacio escolar, y el punto inicial para pensar críticamente la educación como derecho universal.

IV. Pueblos indígenas y educación intercultural

La presencia de jóvenes indígenas en la escuela secundaria de hoy supone una tensión cultural entre la identidad que la educación pretende imponer, con las huellas de eurocentrismo y racismo que implica, y la diversidad materializada en identidades *otras*. Si bien la educación intercultural bilingüe (EIB) está legitimada como modalidad a través de la ley⁴⁵ su implementación de hecho está sujeta a obstáculos institucionales que detienen su viabilización. La pregunta por el sentido de tales impedimentos lleva a considerar la persistencia de una matriz de colonialidad en oposición a la diversidad entendida en el marco de la interculturalidad crítica. Estas marcas del pasado que persisten en el presente, generando ciertas prácticas excluyentes y legitimando los

⁴⁴ Este modo de dominación a través de la puesta en evidencia de la “anormalidad” (Foucault, 2007) se manifiesta en un conjunto de prácticas, actitudes y creencias que implican la marcación de la diferencia entre individuos o grupos, la asignación de valores en escala jerárquica y la consideración de lo propio como mejor y como parámetro, configurando de este modo lo que se denomina etnocentrismo. (QUIJANO, Aníbal (2000) “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, en LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*, CLACSO, Bs. As., pp. 219-264)

⁴⁵ Ley de Educación Nacional 26.206, y la Ley de Educación de la Provincia de Buenos Aires 13.688 (Cap. I, Art 21°): “De acuerdo con los términos del artículo 17° de la ley 26206 de Educación Nacional, la Provincia define como Modalidades a: la Educación Técnico-Profesional; la Educación Artística; la Educación Especial; la Educación Permanente de Jóvenes, Adultos, Adultos Mayores y Formación Profesional; la Educación Intercultural, la Educación Física; la Educación Ambiental y a Psicología Comunitaria y Pedagogía Social. Los responsables de los Niveles y Modalidades conformarán un equipo pedagógico coordinado por la Subsecretaría de Educación.” (Ley de Educación de la Provincia de Buenos Aires 13.688. Disponible en www.abc.gov.ar)

sentidos que estas revisten, son parte de una “dominación institucionalizada”⁴⁶. Esta categoría conceptual⁴⁷ refiere a una situación que comienza en el siglo XVI cuando a través del Concilio de Trento se confirma el derecho a la colonización⁴⁸, rasgo que prosigue en el siglo XIX en la conformación del sistema educativo nacional, hasta nuestros días. Responde a los intereses de ciertos grupos considerados hegemónicos por legitimar su hegemonía a través de saberes considerados únicos, deseables, incuestionables, en detrimento de culturas *otras* que construyen social y culturalmente como “minorías”. El uso de la denominación de minorías es erróneo en tanto que lo que la define en oposición a una mayoría no es un criterio numérico sino el derecho de un grupo social a legitimarse como tal. En esa línea argumentativa se presenta el pluralismo cultural⁴⁹ en tanto que en su sentido propositivo pretende el reconocimiento de la existencia fáctica de culturas diversas en el marco de un Estado, para su reconocimiento y legitimación en tanto colectivos sociales con derechos sociales y culturales homologables a cualquier otro grupo social existente en términos de igualdad ante la ley.

Esta categoría teórica, en la búsqueda de formas más igualitarias de articulación social entre culturas, se opone bajo el propósito de superación, a las políticas de Estado de índole integracionista y asimilacionista. La crítica que realiza de ellas, es que en un aparente intento de promoción de la diversidad, reviste su carácter segregacionista y discriminatorio, tendiente a la igualdad en términos de homogeneización cultural. En tal sentido, toda propuesta pluralista que se defina como tal, concibe la existencia de fronteras como condición necesaria de delimitación de espacios de pertenencia y diferencia, concibiendo las mismas como “fronteras sociales que regulan la interacción dentro de los sistemas interétnicos existentes y no necesariamente de fronteras físicas”⁵⁰

En este sentido, la identidad indígena, con los procesos de identificación que su conformación implica, se presenta como algo a ser incluido por una disposición legal tanto a nivel nacional como provincial, pero en un espacio educativo que mantiene su

⁴⁶GARCÍA, Stella Maris; SOLARI PAZ, Verónica (2009) “Investigar la escuela: desafíos desde la antropología”, en TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp.165-189

⁴⁷Idem

⁴⁸PUIGGRÓS, Adriana (2009) *Qué pasó en la educación argentina. Breve historia desde la conquista hasta el presente*, Galerna, Bs. As.

⁴⁹BARTOLOMÉ, Miguel (2008) “La diversidad de las diversidades. Reflexiones sobre el pluralismo cultural en América Latina”, *Cuadernos de Antropología Social FFyL. UBA* 28: 33-49

⁵⁰BARTOLOMÉ, Miguel (2009) “Prólogo”, en: TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp. 9-15, p. 11

matriz moderna y colonizadora desplegando prácticas de carácter multiculturalista en el sentido racista que Zizek⁵¹ advierte. Esta característica marca una tensión cultural de los jóvenes⁵² indígenas con el prototipo de joven que la escuela se propone formar. Por ello en este trabajo, para abordar los procesos de identificación implicados en la construcción identitaria de jóvenes qom de la ciudad de La Plata, se tomó el concepto de interculturalidad entendido como principio normativo⁵³. Éste, en tanto superación de la interculturalidad como concepto descriptivo, contempla no sólo la relación entre individuos o grupos de distinta procedencia, y los derechos de libertad e igualdad ante la ley, sino también el reconocimiento de los derechos culturales de pueblos, culturas y grupos étnicos que viven en un Estado.

V. Interculturalidad y sujetos. Una mirada desde la pedagogía para seguir pensando

La interculturalidad crítica supone una pedagogía que trascienda los muros de la escuela e implique una mirada crítica sobre la trama de poder que se teje tras una educación en apariencia universal e igualitaria, y los intereses que ésta supone. Siguiendo a Habermas se puede aseverar que el motor de toda acción es un interés basado en una racionalidad que le otorga legitimidad. Toda racionalidad implica ideas y supuestos que justifican acciones y sustentan una forma particular de ver. El interés que guía la interculturalidad crítica es el cuestionamiento a la imposición y dominación de un grupo social sobre otro, y la desnaturalización de un orden dado arbitrariamente, fundado en las bases de la Modernidad, en la ciencia como vehículo de la razón, y ésta como componente principal de la educación, en la valoración de formas culturales propias de Europa Occidental en detrimento de las producidas por las comunidades indígenas originarias de América, en la religión católica-cristiana como vía aparente de liberación y protección frente a los castigos de la colonización. Esta perspectiva se liga a la pedagogía crítica iniciada en la década del 60 por Paulo Freire y retomada por intelectuales provenientes del campo de

⁵¹ ZIZEK, Slavoj y JAMESON, Fredric. (1998) *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*, Paidós, Bs. As.

⁵² A diferencia de la adolescencia, la categoría de juventud permite analizar los procesos de identificación en el sentido relacional al que se hizo mención, y visibilizar situaciones de discriminación en las situaciones cotidianas que los jóvenes vivencian en la escuela.

⁵³ IBÁÑEZ CASELLI, María Amalia (2009) "Políticas públicas y prácticas educativas", en: TAMAGNO, Liliana (2009) *Pueblos indígenas. Interculturalidad, colonialidad, política*, Biblos, Bs. As., pp. 129-146

la filosofía como Dussel⁵⁴, Boaventura de Sousa Santos⁵⁵, entre otros. La crítica que estos autores realizan a la Pedagogía clásica es su neutralidad. De ahí que sitúen la reflexión sobre la educación en un tiempo histórico específico, para y con personas específicas. La riqueza de la obra de Freire radica en la relación que establece entre pedagogía, educación, política, sociedad e historia. Dos aspectos de su obra son de vital importancia si se sitúa la reflexión desde la interculturalidad crítica: la relación opresor-oprimido reproducida en la educación, y la concepción “bancaria” de la educación como instrumento de opresión. Si se entiende la primera en vinculación con la llegada de Europa a América, la colonización, la dominación y el sometimiento cultural y social, por un lado, y con el interés de emancipación-liberación y la racionalidad crítica, por otro, puede considerarse la pedagogía freireana como un aporte vital del pensamiento decolonial en tanto desde esta perspectiva se asume un compromiso ético político de oponerse a la ortodoxia y al dogma, cuestionándolo y desnaturalizando lo injusto. Tal como expresa el autor, “uno de los elementos básicos en la mediación opresores-oprimidos es la *prescripción*. Toda prescripción es la imposición de la opción de una conciencia otra. De ahí el sentido alienante de las prescripciones que transforman a la conciencia receptora en lo que hemos denominado como conciencia que “aloja” la conciencia opresora.”⁵⁶

En tal sentido, una educación basada en universales –que no son sino imposiciones de la historia europea- se acerca más a la prescripción que a la liberación, que es el sentido principal de la pedagogía crítica. Aquella, en cambio se asocia a la pedagogía clásica, propia del siglo XIX, cuyo objetivo principal fue la búsqueda y vigencia de un orden. Por ello, una pedagogía que pretenda definirse como tal, debe en sí misma ser crítica para respetar su razón de ser: la reflexión sobre la educación en contexto. De lo contrario se dará lugar a una educación de tipo “bancaria” con el riesgo –o muy cierta consecuencia- de reproducir la situación de dominación social vigente e histórica, y alejándose de la perspectiva intercultural crítica.

Una pedagogía que se piense en su tiempo, que respete la diferencia y promueva la igualdad de derechos de culturas diversas, de pensamientos varios, de diversos puntos de vista y formas de actuar, que se piense en una interculturalidad crítica, que

⁵⁴ DUSSEL, Enrique (2000) “Europa, modernidad y eurocentrismo”, en: LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Bs. As., pp.45-71

⁵⁵ SOUSA SANTOS, Boaventura de (2009) *Una epistemología del sur*, CLACSO y Siglo XXI, Bs. As.

⁵⁶ FREIRE, Paulo (2002, [1970]) *Pedagogía del oprimido*, Siglo XXI, Bs. As., p. 45

desnaturalice supuestos impuestos arbitrariamente tenderá a desarrollar conciencia existencial³⁷, es decir, aquella que reflexione sobre las propias prácticas. En efecto se tendrá conciencia de la importancia del trabajo conjunto, comunitario, de la existencia de un otro que es afectado inexorablemente por nuestras decisiones y nuestras acciones, y se podrá desarrollar una pedagogía crítica respetando el sentido ético político de toda praxis, es decir, de la acción y reflexión permanente.

³⁷ DUSSEL, Enrique (2000) "Europa, modernidad y eurocentrismo", en: LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. CLACSO, Bs. As., pp.45-71

Diversidad y subjetivación.

Genealogía de las matrices teórico-políticas de producción de alteridades

Fernando M. Sánchez*
UNCOMA

Resumen: Este trabajo se propone rastrear el modo en que las políticas de la identidad y la alteridad han operado y operan, observando dos dimensiones implicadas: los saberes acerca de la diversidad humana y las prácticas concretas que esos saberes autorizan.

En la modernidad se institucionaliza, incluso como política de estado, un modo de tratamiento jerarquizante de la diversidad, que instaura la norma como criterio de verdad para la valoración de los diversos modos humanos de existencia.

No se trataba de eliminar la diversidad sino de administrarla, organizando en torno suyo todo un régimen de dominaciones.

Negro, indio, salvaje, extranjero, inadaptado, entre otras, no son sólo denominaciones o categorías sino modos de subjetivación basados en particulares construcciones de la alteridad, que definen el lugar en la sociedad y en el mundo de esos individuos, con evidentes efectos sobre sus vidas.

Se propone una lectura genealógica de la conformación histórica de estas matrices de producción de alteridades y su vigencia en la actualidad.

Palabras claves: Subjetivación - alteridad - diversidad - teorías - políticas.

La distinción entre lo familiar y lo extraño, y el problema de cómo tratar con ello, es una historia tan antigua como la de los encuentros humanos.

Sin embargo, la conciencia de la alteridad y el alcance de los contactos cambiaron radicalmente a partir de la expansión europea desde el siglo XV, y en el curso de los siguientes siglos en que los pueblos del mundo fueron incorporados a la historia según los estándares culturales moderno-occidentales.

La conquista de América, establecida como uno de los hitos que marcan el inicio de la edad moderna, también inaugura el proceso de “organización colonial del mundo”,

* E-mail: efesanchez@yahoo.com.ar

un largo proceso que culminará en los siglos XVIII y XIX con la integración de “la totalidad del tiempo y el espacio –todas las culturas, pueblos y territorios del planeta, presentes y pasados– en una gran narrativa universal”¹.

La Modernidad en este sentido, no sólo fue una empresa de descubrimientos sino una máquina de producir alteridad y de organizar simultáneamente los mecanismos para establecer su ordenamiento jerárquico².

La clasificación resultó en el campo de las ciencias naturales un método fundamental de ordenamiento de la abundancia de las (nuevas) formas de vida, una operación indispensable en la producción del saber sobre la naturaleza.

En las taxonomías zoológicas de fines del siglo XVIII se dio ingreso también al hombre, o mejor dicho, a las variedades de hombres, como es el caso –de perdurable éxito– de la clasificación de Linneo: *homo europaeus, asiaticus, americanus y afer*. Este último grupo, los africanos, ya entonces ubicados en el escalón más bajo de la humanidad, lindante con los animales.

De este modo, no tardó en realizarse la transposición de método desde la taxonomía zoológica general al campo específico de la especie humana. Uno de sus resultados inmediatos fue el racismo; dispositivo de saber que nutrió de legitimidad científica las prácticas de exterminio y colonización que durante los siglos XIX y XX se desplegaron a nivel mundial.³

Resulta fundamental entonces la relación entre saber, poder y procesos de subjetivación –en este caso a través del ejercicio de “prácticas divisorias”. Foucault señaló la importancia de entender “cómo el sujeto humano entraba en los juegos de verdad, y ello tanto si se trataba de juegos de verdad que adoptan la forma de una ciencia, o que adoptan un modelo científico, como si se trataba de aquellos otros que se pueden encontrar en instituciones o en prácticas de control”⁴.

¹LANDER, Edgardo (2000.) *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Caracas, p. 16.

²CASTRO GÓMEZ, Santiago (2000) “Ciencias Sociales, violencia epistémica y el problema de la ‘invención del otro’”, en: LANDER, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: etnocentrismo y ciencias sociales*. CLACSO, Caracas.

³ El proceso teórico-político de producción de la alteridad a nivel mundial fue abordado específicamente en SÁNCHEZ, Fernando (2010) “La alteridad como espectáculo. Zoológicos humanos y Exposiciones Universales en los siglos XIX y XX”, *Revista de la Facultad*, n° 16, pp. 217 - 236, Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, UNCo. Gral. Roca, Río Negro, Argentina.

<http://fadeweb.uncoma.edu.ar/medios/revista/revista-16/revista-fadecs-16.pdf>

⁴FOUCAULT, Michel (1994 [1982]) *Herменéutica del sujeto*. La Piqueta, Madrid, p. 105.

Se trata de modos históricos de la experiencia con los otros y con el mundo; experiencias en el orden de la cultura que hacen época⁵. Cabe aclarar que este ‘orden de la cultura’ implica –siguiendo la propuesta foucaultiana– una conjugación entre regímenes de saber, tipos de normatividad y modos de subjetivación.

Lazzarato sostiene que un rasgo característico de la modernidad es haber desarrollado empecinadamente políticas de reducción de la multiplicidad⁶. En su lugar lo que instaló fue un esquema de diferenciaciones dirigido a encauzar la variedad de experiencias reales y posibles, en una serie de variables controladas. La organización de lo existente en grandes taxonomías es un modo, un tanto obsesivo, de conjurar la ambigüedad y limitar la proliferación de la diferencia.

El orden disciplinario tendía a capturar la multiplicidad en un número acotado de categorías, generalmente binarias, tales como varón/mujer, sano/enfermo, burgués/trabajador; buscando erradicar las ambigüedades y la proliferación de subjetividades disidentes.

Y también, constitución de ciertas dimensiones de la vida (o de algunas vidas) como experiencias patológicas y/o peligrosas que requerían tratamiento para su normalización. Tal es el caso de la locura y la delincuencia, pero también de la vagancia, el exceso de fantasía de la creación poética, la inobservancia del deber y las tradiciones por parte de los immoralistas, la libertad absoluta de la voluntad de querer de los infantes, entre muchos otros.

Como argumenta Foucault, “la gran familia indefinida y confusa de los ‘anormales’ que atemoriza de forma obsesiva a las gentes de finales del siglo XIX (...) constituye un fenómeno que está íntimamente relacionado con todo un conjunto de instituciones de control, con toda una serie de mecanismos de vigilancia y distribución del orden”⁷.

Resulta entonces central el lugar de la norma, criterio íntimamente ligado al establecimiento de un orden sobre el fondo multifacético de los avatares humanos. La efectividad del binomio norma-orden es tanto mayor en la medida en que ambos “aparecen” como lo dado, evidente, natural.

De este modo se constituyó una matriz general de saber –poder en torno a las alteridades, en función de la que se desarrollaron, a lo largo del siglo XIX y buena parte

⁵SÁNCHEZ, Fernando (2008) “El Orden de la Cultura. Ensayo sobre identidad, política y subjetividad”, en: *VVAA Lo Humano en EntreDicho*. Publifadecs, Gral. Roca, Río Negro

⁶LAZZARATO, Maurizio (2006) *Políticas del acontecimiento*, Tinta Limón, Buenos Aires

⁷FOUCAULT, Michel (1993) *La vida de los hombres infames*, Altamira, Buenos Aires, p. 83

del XX, prácticas de exclusión, encierro o exterminio: racismo, nacionalismo, sexismo, eugenesia, criminología, por sólo nombrar algunas.

A partir de la Segunda Guerra Mundial se abre una etapa de profundos cambios, tanto en términos geopolíticos como en la significación dada a la diversidad.

La Conferencia de Bandung desarrollada en Indonesia en 1955 es considerada un acontecimiento emblemático del principio de fin del colonialismo, y una ocasión de fuerte denuncia del tradicional tratamiento de las diferencias.

Esta reunión contó con la participación de dirigentes de 29 países africanos y asiáticos. Paralelamente al impacto de sus proclamas anticolonialistas, fue ocasión también de la irrupción pública del Tercer Mundo (y especialmente del movimiento de los no-alineados) en la escena internacional.

Su declaración consistía en una propuesta de diez principios en los que debería basarse la coexistencia entre los pueblos.

Entre ellos destacaban el respeto de los derechos humanos fundamentales; el respeto a la soberanía e integridad territorial de todas las naciones; el reconocimiento de la igualdad de todas las razas y naciones, grandes o pequeñas; la no intervención ni ingerencia en los asuntos internos de otros países.

Pese a la falta de concreción de muchas de estas propuestas, comienzan a desarrollarse en esta coyuntura nuevas discusiones y nuevos modos de abordar los problemas asociados a la diferencia y la desigualdad entre los pueblos.

En las décadas siguientes también comenzarán a surgir nuevas problemáticas en el seno de los países europeos, debido a la inversión del sentido de los flujos migratorios, con un creciente movimiento poblacional desde las ex-colonias a las ex-metrópolis.

La proximidad de lo que antes era extraño pero distante, la presencia cotidiana de “los otros” compartiendo el mismo espacio físico, se convertirá en un nuevo foco de problemas, que requerirá un abordaje tanto teórico como práctico, y cuyos temas centrales siguen en gran medida irresueltos hasta el presente.

En las décadas del '50 y '60 se desarrolla, además del proceso de descolonización signado por luchas de liberación nacional, otro conjunto amplio y heterogéneo de movimientos que tienen como factor común ser luchas de liberación de subjetividades sometidas: reivindicaciones feministas, reivindicaciones de pueblos indígenas y grupos afroamericanos, de minorías sexuales, nacionales, religiosas, etc.

El potencial político de estos movimientos en la coyuntura histórica mencionada estaba dado, siguiendo a Foucault, por su desafío frente a los modos imperantes de subjetivación o de sumisión de la subjetividad.

El cuestionamiento de los discursos universalistas y su pretensión normalizadora es efectuado en términos teóricos y políticos desde posturas relativistas, en el marco de lo que comienza a gestarse como una discusión más amplia entre modernidad y posmodernidad.

En función de los cambios geopolíticos, teóricos y discursivos mencionados, la segunda mitad del siglo XX puede caracterizarse como un momento de reacción particularista frente a la anterior hegemonía universalista-eurocéntrica.

En el último tramo del siglo pasado, asistimos a una proliferación de las particularidades, mientras que el punto de vista de la universalidad es crecientemente dejado de lado como un viejo sueño totalitario.

La creciente reivindicación de la diversidad cultural se ve reflejada en la última década del siglo XX en el paradigma teórico-político del multiculturalismo, con una fuerte repercusión en los ámbitos político-cultural y jurídico. Tanto en instancias nacionales como internacionales, parece haberse establecido una nueva plataforma ético-política basada en actitudes como la “tolerancia” y el “respeto por las diferencias”.

En relación a este recorrido por los modos históricos de producción y significación de la alteridad, pueden señalarse algunas líneas de reflexión.

En primer lugar, es necesario reconocer que toda comprensión de lo humano, ya sea que ponga el énfasis en lo universal o en las particularidades, no implica sólo significaciones *acerca de* lo humano sino también modos de producción *de* lo humano.

En segundo lugar, aunque relacionado con lo anterior, la diferencia nunca es ni puede ser un término absoluto, dado que sólo puede cobrar existencia a partir de una relación entre grupos humanos. En este sentido es especialmente importante reconocer en qué medida los “otros” (y su diferencia) sólo se constituyen como tales cuando entran -voluntariamente o por la fuerza- en relación con “nosotros”. A partir de aquí, ya no es posible sostener que existen grupos que son intrínsecamente “otros” o “diferentes”.

En los tiempos actuales, los movimientos poblacionales y los cruces culturales se han hecho más intensos que nunca. También se ha incrementado exponencialmente la brecha de las desigualdades que recorre todas las latitudes. Por ello, en la intersección de estos dos fenómenos, lo que aparece como la cuestión clave a resolver, es la de un modo de organización social en el que no resulten contradictorias la igualdad y la diferencia.

En esta dirección apuntan las formulaciones recientes en términos de interculturalidad -que más que una solución implican todo un desafío- al plantear la articulación igualitaria entre grupos culturalmente diferenciados, cuestionando tanto las tradicionales conformaciones monoculturales como las propuestas despolitizadas que celebran la convivencia multicultural.

La interculturalidad es un desafío al nivel de las prácticas mucho más que en el de los discursos, que fácilmente tienden a convertirse en *lei motiv* de lo políticamente correcto, sin por ello alterar las matrices de dominación históricamente vigentes.

Aún la formulación de normativas y declaraciones de reconocimiento, pese a la importancia que tienen en la generación jurídico-discursiva de otros posibles, tienen un efecto limitado si no se concretan en políticas públicas y cotidianas, o sea en las prácticas.

Esclavitud en Uberaba/MG/Brasil. Diálogos con la educación popular

Tiago Zanquêta de Souza^{*}
Universidad de Uberaba/MG/Brasil

Valéria Oliveira de Vasconcelos^{**}
Universidad de Uberaba/MG/Brasil

Resumen: La Educación Popular es una praxis educativa que contribuye para que las personas puedan “tomar la historia en sus manos”, en la lucha por garantizar que los grupos discriminados de la sociedad tengan derecho a hablar y actuar, denunciando prácticas opresivas y anunciando formas de transformación de la realidad. El objetivo general de esa investigación fue el de rescatar la historia de la esclavitud en Uberaba, ciudad del estado de Minas Gerais/Brasil, para ponerla en diálogo con algunas pilastras de la Educación Popular, con la finalidad de pensar nuevas prácticas pedagógicas – escolares o no– que tengan sentido y significado con relación a lo que se aprende y a quien aprende. La metodología se basó en la investigación *documental* y en las *historias de vida*, desarrollándose en tres momentos: levantamiento y análisis de documentos constantes en el Archivo Público de Uberaba, que tratan de la esclavitud en esa ciudad; escucha de la historia de vida de la señora Maria Luzia, moradora de la ciudad, nieta de esclavos. El análisis de los datos fue hecho a partir de sus contenidos, y organizado en ejes temáticos previamente establecidos: esclavitud, dominación, resistencia, liberación y educación.

Palabras claves: Historias de vida - Esclavitud en Uberaba/Brasil - Educación Popular.

1. Introducción

Este artículo es el resultado de una investigación que trata de las historias de vida de los negros esclavos en la región de Uberaba (ciudad de Minas Gerais/Brasil). Algunas de estas historias están contenidas en el Archivo Público de Uberaba (APU) –con respecto a

^{*} E-mail: tiago.zanqueta@hotmail.com

^{**} E-mail: valvasc2003@yahoo.com.br

los registros de la esclavitud- y también en la memoria de una mujer, nieta de esclavos, que dio vida a esa historia, olvidada por muchos por las líneas del tiempo.

Se entiende que la Educación Popular puede contribuir para una visión de la cultura de la población negra como uno de los elementos formativos de la cultura brasileña en sí, para (des)construir la noción de que la historia de África comienza con los europeos y los negros esclavizados; para recuperar la memoria histórica, revisando la importancia de los negros en la formación étnico-social del pueblo brasileño; para trabajar con la concepción de autonomía, liberación, resistencia, crítica y reflexión; y finalmente, para posibilitar la experiencia de un nuevo saber-hacer acerca de la identidad afro-brasileña ante la pluralidad cultural actual.

En consecuencia, este trabajo tiene como objetivo relatar la historia de la esclavitud en Uberaba, almacenada en documentos y en la memoria de unos pocos para luego ponerlo en diálogo con algunos pilares de la Educación Popular, como la autonomía, el empoderamiento, la crítica y la reflexión.

Las investigadoras Eni Samara e Ismênia Tupy¹ afirman que "la historia como la ciencia de la reconstrucción del pasado, y el manuscrito y/o el documento impreso como una fuente confiable e incuestionable" sirve para garantizar la verdad misma, que emerge de los documentos examinados.

Para Dulce Whitaker y Elis Fiamengue², debemos prestar atención a los prejuicios en las miradas sesgadas que impiden la correcta comprensión de la forma de ser de quien se habla. Es necesario, según las autoras, hacer hincapié en que el otro es el autor de su propia historia, y que en ninguna circunstancia, ningún ser humano debe ser puesto como el salvador de lo que se considera hegemónicamente como desafortunado. Las mismas autoras señalan que la ciencia ha mirado al otro como alguien que no sabe, que no tiene perspectiva, que no participa en los cambios, que no entienden la información. En esta investigación, sin embargo, ese otro, como sujeto, es el protagonista de su historia.

La investigación documental y las historias de vida orientan el enfoque metodológico de esta producción.

¹ SAMARA, Eni de Mesquita; TUPY, Ismênia Spínola Silveira Truzzi. (2007) *História & Documento e metodologia de pesquisa*. Belo Horizonte: Autêntica. 168 p. Específicamente p. 16.

² WHITAKER, Dulce C. A.; FIAMENGUE, Elis C. (2002) "Ciência e Ideologia: as armadilhas do preconceito". En. WHITAKER, Dulce C. A. *Sociologia Rural: questões metodológicas emergentes*. São Paulo: Letras à Margem.

2. La esclavitud en Uberaba / MG

A mediados de 1850, los esclavos llegaron a Uberaba, momento de la fundación del pueblo, junto con sus propietarios, los geralistas³. La población negra participó activamente en la construcción de la ciudad.

Es importante destacar, sin embargo, que dos décadas antes de ese tiempo ya existía una fuerte presión para poner fin al tráfico de esclavos en el mundo. Estos movimientos por el fin del tráfico de esclavos africanos comenzó en 1831 cuando, a través de un decreto, Gran Bretaña declaró abolida la esclavitud en su territorio. Tomando esta actitud, los británicos comenzaron a presionar a otros países, amenazando con sanciones económicas, para que estos adoptasen la misma actitud sobre el comercio de esclavos. La ley ha sido sistemáticamente ignorada en Brasil, porque cada día era mayor el número de africanos que llegaban en los puertos brasileños. El decreto inglés se consolida aquí en 1850 con la promulgación de la ley Eusebio de Queirós, que decretó el final del comercio de esclavos desde África. Por lo tanto, la conformación de la esclavitud en el pueblo ocurrió por medio del comercio de esclavos interprovincial, en lugar de los negros traídos directamente de África.

De la lectura de los libros que aparecen en los registros de bautismos de esclavos, el registro de la hipoteca, los inventarios post-mortem, prenda y la compra y venta, emergen algunas prácticas que demuestran la concepción que había en esta época, tratando los esclavos como productos, como objeto para limosnas, que funcionaba como un préstamo, hipoteca y el intercambio a un precio a veces ridículo, a veces muy alto; el esclavo era tratado como un animal que se castiga y que llega a suicidarse por el castigo cruel. Esta realidad, sin embargo, no llegó a materializarse sin una fuerte resistencia, como se ve en los documentos de la época.

No se puede dejar pasar las marcas de un tiempo de luchas, de resistencia, de logros y sufrimientos, como si ya no hiciera sentido en el presente. Es importante no callar u olvidar su propia historia, ya que esto enmascara también las cicatrices dejadas por la esclavitud.

³ Geralistas son los migrantes mineros, originarios de las comarcas del Río das Mortes y del Río das Velhas, en la provincia de Minas Gerais, Brasil.

3. La historia oral

De todo el recorrido histórico, desde la llegada de los esclavos en la región, incluyendo los años en que Uberaba se fundó, más precisamente, en 1856, fueron encontrados en los registros del Archivo Público de Uberaba, muchas historias anónimas olvidadas en el tiempo, oscurecidas por la “visión de los vencedores”.

Olga Rodrigues de Moraes von Simson⁴ discute la necesidad de que el investigador se aproxime con transparencia y sinceridad de los investigados, en un intento de buscar la construcción de un respeto mutuo profundo. Para que eso suceda, hay que aclarar los objetivos de la investigación y explicar los productos que derivan de ella, para que los participantes contribuyan en la construcción de conocimiento acerca del pasado, a través de la oralidad.

La historia oral y los archivos de la historia, presentan oportunidades para la reflexión que contribuyen sin duda a la comprensión de los seres humanos en su vocación ontológica de ser más⁵.

Hubo una intensa relación opresor-oprimido entre los esclavos, tratados y entendidos como animales por sus amos, los propietarios, que los percibían como inferiores y susceptibles de ser dominados. La esclavitud del negro, a lo largo de la historia de Brasil, y en plena era contemporánea, se ha diseñado con cierta naturalización. Como ha señalado por Paulo Freire⁶: “(...) Como tratar de explicar la miseria, el dolor, el hambre, la ignorancia, las enfermedades crónicas, diciendo, cínicamente, que el mundo es así, que unos trabajan un poco más, con competencia, y por eso tienen más, y los demás tienen que ser pacientes para que un día las cosas cambien. Hay una inmoralidad radical en la dominación, en la negación de los seres humanos, en la violencia sobre él, que infecta a las prácticas restrictivas de su plenitud y también la torna inmoral. (...)”

Es inaceptable hoy en día pensar en el negro como “no humano”, como un objeto, como un producto o un bien, aunque en el pasado, esta forma de pensar haya sido muy difusa, convirtiéndose en la ideología dominante, en la negación del otro como

⁴ VON SIMSON, Olga Rodrigues de Moraes (2010). “Contribuições da história oral em processos de transformação social e empoderamento de grupos”. En. WELLER, Wivian; PFAFF, Nicolle. *Metodologias da pesquisa qualitativa em educação: teoria e prática*. Petrópolis: Vozes.

⁵ FREIRE, Paulo (2002 [1970]). *Pedagogia do oprimido*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

⁶ FREIRE, Paulo (2003). *Política e educação*. São Paulo: Cortez. Específicamente p. 92.

ser humano. Sin embargo, el mito de la *democracia racial* está aún muy presente en el imaginario nacional.

Se observa que el negro era tratado como un animal (doméstico o de carga), ya que, en la forma de un esclavo, no tenía derecho a optar por no realizar tareas que, antes o después, lo llevaría a la tumba. En el momento de la esclavitud de los africanos no se consideraba al negro como un ser de *relaciones*, que estaba en el mundo, con el mundo. Para Freire, los seres humanos no son como los animales, las plantas, la tierra, el agua, que viven en el mundo. Los hombres y las mujeres no sólo viven como otros animales, sino que existen, condición propia del ser humano. Existir, como afirma Paulo Freire⁷, es más que estar en el mundo “es estar en él y con él.”

La relación de opresión entre los esclavos y sus dueños, implícita en las palabras de la señora María Luzia -entrevistada en esa investigación- se demuestra en el intento de obstaculizar la vocación de los seres humanos a ser más: “La deshumanización, que no sucede sólo en aquellos que han tenido su humanidad robada, pero también, aunque de manera diferente, en el que la roba”⁸. El opresor es deshumanizado en el acto de la opresión, mientras que los oprimidos son deshumanizados por la realidad objetiva de la opresión y por la imagen interiorizada de los opresores que lo torna un ser doble. “(...) Es por eso que el opresor es deshumanizado al deshumanizar a los oprimidos, no importa si come bien, que utilice buenas ropas, que duerma bien. No sería posible deshumanizar sin deshumanizarse a sí mismos, tal la radicalidad social de la vocación. Yo no soy yo si tú no eres, no soy, sobre todo, si te prohíbo de ser (...)”⁹.

La liberación por ley, de los esclavos, no representó su libertad como hombres y mujeres, por consiguiente, sus propietarios también se mantuvieron presos. Es de vital importancia entender el complejo mundo de las relaciones de poder. Debe haber la búsqueda por un diálogo que supere el autoritarismo, lo que se convierte en un indicador de una relación que va más allá de la actitud y tendencia a la opresión sin límites. La autonomía es el resultado de la superación de las condiciones de sumisión en las vive el ser humano; es el encuentro, la acción colectiva y la creación de la identidad de aquellos que luchan por la vida digna que permite no sólo el encuentro con el otro, pero la propia acción transformadora. Esto sólo ocurre cuando las personas son capaces de

⁷ FREIRE, Paulo (1989). *Pedagogía da indignação: cartas pedagógicas e outros escritos*. São Paulo: UNESP. Especificamente p. 40.

⁸ FREIRE, Paulo (op. cit, 2002). Especificamente p.30

⁹ FREIRE, Paulo (1999 [1992]). *Pedagogía da esperança: um reencontro com a Pedagogía do Oprimido*. 6.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Especificamente p. 99.

acciones autónomas, es decir, la conciencia crítica y creadora. Freire¹⁰ habla de una propuesta organizada, competente, directiva, siempre solidaria, en que el proceso de construcción del conocimiento y de lucha por la dignidad para todos es realizado en comunión unos con otros, a través del diálogo.

La conciencia de la inconclusión es dimensión indispensable para el proceso de construcción de la autonomía y de la producción de la educación al servicio de la transformación, ya que esto permite el ser humano insertarse en el proceso de hacer y rehacer la historia. Proceso, este, desafiante, capaz de causar en el sujeto la necesaria toma de actitud ante el mundo en el que opera. La perspectiva de la educación para Freire apunta a “crear un mundo donde sea menos difícil amar”¹¹.

La domesticación es un fenómeno que hace que las personas interioricen los valores dominantes, lo que conduce a la pérdida de la subjetividad y hace que ellas tengan una capacidad muy limitada para construir un pensamiento crítico acerca de sí mismas, acerca de la historia, acerca del mundo. Paulo Freire¹² afirma que analiza la manipulación de los hechos y la conquista son al mismo tiempo expresiones de invasión cultural e instrumentos para su manutención, representando formas de “domesticación”.

La indignación, de acuerdo con Ricardo Rossato¹³, es la capacidad de superar la dominación-domesticación construyendo una toma de conciencia y la búsqueda de la superación y la verdadera emancipación personal y social, transformando la realidad y luchando por la construcción de un nuevo orden y nuevas estructuras.

4. Reflexiones sobre la naturalización de la esclavitud

La esclavitud no puede ser considerada como un hecho “natural”, como lo son los informes de esclavizar a otros seres humanos desde tiempos remotos. La esclavitud es guiada por principios ideológicos, en el sentido de *falsa conciencia*, como dijo Marx.

No será tratada aquí la esclavitud desde tiempo inmemorial, sino la que tuvo como epicentro la Europa y los colonizadores europeos. De acuerdo con Enrique

¹⁰ FREIRE, Paulo (op. cit, 2002).

¹¹ FREIRE, Paulo (op. cit, 2002). Específicamente p.218

¹² FREIRE, Paulo (1980 [1968]). *Extensão ou comunicação*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Específicamente p. 43.

¹³ ROSSATO, Ricardo (2008). “Domesticação”. En. STRECK, Danilo R.; REDIN, Euclides; ZITKOSKI, Jaime José. *Dicionário Paulo Freire*. Belo Horizonte: Autêntica.

Dussel¹⁴ Europa es el continente de grandes posibilidades de la modernidad, ya que antecede a la era de las revoluciones y se abre por su “centralidad” en la historia del mundo, que influyen en la formación de todas las otras culturas. Podría entenderse que, aunque la mayoría de las culturas es etnocéntrica, el etnocentrismo europeo moderno es el único que puede pretender identificarse con la “universalidad-mundialidad”. El “eurocentrismo” de la modernidad es precisamente la confusión entre la universalidad abstracta con la universalidad concreta, tomada por la hegemonía de Europa como el “centro”.

Denegado en sí mismo, al indio se negó de inmediato y fue encubierto como otro, percibido como “bárbaro”, desprovisto de identidad y derechos ante el “civilizado”. Esto legitima la conquista como una praxis de dominación de las personas y los pueblos negados. “El conquistador es el primer hombre moderno activo, práctico, que impone su individualidad violenta a los demás, al otro”¹⁵. Se establece, por tanto, una relación nueva, violenta, militar, del europeo con el extranjero absoluto, relación que después se tornó colonización, en “conquista espiritual” y, finalmente, presentado por las élites coloniales como “encuentro” de dos mundos, ocultando el impacto devastador, el genocidio de una parte del mundo.

Para Franz Boas¹⁶, cada cultura tiene una historia particular, con sentido propio, y por lo tanto no se puede entender una cultura sin vivirla, experimentarla, lo que significa que la comparación entre diferentes culturas no puede implicar jerarquía. En otro sentido, no se puede juzgar a una sociedad desde puntos de vista extremos, como “bárbaros” o “civilizados”, como nos enseña la antropología cultural.

Lo que ocurrió en América Latina fue una conquista violenta, lo que resultó en una relación antagónica entre el opresor y el oprimido, entre el ser y el no-ser. Según el mismo autor, Europa mantiene desde el siglo XVI, una relación de dominación política, de segregación económica y socio-cultural sobre América Latina. La violencia colonizadora y opresora de los europeos se dio por cuenta de su comprensión de los latinoamericanos como inferiores, como personas en la condición del *no-ser*.

Aunque los europeos hayan dominado el continente por la fuerza y por la imposición de los elementos de su cultura, debemos reconocer que este dominio no se mantiene completamente. En América Latina, a pesar del predominio, en muchos casos,

¹⁴ DUSSEL, Enrique (1993). *O encobrimento do outro*. Petrópolis: Vozes.

¹⁵ DUSSEL, Enrique (op.cit.). Específicamente p. 17.

¹⁶ BOAS, Franz. (2004 [1931]). “Raça e Progresso”. En: CASTRO, C. (Org.). *Antropologia Cultural*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, p. 67-86.

de los elementos de la cultura europea, sobrevive, conservada y siempre reinventada, la Historia de la mayoría oprimida que marcó el color y la sangre de América Latina.

Para Dussel¹⁷ es necesario rescatar las luchas de resistencia y liberación en América Latina de los indios, de los negros, de obreros y campesinos, de las mujeres y de todos los grupos discriminados. Todas estas luchas enseñan lecciones importantes de fraternidad, de justicia, de ejercicio del poder, e cooperación, de educación comunitaria y de sabiduría compartida.

5. Tomando la historia en las manos

Para Maria Conceição Paludo¹⁸, la concepción de una educación comprometida con la construcción de una sociedad vinculada a los intereses de las clases populares se llevó a cabo al interior de las experiencias de organización y lucha popular. Para la autora, el proceso de afirmación de la Educación Popular “como una práctica educativa que pretende ser diferenciada, es decir, comprometida con los intereses y la emancipación de la de las clases subalternas”¹⁹ fue un proceso lento y gradual.

Freire²⁰ propone abandonar la “educación bancaria” que transforma a los hombres y mujeres en “contenedores” para ser “llenados” por aquellos que “detienen” el conocimiento. Para ese autor, tal forma de educación defiende los intereses de los opresores, que tratan hombres y mujeres como vacíos y dependientes; el propone la defensa de una educación a través de la concienciación, de la lucha contra la alienación a partir de la reflexión sobre los problemas concretos de la realidad social. Una Educación Popular y verdaderamente liberadora se construye a partir de una educación “problematizadora”, basada en el diálogo crítico y liberador, en la conciencia de la condición existencial de las personas involucradas en ese proceso. Por lo tanto, de acuerdo con Maria Waldenez de Oliveira²¹, es necesario buscar condiciones para el diálogo, lo que supone una comprensión del otro como sujeto, que posee conocimientos

¹⁷ DUSSEL, Enrique (1986). *Método para uma Filosofia da Libertação*. Trad. Jandir João Zanotelli. São Paulo: Loyola.

¹⁸ PALUDO, Maria Conceição (2001). *Educação Popular: em busca de alternativas*. Ed. Tomo Editorial.

¹⁹ FREIRE, Paulo (1982 [1976]). *A ação cultural para a liberdade*. 8.ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra. Específicamente p.82.

²⁰ FREIRE, Paulo (op.cit., 2006).

²¹ OLIVEIRA, Maria Waldenez de. (2009) “Pesquisa e trabalho profissional como espaços e processos de humanização e de comunhão criadora”. En *Cad. Cedes*, Campinas, vol. 29, n. 79, p. 309-321, Específicamente p. 313.

diferentes, pero jamás inferiores; “este reconocimiento del otro como sujeto y la acción que conduce implica un respeto por el conocimiento de la experiencia”.

Es necesario que los educadores en una perspectiva progresista, no subestimen o nieguen el conocimiento de la experiencia adquirida. Es necesario poner énfasis en la actitud de aprecio de la sabiduría que se demuestra por la experiencia social y cultural, ya que al dejar de lado este conocimiento se estaría cometiendo un error científico y expresando equivocadamente una ideología elitista. Negar la sabiduría popular es tan censurable como la mistificación, la exaltación.

El punto de partida para Freire inicia en la búsqueda, por la investigación sobre el tema generador²²: situaciones existenciales, concretas, que se encuentran “codificadas” por la realidad, y luego llegar a la “decodificación”, o sea, el análisis y la posterior reconstitución de la situación vivida. Comprender la realidad para, a partir de reflexiones sobre ella, encontrar posibilidades concretas de superación. Este proceso llevará al reconocimiento del sujeto en el objeto, a saber, hará que el hombre perciba su situación existencial concreta y su historicidad.

Lo importante en la educación liberadora, entonces, es que los hombres “siéntanse personas de su pensar, discutiendo su pensar, su propia visión del mundo, expresada implícita o explícitamente, en sus sugerencias y las de sus compañeros”²³. Es interesante entonces, entender al pensamiento pedagógico como un acto de creación, capaz de desarrollar otros actos creativos. El desarrollo de la impaciencia, de la vivacidad de la invención y reinención de conceptos y significados, con el objetivo de crear conciencia y ayudar a la gente tomar la historia en sus manos.

Tratar la esclavitud como algo natural, o negar su importancia histórica, económica, política y social en la realidad brasileña no llevará este país a mejoras significativas en su realidad cotidiana. La Educación Popular, partiendo de esas historias negadas y silenciadas, podrá en mucho contribuir para superar graves problemas sociales existentes dentro y fuera de la escuela.

²² Para Freire esos temas son llamados generadores porque, cualquier que sea la naturaleza de su comprensión, como la acción por ellos provocada, contienen en sí la posibilidad de desdoblarse en otros tantos temas que, por su vez, provocan nuevas tareas que deben ser cumplidas (FREIRE, 2006, op.cit., Específicamente p. 110).

²³ FREIRE, Paulo *idem.*, p. 141

6. Consideraciones finales

Por supuesto, toda la historia desde la llegada de los esclavos en la región de Uberaba/Brasil, y la historia de vida de la Sra. Maria Luzia, traen importantes posibilidades de un discurso que pone énfasis en la voz y en la vez de aquellos “invisibles” a los ojos de los dominantes.

La historia de la esclavitud no se puede explicar por una visión simplista de un progreso continuo de la civilización, lo que conduciría, teóricamente, a la erradicación de la explotación del hombre por el hombre.

Prácticas sutiles de opresión son justificadas bajo el argumento de que estas prácticas culturales son parte del grupo social al que pertenecen los seres humanos y que por lo tanto, las relaciones de dominación son entendidas como naturales.

La Educación Popular es una praxis educativa que tiene como presupuesto principal la lucha contra todas las formas de opresión y dominación de un grupo sobre otros. Esa lucha se basa en la realidad misma en que están involucradas las personas que sufren con discriminación y, a partir de su realidad concreta, emergen los contenidos de su propia educación y emancipación.

La esclavitud tiene que ser combatida, mismo hoy día, después de más de cien años de la abolición, una vez que mucho de su ideología sigue presente. La Educación Popular puede contribuir siempre y cuando ayuda a las personas a movilizarse en sus luchas por un cambio social impulsado y por derechos humanos básicos como la libertad, la justicia, la igualdad y la felicidad.

Poblaciones tradicionales en las orillas de ríos amazónicos. Historias de vida

Valéria Oliveira de Vasconcelos*
Universidade de Uberaba/MG/Brasil

Dulce Consuelo Andreatta Whitaker
Universidade Estadual Paulista “Julio de Mesquita Filho”
UNESP/Araraquara/SP/Brasil

Resumen: En las orillas de los ríos amazónicos viven muchas personas, sea en espacios urbanos o aislados, sea en territorios devastados o áreas protegidas. Este trabajo trata de los resultados de una investigación post-doctoral desarrollada en la Reserva Extractiva Arapixi/AM, una unidad de conservación que tiene por objetivos la protección de las poblaciones tradicionales y la utilización sostenible de los recursos naturales. Por medio de las *historias de vida* de moradores locales, buscamos comprender los valores nombrados como fundamentales, procurando identificar lo que es de su cultura y lo que es ideológico. Los resultados indicaron el *trabajo* como prioritario en su existencia. La *familia* se presenta como fundación de la mayor parte de las relaciones -sociales, económicas y políticas-, legitimadas por la *espiritualidad*. La *naturaleza* es el ambiente con y a partir del cual se construye su cultura; la naturaleza educa y en la naturaleza se educan. Las marcas de la opresión y de la falta de respeto por los derechos humanos son omnipresentes en su cotidiano. Con esa investigación se pretendió, con la denuncia y anuncio como compromisos históricos, que esas personas se apropiasen de su historia y de los derechos a su reproducción cultural, social, económica y ancestral.

Palabras claves: Historias de vida - Poblaciones tradicionales - Educación Popular.

1. Introducción

*Lo que recuerdo, tengo.
(João Guimarães Rosa)*

Este artículo es el resultado de una investigación post-doctoral realizada en el estado de Amazonas/Brasil, y tuvo el objetivo de buscar una mayor comprensión de cómo las

* E-mail: valvasc2003@yahoo.com.br

personas educan y se educan en su propia cultura, entendiendo la cultura como un producto de la acción de hombres y mujeres, que producen y son producidos por ella. En el trabajo se entrelazan las historias de vida y narrativas - expresadas por ribereños de una región de la Amazonia brasileña - con canciones, poemas y prosa en la literatura, y también con las experiencias de su vida cotidiana. El cuerpo teórico y los datos fueron recogidos a partir de temas generadores, sin las tradicionales divisiones metodológicas que, a nuestro entender, fragmentarían el conocimiento y el gusto contenidos en estas historias.

Para Olga Von Sinsom¹ la historia oral constituye la mayor fuente de conservación humana y de difusión del conocimiento a través de los siglos; la narración es la base de la educación humana mientras se busca la formación de hábitos y la transmisión conocimiento, a la vez muy entrelazados. Las historias de vida tratan de captar experiencias, tradiciones y mitos, y se definen como informes de un narrador acerca de su existencia a través del tiempo, a través del cual se enmarcan sus relaciones con los miembros de su grupo, su profesión, su capa social, de su sociedad global. Según esta autora, por medio de las historias de vida tratamos de comprender el grupo del cual su informante es parte, buscamos encontrar la colectividad a partir del individuo².

Los participantes de la encuesta fueron invitados a participar durante el trabajo. Algunas de las herramientas que complementan el estudio fueron entrevistas estructuradas y observación participante, que fueron grabadas, filmadas o registradas en diarios de campo. Algunas novelas fueron traídas para dialogar con los supuestos de la investigación y con los propios participantes, una vez que, como afirma Roland Barthes³, la literatura es una forma privilegiada de la significación.

2. Historias de vida

2.1 La Reserva Extractiva Arapixi

La presente investigación se limita a la geografía de la Reserva Extractiva (RESEX) Arapixi, unidad de conservación genuinamente brasileña, que se caracteriza por ser un territorio con considerable importancia ambiental, y habitado por poblaciones

¹ SIMSOM, Olga de Moraes von (1988), org.. *Experimentos com Histórias de Vida* (Itália-Brasil). São Paulo: Vértice, Editora Revista dos Tribunais.

² SIMSOM, Op.Cit.

³ BARTHES, Roland. (s.d.), *Aula*. São Paulo: Cultrix.

tradicionales, que ahí viven perpetuando sus valores y extrayendo los productos de la naturaleza para su sustento. Se encuentra ubicada en la ciudad de Boca do Acre, estado de Amazonas/Brasil y tiene una superficie aproximada de 133,637 hectáreas, donde viven cerca de 160 familias tradicionales distribuidas en varias comunidades. La reserva está situada a lo largo del curso superior del río Purús, cerca de la frontera con el estado de Acre. La distribución espacial de las familias se da en casas construidas en las riberas del río Purús y de sus lagos, lo que facilita el acceso a ellas. El acceso a la reserva se hace sólo por barco, teniendo un promedio de dos horas de la ciudad de Boca do Acre hasta el inicio de la RESEX, con lancha a motor (motor de 40 Hp). Con las canoas impulsadas por motor 5,5 HP - que es utilizado por la mayoría de los residentes en la RESEX - este viaje puede ser prorrogado por un día o dos.

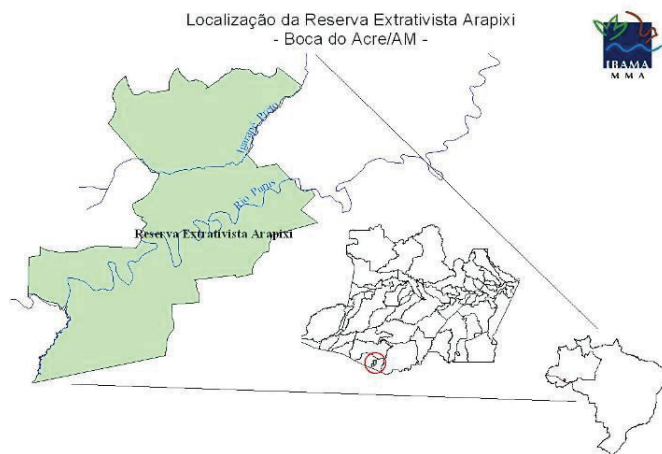


Figura 1: Mapa de la RESEX Arapixi.

Fuente: ICMBio/IBAMA - BRASIL

La ocupación de la cuenca del Río Purús coincide con la ocupación de los grandes ríos de la Amazonía. El río Purús tiene su origen en las colinas de Contamama, Perú, y sufre gran influencia del deshielo andino, que provoca graves inundaciones. Cruza una vasta extensión del Perú, Acre y Amazonas y penetra hasta los caudales del río Amazonas después de un curso de 3.210 kilómetros a través de la selva. También bajo la influencia del deshielo en los Andes, entre mayo y junio se producen fuertes bajas de temperatura en la región, llegando a cerca de cero grado. Muchas de las historias que aquí se escucharon, fueron contadas en estas condiciones, cuando nos quedábamos junto a las estufas de las casas.

Las personas que viven en la RESEX Arapixi - como la inmensa mayoría de los ribereños de Amazonia - son descendientes de inmigrantes del nordeste de Brasil, que huyendo de la sequía de su región vinieron en la búsqueda de mejores condiciones de vida con el *caucho de Amazonia*, tal como es representado por Euclides da Cunha en el libro "A margen de la historia", publicado en 1909, el año de su muerte⁴.

2.2 Los "jefes"

La vida *en la goma* era demasiado dolorosa. Como retrata Aducto Fernandes⁵, afirmando que esta época fue uno de los periodos más bárbaros de la Amazonia. En esta exploración del río para llegar a las plantaciones, el *jefe, señor y dueño* de la plantación constituía un poder formado por un grupo de hombres sin educación, cuyo trabajo se centraliza y se une a su finalidad económica propia: enriquecerse por cualquier medio. Según relatos todo iba para el jefe, solo el enriquecía, a los caucheros nada restaba sino el miedo y la obediencia. La ley de la selva era determinada por el *jefe*. Nada sin él, nada fuera de su voluntad, nada en contra de él. Él era el señor de todo y maestro de la plantación. Todo le pertenecía a él, incluidos los hombres que vivían allí. En lugar de la civilización y de la riqueza, del trabajo y de la justicia, el hombre de la goma recibió falta de respeto y olvido, viviendo en una condición análoga a de esclavitud en su ocupación como cauchero⁶.

Las historias suelen tratar frecuentemente el sufrimiento experimentado en la goma, en conformidad con la voluntad de los jefes. Sin embargo, las historias no son homogéneas, y la experiencia de cada uno puede traer marcas y recuerdos muy diversos y dispares. En situaciones en las que se expresa claramente la opresión, a menudo, como dice Paulo Freire, esa se "hospeda" en los oprimidos, que tienden a tornarse también opresores. Algunos recuerdan la generosidad y la gratitud de los jefes a aquellos que "realmente trabajaban". Esta generosidad, sin embargo, en una realidad social injusta, puede ser la fuente que se nutre de la muerte, de la desesperación y de la pobreza. Para Paulo Freire⁷:

Los oprimidos, en lugar de buscar la liberación, y en la lucha por ella, también tienden a ser opresores, o subopresores. La estructura de su

⁴ CUNHA, Euclides da. (2006 [1909]). *À margem da história*. São Paulo: Martin Claret.

⁵ FERNANDES, Aducto (1963). *Arapixi. Cenas da vida amazônica*. Rio de Janeiro: A. Coelho Branco F.

⁶ FERNANDES, op.cit, Especificamente p.70.

⁷ FREIRE, Paulo (1987). *Pedagogia do oprimido*. 17ª. ed. Rio de Janeiro, Paz e Terra. Especificamente p. 17.

pensamiento está condicionada por las contradicciones experimentadas en la situación concreta, existencial, en la que se "forman". Su ideal es, en efecto, ser hombres, pero, para ellos, ser hombres, en la contradicción en que siempre han estado y cuya superación no está clara, es ser opresores. Estos son su testimonio de humanidad.

Aun reconociendo la opresión del *jefe*, muchos residentes locales también apuntan a la "época de los jefes" como un período en que las reglas eran claras y en el que, cuando había alguna necesidad urgente, había alguien que pudiera ayudarles. El *jefe* representaba, por veces, al mismo tiempo el verdugo y el salvador. Si tomaba con una mano, ofrecía la otra en el momento de necesidad. Esta ambigüedad es notable en muchos discursos, sobre todo cuando se refiere a los conflictos en el nuevo escenario social y político que representa una Reserva Extractiva, en la cual varias decisiones deben ser colectivas. La democracia no es algo fácil de lograr y muchos recuerdan con nostalgia los tiempos en que la ley era clara, aunque injusta.

2.3 Las moradas

Las casas tradicionales de la región son de madera al estilo de "palafitos" y con techo de paja de palma o tejas de zinc. Tienen, en general, una sala de estar, una cocina y de una a tres habitaciones. Gran parte de los muebles también se hace a mano, a excepción de cocinas a gas, televisores y equipos de música, cuando presentes, trabajan con generadores alimentados por diesel o gasolina. La mayoría de los hogares, sin embargo, no tiene un generador, y las estufas de gas se utilizan en asociación con la estufa de leña. El gas es caro y no pueden ser fácilmente reemplazados. Las cocinas tienen, casi en su totalidad, una especie de plataforma con apertura para fuera de la casa, donde se preparan algunos de los alimentos y se realizan las tareas de necesidad más inmediata, tales como lavarse las manos o fregar alguna vajilla para la comida. El agua para estos fines se almacena en una olla grande y se recoge o de lluvia o de los ríos y arroyos. El agua potable es usualmente recogida de los arroyos cercanos y se almacena en ollas de barro o los filtros.

Las hamacas son parte del "mobiliario" local tanto en los hogares y en sus desplazamientos. La mayoría de la gente prefiere dormir en hamacas, a pesar de poseer camas en sus casas, otros se sienten más cómodos en camas, especialmente en épocas de frío. El mosquitero, en ciertas épocas del año, es también un ítem esencial, ya que los

mosquitos pueden ser implacables durante la noche. El río Purús cambia de rumbo en la temporada de aguas. Esta característica hidrográfica diseña un cuadro bastante interesante y diferente: los cambios de rumbo, a veces, llevan a la necesidad de cambios en las residencias locales. Por lo tanto, las casas pueden estar ubicadas, por un determinado período, en las proximidades del río, siendo posible acceder a la orilla de la casa de canoa; en otro tiempo, sin embargo, estos mismos hogares pueden quedarse a cientos de metros de la orilla del río. Además, en algunas situaciones es necesario desplazar la casa al otro lado del río, ya que su curso impide la persistencia de la vivienda en la ubicación anterior. Con respecto a la organización del espacio, se pueden ver algunas casas cerca unas de las otras, formando un pequeño pueblo (como la comunidad de San José), otras más distantes e incluso algunas bastante aisladas.

2.4 La alimentación

La dieta básica se compone de harina de yuca y pescado, además de una gran cantidad de frutas y frutos de la foresta, caza, productos de jardín (frijoles, arroz, maíz, yuca, calabaza, etc.) y algunos productos industriales (como el café, el azúcar, la pasta). Aunque haya creación de ganado en diversas localidades de la Reserva Extractiva, es muy raro encontrar familias que utilizan la leche de vaca o carne en su dieta diaria. En el caso de la leche esto es por lo general industrializada (en polvo) y la carne se consume sólo en ocasiones especiales. En casi todos los patios de las casas se puede encontrar una plataforma con plantación de algunas hierbas, como el perejil, el cilantro, cebollino, pimienta, entre otros. Puesto que no hay refrigeración, toda la comida cocinada se consume en el mismo día, o el máximo que se aprovechen el de la comida para la cena. Productos como el pescado o la carne de caza son, en algunos casos, salados para su conservación. Después de las comidas, los platos sucios se colocan en los estanques y se transporta al río o arroyos, donde se lava y arena. Las ropas también son lavadas en el mismo lugar, así como el baño de las personas que allí viven. En general, el "puerto" - el lugar donde las canoas están ancladas, y donde se hacen algunas tareas domésticas - se divide en dos partes, una por debajo del cauce del río, donde se limpia la caza y la pesca limpiar y se lava los platos. Más arriba, y nunca al mismo tiempo, el lugar está reservado para bañarse y lavar ropa. En algunas localidades, ese trabajo se realiza en los arroyos, así como de baño, siguiendo la misma lógica del flujo de aguas.

Las herramientas para asegurar la presencia de alimentos y medios de subsistencia en la mayoría de las casas de ribereños son: el machete, la red de pesca y el arma de

fuego. El machete es un cuchillo de grandes dimensiones utilizados para múltiples funciones: pelar las frutas, la apertura de caminos en el bosque, el tallado en una paleta de madera en bruto, matar y limpiar la caza, entre otros. Las redes garantizan los pescados todos los días, a pesar de pescaren también con línea de pesca, arpones y, más raramente, en esta región, con arco y flecha. Las armas de fuego se utilizan principalmente para la caza, y también para la protección contra un animal salvaje, como el jaguar, por ejemplo. En varios momentos de la historia se han utilizado para poner fin a una pelea, o para servir a los intereses del jefe que, en muchas ocasiones, al menor intento de escapar- o incluso después de que los caucheros recibieron sus pagos - los mandaba abatir a tiros.

Otra presencia constante en todos los lugares son "molinos de harina". Casi todos los residentes de la Reserva Extractiva tienen su mandioca, y cuando hacen la harina en general, ayudan se unos a otros. "*La mandioca es el pan de la tierra*".

2.5 El Transporte y el trabajo

El transporte dentro de la RESEX y de ahí para todos los lugares se hace todo a través del río en embarcaciones sin motor (canoas) o con motores de 5,5 HP. Estas canoas son hechas por los residentes de la región, pero no todo el mundo domina la técnica transmitida ancestralmente. Además de las canoas, hombres y mujeres fabrican, a partir de lo que la naturaleza ofrece, varios objetos de uso cotidiano, tales como cestas, canastos, palas, escobas, juguetes para los niños, entre otros. El trabajo es un valor cultural fuertemente arraigado en la constitución de la identidad de los pueblos tradicionales. Varias personas de la región informan que empezaron a "cortar la caucha", desde niños. En la actualidad, en la RESEX Arapixi son muy raros aquellos que siguen trabajando con la extracción del caucho.

Se nota en las historias contadas en verso y en prosa, que el trabajo que esclaviza, el trabajo que degrada, el trabajo que explota, es visto como un recuerdo lejano que no se quiere rescatar. Por otro lado, al referirse a sus prácticas cotidianas en el presente, el trabajo representa un esfuerzo conjunto para la subsistencia de la familia y se comparte entre todos, desde una edad temprana. "*Lo bueno mismo es la persona vivir apegada, ¿verdad? ¡Se trata de uno más uno!*"

La responsabilidad del trabajo se comparte entre adultos y niños. Las principales tareas de las mujeres son las actividades domésticas (por ejemplo, la preparación de alimentos, limpieza de la casa y la tierra alrededor, cuidado de niños). Actividades como

la pesca, la caza, la siega, el cuidado de los animales domésticos y las tuercas de recolección son esencialmente masculinos. Esto no significa, sin embargo, que muchas veces no son las mujeres que cazan, pescan y "romper marrón" y los hombres que lavan los platos y cuidan de los niños. Aunque hay una fuerte demanda de la comunidad local para agregar valor a su trabajo, las relaciones con el dinero son muy diferentes de las que se producen en el área urbana. Sobre esto advierte Silva⁸ que establece que la protección de la Amazonía depende en gran medida una crítica a las iniciativas -científicas o no - potenciadoras de las fuerzas productivas de la economía capitalista mundial, que tienden, en la Amazonía, tanto para acelerar su desarrollo como para transformar su entorno física y culturalmente.

2.6 Las familias

Las familias están formadas por padres e hijos de uno a cinco o seis - hay muchas familias más grandes, pero hoy en día no son tan comunes. Anteriormente, las familias eran más numerosas. Para la conformación de las familias son todavía comunes en la región a "fugas" de la pareja. De las combinaciones anteriores, los jóvenes se encuentran en la oscuridad de la noche y "huyen" a algún lugar apartado. Entre los familiares hay cierta, o por considerar la edad muy temprana para un matrimonio, o por no aprobar esta unión, o por tener otros planes para los hijos, o sea, una serie de razones pueden justificar su descontento. Unos días más tarde, el regreso de la pareja trae alegría y aliento a los padres que, después de la consagración del matrimonio, eligen un lugar en torno a sus ubicaciones para los novios construir su casa y dar lugar a una nueva familia. Como ilustra la siguiente habla: *“Me pasé un año de citas con mi novia. La he cargado con catorce horas de viaje para permanecer tres meses en la foresta. Ella tenía 12 años, yo 15. Desde entonces y hasta hoy seguimos viviendo juntos, hacen 45 años. Y dieciséis hijos”*.

Las familias van creciendo a medida que ocurren nuevas uniones, y de esta forma, las localidades se van convirtiendo en núcleos familiares, con varias generaciones compartiendo el mismo espacio territorial. Muchos jóvenes emigran a las ciudades para estudiar o trabajar, lo que ayuda a mantener un cierto equilibrio en la población RESEX. Los lazos familiares son indicados como el punto de apoyo sobre el que descansa la mayoría de las relaciones, ya sean sociales, económicas o políticas. La familia es el

⁸ SILVA, Marilene Corrêa da. (2001). Fundamentos da cultura solidária e sustentabilidade na Amazônia: trabalho e desenvolvimento. In: LIMA, Antonio Almerico Biondi. *A Educação Popular na Amazônia: as experiências da CUT em qualificação profissional*. Porto Velho\RO: CUT/Escola Sindical Amazônia/Escola Sindical Chico Mendes/Editora Gráfica Imediata, p. 29-59.

fundamento de la sociedad tradicional. El gran número de hijos garantiza la asistencia en la producción y el soporte en las relaciones. Se observa en la región que los niños son cuidados por varios adultos (padres y madres, padrinos o madrinas, familiares, vecinos), que en última instancia, conforman una red de protección. La educación de los niños es el deber de todos y se produce en distintas comunidades de aprendizaje cotidiana de forma endógena, tradicionalmente, ancestralmente.

2.7 La espiritualidad

La espiritualidad, en este contexto, va legitimar las relaciones en la familia y en el trabajo y se muestra fuertemente ligado a los valores tradicionales de la región. Curiosamente, en la RESEX Arapixi coexisten tres diferentes religiones en núcleos geográficos distintos: en la zona más cercana a la ciudad de Boca do Acre, viven en su mayoría los católicos; en el centro de la RESEX son los seguidores del *Santo Daime*⁹, y una tercera parte la mayoría de los residentes son evangélicos. Esta coexistencia de diferentes religiones y espiritualidades parece bastante suave, aunque sigue siendo necesaria una profundización en esta cuestión, sobre la base de una investigación sociológica y antropológica. Sin embargo, aunque sea superficialmente, es interesante notar como los himnos y oraciones tejen los valores centrales de su tradicionalismo.

Para los seguidores del *Santo Daime* la relación con la naturaleza es sagrada. Entre ellos se encuentra una política de no comer carne los días de culto y los que no comen carne se consideran más evolucionados en la doctrina.

La influencia de las iglesias evangélicas también está creciendo en la región. Difícil reconocer, sin embargo, cuales son las canciones específicas de una doctrina, cuales son sincréticamente compartidas. Esta dificultad demuestra muy claramente los límites de esta investigación en un intento de cubrir *toda la diversidad* social en la región.

Entre los católicos hay una organización notable de los creyentes que se reúnen en el culto y las oraciones de forma sistemática. Varios himnos se refieren a la importancia dada a la preservación de la naturaleza y algunas oraciones se reinventan en el cotidiano de la selva.

⁹ El Santo Daime utiliza en sus rituales el mismo té que los indígenas de algunas etnias nombran como "Ayahuasca".

2.8. La educación

La elección del tratamiento de la educación como el último punto de este artículo no es casuística. Las personas que nos contaron sus vidas, que socializaron sus hogares y territorios, sus sentimientos y deseos, recuerdos e historias, en sus canciones, himnos, poemas y prosa, educan y son educados en ellos, desde ellos y con ellos. Esto se puede observar en todo el contexto: la naturaleza sirve como una escuela. Existe, por lo tanto, una educación no formal - que es el nombre que le dará algunos expertos en educación - pero es mucho más que eso. Ella es parte de la vida, y de ella no se separa. Esta educación es en su lucha diaria, un proceso crucial: es la socialización y la transmisión de la cultura. La educación en las historias de los residentes locales es un valor fundamental, lo que significa que es la identidad. Como se ilustra en la siguiente declaración: *“La educación vale más que cualquier cosa en el mundo (...) la persona que tiene la educación, uno no necesita ser conocido en la lectura, que se conocerá en las matemáticas y así sucesivamente. La persona educada, la educación es la cuna (...) La educación es el respeto.”*

La educación como transmisión de conocimientos y valores a través del tiempo es considerado una de las mayores riquezas de la vida. Curiosamente, sin embargo, que la mayoría de la gente se refiere a la educación en un sentido más amplio, y reiteró: cómo la socialización y la transmisión de la cultura.

La transmisión de los valores existentes en las subjetividades de los residentes locales, que se basa principalmente en la oralidad, de los padres/madres a hijos e hijas, en la vida cotidiana, la solidaridad, en el de aprendizaje ancestral en profunda relación con la naturaleza. La educación de la escuela es sólo recordada como por los adultos como "cosa de chicos" y como una falta muy presente en su infancia. Muchos dicen que no estudiaron porque no había escuelas o porque los padres no los han dejado debido a la necesidad de su ayuda en el trabajo diario.

Los hombres y las mujeres siguen educando y se educan a sí mismos en las conversaciones a los pies de la estufa, en los cuentos y leyendas locales, y compartiendo canciones y poesías. Las condiciones de insalubridad, la opresión, los comandos y los abusos se manifiestan en los discursos, historias, canciones y versos. Hombres y mujeres combatientes, hombres y mujeres, ni héroes o heroínas, ni los victimarios (o, a veces héroes/heroínas y a veces verdugos), pero sobre todo humanos, sobreviviendo, resistiendo, aprendiendo y enseñando con sus historias de vida, a las orillas de los ríos amazónicos.

3. Consideraciones finales

Como afirma Leonardo Boff¹⁰, todo punto de vista es la vista de un punto, es decir, la comprensión de algo es siempre una interpretación y uno nunca podrá entender e interpretar sino a partir del propio mundo que habita. Concordando con las palabras del teólogo que afirma que nuestra cabeza piensa desde donde nuestros pies caminan, no teníamos ninguna intención de captar *todo* el pensamiento de las personas con quienes compartimos estas experiencias y trabajos de investigación. Buscamos, junto con sus historias de vida, entender, desmitificar y, por lo tanto, trascender. Las historias de vida de los hombres y mujeres residentes en la RESEX Arapixi revelan las marcas de la opresión y abusos a los derechos humanos que eran omnipresentes en la vida cotidiana de estas familias. Los residentes de esta región se educan en la sociabilidad, en la familia, en el trabajo, en la naturaleza y en la espiritualidad. Se educan a sí mismos en la vida cotidiana, se educan a sí mismos en la propia vida. La creación de la Reserva Extractiva Arapixi sigue siendo una realidad todavía a ser entendida y aprehendida por las personas que residen en la región. Por un lado hay discursos que afirman que esta situación sólo ha traído beneficios a la población local; por el contrario, algunos argumentan que la Reserva Extractiva es la nueva esclavitud de los pueblos de la selva, cuando expresan la extrañeza y la incomodidad de tener el Estado tan cerca.

En los primeros ciclos de la ocupación de Amazonia, el Estado sirvió como un motivador en la búsqueda de una vida mejor - muchas de sus promesas han representado falsedades; luego el Estado apareció como un legitimador de las diversas formas de opresión, ya sea por complicidad, por la impunidad, e incluso por la coacción - varias personas fueron expulsadas de sus tierras con la participación activa del Estado; en la actualidad el Estado surge como un socio. Es bastante comprensible que la desconfianza y el miedo estén presentes en los discursos y las acciones de las personas. Además, el Estado que se dice “asociado” también aparece con funciones de “control” y de “vigilancia”. Aquellos que, impulsados por los intereses del capital, actuaron con el fin de destruir la selva o sobre-explotar sus recursos naturales, se encuentran ahora en la mira de un Estado mucho más cercano y presente. Las pérdidas y ganancias de esta nueva conformación social están siendo problematizadas, sin embargo, el proceso de reconocimiento y pertenencia a una Reserva Extractiva es aún incipiente, ya que su

¹⁰ BOFF, Leonardo (1997). *A águia e a galinha. Uma metáfora da condição humana*. Petrópolis, RJ, Editora Vozes.

historia como pueblos tradicionales que viven en las áreas protegidas es muy reciente. La esperanza que nos motiva es que estas personas vayan conquistando mayores espacios dentro de esta nueva conformación: la Reserva Extractiva Arapixi. Que su lucha sea la denuncia y el anuncio de una vida marcada por el respeto de sus derechos

Como nos orienta Freire¹¹:

La denuncia de una realidad deshumanizante y el anuncio de una realidad en la que los hombres puedan ser más. Anuncio y denuncia no son, sin embargo, palabras vacías, sino compromiso histórico. La percepción ingenua o mágica de la realidad de la cual resultaba en la postura fatalista cede su lugar a la percepción de que es capaz de percibirse. Y debido a que es capaz de percibirse a sí mismo, ya que ve la realidad en sí parecía inexorable, es capaz de objetivarla.

Sin la intención de poner fin al debate, sino sólo para contribuir a otras ideas, hemos terminado nuestras últimas palabras con una poesía que habla de la vida del cauchero:

El que diga que es mentira
Llamo para confirmar
Que los viejos de mi edad
Tienen un montón de historia que contar
Solo mismo los que vieron las escenas
Es que pueden conversar¹²

¹¹ FREIRE, Paulo, Op. Cit., p. 42

¹² SOUZA, João Vieira (S/D). *Vida de seringueiro*. Sindicato dos trabalhadores rurais de Plácido de Castro. Comissão Pastoral da Terra. Regional Acre.

Género y diversidad cultural a
través del tiempo

**Un estudio comparado: acerca de las menciones a las diversidades
sexuales en algunos escritos del siglo XIX.
Río de la Plata - Nueva Granada**

Nathalie Goldwaser*
UBA-IIGG- Paris 1 Panthéon Sorbonne

Resumen: En nuestro trabajo, revisaremos un *corpus* de escritos pertenecientes a los hombres de la generación del '37 rioplatense, en una perspectiva comparativa con los que podemos denominar “generación santanderista”, de la actual Colombia. Este trabajo de comparación no tiene una pretensión generalizadora. Ello es así ya que no se propone una conclusión general válida que pueda deducirse del estudio de ambos países. Lo que el análisis comparado nos ayuda es a repensar los propios casos, a rediseñar preguntas y a esbozar algunas nuevas hipótesis que den respuestas para las mismas. Por el contrario, nuestra intención es poder reconstruir un contexto en el que los pensadores de aquel siglo desplegaron sus descripciones y se pronunciaron sobre cierta *mélange* de los sexos. Así, por poner dos ejemplos representativos, Sarmiento en *Conflicto y Armonías de las razas en América* (de 1883) le llamará la atención la práctica de “Los *kukers* o temblones” (dos hombres del sexo masculino, uno de ellos vestido de mujer) porque han constituido “una sociedad contra todo instinto de naturaleza, reunidos los dos sexos y sin permitirse contacto sexual”¹. O bien en la obra del neogranadino Manuel Ancizar (de 1853), en donde también se inquietará por una ley impuesta en la tribu de la “nación independiente de los chibchas” (Nueva Granada), por la posibilidad de convertir a uno de cinco hijos varones en “hembra” y criarlo e imponerle “quehaceres de mujer”.

Palabras claves: Río de la Plata - Nueva Granada - *mélange* de sexos - siglo XIX.

Introducción

En 1853, tanto en el Río de la Plata como en Nueva Granada, se dictan constituciones federales y republicanas promulgadas no sin tensiones. En ambas queda “explícita” la

* E-mail: nathalie.goldwaser@gmail.com

¹SARMIENTO, Domingo Faustino, (1883), *Conflicto y armonía de las razas en América*, [en línea], [Fecha de consulta: 2010], <http://www.proyectosarmiento.com.ar>.

exclusión de la mujer como sujeto de derechos políticos². Llamativamente, en aquel año la Asamblea Legislativa de Vélez, provincia de Nueva Granada, promulga el derecho al voto electoral sin distinción de sexo³, acontecimiento que si bien no llegó a prosperar a causa del veto presidencial, representa el primer reconocimiento político de la mujer en nuestro continente. Paradójicamente, Colombia es uno de los últimos Estados latinoamericanos que otorga el sufragio a las mujeres (1954) mientras que en Argentina hubo diversos intentos fallidos hasta la ley nacional de 1947⁴.

La decisión de la asamblea de Vélez puede ser considerada un indicio claro de la transición de la *mujer* de ‘objeto de la escritura’ a ‘sujeto de la acción’. Pero no es el único: sostendremos que en los escritos de los hombres del siglo XIX considerados forjadores de la nación, aparecen huellas de aquella transición.

La mención a la diversidad sexual que hemos hallado en los textos de las elites intelectuales de ambos países tiene como origen la preocupación por cómo se pensó a la mujer en aquellos tiempos. La mujer excluida políticamente fue sin embargo invocada en los escritos de los hombres de la *intelligentzia* quienes la estereotiparon, figuraron y hablaron en su nombre. Con el propósito de responder a por qué las mujeres “tuvimos que esperar” un siglo para pasar de ‘ser representadas en la escritura’ a ‘elegir a nuestros representantes y poder ser elegidas’; hemos tropezado con la invocación a figuras de la diversidad sexual en la temprana edad moderna de la región del Río de la Plata como de Nueva Granada.

²En la Constitución neogranadina -promulgada en 1853- en el Capítulo I se diferencia “granadinos” de “ciudadanos”. Para el primer caso son “todos los individuos nacidos en Nueva Granada y todos los naturalizados según las leyes” (artículo 2); para el segundo, son ciudadanos los varones granadinos que sean, o hayan sido casados, o que sean mayores de veintinueve años (artículo 3); Mientras que en la Constitución del Río de la Plata, promulgada en ese mismo año, no se explicita si el ciudadano con derecho a voto debe ser varón, aunque en los hechos el derecho de ciudadanía lo ejercieron los varones.

³Este episodio no es mencionado por la historiografía en general. En nuestro trabajo de investigación doctoral, presentamos un documento inédito compuesto, por un lado, por la carta manuscrita del gobernador de la provincia de Vélez, Antonio María Díaz, que transcribe y le comunica al Presidente de la República de ese entonces, José María Obando, la atrocidad cometida por el cuerpo legislativo de su provincia. Dicha Constitución fue anulada por la Corte Suprema de Justicia. Por el otro, ofrecemos la Constitución resultante de dicha anulación.

⁴ Bajo un gobierno popular, presidido por Juan Domingo Perón y asesorado por su primera dama, Eva Duarte, en Argentina se da con la aprobación de la Ley 13.010 en la que se incluyó en el derecho político electoral; en el caso colombiano, en el año 1954 el presidente de facto, general Gustavo Rojas Pinilla impuso una reforma constitucional que concedió a las mujeres el derecho a elegir y ser elegidas. Con ambos acontecimientos podemos decir que evidentemente la inclusión de la mujer no era una cuestión relacionada con la democracia (en el segundo caso), o con el pensamiento liberal, socialista o de izquierda *versus* el pensamiento conservador, aristocrático o de derecha.

En contra de lo esperable desde una visión mecánica de causas y efectos, la *mujer* no siempre fue escrita ‘negativamente’ sino que fue incluida en un campo de fuerzas en el que los sentidos disputan entre sí.

Esta investigación, al indagar sobre las figuras de la *mujer* en un recorte de textos pertenecientes a los hombres de la generación⁵ pos independentista, vinculados al pensamiento liberal, socialista y/o republicano, publicados o escritos entre 1835 y 1853 en el Río de la Plata⁶ y en Nueva Granada⁷; tropieza con la mención de una “práctica” o “costumbre” (tal como lo denominan los autores de ambas naciones) a medio camino entre el estereotipo de un hombre del sexo masculino y el de una mujer del sexo femenino. La escritura se vuelve inquietante no sólo porque describe las prácticas de actores sociales en el siglo XIX, sino también porque permite conocer aún más las posturas de la época respecto a algo que hoy denominamos como “diversidad sexual”.

Pero tanto para abordar uno como otro objeto de análisis habremos de anteponer la perspectiva metodológica que adoptamos para poder interpretar textos del pasado, evitando finalmente cometer anacronismos.

Un breve excursio metodológico

La época que nos ocupa (1835-1853) –en la que en gran parte de Hispanoamérica los incipientes Estados se proclamaron independientes de las metrópolis coloniales– ha sido el embrión para posteriores discursos nacionales. Es por eso que los escritos que conforman nuestro *corpus* tienen la particularidad de reflejar la preocupación por forjar una nación “civilizada” bajo los modelos de la modernidad occidental. Está

⁵En el presente escrito se entiende por "generación" cuando una o varias obras individuales se tornan la característica distintiva de un colectivo. Distintiva porque esa o aquellas obras marcan una proyección social, ético-política, económica y cultural que se ha de extender en el tiempo.

⁶En aquella época, la provincia Oriental (hoy Uruguay) formaba parte de la actual Argentina hasta que, el 25 de agosto de 1825, se declaró Independiente del actual Brasil y de la actual Argentina. Provincias Unidas del Río de la Plata es el nombre que asumió el Estado conformado sobre los territorios del antiguo Virreinato del Río de la Plata, entre la Revolución de Mayo de 1810 y la reunión de las provincias que aún no habían conformado Estados de derecho (aunque sí de hecho) en una Confederación tras la firma de un pacto de unión en 1835.

⁷El territorio que actualmente ocupa Colombia, en el periodo colonial, formó parte del Virreinato de la Nueva Granada. A partir de 1830, el antiguo virreinato se fragmentó en tres repúblicas: Venezuela, Ecuador y la *República de la Nueva Granada* (que comprendía los actuales territorios de Colombia y Panamá). En 1858, adoptó el nombre de *Confederación Granadina*, que en 1863 es reemplazado por el de *Estados Unidos de Colombia*. La Constitución de 1886 reinstaura el nombre de *República de Colombia*, que se conserva hasta la actualidad. La característica principal de la región ha sido la de su gran extensión territorial, su variedad regional, étnica y de realidades locales, en parte como consecuencia de la topografía accidentada del país.

sobradamente estudiado que en el período que vamos a abarcar, tanto en Nueva Granada como en el Río de la Plata, se reciben gran cantidad de libros e influencias culturales, políticas, filosóficas y artísticas de Europa. Las ideas de *civilización* y *progreso* en uno y otro país tenían la impronta del pensamiento francés, dada entre los años 1830 - 1848. Estas corrientes habían logrado desplazar la influencia del utilitarismo traído de Inglaterra a través de Jeremy Bentham⁸. En ambos casos, la referencia externa, en sus diversas versiones, aspira a la creación de una nación moderna: se trata entonces de llevar a su término la obra de la independencia, que había quedado inconclusa. Todos ellos asumieron el binomio “civilización - barbarie” para interpretar su presente e intentar transformarlo y, por último, pretendiendo pensar a la *mujer*; a su vez, trataron cuestiones que afectaban su propia condición. Tanto la “Joven Generación Argentina”, opositora a la llamada “tiranía” de Rosas, como la generación perteneciente a Nueva Granada comparten las ideas y acciones políticas “civilizatorias”; los primeros, apoyando el derrocamiento del tirano; los segundos, al proyecto santanderiano, oponiéndose a las intenciones militaristas de los seguidores del Libertador Bolívar, quien muere en 1830.

Siguiendo la metodología de historia de los conceptos de Quentin Skinner, consideramos posible analizar estas textualidades, no desde el punto de vista literario, sino como discurso político, tomando en cuenta el contexto en el que el texto se desenvuelve⁹.

En nuestros objetivos, no solamente intentaremos dar cuenta de las distintas figuras de *mujer*, sino también nos interrogaremos por la preocupación que muestran los hombres de ese siglo por *la mélange* de los sexos o esa confusión de la mujer con roles

⁸Para el caso argentino, este pensamiento se lo asoció al gobierno de Bernardino Rivadavia y se lo empleó en la enseñanza universitaria del derecho (Myers, (2004), “Ideas moduladas: lecturas argentinas del pensamiento político europeo”, en *ESTUDIOS SOCIALES. Revista Universitaria Semestral*, primer semestre, Año XIV, N° 26, Universidad Nacional del Litoral, Santa Fe, p. 168); y con Santander, en el caso colombiano. (MARTINEZ, Frédéric, (2001), [1997], *El nacionalismo cosmopolita. La referencia europea en la construcción nacional en Colombia, 1845-1900*, (trad. Proaño, Scarlet), Banco de la República / Instituto Francés de Estudios Andinos, Bogotá, p. 72 y ss.). Para ampliar sobre el impacto en la generación argentina, véase PENA DE MATSUSHITA, Marta, 1985, *Romanticismo y política*, Docencia, Buenos Aires; MYERS, Jorge, (2004), *op. cit.*, p. 161-174; VILLAVICENCIO, Susana, (2008), *Sarmiento y la nación cívica. Ciudadanía y filosofías de la nación en Argentina*, Eudeba, Buenos Aires; HERRERO, Alejandro, 2009, *Ideas para una república. Una mirada sobre la Nueva Generación Argentina y las doctrinas políticas francesas*, Ediciones de la UNLa, Buenos Aires; PALTÍ, Elías, (2009), *El momento romántico. Nación, historia y lenguajes políticos en la Argentina del siglo XIX*, Eudeba, Buenos Aires; entre otros. Para el caso colombiano, Cf. JARAMILLO URIBE, Jaime, (1964), *El pensamiento colombiano en el siglo XIX*, Temis, Bogotá; MARTINEZ, Frédéric, *op. cit.*

⁹ Cabe aclarar que no debe confundirse nuestra intención con la idea de comprender el sentido común de aquella primera mitad del siglo XIX respecto a la idea de mujer (tarea que no arrojaría ni debería arrojar contundencia afirmativa dada la complejidad de su material empírico).

masculinos¹⁰. En el siglo XIX rioplatense, y en mucho menor medida en Nueva Granada, esa *mélange* ha sido explícitamente marcada. En algunas ocasiones, al hombre se le atribuían características femeninas (Sarmiento le dirá a Alberdi “*mujer* por la voz”¹¹, para el caso rioplatense); como a la *mujer* atributos masculinos (“Princesa varonil” por ser guerrera, escribirá el neogranadino Nieto Gil¹²). Algunos de estos argumentos sirvieron muchas veces para justificar la “tardanza” del ingreso de la mujer como ciudadana política. En el juego de aparición/desaparición de las ideas políticas y de las concepciones de la *mujer*, leemos la persistencia de temas no saldados por nuestra época.

La propuesta metodológica para abordar el análisis de los textos es producto de una doble perspectiva: por un lado, la ya mencionada historia conceptual, desde la corriente de la Escuela de Cambridge, especialmente la obra de Quentin Skinner; y la historia comparada, a partir de las proposiciones de Marc Bloch, por el otro.

¿Por qué la elección del Río de la Plata y de Nueva Granada?

La historia comparada permite seleccionar dos objetos de estudio bajo la *intuición* que pueden contener elementos que esclarezcan tanto las particularidades como los escenarios comunes solapados tras las consecuencias de los grandes procesos históricos sufridos en cada uno de estos territorios. Al decir de Devoto y Fausto, son limitados los avances en materia de comparación a pesar que desde los años sesenta Gino Germani había llamado la atención sobre las potencialidades de las investigaciones comparativas¹³. Según Johan Heilbron¹⁴, el análisis de las variaciones nacionales puede verse esclarecido bajo una perspectiva comparada ya que permitiría saber si los fenómenos comparados son el producto de estructuras homólogas o de la circulación de modelos culturales. La respuesta nunca es *a priori*, solamente *a posteriori* y sobre la base de un análisis empírico. Por lo tanto, comparar dos objetos que al parecer comparten cosas en común, no necesariamente nos arrojaría múltiples similitudes y, viceversa, dos objetos que

¹⁰ Cfr. FRAISSE, Geneviève, (1992), *La Raison des femmes*, Plon, Paris, p. 18.

¹¹ SARMIENTO, Domingo Faustino, (1955), *Polémica Literaria*, (selección), Editorial Cartago, Buenos Aires.

¹² NIETO GIL, Juan José, (2001), [1844], *Ingermina o la hija del calamar. Recuerdos de la conquista de 1533 a 1537 con una breve noticia de los usos, costumbres i religión del pueblo de Calamar*, Fondo Editorial Universidad EAFIT, Medellín.

¹³ Los autores se refieren a la comparación entre Argentina y Brasil. Cfr. DEVOTO, Fernando y Boris FAUSTO, (2008), *Argentina Brasil 1850 - 2000*, Sudamericana, Buenos Aires.

¹⁴ HEILBRON, Johan, (2009), « Repenser la question des traditions nationales en sciences sociales », en SAPIRO, G. (ed.), *L'espace intellectuel en Europe. De la formation des états-nations à la mondialisation XIXe-XXe siècles*, La Découverte, Paris, 301-317.

aparentemente no tienen ningún punto de contacto puede arrojarnos comprensiones globales desde un ejercicio abductivo¹⁵. En este sentido, Marc Bloch asevera que “la historia comparada es capaz de revelarnos interacciones antes no conocidas entre las sociedades (...) la comparación podrá revelar, entre sociedades históricamente diferentes, relaciones extremadamente antiguas de las que (...) no se podría señalar filiación común”¹⁶.

Como se indicó, la recepción del liberalismo y de los romanticismos europeos, ocurre con rasgos propios y distintivos entre la llamada Generación del '37 argentina y la Generación santanderista. Sin embargo, esta constelación de ideas contribuyó a la reflexión en torno a los conceptos de nación - patria - ciudadanía e incluso nutrió el imaginario alrededor de la figura femenina.

Ahora bien ¿por qué considerar “el texto literario” como fuente de conocimiento de la historia política? Sostenemos que para la formación de una cultura con pretensiones hegemónica y homogeneizadora, fue importante el desarrollo de un tipo de literatura que no sólo se diferenciara de los elementos de la época colonial (cuyo estilo característico era el desenvolvimiento de la crónica, memoriales de conquistas militares, hagiografías o poemas epopéyicos), sino también que sienta las bases para un espíritu moderno. La modernidad conlleva la consolidación del Estado y la formación de la nación.

Entre los ejes de análisis al interior de los discursos, consideraremos las descripciones en torno a la condición de la *mujer*, el interés por su consentimiento, y si ella era considerada sujeto de la historia, independientemente de la exclusión material del *status* de ciudadanía, entendiendo, como ya ha sido dicho, que su presencia tiene relación con la cosa política.

Postulamos que los conceptos políticos, lejos de obedecer a una experiencia directa, provienen de la *interpretación de una experiencia* ajena. Tal es el modo en que narran la historia “pre-nacional” que podrá verse, sobre todo, en las obras analizadas de

¹⁵Entendemos la “abducción” como el proceso por el que se forma una hipótesis explicativa. Es la única operación lógica que introduce una idea nueva. (Cfr. HOFFMANN, Michael, (1998), “¿Hay una “lógica” de la abducción?”, (trad. Sara Barrena), en *Analogía filosófica: revista de filosofía, investigación y difusión*, Vol. 12, N° 1, Centro de Estudios de la provincia de Santiago de México de la Orden de Predicadores, México, p. 41-56).

¹⁶BLOCH, Marc, (1992), [1963], “Por una historia comparada de las sociedades europeas”, en GODOY, G. & E. HOURCADE (estudio preliminar y selección), *March Bloch. Una historia viva*, Buenos Aires: Centro Editor de América Latina, p 86. Véase también BLOCH, Marc, (1982), [1949], *Introducción a la Historia*, (trad. Casanova, G., Pablo y M. Aub), Colección Breviarios, Fondo de Cultura Económica, México D.F.

Domingo F. Sarmiento y Vicente F. López¹⁷ del Río de la Plata; y Manuel Ancízar y Juan José Nieto Gil de Nueva Granada. Aún no se tiene experiencia de “ser nación”, por lo tanto los sujetos que escriben están realizando una operación argumentativa de interpretación.

Para Skinner¹⁸, la tarea hermenéutica del historiador o historiadora de las ideas no requiere *solamente* la comprensión del *significado* de las palabras utilizadas en el texto del que se trate, sino también la de la *intención de su autor al escribirlo*. Si nos acercamos a este pasado con vocación de escuchar, con el compromiso de intentar ver las cosas a su manera, evitaríamos aquel hechizo que produciría, lo que el autor denomina, *anacronismo*: “Asumir que siempre que un historiador o una historiadora encuentra una creencia que él o ella juzga como falsa, el problema de la explicación debe siempre dar cuenta de alguna fisura en la racionalidad. (...) En el pasado pudo haber buenas razones para sostener como verdaderas creencias que en la actualidad nos parecen evidentemente falsas. (...)”¹⁹. Sólo investigando la racionalidad de sus creencias, podemos llegar a reconocer la gama de enigmas explicativos que ellos plantean. “¿Podemos asignarle a pensadores pasados conceptos que ellos no pudieron expresar por no contar con los medios lingüísticos para hacerlo?” (Skinner, *op. cit.*: 98). Esto nos sitúa de lleno en uno de los aspectos más conflictivos de nuestro trabajo: nos referimos a los conceptos tales como ‘género’, ‘sexo’, ‘diferencia de los sexos’, ‘femenino - masculino’, “homosexualidad”, “travestismo”, “transexualidad” y los hiatos que separan en ese sentido al siglo XIX del siglo XXI.

3. Diferentes discursos, una misma idea: D.F. Sarmiento - V.F. López - M. Ancízar

3.1. Breve síntesis de trayectorias: Sarmiento

Los grandes temas a los que Sarmiento (San Juan, 1811 - Asunción del Paraguay 1888) se ha dedicado en su obra son bien conocidos y estudiados: para poder comprender el enigma argentino y dar curso a la construcción de la nación cívica, realizó una indagación histórica y una reflexión política acerca del origen y las causas del fenómeno del caudillismo en el Río de la Plata y en Sudamérica cuya principal clave de interpretación

¹⁷LÓPEZ, Vicente Fidel, (s/f), [1846], *La novia del Hereje o la inquisición de Lima*, Buenos Aires: A.V. López Editor.

¹⁸SKINNER, Quentin, (2007), [2002], *Lenguaje, Política e Historia*, (trad. Cristina Fangmann), Universidad Nacional de Quilmes, Bernal.

¹⁹SKINNER, *op. cit.* P. 70.

ha sido la lucha secular entre la barbarie de las campañas y la civilización de las ciudades. “El Facundo”, redactado según el propio Sarmiento en un espacio de pocos días –fruto de un arrebato romántico-, publicado como folletín en 1845 en las páginas de *El Progreso*, y distribuido entre todas aquellas figuras célebres del mundo intelectual y político contemporáneo a las que Sarmiento tuvo alguna vez acceso, fue el libro emblemático de una Era y de una generación en la historia argentina (e hispanoamericana). En efecto, Sarmiento con sus lecturas desordenadas y su escritura exuberante supo no sólo resumir en las páginas de su libro todos los temas centrales del pensamiento social, cultural y político de la Nueva Generación Argentina, sino también dar una interpretación general –la primera- de la historia argentina. El argumento histórico desarrollado allí tuvo un impacto inmediato sobre los demás miembros de su generación y desencadenaría resonancias en la obra de historiadores y publicistas de otros países de la región. En correlato con la abominación del mundo colonial, se suceden en su obra una serie de tópicos: la hispanofobia –profundamente vinculada con la barbarie rural- compartida por sus coetáneos de la “Nueva Generación Argentina”; su defensa de la educación pública como principal instrumento para poner fin tanto al atraso material, cultural y social, como a las guerras civiles y las dictaduras; el fomento de la inmigración europea como medio para modernizar el país y la indispensable incorporación de la ciencia y la tecnología modernas a la vida argentina; la adhesión a los principios de la tradición republicana (igualdad de los ciudadanos ante la ley, el sufragio sin presiones clientelares, rechazo a las formas antiguas de servidumbre y distinción social como la esclavitud y los distingos nobiliarios)²⁰.

López

A diferencia de otras biografías, la de Vicente Fidel López (Buenos Aires 1815 - 1903) es, por su pertenencia familiar, la más ligada a la historia de la construcción del Estado - Nación. Hijo “del autor” del Himno Nacional Argentino, en contraposición a la de Sarmiento, su infancia estuvo marcada por una inmersión directa con las disciplinas y estudios de los grandes pensadores universales, vigilada por su padre. Bajo la maestría en filosofía de Diego Alcorta, tuvo de compañeros a Juan Bautista Alberdi, Félix Frías, Miguel Cané, entre otros importantes personajes que se han destacado en la historia de

²⁰Véase BOTANA, Natalio, (1984), *La tradición republicana*, Editorial Sudamericana, Buenos Aires; JITRIK, Noé, (2005), “Prólogo”, en SARMIENTO, D.F., *Facundo*, Biblioteca Ayacucho, Venezuela; MYERS, Jorge, (2010), “Prólogo”, en de TITTO, R. (comp.), *El pensamiento de Domingo Faustino Sarmiento*, El Ateneo, Buenos Aires.

Argentina. Frecuentó la tertulia literaria del Salón de Marcos Sastre y la Asociación de Mayo. Fraternalizó con Esteban Echeverría y Juan María Gutiérrez, iniciándose en las nuevas corrientes del romanticismo literario y filosófico. De hecho, López -que era el más joven de la agrupación- fue quien tradujo la *Introducción a la filosofía del derecho* de Lerminier y el *Curso de derecho natural* de Jouffroy. En 1839 se recibió de abogado y comenzó más fuertemente a militar en las filas de la mencionada Asociación lo que lo llevó en 1840 a abandonar Buenos Aires. La segunda época de su vida transcurre en el exilio en Montevideo y en Chile (regresa a su país natal en 1852). Será en su exilio en donde desenvuelva su capacidad literaria e historiográfica: publicará *Manual de la Historia de Chile* (1845); *Memoria sobre los resultados generales con que los pueblos antiguos han contribuido a la civilización de la humanidad* (Universidad de Chile, 1845). Los trabajos de “ficción” -aunque fundados en la historia- también son de aquella época: *La novia del hereje o la Inquisición en Lima* (novela de 1846 que será analizada a continuación, originariamente compuesta por 703 páginas) y *La loca de la guardia* de 1854.

Ancízar

Uno de sus más tempranos biógrafos decía que, a Manuel Ancízar (Santa Fe, 1812 - Bogotá, 1882) lo llamaban “artesano de las leyes” o “fotógrafo de las costumbres”, “apóstata, renegado, disociador, inmoral y hereje”²¹.

Había crecido en el seno de una familia contraria a la revolución independentista. En 1814, cuando el ejército de Bolívar triunfó, tuvieron que huir. La familia Ancízar llega a Cartagena que, en 1821, se independiza de la colonia lo que llevó a los Ancízar a exiliarse en La Habana, Cuba. Manuel Ancízar decide formarse y en dos años recibe el título de grado de bachiller en derecho civil. Según Kastos, las palabras de su padre antes de morir fueron “*Nada tienes en tu patria, ni parientes ni amigos; pero así que concluyas los estudios vete á ella: si de algo sirvieres, sírvela. Déjole por herencia este precepto, un apellido immaculado y una pobreza honrada*”²². Sin embargo el único heredero de su apellido observó las atrocidades de los colonos, lo que lo llevó a incorporarse en las filas republicanas. En La Habana fue tildado como “subversivo” por sus ideas democráticas. Dado el nivel de persecución sufrido en La Habana, se traslada a Venezuela. En Caracas,

²¹ KASTOS, Emiro (Juan de Dios Restrepo), [1850, 17 de octubre], “Alpha”, *El Neo-granadino*, N° 125, [en línea], [consultado: 2011 - 2012], <http://www.banrepcultural.org>, p. 413.

²² KASTOS, *ibídem*.

en 1840, logra colocarse como director del colegio de la Independencia. Dos años más tarde funda colegios y queda como director²³. Allí se encuentra con el prestigioso literato y político, Lino de Pombo que, al trabar relaciones con Ancízar, le promete que al volver a Nueva Granada conseguiría que le quiten la proscripción y le den un cargo político. Así, en 1846 lo nombran “ministro plenipotenciario” para negociar los límites territoriales entre Venezuela y Nueva Granada. “*Cuando finalizaba el año de 1846 arribó a Bogotá, casi en calidad de extranjero, sin conocer á nadie, ni más lazos con el país que los recuerdos de la infancia y el cariño por la patria, que su larga permanencia en el extranjero no había debilitado*” -escribe Kastos²⁴.

En Nueva Granada se dedicó a tareas de impresor y periodista. Introdujo la litografía y fundó la primera imprenta moderna del país, y un periódico que será de gran importancia, el *Neo-granadino*, siempre ligado a las filas del liberalismo y del pensamiento democrático.

En 1849 se enrola en la Comisión Corográfica y parte a la expedición en enero de 1850. El resultado de dicho viaje será *Peregrinaciones de Alpha*²⁵. En la peregrinación aparece crítico, paisajista, pintor de costumbres, hombre de arte y de imaginación; geólogo, anticuario y escritor donoso y entretenido por demás. Sus cuadros de costumbres populares revelan un espíritu fino y observador - escribiría Kastos. Pero en 1852 es llamado por el Presidente Hilario López (candidato del partido liberal) para que se ocupase de la difícil situación entre Nueva Granada y Ecuador. Al principio rehusó pero luego de las insistencias del Presidente, abandonó su tarea expedicionaria y se colocó al frente del conflicto. Muere en Bogotá en 1882.

Ancízar, como los otros escritores mencionados, miraba el presente a partir de una visión crítica del sistema colonial, del reconocimiento de las diferentes expresiones socioculturales de la población colombiana, de su diversidad regional y de su historia particular.

²³Chile es para Sarmiento, lo que Venezuela para Ancízar. Aunque sea un dato menor en la comparación, ambos han ocupado un cargo de alta jerarquía en una institución educativa en un país vecino del lugar de nacimiento.

²⁴ KASTOS, *op. cit.*, p. 421

²⁵ ANCÍZAR, Manuel, (1956), [1853], *Peregrinaciones de Alpha, por las provincias del norte de la Nueva Granada en 1850 i 1851*, Bogotá: Imprenta de Echeverría Hermanos, Edición original [en línea]. [consultado: 2010 - 2012], <<http://www.banrepcultural.org>>. Esta obra forma parte de la Biblioteca de la Presidencia de la República de Colombia. Pudimos acceder a la obra completa gracias a la digitalización realizada por la Biblioteca Virtual del Banco de la República. Las citas y referencias corresponden a esta edición.

Diversidad sexual y barbarie

El primer pronunciamiento que ha llamado nuestra atención sobre cierta concepción acerca de la *mélange* de los sexos se encuentra en un escrito tardío de Sarmiento. En *Conflicto y Armonías de las razas en América*, el autor se sorprendía de la práctica de “Los *kukers* o temblones” en Estados Unidos (dos hombres del sexo masculino, uno de ellos vestido de mujer) porque han constituido “una sociedad contra todo instinto de naturaleza, reunidos los dos sexos y sin permitirse contacto sexual”²⁶.

El “origen” de esta afirmación se encuentra en la observancia acerca de “la naturaleza de la mujer” que, a los ojos de estos escritores, se desvirtuaba por las prácticas y costumbres (especialmente la coquetería) de una sociedad de hombres que la coloca en situaciones de futilidad porque al desconocer su naturaleza, se la cría más para el agrado, que para consuelo de la humanidad (en la pluma de Juan Bautista Alberdi). A las mujeres, “que son las soberanas de las costumbres”, hay que familiarizarlas con los sentimientos de ciudadanía, de amor al pueblo y *-naturaleza obliga-* a “una maternidad bien entendida”. Todos ellos –rioplatenses como neogranadinos-, inscriptos o adherentes a una corriente romántica (reinterpretada para los casos locales) venida de Europa, creían poder arrancar los velos que ocultaban la “verdadera naturaleza de las cosas” porque su preocupación giraba en mejorar la existencia humana (universal). Por lo tanto, la función “más primitiva”, “más natural” que observaban en las costumbres y en el trato que se le daba a la mujer, era en parte un modo de retroceder a un momento arcaico.

Pero así como veían que la naturaleza de la *mujer* podía corromperse, se sorprendían al observar casos excepcionales de la diversidad sexual. En *Peregrinaciones de Alpha*, Ancízar también se inquietará por una ley impuesta en la tribu de la Villa de Cocuy (la “nación independiente de los chibchas”²⁷ en Nueva Granada) por la posibilidad de convertir a uno de cinco hijos varones en “hembra” (denominado “cusmo”) y criarlo e

²⁶ SARMIENTO, Domingo Faustino, (1883), *Conflicto y armonía de las razas en América*, [en línea], [Fecha de consulta: 2010], <http://www.proyectosarmiento.com.ar>.

²⁷El chibcha le permite al autor, por un lado, iluminar las corrosiones que ha hecho el conquistador en aquellas actividades que los indígenas ejecutaban sobre el territorio y que no sólo lo convertían en un país próspero sino que aquello era una actividad que civilizaba al país. Por el otro, contrastar, al buen estilo rousseauiano, los pueblos indígenas “el primitivo genio agricultor” –dirá Ancízar- con “nuestra perezosa industria pecuaria”. Se referirá a ellos como “inocentes”, y culpa a través de un “nosotros” (criollos) que se los convirtiera en “potreros de ceiba, es decir, hemos dado un paso atrás, puesto que la ganadería es el primer escalón de la civilización, la cual no se radica verdaderamente sino con la agricultura” (ANCÍZAR, *op. cit.*: 19).

imponerle “quehaceres de mujer”²⁸. Por su parte, Vicente Fidel López llamará “maricones” a los *Zambos*, personajes que en la narración sobre Lima rodeaban y entablaban amistad con *las tapadas* y cuyas acciones estaban ligadas a desafiar y conspirar contra el régimen colonial. El *Zambo* (en general hijo de familia indígena y/o esclava), explica López “era una especie de término medio indefinible entre la mujer, el muchacho y el hombre” era un tipo de “género que hacían al parecer el papel de mujeres o de apéndice de mujeres por lo menos”²⁹. No era una mujer porque tenía “baja coquetería en sus modales”, su tez “era de color”. En la novela, los *Zambos* serán -junto con los personajes femeninos y los piratas herejes-, una fuente de resistencia y ocuparán el lugar de héroes de la historia porque liberarán a las prisioneras.

Finalmente, es de notar cómo en el análisis del corpus, la figura “*bisagra* de la modernidad” tiene una característica común: en su descripción física (su naturaleza) aparenta ser “angelical” pero, en sus gestos y actitudes, el narrador no se olvida de imprimirle rasgos “incendiarios” que nos advierten que no será un personaje “pasivo” de la historia, sino generador de cambios. Esto, precisamente, tiene que ver con la bidimensionalidad de la escritura de estos autores. No solamente dirigirse a aquellos “culpables” que han anquilosado en (las figuras de) *la mujer* una naturaleza “fija”, eterna, combinada a unas tradiciones y costumbres coloniales, sino también provocar un “despertar” de la mujer u otorgarle el empoderamiento que ella ya tiene circunscripto al ámbito doméstico.

Una suerte de travestismo que a los ojos de estos autores no dejaban de ser actos de barbarie. Aquí se confirman dos cosas: por un lado, existía en momentos “pre civilizatorios” tareas pre-establecidas para las mujeres; por el otro, si bien un hombre convertido en *mujer* podía llegar a ser “una perfecta hembra” (Ancízar *sic*) y parecerse a ella, la acción -descrita desde una vocación costumbrista- era severamente cuestionada. Se nota acá la mirada abarcadora del que conoce su territorio pero va marcando con afán ‘civilizatorio’ las costumbres ‘bárbaras’.

Una Conclusión

La coquetería ha sido el punta pie central para encarar nuestro análisis sobre la idea en torno a la “diversidad sexual” dada la permanente preocupación de estos hombres por

²⁸ ANCÍZAR, *op. cit.*, p. 222.

²⁹ LÓPEZ, *op. cit.*, p. 374.

alejar a la mujer de aquella práctica. Esta cuestión era un tema común tanto en Sarmiento y López como en los neogranadinos Nieto Gil, Ancízar y Kastos. Para ellos, a la mujer se la dispuso cual “objeto de lujo” y se la destinó, finalmente, a ornamentar y adornar a la sociedad, y que por lo tanto su actual condición tiene que ver con su frivolidad, a pesar de la inherencia de la coquetería en ella.

Sin embargo, algunos de nuestros autores han reparado también sobre la existencia del “coqueto” (diferente al “maricón”) a quien desde luego desprecian en los hechos. La “confusión o *mélange* entre los sexos” es un elemento recurrente en estas literaturas. Algunos personajes son caracterizados con una “varonil femineidad”. A primera vista, la coquetería podría parecer un aspecto negativo de la herencia colonial pero, con el transcurrir de las reflexiones de nuestros autores, hemos podido apuntar que es posible dirigirla y convertirla en una potencia en beneficio del progreso y la civilización.

La coquetería es, entonces, una virtud o una astucia, “un arma” pero también el aspecto que vulnerabiliza o “deshabilita” a la mujer. Es el poder de seducción (o de la imagen) al tiempo que es el pasa (pierde) - tiempo femenino. Si por un lado, la coquetería “ataca objetos sagrados” -como escribiera Sarmiento-; por el otro, distrae la atención de las mujeres cuando deberían ocuparse o interesarse en la libertad, la civilización y la patria. Sin embargo, que la coquetería se convierta en un aspecto negativo es culpa del hombre y de los defectos de la educación que este ofrece a la mujer. Así, en la novela de López, “coqueta” se convierte en un insulto destinado a la mujer que no presta atención al hombre que la pretende. Pero cuando se quiere caracterizar a un hombre vulgar se dice que tiene “baja coquetería en sus modales”. Entonces, concluimos que la coquetería es necesaria e inherente a la mujer pero al mismo tiempo les fastidia cuando se convierte en puro adorno.

A los ojos de ambas generaciones no debería haber una preferencia del físico sobre la moral. El progreso y el ingreso a una etapa moderna implica que la mujer también deba progresar, por lo tanto ¿puede seguir siendo un ornamento, “hermosear los salones”? El tema de la coquetería ha sido tratado por estas generaciones porque se vislumbra el temor que una parte de la sociedad, la que gobierna las costumbres, sea un puro ornamento social. Tal como lo apuntamos en el apartado de delimitación episteme-metodológica, aquí aparece una “*mélange* y confusión del *hombre* y de la *mujer*”: ¿hay en los hombres heroicos -aunque no sean dignos del elogio- algo de las virtudes de la *mujer*? y ¿hay en las mujeres excepcionales atributos supuestamente masculinos?

Esposas y concubinas.

Reflexiones en torno a las relaciones de género a partir de la circulación de “músicas” entre las cortes de Mari y Alepo (S. XVIII a.C.)

Melisa Gómez^{*}
UNR

Luciana Urbano^{**}
UNR-CONICET

Resumen: El objetivo de este trabajo es abordar algunos aspectos de las relaciones de género a partir de un pequeño grupo de cartas seleccionadas de los Archivos Reales de Mari, que dan cuenta de la circulación de “cantantes” entre las cortes de Mari y Alepo.

Los reyes de ambas ciudades, Zimri-Lim y Yarim-Lim respectivamente, eran parientes cercanos pues el rey de Mari había desposado a inicios de su reinado a Siptu, hija del rey de Alepo. En el marco de esta relación nos centraremos en el análisis del rol que estas mujeres tuvieron en la sociedad de la Alta Mesopotamia del período paleobabilónico particularmente en función de una carta en la que se comenta que Gasera, esposa de Yarim-Lim, le escribió a su yerno rogándole que no le envíe la “cantante” que su marido le solicitase (ARM X 139). A partir de esta carta procuraremos indagar cómo se articulan las relaciones políticas y de género e intra-género en correlación a aspectos como la vejez, la juventud y la belleza.

Palabras claves: Mari - circulación de personas - genero/edad- cantantes/esposas.

Introducción

El objetivo de este trabajo es abordar algunos aspectos de las relaciones de género¹ a partir de un pequeño grupo de cartas seleccionadas de los Archivos Reales de Mari, que

^{*} E-mail: gmeli83@gmail.com

^{**} E-mail: lucianalurbano@gmail.com

¹ Retomamos el concepto de género de Joan Scott: para ella el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen a los sexos y una forma primaria de relaciones significantes de poder. El género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el

dan cuenta de la circulación de “cantantes” entre las cortes de Mari y Alepo. Los reyes de ambas ciudades, Zimri-Lim y Yarim-Lim respectivamente, eran parientes cercanos pues el rey de Mari había desposado a inicios de su reinado a Siptu, hija del rey de Alepo. En las negociaciones que se dieron para acordar el matrimonio constatamos la importancia de la circulación de dones y contradones². En el período histórico que nos ocupa, este circuito tenía una lógica interna bien establecida y de la cual eran conscientes los distintos implicados. En lo que respecta a la calidad de los regalos, no se esperaba el envío de un objeto cualquiera. Generalmente el vino era un bien muy apreciado; también las ropas – especialmente de lujo –, las armas y las joyas, y se valoraban especialmente los envíos de músicos, cantantes y saltimbanquis.

Pero no solamente se esperaba obtener bienes tangibles: como nos dice Lévi-Strauss³, las mercancías que se intercambian son más que bienes, son un vehículo o instrumento para obtener poder, simpatía, status, emoción, etc⁴. Mediante la lógica de los “regalos” Zimri-Lim esperaba obtener apoyo político y compromiso con una alianza ofensivo-defensiva, completando -la que suele presentarse como- la regla universal que rige los intercambios matrimoniales: la reciprocidad⁵. En el marco de esta relación

poder. SCOTT, Joan, (1996) “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en LAMAS, Marta, (Comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG, México, Específicamente p. 23.

² Retomamos el concepto de don de Marcel Mauss quien lo entiende como “un hecho social total”. En él “se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: las religiosas, jurídicas, morales – en éstas tanto las políticas como las familiares – y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor de prestación y de distribución, y a las cuales hay que añadir los fenómenos estéticos a que estos hechos dan lugar, así como los fenómenos morfológicos que estas instituciones producen”. MAUSS, Marcel (1966 [1923]), “Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques”, en *Sociologie et anthropologie*, Presses Universitaires de France, Paris, Específicamente p. 147.

³ Los trabajos de Lévi-Strauss buscando explicar las reglas fundamentales de las relaciones de parentesco aportó sin quererlo a comprender cómo opera la dominación masculina. En sus obras, los protagonistas son seres genéricos, hombres y mujeres, entre quienes se entablan el intercambio y la circulación de bienes, elemento esencial de los sistemas de parentesco. El concepto de “circulación de mujeres” por lo tanto es de particular importancia para nuestro tema, punto nodal dentro de las teorías antropológicas clásicas que ha sido criticado y redimensionado desde la perspectiva de género. En la definición de Lévi-Strauss “la relación global de intercambio que constituye el matrimonio no se establece entre un hombre y una mujer (...) se establece entre dos grupos de hombres, y la mujer figura allí como uno de los objetos de intercambio y no como uno de los compañeros entre los que se lleva a cabo” (LÉVI-STRAUSS, Claude, (1993 [1949]) *Las estructuras elementales del parentesco*, Planeta-Agostini, Buenos Aires, p 159). Este es un concepto útil y a la vez problemático porque si bien Lévi-Strauss atinadamente identifica al matrimonio como una relación entre hombres en donde son ellos quienes tienen disposición permanente sobre el cuerpo de las mujeres y su descendencia (BOURDIEU, Pierre, (2000) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, p. 54), identificando en lo social más que en lo biológico “la relación fundamental de asimetría entre los sexos que caracteriza a la sociedad humana” (LÉVI-STRAUSS, Claude, (1993 [1949]) *op. cit.*, p. 161); no va más allá en sus reflexiones en torno a los por qué de dicha desigualdad. (RUBIN, Gayle, (1986 [1975]), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en: *Nueva antropología*, Revista de Ciencias Sociales, N° 30, México, pp. 95 - 145. Específicamente p. 112.

⁴ LÉVI-STRAUSS, Claude (1993 [1949]) *op. Cit.* Específicamente p. 93.

⁵ Polanyi define la reciprocidad en los siguientes términos: “la reciprocidad describe el movimiento de bienes y servicios (o la disposición sobre ellos) entre puntos correspondientes de un agrupamiento

visualizamos que al menos en tres ocasiones las jóvenes “cantantes” serán objeto de las cartas que circulen entre los reinos. Una de estas ocasiones es durante las negociaciones efectuadas por el mencionado matrimonio de Siptu. Zimri-Lim recibe una carta de sus embajadores en Alepo, responsables de acordar el matrimonio, donde vemos que un alto funcionario alepino (Simrum) exige como condición de concreción del matrimonio el envío de la cantante Karânatum⁶, parte de la “casa de las mujeres” en Mari.⁷

“¿Cómo es que la cantante a propósito de la cual he escrito en reiterada veces a mi Señor, no me la envía?”. Ahora, el día que mi Señor escuche esta tablilla que haga montar a Karânatum⁸, la cantante, una mula (...) para que llegue pronto.”

ARM XXVI-1, 9[A.984]⁹

Así la llegada de la cantante parece ser una de las condiciones para que la alianza se concrete. ¿Cómo podemos entender esta actitud de la corte alepina de intercambiar “mujer por mujer”? En otra ocasión, cuando Zimri-Lim realiza un viaje por el noroeste de Siria que culminará en las costas mediterráneas de Ugarit, en su paso por Alepo entrega muy especialmente un anillo adornado con lapislázuli y un sello a “Niqmi-Lanasi,

simétrico;” en POLANYI, Karl, (1994 [1977]) *El sustento del hombre*, Biblioteca Mondadori, Barcelona, Específicamente p. 110. Liverani profundiza en esta cuestión afirmando que en realidad no hay simetría, sino que quienes participan en el intercambio nunca están a un mismo nivel porque cuestiones como la edad, el rango social y el poder político los colocan en distintas posiciones. Más aún, los propios actores son conscientes de la posición que ocupan, o creen ocupar; aunque muchas veces su idea no coincide con la de los otros participantes en el proceso. Ver LIVERANI, Mario, (2001) *Relaciones Internacionales en el Próximo Oriente antiguo, 1600 - 1100 a.C.*, Ediciones Bellaterra, Barcelona, Específicamente pp. 31-32. Si bien los planteos del autor se aplican a un período algo posterior, los consideramos válidos para la época que nos ocupa. Por su parte Mauss hace hincapié en la obligatoriedad del intercambio, que obliga a quien recibe un bien a devolver a riesgo de perder crédito. A su juicio, si bien esas prestaciones parecen ser voluntarias, es decir, libres y gratuitas, en realidad “*en ese gesto que acompaña la transacción, no hay más que ficción, formalismo y mentira social... Lo que hay es la obligación y el interés económico*”. Ver MAUSS, Marcel, *op. cit.* Específicamente p. 147.

⁶ Karânatum se encuentra en la cima de las mujeres del “conservatorio” en un texto que data del mes XI del año ZL 1’ recibiendo el doble de aceite que sus compañeras de grupo. ZIEGLER, Nele (1999) *Florilegium Marianum IV, Le Harem de Zimri-Lim, Mémoires de NABU 5*, Paris, Específicamente p. 137, texto N° 3 [TEM IV+].

⁷ Simrum, jefe de música en Alepo, muere prontamente y la cantante nunca llega, posteriormente la encontramos en las listas de la casa de las mujeres. DURAND, Jean Marie, (1988) *Archives Épistolaires de Mari I/1. ARM XXVI-1*. Editions Recherche sur les civilisations, Paris, Específicamente p. 97.

⁸ Karânatum se encuentra en la cima de las mujeres del “conservatorio” en un texto que data del mes XI del año ZL 1’ recibiendo el doble de aceite que sus compañeras de grupo. ZIEGLER, Nele (1999) *Florilegium Marianum IV, Le Harem de Zimri-Lim, Mémoires de NABU 5*, Paris, Específicamente p. 137, texto N° 3 [TEM IV+].

⁹ Publicada en DURAND, Jean Marie, (1988) *Archives Épistolaires de Mari I/1. ARM XXVI-1*. Editions Recherche sur les civilisations, Paris, Específicamente pp. 98 - 99.

música de Yarim-Lim”¹⁰. El honor de recibir presentes de reyes extranjeros estaba reservado a las reinas o a mujeres de muy alto estatus, por esto Ziegler asume que esta “cantante” era una de las favoritas de Yarim-Lim¹¹. Al considerar estos aspectos y su significación política se presenta un interrogante: ¿qué rol cumplían las “cantantes” en esta sociedad?

Para Ziegler la abundante presencia de mujeres dedicadas a la música en el palacio mariota¹² no se explica solamente por el gusto del soberano hacia dicho arte. Indica que el término *nârtum* que las designa puede ser un eufemismo para designar a las concubinas y favoritas del rey¹³. Estas mujeres, muchas tomadas de las casas de reyes vencidos por Zimri-Lim, circulan de manera casi anónima, como vehiculadoras de placer para los hombres. Como nos dice Gerda Lerner, en esta sociedad “*los matrimonios eran por lo general monógamos, pero los hombres eran libres de cometer adulterio*”¹⁴. También Marten Stol remarca que “*los hombres de las clases más altas podían permitirse ‘diversión matrimonial’ adicional*”¹⁵.

Como contraparte, en el marco del matrimonio se esperaba que las mujeres cumplieran con el “código ideal de comportamiento femenino” el cual en una sociedad patriarcal¹⁶ implicaba ser obedientes, sumisas a la autoridad del hombre y fieles

¹⁰ VILLARD, Pierre, (1986) “Un roi de Mari a Ugarit”, en: *UF 18*, Específicamente p. 391.

¹¹ ZIEGLER, Nele, (1999) *op. cit.*, Específicamente p. 37.

¹² Encontramos una gran cantidad de mujeres músicas que habitaban el palacio de Zimri-Lim; está claro que para el rey esto era motivo de gran prestigio. En las tablillas de distribución se distinguen las “grandes músicas” denominadas así porque se encuentran en la cima de la jerarquía secundando a las integrantes de la familia real; las “pequeñas músicas” a cargo de Tahsin-Admu; las “músicas de Izamu” quien es una de las mujeres de jerarquía que “circulan” de la casa de Yasmah-Addu a la de Zimri-Lim. Las siguen las maestras de música, las aprendices y bastante más abajo en la lista las mujeres pertenecientes al *bît tegêtim*, traducido como “conservatorio”, lo que daría cuenta de un espacio dedicado exclusivamente para la enseñanza-aprendizaje de la música. La jerarquía de estas mujeres, a juicio de Ziegler, estaría dada por la cercanía al lecho del rey, por lo tanto las “grandes músicas” serían las favoritas. De hecho una de ellas se casó con el rey en el año ZL 5’ y otra es registrada como madre de una hija del soberano [ARM X 94]. Ver ZIEGLER, Nele, (1999) *op. cit.*, Específicamente p. 69.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ LERNER, Gerda (1990 [1986]) *La creación del patriarcado*, Crítica, Barcelona, Específicamente p. 177.

¹⁵ STOL, Marten (1995) “Women in Mesopotamia”, en *Journal of Economic and Social History of the Orient, (JESHO)*, 38.2. Traducción: Eleonora Ravenna, Específicamente p. 7.

¹⁶ Entendemos el patriarcado en los términos de Steve Stern, como “*un sistema de relaciones sociales y valores culturales por el que: 1. los varones ejercen un poder superior sobre la sexualidad, el papel reproductivo y la mano de obra femeninos; 2. tal dominación confiere a los varones servicios específicos y estatus social superior en sus relaciones con las mujeres; 3. La autoridad en las redes familiares se confiere comúnmente a los ancianos y los padres, lo que imparte a las relaciones sociales una dinámica generacional y de género, y 4. La autoridad en las células familiares sirve como un modelo metafórico fundamental para la autoridad social más generalizada. En tal sistema social los privilegios de servicio y de posición basados en el género no sólo marcan las diferencias entre hombres y mujeres, sino que también constituyen una base para la alianza, la subordinación y la estratificación entre los varones y entre las mujeres*”. STERN, Steve (1995) *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*, Fondo de Cultura Económica, México, Específicamente p. 42.

sexualmente¹⁷, y también políticamente leales. Epstein resume bien la cuestión diciéndonos que “*el adulterio sólo existe por parte de la esposa, puesto que ella es propiedad del marido, la esposa debe lealtad a su matrimonio y el hombre la debe al matrimonio de otro hombre*”¹⁸. Steve Stern trabajando la sociedad americana tardocolonial ha abordado algunas de estas cuestiones mediante el concepto de “complejo de honor/vergüenza”. Para los hombres el honor era una virtud que implicaba un conjunto de logros y posturas visibles: la potencia personal, un valor incorporado en la fuerza de voluntad y la posesión sexual, el éxito como jefe de familia, el respeto al rango y decoro social¹⁹. Mientras que las mujeres tenían la obligación de cultivar un sentido de la vergüenza bien desarrollado, una sensibilidad para el deber moral y la reputación que las apartara de circunstancias sociales inapropiadas²⁰.

Así mientras el adulterio de las mujeres es penado como lo muestra el denominado “código de Hammurabi”²¹, en lo consuetudinario se encontraba instituido que el hombre podía tener “compañeras de lecho” por fuera del matrimonio, práctica especialmente frecuentada entre hombres de elite. Responder a todos nuestros interrogantes asumiendo que nuestros sujetos históricos actuaban sólo guiados por el placer, los celos y la envidia sería darle una explicación facilista (y hasta hollywoodense) a una práctica social, histórica y psicológicamente compleja: el modo en el que los seres humanos nos relacionamos sexualmente y cómo esto se vincula con el poder²². Desprendiéndonos de nuestras connotaciones modernas imbuidas en el concepto de amor romántico, debemos ser capaces de comprender que en la sociedad mesopotámica matrimonio y placer sexual circulaban por carriles separados que sólo algunas veces parecen haberse cruzado. Las esposas generalmente no ponían trabas a esta faceta de la vida masculina, como Sibtu, a quien Zimri-Lim, en el reencuentro luego de su viaje a Ugarit le pide: “*no olvides traer contigo a Saggarrâtum la orquesta de siete músicas, a la*

¹⁷ *Ibidem*, Específicamente p. 37.

¹⁸ EPSTEIN, Louis (1948) *Sex Laws and Customs in Judaism*, Ktav Pub Inc, New York, Específicamente p. 194. Citado en LERNER, Gerda, *op. cit.*, Específicamente p. 178.

¹⁹ STERN, Steve, *op. cit.*, Específicamente p. 32.

²⁰ STERN, Steve, *op. cit.*, Específicamente p. 33.

²¹ SASOON, John, (2004) *Ancient laws and modern problems. The balance between justice and a legal system*, Paperback, Oregon, Específicamente p.116.

²² Seguimos aquí la idea central del trabajo de FOUCAULT, Michel (2008[1976]) *Historia de la sexualidad, Vol. 1, La voluntad del saber*, Siglo veintiuno, Buenos Aires, Específicamente p. 87.

dama Ahâtum²³, la música que está a tu servicio, así como los instrumentos de los músicos en oro²⁴.

En el marco de la alianza que une a Mari y Alepo la circulación de las “músicas” sigue parámetros bien distintos de aquellos que guían la circulación de esposas. Frente a la importancia política de las princesas en las alianzas matrimoniales, la circulación de aquellas bellas mujeres parece estar más ligada a una suerte de gentileza entre hombres, que son a la vez parientes y aliados políticos, donde el objetivo es lograr una complicidad de género. Entretanto, para las mujeres “bellas”, en una sociedad patriarcal como la mesopotámica, aceptar el mandato masculino podía ser un modo de acceder a beneficios a los que otras no podían aspirar. De ese modo, la belleza les permitió a las cantantes tener un lugar de mayor jerarquía comparada con las tejedoras, panaderas o mujeres encargadas de la limpieza en el palacio. Pero asimismo la mirada masculina que podía favorecerlas también condicionó sus cuerpos y sus roles socio-culturales.

Al mismo tiempo, algunas “esposas” pudieron oponerse a esta práctica masculina instalada en lo consuetudinario. Para ilustrar este punto nos centraremos en el último apartado de este trabajo en una carta en la cual se menciona que Gasera, esposa de Yarim-Lim, le ha escrito a su yerno para rogarle que no le envíe la “cantante” que su marido le solicitase (ARM X 139).

Cuerpo deseado, cuerpo vivido

Como ya se ha anticipado, el elemento que decanta cuáles son las mujeres que pertenecerán al grupo de las “músicas” y “cantantes” no era su talento musical sino su apariencia corporal. Una carta que el rey envía a su esposa Siptu nos muestra claramente esto:

“Dile a Sibtu: así habla Zimri-Lim, tu señor

²³ Esta mujer aparece en los textos más antiguos del palacio ocupando el segundo lugar en las listas de entrega de raciones del grupo de las “grandes músicas”. ZIEGLER, Nele, (1999) *op. cit.*, Específicamente p. 73.

²⁴ ARM X 137 [LAPO 18 1160]. Publicada en DURAND, Jean-Marie (2000) *Les documents épistolaires du palais de Mari*, LAPO 18, Tome III, Les Éditions du Cerf, Paris, Específicamente pp. 340 - 341. Seguimos aquí la idea planteada por OLIVER, María Rosa (2011) “La disponibilidad sobre los cuerpos femeninos durante el reinado de Zimri-Lim de Mari: prácticas políticas y relaciones de género”, ponencia inédita, XIII Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia - San Fernando del Valle de Catamarca, 10-13 de Agosto de 2011.

(...) *Entre las tejedoras de aquí y las tejedoras de allá, elige entre ellas treinta o más si es posible, excelentes, que no tengan el menor defecto desde la uña del pie hasta los cabellos de la cabeza (...) Vigila bien sus raciones alimentarias para que su belleza no se altere. Por su parte, cuando tú hagas la elección entre las tejedoras, se necesitará que sea en presencia de Warad-ili-šu (...).*”

ARM X 126 [LAPO 18 1166]²⁵

Estivalis afirma que “es el contexto el que reviste el cuerpo con la asignación de unos roles sociales específicos de acuerdo a sus caracteres sexuales externos”²⁶. En el momento de establecer quiénes serían las mujeres que se dedicarían a la música en las cortes mesopotámicas, el cuerpo de las candidatas era objeto de un intenso análisis para determinar si cumplían con las expectativas de quienes las tomarían a su servicio. La tarea debe ser realizada por la reina bajo vigilancia de un hombre para que la elección sea adecuada y la falta de criterio o debilidades de la reina no arruine la orquesta²⁷. La importancia de la cuestión es tal que el rey en particular se ocupa de que no les falte el alimento necesario para que su “belleza no se altere”²⁸. Asimismo para las mujeres elegidas ser portadoras de esta preciada cualidad era un instrumento fundamental que podía exceptuarlas de las actividades manuales y hacerlas objeto de los mayores cuidados.

Según los cánones de belleza de la época el atractivo de las mujeres consistía en su abundante cabellera, sus órganos sexuales y su juventud²⁹. Afirma Bahrani que la representación del cuerpo femenino en Mesopotamia confirma a la mujer como signo de sexualidad o erotismo. En el caso de las “cantantes” no es tanto su “valor” como reproductora el que se pone de manifiesto, sino el de procurar placer al hombre³⁰. En el caso de las músicas esta valoración se traduce en la preocupación por el cuidado que les permita mantener su belleza. Caso contrario es el de las reinas y princesas: su apariencia

²⁵ Traducción de María Rosa Oliver en OLIVER, María Rosa (2008) “Entre lechos, alianzas y alta política: las mujeres como botín de guerra durante el reinado de Zimri-Lim de Mari”, en: *Claroscuro* n° 7, Rosario, pp. 11 - 34. Específicamente: p. 23. Warad-ili-šu era el jefe de música del palacio de Mari.

²⁶ LOZANO ESTIVALIS, María (2001) *La construcción del imaginario de la maternidad en Occidente*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona, Valencia, Específicamente p. 113.

²⁷ OLIVER, María Rosa, *op. cit.*, Específicamente p. 24.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ STOL, Marten, *op. cit.*, Específicamente p. 3.

³⁰ BAHRANI, Zainab (2001) *Women of Babylon. Gender and representation in Mesopotamia*, Routledge, Londres, Nueva York, Específicamente pp. 68-69.

física no es remarcada en las cartas, es la salud lo que debe mantenerse para que estén en condiciones de dar a luz herederos reales que mantengan activas las alianzas dinásticas³¹.

Así el cuerpo femenino es como nos dice Bourdieu, el límite de la experiencia universal del cuerpo-para-otro, incesantemente expuesto a la objetividad operada por la mirada y el discurso de los otros³². En nuestra carta es la mirada de la reina y de los funcionarios del Estado, en nombre de los deseos del rey, la que determina el cuerpo bello de las “cantantes”, la mirada masculina desde el poder *objetiviza* el cuerpo femenino; asimismo, esa mirada depende de la posición relativa del que percibe y del que es percibido³³. El rey, consciente de esa relatividad, en una carta posterior asegura que será él mismo el que haga la elección definitiva: (...) *soy yo mismo el que elegiré entre ese botín para la orquesta (...)*³⁴. Pero asimismo la mirada relativa de un hombre basada en un precepto tan subjetivo, volátil e histórico como la belleza y la perfección no hace más que convertir a esas mujeres en objetos simbólicos, cuyo ser es un ser percibido colocándolas en un estado permanente de inseguridad corporal³⁵. ¿Qué sucederá con esas mujeres cuando envejecan o si su belleza es alterada por una enfermedad³⁶ o por la vejez? Ellas parecen al menos desaparecer de la mirada del rey, como nos dejan ver dos

³¹ La siguiente carta sobre el traslado de Siptu de Alepo a Mari es representativa de lo dicho, lo principal es su salud y seguridad: “*Di a mi Señor: así habla Sammetar, tu servidor: Fui informado del viaje que debe hacer Asqudum, en el cual él debe llevar a buen puerto a mi Reina. Muchas mujeres irán con mi reina y las mujeres que van a venir son “delicadas” (acostumbradas a la vida del palacio). Ahora esta ruta representa un desierto agobiante, no se puede salir al camino en este momento. Este es un periodo peligroso. Me temo que a causa de la sed se puede dañar una persona o cualquier otra cosa. Por el momento mi Señor deberá mantener la añoranza. Este no es un mes para tomar el camino: debe hacerse en primavera o a inicios del otoño. La expedición no debe hacerse en este mes. Este mes termina en cinco días. El próximo mes, en IGLKUR (V), a partir del 10 o incluso el 5 los días refrescarán y el Éufrates comenzará su crecida. Será el momento conveniente para desplazarse. Ahora (laguna) He escrito a mi Señor a de acuerdo a mis deberes de servidor. Mi señor debe reflexionar y proceder como se debe para su categoría de rey.*” ARM XXVI/1 14[A.547] DURAND, Jean Marie, *op. cit.*, Específicamente pp. 113 - 114.

³² BOURDIEU, Pierre (2000) *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, Específicamente p. 83.

³³ *Ibidem*, Específicamente p. 85.

³⁴ ARM X 125 [LAPO 18 1167]. Traducción de María Rosa Oliver en OLIVER, María Rosa, *op. cit.*, Específicamente p. 24.

³⁵ BOURDIEU, Pierre, *op. cit.*, Específicamente p. 86.

³⁶ Cuando una mujer enferma no se le presta tanto cuidado a su cuerpo, a diferencia de lo que sucede con las reinas y princesas. Como vemos en la siguiente carta, lo principal es que el resto no se contagie, aunque eso implique que la enferma muera sola: “*A propósito de Summudum, sujeto de tu carta, a causa de la enfermedad de esta mujer, muchas mujeres van a enfermarse de ese mal - simmum. Que esa mujer viva en una pieza separada. ¡Que no la visite nadie! Pero si, como temo, no se encuentra pieza separada, ya que los presagios referentes a Summudum no son nada favorables, ¿por qué ocuparse de esa mujer? Tanto si muere como si vive, las mujeres en revancha enfermarán de ese mal - simmum. ¡Que muera entonces esa mujer, ella sola! (...)*” ARM X 130 [LAPO 18 1165]. Publicada en DURAND, Jean Marie, *op. cit.*, Específicamente p. 346.

cartas del reinado anterior (Yasmah-Addu) en donde unas cantantes enviadas a cortes extranjeras son rechazadas por su edad³⁷:

“(...) a propósito de las mujeres amorritas que Samadahum a enviado aquí, ellas son todas verdaderamente “frías” y viejas. No hay para mí entre ellas una sola mujer de verdad (...)”

A.979³⁸

“(...) la mujer benjaminita, tu regalo, es vieja ¿Qué valor tiene ella? (...)”

A.3115³⁹

Parafraseando a Judith Butler podríamos decir que en la antigua Mari los cuerpos de las “cantantes” eran cuerpos que importaban, que debían ser cuidados, seleccionados, moldeados, diseñados por la mirada y el discurso masculino, creando un estereotipo del “cuerpo deseado”. Así el género como acto performativo como práctica reiterativa y referencial produce y reproduce sobre los cuerpos los efectos que nombra⁴⁰. El discurso masculino verbalizado por el rey no crea el cuerpo de las cantantes pero sí regula e impone el proceso a través del cual ellas asumen, se apropian y adaptan a la función socio-cultural que la normatividad de su sexo les imputa cumplir⁴¹: poner sus cuerpos a disposición del placer de otros.

Pero ¿qué sabemos del “cuerpo vivido”⁴² de las cantantes? Para emprender una reconstrucción que rompa con los estereotipos del cuerpo *objetificado* es necesario preguntarnos cómo vivían las mujeres en su propio cuerpo como sujetos plenos de acción. Sin embargo las características de nuestras fuentes, que nos permiten visualizar solo a las mujeres pertenecientes a la elite estatal, hace poco probable que hallemos registros con la voz de aquellas mujeres que estaban de algún modo subordinadas por esa misma elite. Sin embargo creemos poder inferir que no es la anatomía la que hace

³⁷ El rechazo puede deberse también a la negativa de querer incorporar a esas mujeres en su palacio, la mención de su identidad étnica (amorreos/benjaminitas) puede ir en tal sentido. De todas maneras creemos que identidad-edad no son elementos auto-excluyentes.

³⁸ ZIEGLER, Nele (2007) *Florilegium Marianum IX. La musique et les musiciens d'après les archives royales de Mari*. Mémoires de N.A.B.U. 10, Paris. Texto N° 52.

³⁹ *Ibidem*. Texto N° 51.

⁴⁰ BUTLER, Judith (2002) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, Paidós, Buenos Aires, Específicamente p. 18.

⁴¹ *Ibidem*, Específicamente p. 19.

⁴² Tomamos esta distinción entre cuerpo deseado y cuerpo vivido de: CÁCERES, María Dolores (2008) “El cuerpo deseado y el cuerpo vivido. La apropiación de los discursos mediáticos y la identidad de género”, en *CIC. Cuadernos de Información y Comunicación*, Vol. 13, Universidad Complutense de Madrid, España, pp. 195-212.

posible la experiencia de las cantantes, sino las concepciones históricas que interpretan la carne y a través de las cuales “se vive el cuerpo”⁴³.

La experiencia en el poder, la juventud para el placer

Si bien estaba aceptado que los reyes se relacionaran con las cantantes, era mal visto que un rey prefiriera a sus amantes por sobre sus esposas, como fue el caso de Yasmah-Addu, predecesor de Zimri-Lim en el trono, quien quería desplazar a su esposa del palacio. Su padre, en esta ocasión le escribe poniendo como ejemplo negativo lo que hiciese a su vez el rey anterior: (...) *‘Los reyes precedentes, ¿dónde hacían vivir a sus esposas? ¿No es en el palacio? Fue Yahdun-Lîm quien, por pasión por sus favoritas, apartó a sus esposas y las hizo vivir en el exterior.’ Ahora bien, no haría falta que tú, igual, hagas vivir a la hija de Išhî-Addu en el exterior (...)*⁴⁴

La posición de las favoritas, por lo tanto, no debía menoscabar la de las esposas “legítimas”. De allí quizás el disgusto de Gasera frente a la posibilidad de una nueva “cantante” en su palacio. Debemos recordar a la mencionada Niqmi-Lanasi, quien ostentaba presumiblemente una alta posición en el palacio de Alepo; tan alta como para recibir presentes de un rey, honor reservado a una reina. Podemos pensar entonces que Gasera posiblemente sentía amenazada su posición. Por lo tanto, buscaba frenar los deseos de su esposo pero no abiertamente, sino apelando a la colaboración de su hija Sibtu y por su intermedio, de su yerno:

“Di a Gasera: así habla Zimri-Lim:

Hace mucho tiempo, tú me has escrito para que no le dé a Yarim-Lim a Duššuba, la música. Por mi parte, he aquí la respuesta que te había enviado: ‘Se la daré a cualquier otro. Sin embargo, ¿no es conmigo con quien Yarim-Lim se enojará?’ He aquí lo que yo te había escrito.

Cuando llegué a Mari, habías enviado continuamente muchas cartas. He aquí que le has enviado una a tu hija. Así me enteré que le escribiste a tu hija Siptu que había que rechazarla. No daré esa mujer a Yarim-Lim, se la daré a Aplahanda. ¡Cálmate en lo que concierne a esa mujer, no te inquietes más por ello!

⁴³ ACHA, Omar y HALPERIN, Paula (Comp.) (2000) *Cuerpos, géneros e identidades. Estudios de Historia de género en Argentina*, Ediciones del Siglo, Buenos Aires, Específicamente p. 15.

⁴⁴ A.2548 [LAPO III 1010] Publicada en DURAND, Jean-Marie, *op. cit.*, Específicamente pp. 174 - 175.

Ahora bien, si alguna vez Yarim-Lim se enoja a propósito de ella y me manda alguna carta, le responderé con un subterfugio, diciendo: '¡No es porque Gasera me ha escrito que yo no te he enviado esa mujer, que yo no te la he dado! De hecho, Aplahanda me la había reclamado y yo se la he dado. Pídemme un segunda cantante; te la daré.'

Así que, ¡por ahora, no me odies por esta razón!⁴⁵

ARM X 139 [LAPO 18 1191]⁴⁶

Ahora bien, ¿Por qué Gasera es escuchada cuando intenta ir en contra de aquella práctica masculina tan aceptada y extendida, y de la cual los mismos interlocutores son parte? ¿Por qué puede oponerse ahora, poco antes de la muerte de su marido⁴⁷, y no en las ocasiones anteriores? Consideramos que la reina alepina contaba en estas instancias con un instrumento adicional que era su *edad*, fuente de prestigio.

La relación entre género y vejez fue planteada tempranamente por Simone de Beauvoir⁴⁸ en su libro *La vejez*, temática que sólo 50 años después tomará especial relevancia en función del rol que juega el envejecer en nuestra sociedad moderna. Como bien ha señalado Anna Freixas⁴⁹ hombres y mujeres no envejecen de la misma manera. Para ellas/nosotras envejecer va de la mano de perder el principal atractivo para nuestra sociedad, la juventud, y la llegada de la menopausia dejar de ser fértiles, experiencia que puede ser liberadora para muchas mujeres.⁵⁰ Mientras que para los hombres simboliza principalmente la salida del mercado laboral, es decir de la esfera de lo público para pasar al ámbito de lo privado.

Pero el concepto de vejez también debe ser pensado históricamente, como ya lo señalara Philippe Ariès⁵¹. Como se ha dicho si bien la vejez acarrea una serie de valores negativos en la modernidad, en la antigüedad el respeto a la voz de los ancianos está presente en muchas de las fuentes que nos han llegado desde el poema babilonio sobre el héroe Gilgamesh hasta las cartas mariotas⁵². Pero poco se ha trabajado el rol de las

⁴⁵ Esta frase puede estar destinada tanto a Yarim-Lim como a Gasera.

⁴⁶ Publicada en DURAND, Jean-Marie, *op. cit.*, pp. 382 - 383. Aplahanda era el rey de Carkemish.

⁴⁷ La muerte de Yarim-Lim acontece en el año ZL 9'. Ver: VILLARD, Pierre, *op. Cit.* Específicamente p. 410, n. 165. la carta citada sería de poco antes DURAND, Jean-Marie, *op. cit.*, Específicamente p. 381.

⁴⁸ BEAUVOIR de, Simone (1983[1970]) *La vejez*, Edhasa, Barcelona.

⁴⁹ FREIXAS, Anna (1997) "Envejecimiento y género: otras perspectivas necesarias", en: *Anuario de Psicología* N° 73, Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona, pp. 31-42.

⁵⁰ *Ibidem*, Específicamente p. 35.

⁵¹ ARIÈS, Philippe. (1983) "Une histoire de la vieillesse?", en: *Communications* N° 37, pp. 47-54.

⁵² Con respecto a esta cuestión, la autora Andrea Seri afirma que la imagen que podemos reconstruir de los Ancianos desde las fuentes paleobabilónicas no coincide en absoluto con la imagen de los Ancianos presentes en la literatura: "por muchos años, las historias sobre Gilgamesh, tanto como otros textos literarios,

mujeres ancianas en esta sociedad. La excepción a la norma es el libro de Rivkah Harris⁵³ donde la autora analiza el rol social, cultural y económico de las ancianas del común y de la elite. Para las primeras la vejez acarrea consideraciones negativas por dejar de ser un pariente productivo, aunque esta idea está siendo revisada, pues la evidencia muestra que las mujeres trabajaban hasta el final de sus vidas, al menos en tareas que requirieran un menor esfuerzo físico⁵⁴. Para las mujeres de la elite podía significar un periodo de mayor libertad, asumiendo una multiplicidad de tareas en los asuntos administrativos del Estado⁵⁵. Tal es el caso de la reina madre de Zimri-Lim, Addu-dûrî⁵⁶ o Ama-duga madre del ya mencionado Yasmah-Addu, que aun después de la muerte de su hijo continuó teniendo un rol importante en el palacio como administradora de las cocinas de la casa de las mujeres⁵⁷.

Tal vez para Gasera su *ancianidad*⁵⁸, que debilitaba su posición frente a la juventud de las músicas y cantantes favoritas de su esposo, al mismo tiempo podía ser un instrumento de autoridad. Como expresa Balandier, el sistema de *clases de edad* hace surgir “*unas relaciones de desigualdad y de autoridad, de jerarquías de saber y de competencia*”⁵⁹. Podemos inferir entonces que el límite a la práctica masculina de tener muchas concubinas era que ellas no podían eclipsar la figura de la esposa. En nuestro caso, la ancianidad de Gasera puede haber sido el intersticio a través del cual la reina pudo “resistir” a las normas que el “complejo de honor/vergüenza” le imponía. Su hija Siptu, por el contrario fue condescendiente cuando el rey le pidió que organizara su encuentro con la cantante Ahâtum. ¿Será que no sentía que su lugar estuviese en peligro por esta relación o no pudo oponerse al deseo de su marido como lo hiciese su madre?

han sido el punto de partida desde el cual explicar el rol de los Ancianos de la ciudad en Mesopotamia (...) este estudio ha mostrado que la institución de los Ancianos durante el período Paleobabilónico ha tenido poco- o nada- en común con el cuerpo de los Ancianos de aquellos textos literarios” Ver SERI, Andrea (2005) *Local power in Old Babylonian Mesopotamia*, Equinox, Londres, Específicamente p. 137.

⁵³ HARRIS, Rivkah (2000) *Gender and Aging in Mesopotamia: The Gilgamesh Epic and Other Ancient Literature*, University of Oklahoma Press, Norman.

⁵⁴ *Ibidem*, Específicamente pp. 90-91.

⁵⁵ *Ibidem*, Específicamente p. 113.

⁵⁶ La reina madre, Addu-dûrî, está presente en los textos más antiguos del reinado de su hijo. En ellos vemos que tuvo un rol de primer plano en aspectos religiosos y administrativos. ZIEGLER, Nele, (1999) *op. cit.*, Específicamente p. 50. Durand ha inferido que su importancia en los asuntos del reino fue reforzada por la ausencia de una personalidad fuerte entre las esposas del rey. DURAND, Jean Marie, *op. cit.* Específicamente p. 275.

⁵⁷ ZIEGLER, Nele, (1999) *op. cit.*, Específicamente p. 37.

⁵⁸ “La ancianidad sirve para designar la relación asimétrica entre dos términos de los cuales uno está privilegiado ya se trate de personas, de clanes, de grupos étnicos, de pueblos o de especies animales o vegetales o de fenómenos naturales.” BALANDIER, Georges (1975) *Antropo-lógicas*, Edic. Península, Barcelona, Específicamente p. 78.

⁵⁹ BALANDIER, Georges, *op. cit.*, Específicamente p. 76.

Así la red de relaciones que Gasera pone en acción enviando gran cantidad de cartas a Mari, apelando a la solidaridad y complicidad de su hija y a que ella podrá interceder a su favor frente a Zimri-Lim, puede estar mostrándonos que las “cantantes” pudieron apelar a su belleza y juventud para acceder a espacios vetados para otras menos agraciadas, pero como contraparte las reinas y princesas fueron mucho más que la ligazón entre reinos⁶⁰. Por el contrario, ellas participaron activamente en el poder y debieron recurrir a múltiples elementos (su edad, su ascendencia, sus habilidades políticas, su maternidad) para cuidar y fortalecer su rol de esposas principales en algunos casos resistiendo y en otros muchos acatando los estereotipos de género vigentes.

⁶⁰ HARRIS, Rivkah, (1992) "Women" (Mesopotamia), *The Anchor Bible Dictionary* 6, pp. 947-951.

Resistencias, desafíos y posibles fugas al sistema punitivo de confinamiento en contra de los varones homosexuales en el fascismo italiano (1938/1940)

Antonio Gabriel Natolo*
Universidad de San Andrés

Resumen: ¿Es posible establecer la existencia de formas de contestar, de oponerse y de resistir al sistema de confinamiento dispuesto para los varones homosexuales italianos durante la época fascista? La tarea es difícil porque muchas de estas manifestaciones están poco documentadas en los archivos y cuándo se revelan, lo hacen de manera solapada y sin rastros evidentes que manifiesten confrontación. Nos acercaremos a una respuesta de tal problema por medio de una relectura de los expedientes completos elaborados en ocasión de la detención y punición de estos confinados. Trazaremos líneas que nos ayuden a observar detenidamente la suerte que corrió cada una de las personas perseguidas como mecanismo para encarar un análisis de sus recorridos y derivar de éstos algunas conclusiones comunes. Ilustraremos, por medio de situaciones concretas, las formas en las que diversos ejes como la clase y las implicancias que ésta conlleva, podrían haber influido en el destino final que el poder le asignó a cada uno de los detenidos. Finalmente, nos proponemos determinar si es posible encuadrar tales acciones como resistencias.

Palabras claves: homosexualidad - fascismo - confinamiento - represión - resistencias.

Introducción

Una relectura de los expedientes elaborados en ocasión de la detención y punición de estos confinados nos permitirá elaborar una idea acerca de las maneras en las que se pusieron de manifiesto y se ejecutaron mecanismos dirigidos a transgredir, mitigar o evitar el castigo impuesto. Será necesario encarar un análisis exhaustivo del recorrido seguido por varios de ellos y derivar algunas posibles conclusiones comunes. La

* E-mail: forsesi@gmail.com

uniformidad en la motivación y los paralelismos en las circunstancias en las que se emitieron dichos documentos nos permiten un acercamiento a su interpretación desde perspectivas que habiliten diferenciaciones entre ellos. Seleccionamos ciertos casos que, teniendo en cuenta algunas características relacionadas con las condiciones de vida, de trabajo y de familia de sus protagonistas, nos habilitarán un abanico que ejemplifique diferencias o similitudes en los recorridos de los detenidos. Estas descripciones mostrarán cuáles eran las perspectivas posibles para resolver favorablemente la detención y cuáles valores, justificaciones y argumentos convenía poner en juego a favor de dicho propósito. Diversos ejes como la clase y todas las implicancias que ésta conlleva, jugaron su rol en el destino final que el poder le asignó a cada uno de ellos y se constituyeron en un factor determinante al encarar alguna maniobra destinada a mejorar sus situaciones personales. Rescataremos las palabras de los mismos actores, como una manera de fortalecer una visión propia de los hechos y de reflejar las implicancias que estas voces adquirirían en ese contexto.

Ser un verdadero hombre

Imaginemos la siguiente escena: en un día de mayo de 1939 el Príncipe de Piemonte está de visita en Sicilia y realiza algunas actividades, para lo cual se desplazaba por la ciudad de Catania. Los traslados estuvieron acompañados por una masa de súbditos que quieren acercársele. De repente, una de estas personas que son contenidas por el aparato de seguridad del miembro de la familia real, burla la cerca, corre hacia el príncipe y se arrodilla a sus pies. En la brusca maniobra, se rompe el labio y pierde cuatro dientes. Esta mujer es Grazia Lucia C. y clama por la inocencia y la liberación de su hijo detenido desde el 14 de febrero de 1939 y que lo estará por cinco años, según la sentencia dictada por la Comisión para la Asignación al Confinamiento dos meses después de su arresto. Las imágenes que se representan ante esta descripción podrían ser parte de la tradición artística italiana abundante en componentes melodramáticos y parte sustancial de la conformación de un imaginario social e individual de la gente de la que hablaba. La historia relatada es parte de una carta que Gaetano G. redacta desde su lugar de prisión el 20 de abril de 1940 al Ministro del Interior.¹ Corroborar la veracidad de los hechos protagonizados por su madre no es nuestro objetivo pero, sí lo es, dejar en evidencia una

¹*Archivio Centrale dello Stato*, en adelante: ACS, *Confinamento político*, en adelante: CP, *sobre*, en adelante: b.457. Gaetano, G.

alternativa de persuasión que el prisionero puso en práctica para mitigar la pérdida de su libertad. Las estrategias para socavar la rigidez del sistema de confinamiento fueron desplegadas en un contexto en el que tanto Gaetano como la mayoría de los perseguidos, echó mano de lo que pudo en un intento por visibilizarse ante el sistema persecutorio. Gaetano, no tenía aún 19 años cuando fue detenido en Catania donde trabajaba como zapatero, llega a la isla de San Domino para cumplir su sentencia el 5 de junio de 1939.² El procedimiento se llevó adelante con la acostumbrada velocidad de estos casos, en los a la escasa contundencia de las pruebas se la compensaba con declaraciones de culpabilidad y arrepentimiento. En contados casos esta instancia de apelación fue considerada, en éste se adjuntó la repetida leyenda: “rechazado el recurso”.³ Gaetano había aducido que se había “...dejado persuadir por un mal compañero para cometer actos contra natura pero no ser pederasta...” y de “...haberse alejado de aquellos individuos.” Se lee que el acusado “...pide clemencia y declara estar de novio y esperar el regreso de sus hermanos de España para casarse.”⁴ Luego, Gaetano envía una carta al mismo Mussolini en julio de 1939, recurriendo de nuevo a argumentaciones de particular sensibilidad para el régimen tales como el matrimonio y la militarización.

La idealización de valores propios de una sociedad “sana” se muestra como una parte esencial de la nueva italianidad a la vez que se manifiesta una obvia contradicción entre el hecho de haber mantenido relaciones sexuales con otro varón y la posibilidad de ser un “verdadero hombre” y de servir al Duce. Hay, además, una sobrevalorización de las figuras de sus hermanos varones y de sus participaciones en las guerras de las que el régimen había hecho un particular énfasis propagandístico. El prisionero intentaba, así, insertarse en el lugar de una familia comprometida con el fascismo y sus empresas tomando posición sobre cuáles son los factores y los valores que construyen una efectiva masculinidad para éste. El verdadero hombre, no sólo se casa con fines reproductivos sino que se empeña militarmente por la Patria.⁵ La apelación al sacrificio materno y al arrojo interpelaban al poder acerca de la capacidad de contención con la que el acusado

²ACS, CP, b.457. Gaetano, G.

³ACS, CP, b.457. Gaetano, G.

⁴En este como en otros casos que estudiaremos, la apelación a la “normalización” por medio del casamiento es constante y esto es insertable en la muy proclamada política demográfica del régimen que incluía desde un impuesto a la soltería, ciertos incentivos económicos por cantidad de hijos y el desaliento a la emigración. Al respecto ver: IBSEN, Carl. “The Organization of the Demographic Totalitarianism: Early Population Politics in Fascist Italy”, *Social Science History*, Vol. 17, No. 1 (Spring 1993), pp. 71-108.

⁵ Para ver sobre la importancia de la relación directa entre el espíritu de combatiente y la construcción de una masculinidad aceptable y acorde a los valores hegemónicos en este período ver: MOSSE, George. (2000[1996]) *La imagen del hombre. La creación de la moderna masculinidad*, Serie Arcoiris, Madrid, Cap. 8.

contaría en un ámbito familiar “normal” y alejar dudas respecto de la posibilidad de pertenecer a un mundo signado por el abandono y la desprotección. La figura de la madre italiana que alimenta y protege, era un pilar que forjaba hombres fuertes y era un motivo recurrente en la propaganda fascista, por lo que no extraña la concesión de veinte días de licencia para visitar a su madre, en estado grave de salud. En otra carta de su madre al Ministro del Interior, cuya escritura a máquina y llamativa corrección sintáctica y lexical nos indica que fue pagada por su familia, contiene un pedido de clemencia y una interesante reflexión: “...le fue dada la ya mencionada pena, la cual ciertamente no será suficiente para enmendar a mi hijo del brutal vicio, en el caso que tal vicio existiera realmente. Este hijo mío con su trabajo de zapatero era el único sostén de mi familia...”⁶ El rechazo de este último recurso de piedad fue argumentado con un informe de los Carabineros Reales⁷ aduciendo que “...su alejamiento no significó para su familia ninguna repercusión...” en abierta contradicción con los esfuerzos que la familia había volcado en desplegar esta instancia de perdón. Resaltamos una relativización de las capacidades del sistema de confinamiento en la “reinserción” de Gaetano, permitiéndose hasta dudar de la veracidad de la acusación.

“Ser un soldado de Mussolini”

Anna, la madre de Giuseppe L. M. que había sido arrestado en febrero de 1939 y condenado a cinco años, envía una carta en julio de 1939 que sorprende por su extensión y el uso de un lenguaje muy cercano al Derecho y a los procedimientos del sistema. Dirigida a la Honorable Comisión de Apelación para la asignación al Confinamiento de Policía, abunda en argumentaciones que dudan de la eficacia del sistema.⁸

Más allá de las diferencias en cuanto al nivel argumentativo con la carta enviada por la anterior madre, existen ciertos rasgos comunes: el reiterado cuestionamiento a la

⁶ACS, CP, b.457. Gaetano, G.

⁷En adelante: RR.CC.

⁸Un pasaje de la nota dice: “Mucho en doctrina se ha escrito sobre la imputabilidad de la pederastia y no faltaron los sostenedores de la abolición de rigurosas penas para tal forma de culpa. La teoría se basa en el hecho de que no pocos son los desgraciados golpeados por tal mal y que no es justo flagelar con severas puniciones a quien, más bien, tiene necesidad de cuidados. Ahora, si es que la pederastia es un mal, no hay quien no vea que la Ley de P.S. - creada para reprimir y corregir a la delincuencia - no es con sus procedimientos, el mejor fármaco para el caso. Tomar a un joven que apenas superó los 18 años mientras se encuentra en su casa, alejarlo de los cuidados de su familia y de las expresiones dulces y afectuosas de su madre que lo adora, llevarlo a una cárcel en contacto con elementos que lo infectan y mandarlo por cinco años al confinamiento pienso, con todo el respecto a los jueces que lo decidieron, que no es la mejor vía para obtener lo que la Ley se propone para cada caso, es decir la reeducación del culpable. En este caso la curación de éste del triste mal que lo aflige”.

utilidad del sistema y a la sinceridad de sus propósitos reeducativos y se manifiesta un acercamiento al conocimiento respecto de la falta de consenso sobre cual sería la forma más apropiada para “corregir” o “encauzar” la homosexualidad. Quien haya redactado la carta para la familia de Giuseppe, enfatizó sobre la imposibilidad de cerrar definitivamente el debate sobre la imputabilidad de la pederastia y su categorización como perversión o enfermedad, por lo que una persecución o una condena por esa causa no garantizaban mejorar la situación del acusado. El redactor se había informado al respecto para poder argumentar en favor de su cliente y hacer de ese relato una apelación convincente, recurriendo a la bibliografía que en ese sentido circularía y descubriendo, para su sorpresa, que la cuestión no estaba lo suficientemente saldada como para no permitir grietas por las que era posible filtrar una defensa. No obtuvo los resultados esperados: los miembros de la Comisión optaron por asignar a Giuseppe los habituales cinco años de confinamiento. En otro pedido de liberación del mismo expediente, se apela al hecho de que la familia le había pagado al joven con gran esfuerzo, un curso de piloto en la RUNA⁹ adjuntando como prueba una foto suya en uniforme militar y agregando que estaba más que dispuesto a ponerse al servicio de la Patria y “... continuar vistiendo el uniforme para cumplir con el servicio militar y ser un soldado de Mussolini.”¹⁰ Se apela, a tres de los motivos de mayor impacto simbólico para el régimen: la formación militar, la madre y la producción de alimentos. Sólo el último surtió el efecto esperado obteniendo Giuseppe el permiso para ayudar en la cosecha. Los informes de su expediente resaltan que el acusado pertenece a una familia que califican como de “ricos agricultores” y que por no haber tenido cuidado sobre su hijo varón, éste fue abusado en su adolescencia. Existe, tal vez, una intencionalidad por contrarrestar el interés de la familia por proteger al hijo varón de la acusación, aduciendo que no se lo vigiló en su momento ya que “...por debilidad de sus padres en lugar de encaminarlo en la agricultura, lo dejaron en casa y sin un serio control...”. Reaparece, la intención de relacionar la opción homosexual a una disfuncionalidad familiar emparentada a la falta de rigidez y de controles. El permiso para colaborar en la cosecha del emprendimiento familiar podría leerse en ese sentido, es como si el estado viniese a reparar lo que no supieron hacer sus padres: llevarlo al buen camino de las labores agrícolas. Ese énfasis puesto en el abandono y en el descuido del hijo varón explicaría la iniciación de éste en un tipo de deseo inconciliable con la masculinidad italiana, lo cual no parece compatible

⁹Reale Unione Nazionale Aeronautica.

¹⁰ACS, CP, b. 574. Giuseppe, L. M.

con el esfuerzo hecho por sus familiares para desvincularlo de esa “culpabilidad”. En la misma carta, su madre expresa el pedido de que su hijo le sea entregado para una “... máxima vigilancia de nuestra criatura.”¹¹ Luego, el espacio lo gana la “grave repercusión económica” que la situación de arresto del hijo acarreaba a la entera familia, ya que debido a las “débiles condiciones físicas” del padre muchos de los fondos pecuarios que tienen en colonato “están casi abandonados”. Por último, la madre apela a otro de los roles tradicionales que convocaban a un varón peninsular que deseara “...encaminarse por la vía de la honestidad...” y era el hecho que tuviera hermanas “...cuyos honores debe defender, aún en este triste momento de su vida...”. Hay otra preocupación de su madre: la lejanía del hogar de Giuseppe, no sólo desprotegía el patrimonio de la familia sino que también ponía en riesgo su honor representado en la virginidad de las mujeres solteras de la casa.¹² Existían muchos frentes de la construcción simbólica de la masculinidad que quedaban expuestos e indefensos por una acusación de pederastia y ante la ausencia forzada de un varón joven en la familia.¹³ La vergüenza que representaría este tipo de condenas en una familia podría no ser ni la única ni la más angustiante de las tramas simbólicas que se desarticulaban. En este caso, sabemos de la condición económica de la familia por lo que se desprende tanto de los informes militares como de las cartas de los familiares y sus reiteradas menciones a la existencia de cultivos y cosechas que se estarían por perder y a las tierras en colonato o en *mezzadria* que estarían descuidadas. Nos los imaginamos lejos del lugar de braceros o de peones para quienes, pagar a un redactor experimentado para escribir una carta sería imposible. Descontamos que la carta de defensa firmada por la madre de Giuseppe fue confeccionada por un abogado bastante conocedor de la malla legal del sistema de confinamiento que hace centro de sus estrategias de defensa en un interesante pragmatismo que apuntaba a sensibilizar en cuestiones de alta circulación en la cultura tradicional italiana y de la Italia fascista. Recogió muchos de los rasgos más valorizados que organizaban el sistema de relaciones humanas y familiares en general y que, construían las formas de masculinidad que debían ser defendidas, como un modo de enfatizar la relatividad del remedio que se estaba aplicando para contrarrestar lo que las amenazaba. Resaltamos el peso atribuido al rol del hijo varón adulto como gendarme de la moral en el interior de una familia burguesa que

¹¹ ACS, CP, b. 574. Giuseppe, L. M.

¹² ACS, CP, b. 574. Giuseppe, L. M.

¹³ Para ver sobre las imágenes y las relaciones directas entre masculinidad y la imagen nacional ver: ELLENA, Liliana. (2000) “Mascolinitá e immaginario nazionale nel cinema italiano degli anni Trenta”, en: BELLASSAI, Sandro y MALATESTA Maria (comps.) *Genere e mascolinitá. Uno sguardo storico*, Bulzoni editori, Roma.

podía esperar de esa protección eventuales progresos económicos, dado que en la honorabilidad de las mujeres solteras estaba la posibilidad de mejorar el patrimonio familiar por medio de oportunos matrimonios.¹⁴

Otro caso similar es el de Gaetano T., un joven nacido y domiciliado en la ciudad de Paternó que no mucho después de haber sido destinado a su destino final de Tremiti para cumplir con su confinamiento, comienza a insistir con sus permisos para que se le permitiera casarse. Se casa y continúa cumpliendo su pena en tierra firme con su flamante esposa de quien, poco después, los escritos militares informan que estaría en “estado interesante”. Del confinado, en cambio, el prefecto con jurisdicción en su nuevo destino informa al Ministerio del Interior que “...ha iniciado relaciones de amistad con varios estudiantes de la escuela media de Melfi...” por lo que propone “que sea transferido a un municipio exclusivamente rural dada su tendencia a la pederastia.” Lo envían rápidamente a la comuna de Maratea.¹⁵ Los informes militares abundan en referencias tanto a su “escandalosa depravación” como al provecho que sacaba de su posición económica privilegiada. La única referencia a su ocupación la encontramos en el informe de los RR.CC. que asegura que “...se exhibía como bailarín, evidentemente para poder mejor satisfacer su depravación...” y agrega que su “...buena posición económica proviene de la posesión de una cantidad de casas y de cultivos de cítricos por un valor estimado en 400.000 liras...”. El Cuestor Molina va mucho más allá cuando informa que “...su casa de Catania de la calle Capuana se convirtió en el centro de atracción de una infinidad de jóvenes empujados por la generosidad del pervertido...” dado que en ella se contaban objetos que no parecían de lo más frecuentes como “...piano, dos radios, mesa abundante siempre a disposición...”.¹⁶ Nuestro interés no se centra en determinar cuánto habría de real y cuánto de construido en esta figura. Simplemente resaltamos que en la ciudad de Paternó o en la de Catania, donde poseía su ostentosa casa, no pasaría desapercibido más allá de lo exagerados de los informes. Para comprender qué lo llevó a casarse y qué impulsó a la familia de su esposa a que Gaetano se convirtiese en parte de ella, tomemos en cuenta otros datos. En algunas de las cartas de clemencia el detenido desliza que dos de sus hermanos de Paternó ostentan cargos como funcionarios y que

¹⁴Al respecto ver: MOSSE, George. (1996) *Sessualità e nazionalismo*, Laterza, Bari. En este texto el autor expone los caminos transitados paralelamente por la moral burguesa y la constitución de las naciones modernas reflejando como a través de estos recorridos emergió un tipo de moral burguesa, que si bien aportó ciertas novedades, también solidificó ciertos estereotipos que la precedían.

¹⁵ACS, CP, b. 1009. Gaetano, T.

¹⁶Tanta ostentación, según el mismo Molina “...movió los celos y las envidias de los otros pederastas” que lo apodaban *la huerfanota [a bastarduna]* y el mismo Cuestor lo califica como un “niño grandote”ACS, CP, b. 1009. Gaetano, T.

adhieren al régimen. Las referencias a la figura de su prometida sólo aparecen cuando el enlace es inminente sorprendiendo, además, la velocidad de su gravidez al mismo tiempo en que al prefecto en Melfi le urge que lo liberen del indeseable confinado que tanto éxito tiene entre los estudiantes del Liceo local. Aún no siendo explícita, la documentación nos permite suponer que la familia de Grazia Rita habría hecho un buen trato al unirse con la de Gaetano T., no sólo por la fortuna de éste sino porque habría un honor familiar que recomponer, a la vez que para los hermanos del acusado, el propio honor estaba restaurado y sus orgullos de varones fascistas menos magullado.¹⁷ Al final del expediente hay una optimista nota del Ministerio del Interior, en la que se lee que “...después de la medida disciplinaria el confinado dio signos de arrepentimiento...”. Desde el mismo Ministerio había interés en que este caso se presentara como un éxito del sistema y que el matrimonio viera como una forma segura de incorporarse al plan del nuevo estado.¹⁸

Considerando que como argumento en común entre dos de los casos expuestos encontramos la intencionalidad de demostrar la ineficacia del sistema para revertir la condición de pederastia de los detenidos, sería importante detenerse a analizar un par de consideraciones casi contradictorias a las que se llegaría por medio de dicho seguimiento. Por un lado, la posibilidad de que circulara la duda respecto de los escasos resultados del sistema y de manifestarlo abiertamente; por el otro, cierto desconocimiento acerca del propósito real del mismo, dado que para la parte acusatoria lo que primaba en las argumentaciones era la idea de proteger a la población más que al acusado. Casi todas las negativas a acceder a una revisión de las condenas establecidas, se apoyaban en la peligrosidad social representada en estas personas y no en la de mejorar una mala situación de sus vidas.

“Lo encontraron en casa cuando trabajaba”

Las posibilidades de revertir tal situación de opresión, era muy limitada para aquellos cuya situación social y económica acotaba el campo de acción y el alcance a los conocimientos. El caso de Giovanni C. representa uno de estos ejemplos, y no sólo por la

¹⁷ Respecto de la cuestión del honor masculino entre los hombres italianos meridionales (en el contexto particular de su condición de inmigrantes en EE. UU.) y su obligación de mantenerse como guardianes de las mujeres, ver: CHAUNCEY, George. (1994) *Gay New York. Gender, urban culture, and the making of the Gay Male World (1890-1940)*, Basic Books, New York.

¹⁸ Ver: IBSEN, Carl. *op. cit.*

escasez de papeles que componen su expediente, sino también por la evidente simplificación de sus apoyos familiares y sociales. Se ganaba la vida alternando entre la actividad de vendimiador y la de vendedor ambulante. En ocasión de ejercer el primero de los oficios y siendo todavía un “...niño travieso e inquieto...” fue abusado por varios de sus compañeros.¹⁹ Detenido en febrero de 1939 y asignado a cinco años de confinamiento, el informe asegura que su familia lo alejó por su “...escandaloso comportamiento...”. En una breve carta pide clemencia y la reversión de la pena aduciendo ser el sostén de su madre enferma, pero se le niega “...dado que la madre vive en una casa de su propiedad y tiene otro hijo zapatero que la ayuda...”. El pedido no tuvo rebote positivo en su familia y nadie apareció como dispuesto a movilizarse en su favor. Se encuentra en este expediente, una licencia muy frecuente: la concedida por grave estado de salud de la madre y tal vez en la gestión de dicho permiso no estaba directamente implicada la familia sino que era obra del confinado en su lugar de detención. La asiduidad con la que los hallamos nos hace suponer que en la práctica existía flexibilidad en su concesión, aún en un caso como este en el que no parece haber particular preocupación de la familia por aligerar la pena de su pariente detenido.

Pero, no siempre recurrir a las necesidades familiares aligeraba el castigo. Tal es el caso de Vincenzo S., un florista que había sido detenido a los 26 años de edad y enviado a cinco años de confinamiento en julio de 1939. Luego de escribir al Ministerio del Interior para que revea su condena, insta a su madre en una carta, para que lo apoye en la empresa tal como había hecho, dice, la madre de Mimi. Sin embargo la respuesta de ésta no le es favorable en absoluto.²⁰ El informe de sus antecedentes dice que había prestado el servicio militar por 18 meses en 1935 en un regimiento de montaña y que ni él ni su familia poseen alguna propiedad, factores éstos que no fueron considerados para morigerar la pena y pesó fuertemente el hecho de ser “...pederasta pasivo...dedicado al libertinaje y al vicio...” por lo cual “...representa un peligro para la moralidad pública...”.

No obstante el despliegue y las formas en las que dichas estrategias fueron implementadas, pocas veces surtieron el resultado esperado y si tuvieron alguna repercusión, ésta no alcanzó a la liberación del perseguido. Al reconocimiento de la gravedad de la situación familiar del detenido no siempre le siguieron acciones en

¹⁹ACS, CP, b. 284. Giovanni, C.

²⁰ Aduciendo que: “...nosotros no te queremos en casa...la madre de Mimi no tiene marido y forzosamente pide licencia. No nos des cólera, basta lo que estamos soportando en casa por asuntos familiares...si el Ministerio no te respondió todavía significa que no se puede hacer nada...Para qué quieres cambiar de isla... ¿no hay allí otros como tu? Si estás en esa isla significa que es la apropiada para ustedes.”

beneficio de éste, sino para sus padres. La familia de Rosario Z. se movilizó, aún dentro de sus escasas posibilidades, en favor del hijo detenido con la aspiración de mejorar las condiciones de vida de quienes quedaron en casa. Con su oficio de sastre parece haber sido el único sostén de la casa paterna mas allá de que el informe del Cuestor Molina aseguraba que “...en cambio lucra como la más consumada de las meretrices...”²¹ Se le suma otro del propio detenido pidiendo el sobreseimiento y rogando por un subsidio que contribuya a la subsistencia de los padres. Al segundo de los pedidos, el prefecto de Foggia accede, pero niega rotundamente el primero dado que “...resulta verdad que sus padres viven en condiciones económicas miserables y que dependen de la limosna...” pero tienen otros hijos y el acusado es un “...pederasta obstinado...”²²

“Para poder así salvarlo”

El camino del éxito, estuvo más cercano a soluciones de tipo definitivo cuando se emparentaban con el real y manifiesto propósito del sistema de confinamiento: el alejamiento de su comunidad de la persona de pertenencia. Llevar adelante una estrategia de esa envergadura no estaba al alcance de quienes contaban con los recursos habituales para interpelar al sistema punitivo. Un caso que nos ilustra en ese sentido, es el de Francesco V. R. para quien el éxito en su estrategia de salvación estuvo sustentado en su manifiesta voluntad de emigrar. Su historia en Catania había comenzado algunos años antes de su detención, cuando habiendo migrado desde Toscana compró un *villino* en la zona periférica. Los informes militares resaltan que vivía con cierta holgura y que rápidamente comenzó a recibir las visitas de “apuestos jóvenes” y de “otros pederastas”.²³ En enero de 1939 su hermana se presenta en el Ministerio del Interior “...invocando clemencia en consideración del estado de salud de él y de sus óptimos antecedentes como combatiente”... y en una nota se deja en claro que “...ella está casada con una personalidad argentina...”y que “...manifiesta estar dispuesta a llevárselo a América, para no dejarlo en el abandono en el cual estuvo hasta ahora para poder así salvarlo...”. El Jefe de Gabinete firma al pie: “...ruega a esta Dirección General querer benévolamente

²¹ En una carta de su madre al Emperador dice: “El único hijo nuestro fue confinado a Tremiti por cinco años por predestina (sic). Un joven bueno y trabajador que era el sostén de nosotros pobre viejos padres suyos....Sufrimos el hambre...sin techo por no poder pagar la casa...no tenemos a nadie en el mundo que nos pueda ayudar, más que a este hijo único...lo encontraron en casa cuando trabajaba...”.

²²ACS, CP, b. 1082. Rosario, Z.

²³Francesco figuraba en una lista confeccionada por el Prefecto de Catania con veinte nombres de pederastas destinados al confinamiento que en el momento de su detención se encontraba en posesión del Jefe de Gabinete y que había sido aprobada por el mismo Mussolini. ACS, CP, b. 852. Francesco, R. V.

examinar la posibilidad, en el caso que el arresto haya sido efectuado solamente por la causa señalada, de acompañar el pedido consintiendo la liberación del pasaporte...”. Una semana después de la solicitud se expide la respuesta positiva.²⁴ Para sostener la idea de emigrar los hermanos expusieron una serie de influencias y de contactos con el régimen, en una deliberada intención por hacer gala de frecuentar ciertos círculos del poder capaces de promover alguna acción en beneficio del detenido. En la carta que el mismo acusado escribió a su hermana desde la cárcel de Catania, aduciendo que él “...está siendo víctima de calumnias...” que sin embargo no están logrando que pierda “...su gran serenidad y su espíritu de paz...” y que no es posible “...amontonar individuos con tanta liviandad y someter a mí, un ex combatiente de la Gran Guerra, a una infamia de esta especie...”. Para pasar a lamentarse por el disgusto que estaría viviendo su “...querido cuñado...” Domingo, en Argentina, y que sabía de “...mi vida simple, diría virgiliana que llevaba yo entre el cultivo de las flores y la cría de canarios y mis perros pastor alemán...” para luego agregar “...saluda por favor al cardenal Mugliani y ruégale que me mande una misiva.”²⁵ El carácter pintoresco y el abuso de imágenes idealizadas son propios de la lógica de quien ensaya una defensa propia. Recordemos que la carta se suponía privada, es decir que era dirigida a su hermana, sin embargo, su autor sabía que iba a ser leída por los acusadores e incluyó en ella una serie de referencias directas a su capacidad de influencia y a una diferenciación suya respecto del resto de los detenidos por la misma causa. Utilizando el término “amontonar” deja en claro que su condición de ex combatiente y de burgués bien relacionado, lo coloca en una situación distinta a la de quienes no han llevado una conducta “...sobria, seria, decorosa y en continuo y admirable esfuerzo de mejoramiento...”. Exhibir el nombre del cardenal es parte de la estrategia que cierra en la carta que su hermana, Lina, dirigió al Duce y en la que manifiesta su capacidad para convencer de que se trataba de un caso para el que se debían observar consideraciones particulares dado que: “Soy la mujer de un dignísimo hombre que, no obstante extranjero de la Argentina, Domingo Paul, tuvo méritos para la Patria italiana...”.²⁶ Tal soltura en la elocuencia del pedido y en el nivel de presión dirigida a la

²⁴ “...se ordena suspender la presentación de R. a la Comisión Provincial para la asignación al confinamiento y autorizar para muñirlo de pasaporte para que pueda seguir a su hermana. A la espera de la partida de ambos al exterior...deberán alejarse de Catania inmediatamente. Asegúrense...”

²⁵ ACS, CP, b. 852. Francesco, R. V.

²⁶ Agregando que: “...él ha donado ingentes sumas para el préstamo del Littorio (cien mil) para los Balilla, para muchas obras asistenciales muchos miles y diez mil liras para el orfanato Legnamigno Monte (Lucca); por lo tanto puedo, podemos ser escuchados y será estimado y decoroso para V. E. y para este Ministerio del Interior escuchar y hacer la gracia de nuestra súplica” ...Estamos preparados para hacerlo ir con nosotros a América, pero por el decoro y el honor de mi marido, que es una alta personalidad y que tiene

máxima autoridad política del país, es explicable, en la contundencia de los argumentos y en la confianza en la aceptación de su petición, resaltando que esas contribuciones los convierten en acreedores de algún reconocimiento. El pedido de perdón a cambio de dejar el país dejó margen para exigir que en ninguna documentación se manifestara el motivo de la persecución hacia su hermano, recordando que llegó la hora de que el estado fascista devuelva las atenciones oportunamente suministradas por su “dignísimo” marido. En marzo de 1939 el prefecto Gaetani, asegura que: “... V. R. Francesco...declaró en modo explícito que no volverá más a Catania y que lo antes posible hará el pedido del pasaporte para migrar a América habiendo obtenido, el permiso de desembarco de las autoridades americanas.”²⁷

Al desenlace positivo se llegó rápidamente y el detenido quedó libre antes de que se le expidiera su pasaporte, pudiendo gestionar personalmente su trámite migratorio aún si no se lo dejó de vigilar en ningún momento hasta que las autoridades no estuvieran seguras que embarcara a Buenos Aires. Aún así, contó con un margen ancho para maniobrar en favor de su defensa y achicar las diferencias con el poder de modo que en el resultado final se dio un conveniente empate para las partes en danza. Si el tal Domingo Paul era una importante personalidad en Argentina, seguramente no habría querido contar con un cuñado condenado por homosexualidad en la admirada Italia fascista, mientras que al estado corporativo peninsular no le daba lustre, mandar al confinamiento a un ex héroe de Guerra.²⁸ Alejar a Francesco y asegurarse de que no volvería, era una decisión salomónica en la que el peso de la influencia familiar y del beneficio el estado fascista fueron determinantes.

Conclusiones

Tanto los modos en los que la oposición se manifestó como los consecuentes resultados obtenidos, mostraban cómo las formas de mitigar las condenas eran el emergente revelador de una situación social de mayor o menor subalternidad. El acceso a la información que suministraba herramientas capaces de ensayar una interpelación seria

una posición altísima en Argentina, se solicita que nada se objete en su pasaporte que lo denote en un mal sentido. ¿Es posible un alejamiento mayor que este? Devuélvanoslo y será a salvo y seremos reconocidos con Italia y con el Régimen que si su honor es la fuerza, su atractivo incomparable es la “humanidad”. Nuestro Duce es fuerte pero también es humanamente el padre de todos.” ACS, CP, b. 852. Francesco, R. V.

²⁷ ACS, CP, b. 852. Francesco, R. V.

²⁸Para la importancia otorgada por el régimen al mito de los combatientes de la Primera Gran Guerra ver: GENTILE, E. (2005) *Il culto del littorio. La sacralizzazione della politica nell'Italia fascista*, Laterza, Bari.

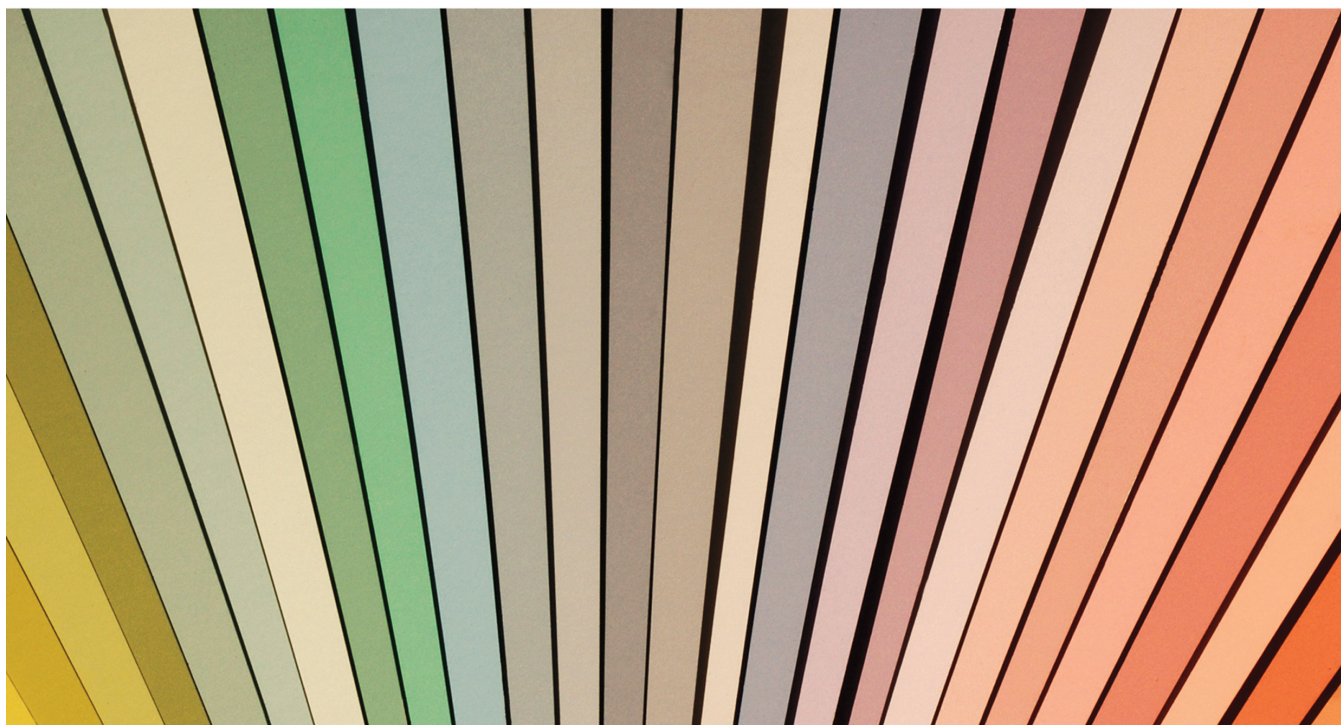
del sistema estaba siempre limitado, aún en los casos en los que la realidad social del entorno del confinado le hubiese permitido volcar recursos a su defensa. En todos los casos hubo una no aceptación total de la suerte a la que desde el poder se los sometía. Es, por lo tanto, necesario no limitar la subalternidad a la situación económica y social de los perseguidos porque ello obstaculiza nuestras posibilidades de ampliar un acercamiento más profundo a estas realidades. Existe un sustrato común que unifica a estas personas y que hace de su situación de perseguidos por pederastia una realidad que no se limitaba a la de clase, y que adentraba en una cuestión más sensible a los intereses del estado fascista como era la construcción de un tipo propio de masculinidad y el compromiso de éste con el estado.²⁹ El poder se vio, a veces, obligado a la negociación y a la cesión en respuesta a planteos que evidenciaban grietas por las que era posible filtrar formas de aligerar el castigo. Esto se convirtió en una posibilidad aún para quienes estaban en los márgenes y contaban con apoyos escasos para la empresa. Se presenta la duda aquí, de si esas formas se encuadrarían como *estrategias de resistencia* con posibilidades de ablandar la base misma del sistema represivo o si, en cambio, representaban una caída mínima en sus efectos persecutorios y de aislamiento. Se trata de movimientos y de abordajes individuales y casi nada articulados entre sí, al tiempo que vemos que la lógica de esa escasa articulación no escapaba a las imposiciones y a las necesidades del poder que los perseguía. La inexistencia de mecanismos desplegados para oponerse a la opresión y la falta de abierta confrontación con el poder, nos aleja de la posibilidad de afirmarnos sobre el concepto de estrategia. Nos encontramos frente a una serie de acciones aisladas y tendientes tanto a la conmoción sentimental como a cuestionamientos parciales del sistema represivo. Aún cuándo en alguna ocasión, la pertenencia de clase y las influencias familiares torcieran cierta rigidez de ese mismo sistema, la decisión final adoptada por la burocracia fascista se plasmó en una invisibilización pactada del sujeto transgresor y no por intentar, tal como se pregona, su “recuperación” o su “reinclusión” en el tejido social. Esa posición de clase ventajosa no permitía remontar una suerte que estaba

²⁹El concepto de *subalterno* introducido por Gramsci incorpora novedades respecto de la tradicional conceptualización marxista de *proletario*. En sus *Cuadernos de la cárcel* introduce la novedad de que esta categoría no se basa sólo en la cuestión del acceso a los recursos materiales, sino que incluye variables de tipo simbólico, cultural, político, étnico, de género, etc. GRAMSCI, Antonio. (2007) *Quaderni del carcere, Edizione critica dell'Istituto Gramsci a cura di Valentino Gerratana*, Einaudi, Torino.

La cuestión de la subalternidad fue retomada luego de la publicación de los *Cuadernos* por varios cientistas sociales y se convirtió en el concepto central de muchos de los estudios que abordaron la cuestión de los sectores sociales marginalizados. La pregunta central al respecto ha girado en torno a la capacidad y a las posibilidades de conocer la voz de los subalternos. Al respecto ver el trabajo de SPIVAK, Gayatri. (2011 [1988]) *¿Puede hablar el subalterno?*, el cuenco de plata, Buenos Aires. La autora es muy escéptica respecto de las posibilidades de conocer la voz de los silenciados, porque las palabras que éstos pueden usar serían sólo formas de colonizaje, es decir, un tipo de lenguaje que el poder les ha impuesto.

condicionada a una subalternización signada por el género más que por la pertenencia social. Homogeneizar desde arriba a aquella masa de disidentes sexuales, que atentaban contra el proyecto de construcción de una nueva identidad masculina, no tenía grandes contemplaciones ni se impresionaba ante la movilización de recursos. A una primera batería de contemplaciones se llegaba en forma bastante rápida y sin un profundo conocimiento del sistema³⁰. Había, luego, una serie de peticiones intermedias que interpelaban al núcleo de los intereses del régimen que implicaban un acercamiento al funcionamiento del sistema apelando a la capacidad de reconocer de éste cierta capacidad correctiva buceando en contradicciones internas que era necesario enmendar. Por último, para quienes accedían a información e influencias mucho más sofisticadas y certeras, era posible evitar el castigo siempre que no se entrara en contradicción con el propósito menos reconocido del sistema punitivo: el alejamiento y la invisibilización del elemento disonante. Muchos detenidos pudieron hacer uso de estas alternativas en función de una pertenencia que excedía la visión homogeneizante del aparato burocrático. Cada uno apeló a lo que contaba, por lo que, los resultados fueron un reflejo del nivel de heterogeneidad de las realidades sociales y económicas de los perseguidos. Por lo tanto, no deberíamos subestimar las huellas dejadas en el sistema represivo por estas acciones, no obstante la aparente precariedad de sus resultados.

³⁰Nos referimos, por ejemplo, a las licencias por salud de la madre o propia.



El libro reúne parte de los trabajos presentados en las V Jornadas Experiencias de la Diversidad y IV Encuentro de Discusión de Avances de Investigación sobre Diversidad Cultural, celebradas en la Facultad de Humanidades y Artes de la Universidad Nacional de Rosario los días 15 y 16 de agosto de 2012. Las Jornadas, organizadas por el Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural, son un punto de encuentro ya tradicional en el ámbito académico argentino, donde se trabajan temáticas diversas privilegiando una aproximación interdisciplinaria.

ISBN 978-987-702-047-2

**CENTRO DE ESTUDIOS SOBRE DIVERSIDAD CULTURAL
FACULTAD DE HUMANIDADES Y ARTES
UNIVERSIDAD NACIONAL DE ROSARIO**


UNR
EDITORA