

CRONOTOPÍAS EN LOS BORDES MESTIZO-CRIOLLOS

ANA CAMBLONG

I. ESTAR NOMÁS

La exitosa noción de cronotopo ha transmigrado no sólo de la física a la teoría literaria, sino también a otros campos disciplinares y otras utilidades en diversos mundos socioculturales. El inextricable ensamble de tiempo-espacio en un mismo concepto permite interpretar con mayor rigor prácticas semióticas inmersas en tales dimensiones simultáneas y acopladas. Una vez adoptado este dispositivo, resulta conducente para nuestros propósitos insertarlo en la continuidad de la semiosis infinita propuesta por Peirce, porque la dinámica de este postulado convierte el cronotopo en un proceso sostenido. Desde luego, el concepto bajtiniano responde también a una teoría cuyos enunciados de base conciben encadenamientos semióticos materiales, interactivos y continuos. Precisamente, de ahí la compatibilidad de esta articulación. Pero el enfoque lógico-matemático aportado por Peirce en la concepción del continuo abre una vía analítica en la argumentación que intentamos compartir.

Antes de adentrarnos en las definiciones, quizá convenga advertir que traemos a colación el concepto de semiosis infinita porque los mundos periféricos de provincia y mestizo-criollos a los que nos referimos tienen una nítida conciencia de este devenir incesante, este discurrir de confines equívocos, deslizantes y flexibles en su experiencia diaria. El decurso de la vida cotidiana en dichos bordes se plasma en ritmos corporales, de trabajo, de esparcimiento, de descanso, en vivencias temporales y distribu-

ciones espaciales condensadas en giros dialectales propios de la zona que escenifican la familiaridad de los protagonistas con su estancia en infinito. Seleccionaremos frases consolidadas del dialecto coloquial, variante del español-argentino estándar con presencia mixturada de guaraní y portugués, como emblemas que condensan el sentido de costumbres muy antiguas y resistentes. Si bien nos referimos específicamente a la provincia de Misiones-Argentina, ubicada como una cuña territorial entre Paraguay y Brasil, nuestras interpretaciones podrían tenerse en cuenta para otros universos fronterizos con poblaciones mestizo-criollas.

Retomando la reflexión de Peirce (1965 [1988]:263), anotamos:

Si en un continuo se incluye una serie de puntos hasta un límite, se incluye el límite. [...] un corolario obvio: todo continuo contiene sus límites (262). Como matemático prefiero el método de los infinitesimales al de los límites, en la medida en que es más fácil y está menos infestado de trampas. [...] los números inconmensurables suponen un lugar infinitésimo de decimales. La palabra infinitesimal es simplemente la forma latina de infinitésimo, es decir, es un ordinal formado de *infinitud*; como centesimal lo es de *centum*. Por tanto, la continuidad supone cantidades infinitesimales.

Trataremos de eludir “trampas”, no obstante permanecemos entrampados en ambos razonamientos, válidos para pensar el continuo: límite incluso y ordinales infinitésimos. ¿Por qué? Porque en las secuencias habituales, en la cadencia dialectal, en la variación infinita de las prácticas locales se percibe, se siente y se experimenta tanto la conciencia del deslinde incluido en corrimiento perpetuo cuanto la sutil variación infinitesimal. Hay una instalación efectiva y consistente en esta corriente biosemiótica que hace culto del deslizamiento y del cambio infinitesimal. La heterogeneidad poblacional, la coexistencia de modalidades diversas, la variación intercultural del mestizaje constante en modalidades lingüísticas y rituales de vida práctica, permiten experimentar la variación que juguetea con límites disponibles y el corrimiento infinitésimo de las determinaciones. Los habitantes de dicha semiosfera (Lotman 1996) *se dejan estar* con parsimonia y displicencia en esta corriente cronotópica de estados en secuencias resbaladizas. Nada más revelador que el estereotipo acuñado por las exigencias del orden moderno, cuyo imaginario estimulado por la voluntad de poder, la disciplina y el progreso ha convertido el “no dejarse estar” en ley suprema. Por esta vía, el modo mestizo-criollo se estigmatiza y se menosprecia por la “dejadez” de “estos dejados”.

Interpretar la descalificación del coloniaje moderno a contrapelo desemboca en la reconsideración del *dejarse estar* como una modalidad diferente. La *estancia mestizo-criolla* de estados en continuo, evita la dialéctica entre “ser o no ser” y prefiere habitar el mundo –su mundo– en un discurrir que “está y no está” simultáneamente. El *dejarse estar* no es un abandono, ni una renuncia, ni el *estar arrojado* heideggeriano, sino un modo de vivir la presencia efectiva del cuerpo en el cosmos, de la ocupación

“natural” del tiempo-espacio que deparó la contingencia a cada cual. Si interpelamos a alguien en cualquier circunstancia con la pregunta *¿qué está haciendo aquí?* El interpelado podrá contestar aduciendo algo perfectamente audible: *Y yo estooy nomás...* Se puede *estar nomás* en la intimidad del hogar, en un espacio público, en el trabajo, en una fiesta, en una clase, es decir, se trata de una actitud, una disposición anímica, una experiencia intransferible que hace de la mera existencia una sensación tangible y un logro. El recorte descontextualizado de la muestra dialectal arriesga el despojo de su potencia semiótica, sin embargo apostamos en sentido contrario, consideramos factible explicar en algún aspecto, a través del artificio metalingüístico, las implicancias simbólicas de una manera de instalarse en el mundo. *Estar nomás* y *dejarse estar* configuran una tonalidad de los infinitos matices del plexo semiótico de la *estancia mestizo-criolla*, caracterizada por correlatos movedizos del transcurrir laxo en un continuo de estados en derrame.

Resulta dificultoso poner en relieve y describir la tensión entre *estar nomás*, que podría remitir a cierta permanencia estática y el *dejarse estar*, que parece aludir a una inmersión en el devenir. Efectivamente, ambos sentidos se mantienen en tensa simultaneidad de paradoja mestiza, como testimonio antropológico de la existencia obstinada del *sobreviviente* que ocupa espacio y persiste en su saber histórico, de memoria corporizada, en actitudes e idiosincrasias sedimentadas a través de muchas generaciones. Las constelaciones semióticas ensamblan sus tembladeras infinitesimales en cronotopías de escasa comprensión para los ordenamientos racionalistas y nominalistas; las determinaciones no hacen más que potenciar lo indeterminado, la dinámica de la vida práctica impone su sinergia y sus ejecuciones, hace lo que puede y *lo que se le da la gana*, las exigencias *habitualmente* demandan interpretaciones pragmáticas.

Decimos *sobreviviente* no sólo refiriendo a los rigores del hambre y la precariedad en todas sus formas, sino también a las imposiciones del coloniaje simbólico, a las humillaciones infligidas por el etnocentrismo (principalmente europeo), a las manipulaciones del centralismo metropolitano y a tantas otras miserias convertidas en el pan nuestro de cada día. La dimensión ética y política de la *estancia mestizo-criolla* conlleva fricciones de antigua data, traducidas en juicios acerca de una “idiosincrasia incomprensible”, una “modalidad enigmática”, un “contrasentido inmotivado”, una “obstinación inexplicable” para las miradas centrales. El exotismo *a la moda* no logra interpretar estas contestaciones extravagantes e inasibles *a la criolla*. En los últimos tiempos, la documentación testimonial ha dejado en carne viva el espanto aterrador de los campos de concentración, afrenta máxima a la condición humana; no obstante, los campos políticos del capitalismo concentrado reinciden en sus exclusiones desconsideradas. Hablemos, pues, de estos campos de concentración con bordes escarncidos por violencias y vejaciones en continuidad. Algunas condescendencias frívolas y oportunas de *papers*, de publicaciones y de cónclaves variopintos políticamente correctos provocan apenas una vuelta de tuerca en el torniquete de la otredad.

En la vereda de enfrente, los vecinos del confín local, aguerridos aguantadores del *ninguneo* del poder, sacan sus sillones y toman mate, conversan largo y tendido, se ríen de sí mismos y de los que mandan, ejercen su derecho al relato infinito y se deciden a *estar de balde*. Una vez más, la joyita coloquial planta bandera polémica con el menor gasto posible: *estar de balde* es un arte, es un derecho, es una resistencia, es una burla sarcástica, es una estrategia bien diseñada por la soberanía de la *estancia mestizo-criolla*. Traemos a colación el antiquísimo ritual (en lenta retirada), porque su vigencia en este atribulado presente, alega sobre la defensa de una cronotopía distinta y propia. Se trata de una práctica que ocupa el espacio público y privado a la vez: se está en la vereda propia pero a la vez con los otros. Un *convivium* cotidiano que se comparte con la familia (todas las edades se integran) y con la vecindad. Los vecinos pasan, saludan, conversan un rato y siguen, o bien se instalan con entera confianza a tomar el mismo mate, o el mismo tereré (mate con agua fría en días de calor). ¿Qué hacemos en la vereda? Nos *dejamos estar* y cumplimos cabalmente con la consigna revulsiva y execrable para el sistema: *estamos nomás*, es decir, *estamos de balde*. El conjunto del ritual escenifica todo un clima de la *estancia mestizo-criolla*, en tanto desafío a los estrictos tiempos modernos y a los aceleramientos posmodernos, una distribución de espacios que quiebra las fronteras de la oclusión privada y del encierro temeroso a la inseguridad que viene del otro... Los que *están de balde* se muestran distendidos, confiados, las puertas de sus casas permanecen abiertas hasta la noche, a veces muy tarde. Este cronotopo público-privado, propio-ajeno, individual-colectivo, de duraciones variadas (se puede estar media hora o bien toda la tarde hasta la noche, también en mañanas veraniegas muy temprano), de serena repetición e infinita raigambre en el imaginario local, atesora sutiles filigranas de una semiosis que se desliza en ritmos conversadores y en el sentido del humor siempre presente, hasta para comentar la tragedia. Cabe ponderar que adolescentes y jóvenes mantienen el ritual con renovado vigor: los grupos ocupan espacios públicos de la costanera, de las esquinas y las veredas en infinitas reuniones con el infaltable mate o tereré, infusión emblemática de amistad y el *estar de balde*, dos valores capitales de la cultura mestizo-criolla. Si bien es cierto que el mate y el tereré acompañan también el trabajo, el estudio y la soledad, no es menos cierto que su carga semiótica de memoria ancestral enclava en el compartir solidario, íntimo, amistoso y en el *dejarse estar* con otros y consigo mismo/a.

2. HALLARSE MISMO

Retomamos el planteo anterior –cronotopos inmersos en la semiosis infinita de la *estancia mestizo-criolla*– y prestamos atención a otro postulado de Bajtín (1975[1989]: 399) referido al *umbral*: “Citaremos aquí un cronotopo más, impregnado de gran intensidad emotivo-valorativa: el umbral. Éste puede ir también asociado al motivo del encuentro, pero su principal complemento es el cronotopo de la crisis y la ruptura

vital”. El concepto inscripto en una teoría de los géneros, en particular de la novela, trasmigra a nuestras propias búsquedas acerca de las dinámicas semióticas de poblaciones fronterizas, mestizo-criollas, rurales y de provincia. La translación teórica resultó mucho más productiva y eficaz de lo que nos habíamos imaginado en el tímido arranque de nuestro trabajo. La noción de *umbral* se convirtió en una clave para investigar, abrir y desplegar cada vez con mayor cuidado la delicada e intrincada trama de los *encuentros-desencontrados* entre niños provenientes de poblaciones fronterizas y la cultura escolar, con el propósito de investigar las dificultades de una alfabetización poco transitable, tanto para la experiencia infantil cuanto para la endeble relevancia de logros educativos.

Una apretada síntesis de las definiciones que asignamos a los *umbrales escolares* permitirá luego correlacionarlas con alguna frase típica del dialecto local. La definición de *umbral* se hace cargo de la emergencia de una discontinuidad intensa (se detecta una diversidad enorme de gradaciones), que irrumpe en la *continuidad del mundo-niño* en su hábitat, en su nicho protegido, en su caldo de cultivo, en su *sopa semiótica* cotidiana. Si bien la continuidad constituye un postulado de base, nunca más pertinente y consistente que en las configuraciones del *mundo-niño*, sobre todo si se trata de niños provenientes de zonas rurales, fronterizas o mestizas. La interacción primaria, familiar y vecinal amalgama una semiosfera de incomparable incidencia en los aprendizajes que marcan irreversiblemente la inserción de cada cual en su mundo. En dicha continuidad, la relevancia omnímoda de la lengua materna-familiar sella los correlatos de un universo en entera aceptación de la contingencia. Si hay algo que un niño *no siente* es la necesidad de cuestionar, negar o abominar de su lengua materna. Este continuo aprendizaje de discontinuidades podrá tener múltiples interrupciones y rupturas, pero nuestro interés recorta el inicio de la escolaridad. En efecto, en zonas fronterizas los niños llegan a la escuela instalados en semiosferas distantes de la cultura escolar y hablando “otra lengua” diferente de la oficial. Las variantes son muchas, pero enumeramos las principales: a) hablantes de variaciones dialectales mestizo-criollas con base de español-argentino estándar; b) hablantes de portuñol mezcla dialectal fronteriza de español-argentino y portugués-brasileño; c) hablantes de guaraní yopará (mixturas con español); d) hablantes de alemán (familias que conservan en el hogar la lengua europea); e) hablantes de mbyá (lengua de grupos aborígenes que habitan en asentamientos aislados, asediados por la presión de los blancos). En este mosaico no podemos dejar de mencionar que las corrientes inmigratorias de polacos, ucranianos y escandinavos han sido muy numerosas y se han afincado en la región sin el mantenimiento a ultranza de la lengua inmigrante en segunda y tercera generación como los alemanes, sino que han adoptado la estrategia de tomar al español-argentino como lengua franca, un modo de facilitar la inserción de sus descendientes y de su propia integración en la comunidad. No obstante, hay que tomar nota de la presencia de este acervo semiótico, un imaginario polifónico poblado de vestigios lingüísticos, de

relatos, de comidas, de costumbres, de música, etc. que forman parte de lo que denominamos *horizonte familiar intercultural*. Aunque el niño hable la variante misionera del español-argentino, conlleva este bagaje familiar singular y relevante.

Los *umbrales* surgen en las fricciones y las crisis que provocan *cultura escolar* y *lengua oficial* en las redes semióticas diferentes del *mundo-niño* proveniente de los contextos antes mencionados. Los estudios hasta el momento realizados (Camblong 2005), nos autorizan a postular un conjunto de componentes semióticos en conjunción simultánea y/o secuencial, que podrían enumerarse en acotado inventario: 1) *clima saturado de extrañeza*, turbulencia global de la semiosis, interpretantes desencajados, volátiles, crisis integral de hábitos consolidados; 2) *cronotopía de pasaje*, de movimiento constante, de tránsito y transitorio, con nítida conciencia semiótica de atravesar diferencias, deslindes cambiantes y dispersos entre el mundo familiar-vecinal y el escolar; 3) *semiosfera incoativa*, con prácticas semióticas en inauguración, avances y retrocesos continuos, ensayos, intentos, pruebas, repeticiones dispersas y con variaciones continuas; 4) *relieve fático*, pertinencia especial de contactos interactivos, singular despliegue de improntas indiciales (miradas, olores, roces, posturas corporales, distancias, objetos en circulación, lugares); 5) *pertinencia de los silencios*, mutismo y taciturnidad interpretantes de la indefensión, del miedo y de la resistencia; 6) *descentramiento del lenguaje*, las prácticas lingüísticas pierden su potencia semiótica y estructural, inseguridad, tartamudez y balbuceo imponen su intermitencia en las producciones discursivas inestables y alteradas; 7) *emergencias tímicas*, “temor y temblor” —dice el filósofo— intimidad asediada, violentada y a la vez en vilo, euforias y disforias en continuidades intempestivas; 8) *riesgo de catástrofe*, si la crisis no encuentra alternativas ni atenuantes, el *mundo-niño* colapsa, se derrumba y permanece en suspenso con imposibilidad de aprendizaje. Este abismo semiótico supone tanto la máxima violencia padecida por el niño cuanto la demanda de un trabajo pedagógico intensivo para recuperar la posibilidad de ingreso en la cultura escolar. Como se podrá apreciar en esta excesiva compactación teórica, nuestra investigación pragmática utiliza categorías provenientes de diversos autores y marcos epistemológicos diferentes, condición de trabajo que no negamos y que simplemente resulta efectiva para dar cuenta de acontecimientos de extrema complejidad. La propuesta que diseñamos para alfabetizar en estas fronteras de la *estancia mestizo-criollas* supone, entre otras muchas cosas, los cuidados que exige la docencia en *los umbrales*. Dicho sea de paso, los umbrales no “están” exclusivamente en el inicio escolar, sino que se mantienen y emergen en intermitencia continua, la *umbralidad* centellea o irrumpe como relámpagos, a lo largo de toda la escolaridad, y hasta en desempeños universitarios.

Ahora bien, acudimos al dialecto local para tomar un giro coloquial que traduce este estado de umbral; este giro se utiliza con asiduidad en el diario trajinar de nuestro hábitat fronterizo. Cuando alguien atraviesa una situación incómoda, que vulnera sus costumbres más queridas, más íntimas y más sólidas, dice *no me hallo mismo...* El uso

reiterado de *mismo*, tanto para enfatizar la negación como la afirmación, se convierte en una baliza discursiva que escande el fraseo de la conversación y distribuye el énfasis de algunas certezas. En las antípodas, cuando se viven circunstancias gratificantes, acordes con las convicciones y hábitos consolidados, cargados de afecto y sensibilidad primaria, se suele decir *me hallo demasiado mucho*. La redundancia *demasiado mucho*, típica del barroquismo mestizo, enrosca su voluta de remate exasperando la intensidad de la afección y el júbilo íntimo del instante.

Si del dialecto local se trata, podríamos afirmar que el niño *no se halla mismo* en el comienzo escolar ni con los protocolos consolidados del sistema educativo. ¿Por qué traemos a escena este giro coloquial? Pues porque el uso del verbo *hallar* en el dialecto guarda en su tesoro semántico una memoria atávica de significaciones arcaicas. En breve incursión filológica, se podría acotar que *hallar* viene del latín *afflare*, soplar hacia fuera o rozar algo con el aliento, acepción que luego se desplaza al “husmeo del perro en busca de la pista; luego, hacia el s. X, se disemina en las lenguas romances con los significados más modernos (Corominas 1961 [1996]: 314). El uso coloquial que persiste en estos bordes aislados deja chisporrotear aquel sentido primario que husmea el territorio en busca del olor familiar, los indicios más amados, más intensos que arroparon y alimentaron el cuerpo en un arraigo simbólico que incorpora hábitos, espacios, ritmos, tiempos, sonidos, aromas, todo envuelto en lenguaje para configurar la intimidad más entrañable. El aliento de la *sopa semiótica* que lo crió deja huellas irreversibles y sopla hacia fuera los roces de una experiencia consistente que abreva en la primeridad (Peirce) sensible, afectiva y pasional. Cuando el niño atraviesa los *umbrales escolares* inaugurando un desempeño semiótico y lingüístico que le resulta extraño y difícil, tiene por delante una tránsito cuyas cartografías han sido estudiadas, descritas y trazadas por la bibliografía especializada. Pero cuando las singladuras del umbral no registran la violencia ejercida sobre las diferencias de los habitantes fronterizos y mestizo-criollos, se borran completamente todos los discursos y documentos que teorizan sobre “diversidad”, “multiculturalidad”, “bilingüismo”, etc. (categorías con las que polemizamos). Es que no se trata de “tolerancia”, es que no se trata de traducciones bilingües, se trata de otro universo semiótico que los laboratorios de “lenguas extranjeras” no logran atender ni entender.

Si el niño de los bordes mestizo-criollos *no se halla mismo*, es porque el universo escolar descalifica, niega y excluye su mundo familiar-vecinal. La metodología de enseñanza de “segunda lengua” no funciona, no responde a la demanda de estos ciudadanos que, aunque hablen español, registran severos atolladeros para cumplir con una alfabetización básica. Sin entrar en detalles más específicos, podríamos afirmar que el nudo gordiano del *umbral* finca en el rescate y revalorización de los discursos orales. Hay un prejuicio inmenso y muy instalado, por desgracia, en la cultura escolar mandona, arbitraria, despectiva y condescendiente a la vez. “Cómo alfabetizar a estos *pobres niños*” y “qué les podemos pedir a *los pobrecitos*”, son retahílas infaltables

que coexisten en paradójica simultaneidad con duras exigencias: “no te saben escribir al dictado”, “si no escriben en cursiva no pueden pasar”. En fin, no son los docentes en sus desempeños individuales el blanco de un diagnóstico fecundo, sino la persistencia obstinada de un imaginario colectivo, histórico y colonizado que desprecia, que no comprende ni acepta el mundo de los bordes mestizo-criollos... El umbral podrá configurar un cronotopo adverso, pero también podrá devenir en un enclave de hospitalidad respetuosa que encuentra la modalidad más amigable en *la conversación*. Esto es: dejar que el niño hable, se explaye en relatos, anécdotas, descripciones, no importa en qué lengua, no importa qué “interferencias” (metalenguaje que jamás emplearemos), lo importante, lo nodal es escuchar, aceptar y *hacerle sentir* (esto no se logra con metodología universal, sino que depende de posiciones ideológicas, éticas y conceptuales) que su mundo vale, que su conversación puede entrar a la escuela sin censuras ni estigmas. El pasaje del *umbral* supone una travesía cuyas peripecias pueden afrontarse siempre y cuando se acepte con toda amplitud el acervo familiar y vecinal de los niños. La hipersensibilidad infantil husmea (¿a lo perro?) los nítidos indicios de su mundo que “está y no está” tratado y destrutado por los rituales escolares, y entonces, con justa razón, exclama *no me hallo mismo...*

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BAJTÍN, M. M. (1975) *Teoría y estética de la novela*. Madrid: Taurus, 1989.
- CAMBLONG, A. (2005) *Mapa semiótico para la alfabetización en Misiones*. Posadas: Universidad Nacional de Misiones-Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología de la Nación.
- COROMINAS, J. (1961) *Breve diccionario etimológico de la lengua castellana*. Madrid: Gredos, 1996.
- LOTMAN, I. M. (1996) *La semiosfera. Semiótica de la cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- PEIRCE, CH. S. (1965) *El hombre, un signo*. Barcelona: Crítica, 1988.

**APACIBLE FLUYE LA FRONTERA — DIÁLOGO, EXCLUSIÓN
Y UTOPIA EN *MACHUCA* Y *LOS TRES ENTIERROS*
DE MELQUÍADES ESTRADA**

JAN GUSTAFSSON

I. INTRODUCCIÓN

Las identidades sociales de todo tipo se definen en términos espaciales tanto como temporales. El espacio —real y/o imaginado— al que pertenece un grupo y las narrativas —mitos e historia, así como proyecciones hacia el futuro— que lo definen son expresiones fundamentales de ello. A la vez, existe un consenso cada vez más generalizado que las identidades se definen en la *frontera* (Lugo 2003; Grimson 2003; Gustafsson 2004), o sea, en su encuentro y diferenciación con el Otro y con lo otro. Esta frontera, pues, cumple una función doble: por ser encuentro, posibilita el diálogo y, por ser diferenciación, implica la posibilidad de la exclusión. Esto nos enseña que la frontera no solamente ha de concebirse como un espacio —y por lo tanto algo estático—, sino que contiene una dimensión dinámica o temporal. Así, la frontera no es, como se la pensaría desde el esencialismo, el simple resultado del encuentro —o choque— de diferencias preexistentes, sino que es ese intermedio donde se produce la diferenciación. En otras palabras, la frontera puede concebirse como un acontecimiento o, si se quiere, un cronotopo.

Esta idea de la frontera como el espacio social donde se producen tanto la exclusión como el diálogo, pretenderemos analizarla en dos películas americanas de esta década. En *Machuca* (Andrés Wood, Chile 2004), se ponen de manifiesto los mecanismos de exclusión social que dividen a la nación en dos clases, pero también se

indaga en la posibilidad de un diálogo que parta de esta misma frontera. *Los tres entierros de Melquiades Estrada* (Tommy Lee Jones, EE. UU., 2005) retoma el tema de la “gran frontera” que divide entre México y Estados Unidos. En este caso también se manifiesta el carácter doble de la frontera: la negación y exclusión del Otro por un lado y, por otro, el encuentro y el diálogo. En las dos películas, uno de los signos principales de la frontera es el río, el río Mapocho, que divide Santiago, en un caso y, en el otro, el río Grande. El río, por naturaleza y tradición, es signo de movimiento y fluidez, de espacio que separa y une y de tiempo que corre. Y así como el río, está también la frontera en movimiento constante, arrastrando consigo personajes, destinos, relaciones. Aunque parezca la frontera dar cuenta de diferencias e identidades petrificadas e inmóviles, veremos cómo –tanto en *Machuca* como en *Los tres entierros...*– su constante fluir permite cambios y encuentros, relaciones nuevas y modificadas.

Propongo, además, incluir la noción de *utopía* –relacionada con la posibilidad de diálogo y cambio a través de la frontera– como perspectiva analítica adicional. La utopía ha de pensarse, como la frontera, sobre todo como un acontecimiento, un fluir de actores, tiempo y espacio, dirigido hacia el futuro, a partir del presente, y no hacia el pasado, como las otras narrativas identitarias (Gustafsson 2008). Es nuestra hipótesis que la utopía que propone o insinúa tanto una como otra película no se constituye principalmente como un proyecto de sociedad ideal, sino como la posibilidad del diálogo a partir de la frontera. En el encuentro con el Otro, y no en el proyecto identitario propio, reside la utopía propuesta.

2. FRONTERA: CONCEPTO TEÓRICO-EMPÍRICO

Parto de la hipótesis de que la frontera, en cuanto concepto teórico, o mejor teórico-empírico, juega un papel básico para la subjetividad: todo sujeto –individual y colectivo– se define y se produce en su relación con lo otro y con el Otro. Esta idea, hoy importante y básica en las teorías sociológicas y antropológicas sobre las identidades sociales y culturales (Jenkins 1994; 1997), probablemente tiene su expresión más clara en la clásica obra de Barth (1969:15), según el cual es “the *boundary* that defines the group, not the cultural stuff that it encloses” [es la frontera lo que define al grupo y no el contenido cultural que encierra]. Este reconocimiento, por banal que pueda parecer hoy, implica el rechazo radical de todo esencialismo cultural como modelo explicativo de las identidades e identificaciones sin negar el hecho de las diferencias culturales entre grupos humanos. Es constructivista en el sentido de que reconoce que las identidades culturales no son hechos naturales e incuestionables, pero no cae en un voluntarismo o constructivismo radical que niegue la existencia de diferencias de hecho. Al analizar cómo estas diferencias de hecho (el contenido cultural) pueden cambiar, incluso radicalmente, sin que la frontera deje de estar ahí y sin que apenas se mueva, Barth da cuenta de que la frontera identitaria es una entidad de producción de sentido constante, según la que un “nosotros” se define y se comprende en una relación con el otro.

Esta relación se comprende mejor, propongo, como una relación semiótica, por lo que el concepto de frontera de Barth podrá enriquecerse al entrar en un diálogo con teorías semióticas. Para esto propondría discutir brevemente el mismo concepto de frontera en Lotman y su posible relación con la idea de la semiosis en Peirce.

En la semiótica de la cultura de Lotman es fundamental, asimismo, el concepto de *frontera*. La frontera (*boundary*) es, para Lotman (1990:131), un mecanismo semiótico principal, definido como “the outer limit of a first-person form” [el límite exterior de una forma (lingüística) de la primera persona]. Esta idea de la frontera cultural como el “límite exterior de la primera persona”, o sea un “yo” o más bien ‘nosotros’, traduce la noción antropológica de Barth a un lenguaje semiótico. La frontera identitaria que se da entre un ‘nosotros’ y ‘los otros’ es un mecanismo semiótico, una semiosis que implica una ‘traducción’ entre términos, entre el sujeto y el otro del discurso identitario. Dando un paso más en este diálogo de la semiótica con la antropología y teoría cultural, esta semiosis, que es también una traducción, podrá describirse en los términos con los que define Peirce este proceso, o sea, como un movimiento triádico entre un representamen, un objeto y un interpretante. Tomando como punto de partida que Peirce mismo sugirió el término ‘traducción’ como explicación del proceso del signo, Andacht (1996) propone comprender la relación con el Otro en términos semióticos. Estas ideas, en combinación con la noción de la frontera de Lotman y Barth, ayudan a comprender la semiosis ‘identitaria’ como un proceso semiótico-cognitivo que pasa por una ‘frontera’. Este signo-frontera, por un lado, implica un diálogo entre ‘nosotros’ y ‘otros’ que serán objeto-interpretante mutuos y, por otro, una exclusión, ya que la alteridad entre estos términos se presupone e impide una identificación. Es un caso de semiosis a la vez dialógica y cerrada, ilimitada y limitada. La frontera, en este sentido, es un ‘momento espacial’, un evento o ‘condensación de sentido’ de particular importancia para el sujeto. Esta frontera está, en principio, presente en todo acto semiótico, pero se vuelve más visible y ‘densa’ en las relaciones interculturales, en las que se define el sujeto más intensamente.

3. UTOPIA Y NACIÓN CHILENAS EN *MACHUCA*

Machuca muestra el encuentro y el desencuentro que tienen lugar en las relaciones entre dos niños en el contexto de un colegio (privado) en Santiago durante los meses que preceden el golpe militar del 11 de septiembre de 1973 y los días posteriores al mismo. Gonzalo Infante (Matías Quer), de clase media, y Pedro Machuca (Ariel Mateluna), de procedencia humilde, se conocen y se hacen amigos gracias a un proyecto de integración social que realiza el director del colegio de Gonzalo, el *Father* Mc Enroe (Ernesto Malbrán). El proyecto, que entre otras cosas brinda la posibilidad de asistencia gratuita a un grupo de niños pobres, puede verse como una contribución al proyecto político de la Unidad Popular. Al mismo tiempo, queda manifiesto un deseo de ver en el espacio limitado del colegio una alegoría de la sociedad chilena en general y de su posibilidad de realizar una utopía.

No cabe duda de que el momento histórico del argumento es un momento importante para la utopía latinoamericana en general y la chilena en particular. La experiencia de la UP y el presidente Allende tenía un valor tanto nacional como continental e incluso global. Podría verse, para el continente, como la prueba de la posibilidad de llegar al socialismo por la vía pacífica y, para Chile, como la prueba de la posibilidad de la utopía socialista. La película muestra bastante claramente sus simpatías hacia el proyecto político de la UP, pero su verdadera utopía es otra. No es la victoria de un grupo social sobre otro ni la exclusión de unos por otros, sino justamente lo contrario: la utopía es el diálogo y la no exclusión, tal como lo expresa el *Father* Mc Enroe en un momento: “Que aprendan a respetarse, aunque sea lo único que aprendan en este colegio”. Lo que motiva esta frase y reacción del director de la escuela es algo que ocurre en una escena breve en la que todos los niños se encuentran en una piscina. Los niños de clase media y alta, acostumbrados a la piscina, ya se encuentran dentro del agua, mirando a los recién llegados (niños pobres) del proyecto de integración social. Estos se encuentran arriba, al borde, en calzoncillos, dudosos. Entonces grita uno de los niños que están dentro (del agua): “¡Que se tire primero el de la polera [camiseta] negra!”. Las risas que celebran el chiste muestran que la implicación ha sido entendida: ser de clase baja y ser (muy) moreno es una misma cosa. Sin embargo, hay una paradoja. El niño que grita el chiste es tan moreno como los niños de los que se burla. El signo-frontera es aplicado arbitrariamente; la semiosis es ‘limitada’ por los prejuicios sociales existentes. La exclusión, en este caso, se basa en una *racionalización* arbitraria de las diferencias de clase. Pero la arbitrariedad no es un ‘error de percepción’, sino elemento esencial del mecanismo fronterizo. La idea de una diferencia fundamental natural –en este caso *quasi* racial– entre los grupos sociales sienta las bases de la frontera entre *nosotros* (los ricos, en este caso) y los *otros*. La frontera no la motivan unos criterios socioeconómicos móviles y discutibles, sino algo mucho más profundo que puede expresarse en cualquier signo –el color de la piel, en este caso– que precede este signo o cualquier otro. La lógica de la razón semiótica común se invierte: no es la lectura de una serie de signos lo que motiva la idea, o mejor el *interpretante*, de la diferencia, sino que ese ‘interpretante’ precede la lectura de cualquier signo e impide, así, la semiosis ilimitada. El *mito* del *roto* y del *pituco* constituye esa frontera que, en términos barthianos y lotmanianos, define al grupo.

Esta percepción de la frontera es mutua, como se verá poco después, cuando Gonzalo acepta la invitación de Pedro de llevarlo a casa en el destartado camión de su tío, en el que va también su prima, Silvana (Manuela Martelli). Al ver a Gonzalo, exclama el tío, risueño: “¿De ‘ónde’ saliste, cara de frutilla?”. La frase, aunque dicha con risa bondadosa, repite esa misma frontera social que expresó –con burla menos bondadosa– el niño en la piscina y que divide la sociedad chilena. Los signos visibles de la alteridad de Gonzalo, ahora dentro del espacio de los que en el colegio son los ‘otros’ (la cabina del camión, en este caso), son sus pecas, ojos claros, pelo rojizo y uniforme escolar. Pero estos signos son, como en el caso del chiste de la piscina, retransmitidos a una interpretación que los precede, o sea, la idea de una profunda y natural frontera social.

En el caso de la piscina el mecanismo de exclusión es superado al entrar los niños pobres en el agua (el único excluido, por castigo, fue el que hizo el chiste) y, en el caso del espacio ‘otro’, el del camión, Gonzalo se queda con Pedro, Silvana y el río, incluso cuando Silvana le expresa de forma manifiesta su enemistad al tildarlo de *pituco* e incluso, más tarde de *momio* (reaccionario). Estos momentos de superación de la frontera pueden verse como instantes de la utopía que expresa *Machuca*: la frontera puede ser franqueable, puede ser el espacio donde se produce el diálogo. No pretende ni postula su no-existencia, sino que sea recurso y no impedimento.

Haciendo uso irónico y nostálgico de un recurso intertextual, Wood pone de manifiesto la racialización de la frontera. Gonzalo y Machuca, unidos por su amistad y su común atracción hacia Silvana, están leyendo *El llanero solitario*. Silvana se ríe de ellos, considerándolos infantiles y a la serie una ‘lesera’ (estupidez), con el comentario: “¿Cuándo se ha visto que un blanco sea amigo de un indio?”. Silvana, al pronunciar la frase, está equivocada, porque Gonzalo sí es amigo de Pedro, quien probablemente es su único amigo verdadero, pero su frase será un vaticinio acertado, porque el poder y la violencia de la frontera serán más fuertes que la utopía de convertirla en un espacio de diálogo.

Como hemos dicho, un signo fundamental que usa la película para expresar simbólicamente y alegóricamente la frontera es el río. Se trata, en el espacio geográfico concreto, del río Mapocho, que cruza la ciudad de Santiago, pero sobre todo del río que histórica y simbólicamente se ha constituido como la frontera por excelencia en esta ciudad (Muñoz 2005) y que, a la vez, “ha sido el lugar de la identidad posible, donde confluyen cauces, flujos, cuerpos, depósitos, naturaleza y cultura” (Eltit 1997, citado en Muñoz 2005).

El río Mapocho se convierte en el espacio donde la utopía se cumple de forma más cabal: aquí es donde tienen lugar las escenas de incipiente erotismo adolescente entre Gonzalo y Silvana, primero, y con la participación de Pedro después. De esta forma, más que ser un objetivo en sí, Silvana y el amor por Silvana se transforma en una mediación entre las dos figuras principales, que representan a la vez alegóricamente los actores principales de la sociedad chilena. Silvana, a nivel alegórico, parece representar la utopía misma de una nación sin exclusiones. El río se vuelve, entonces, más que ningún otro lugar real y simbólico, el espacio de *condensación* de sentido, donde la producción de significado es tan densa como la leche condensada que comparten de boca a boca los niños. Es aquí donde se producirá el encuentro más intenso, y donde la frontera será cada vez menos un espacio para ser cada vez más un tiempo y un acontecimiento, ese acontecimiento que será la utopía de una nación en la que todo sujeto es reconocido por el otro y está en posición de diálogo con él.

Pero es también aquí mismo donde se produce la primera ruptura y donde la frontera nuevamente demuestra que el espacio del diálogo es el mismo de la exclusión. Un conflicto entre los protagonistas surge a raíz de una nimiedad –Gonzalo, al besar a Silvana, le hace daño– y continúa con otra, pues Pedro y Silvana pretenden robarle la bicicleta a Gonzalo. Los motivos de la pelea son tan arbitrarios como la frontera misma,

pero esta muestra enseña su capacidad de movilizar la fuerza del prejuicio, o sea, la interpretación del mundo en los términos de unos ‘nosotros’ y ‘otros’ predeterminados y enfrentados por naturaleza. “Rotos de mierda”, les grita Gonzalo, volviendo a la posición de partida de una sociedad irremediadamente partida en dos y caracterizada por una semiosis limitada y preconcebida que prohíbe todo intento utópico.

No de casualidad este acontecimiento ‘micro’ ocurre poco antes de la destrucción de la utopía a nivel ‘macro’ —el golpe de Estado del 11 de septiembre. Después del golpe Gonzalo decide ir a la *población* donde viven Gonzalo y Silvana, seguramente porque presente la amenaza que implica para ellos la represión desatada. Cruza nuevamente el río y ahí es testigo de cómo los soldados brutalizan a los pobladores, llevándose a la mayoría en unos camiones. En cierto momento Silvana pretende proteger a su padre, con la consecuencia de que es asesinada por un soldado. El silencio que sigue a este asesinato muestra la importancia fundamental del acontecimiento: es *ahora* cuando ha muerto la utopía de la película, que no es la misma que la utopía política y de poder de la UP. Que sea así se verá pocos minutos o segundos después —en esta escena el tiempo externo y el interno son idénticos—, cuando Gonzalo pretende escapar del lugar. Un soldado lo para y le interpela con un “¿Cabro de mierda, adónde crees que vais?”. Gonzalo, asustado, recurre al único medio de salvación posible, la semiosis limitada, la frontera preconcebida. Al soldado lo hace reparar en su aspecto, su ropa, la bicicleta y los tenis de marca, gritando: “Yo no soy de aquí, soy del otro lado del río. Mírame”. El soldado lo mira de arriba abajo, repara en los signos, incluyendo las zapatillas deportivas, que distinguen a este niño de los ‘rotos’ que están sufriendo la represión, y lo manda irse. Pedro, mientras, observa cómo es negada y traicionada la relación entre ambos, cómo la frontera se cierra mientras Gonzalo cruza el río y la ciudad.

La utopía ha sido golpeada, negada y traicionada. La frontera se ha vuelto impermeable al final de Machuca. Pero queda la obra misma como un importante texto de la *memoria* histórica y social y como un texto que continúa esa tradición utópica que sufre muerte y negación en el universo intratextual. La importancia de *Machuca* no reside principalmente en recordarnos los acontecimientos representados —por importante que sea tal proyecto— sino en que reinterpreta y resignifica una utopía del pasado para el presente con un sentido tanto nacional —chileno— como global. La utopía de la UP y los proyectos socialistas de los 60 y 70 carecen de vigencia hoy. Pero tanto o más que nunca es vigente la utopía de la frontera como espacio para el diálogo y no la exclusión.

4. DESPLAZAMIENTO, IDENTIDAD Y REDENCIÓN EN *LOS TRES ENTIERROS DE MELQUIADES ESTRADA*

La *frontera* es presencia permanente y omnipresente también en *Los tres entierros de Melquiades Estrada*. Teniendo lugar en el sur del estado de Texas, la frontera con-

creta será la es ‘gran frontera’ –en sentido cultural, económico, social e identitario– que divide entre EE. UU. Y México. En la película –como en ‘lo real’– esta frontera no consiste principalmente en la línea geográfica que separa las dos naciones ni en el río ni las vallas. Más bien está presente en las relaciones intersubjetivas –e intrasubjetivas, incluso–, en los signos de todo tipo que se producen e interpretan en vastas regiones de México y Estados Unidos. El desplazamiento que se produce en torno a la frontera es tanto físico como semiótico, es un diálogo que no cesa, incluso ahí donde se manifiesta como exclusión o hasta aniquilación del Otro.

La tensión y trama principales de la película se inician al enterarse Pete Perkins (Tommy Lee Jones) de que una bala perdida, disparada por el guardafronteras y anti-héroe Norton en un momento de pánico, ha matado a su empleado y mejor amigo, el mexicano Melquiades Estrada. Entonces Perkins secuestra a Norton, desentierra a Melquiades y lleva a ambos –al ‘gringo’ vivo y al mexicano muerto– a una odisea al revés, hacia el sur y hacia lo otro, a través del desierto, cruzando la frontera y el río y atravesando paisajes y pueblos del norte de México para desembocar finalmente en ‘Jiménez’, un lugarcito perdido que para Perkins corresponde a ese espacio entre real y utópico en donde quería Melquiades que lo enterrasen en caso de morir ‘al otro lado’, o sea, en los Estados Unidos. Para Perkins y a primera vista para el espectador, el secuestro de Norton y el entierro de Estrada en México corresponden a un acto de castigo –a Norton– y justicia –hacia Melquiades–, pero –como ya se insinuó– el verdadero acontecimiento tiene lugar en otro plano: los sufrimientos que tiene que soportar Norton en cuerpo y alma no constituyen principalmente una justicia vengativa, sino el camino largo y sinuoso que lleva desde lo idéntico, propio y ‘nuestro’ hacia el Otro. Hay muchos signos de este proceso: Norton usa la ropa del muerto y finalmente se queda con el caballo de este. Al cruzar la frontera ‘al revés’ –de EE.UU. a México– sufre descalabros como lo hacen los mexicanos que cruzan hacia el Norte. Al final está Norton solo junto a la tumba de Melquiades, hablándole directamente y pidiéndole perdón. El proceso ha culminado: el ‘gringo’ prepotente ha cruzado la frontera física, la intersubjetiva y la intrasubjetiva, y ha llegado hasta el Otro, tras haber sufrido como él y con él en un proceso de desplazamiento espaciotemporal cuyo resultado es una especie de redención que lo deja libre, tal vez de volver a su sitio e identidad anteriores, pero con un bagaje dialógico y semiótico que revela una realidad nueva. La semiosis, al principio limitada, ha demostrado su capacidad de trascender la frontera.

4.1 *Alegoría, diálogo y utopía*

En este sentido, es difícil no leer *Los tres entierros* como una alegoría de las relaciones entre EE.UU. y México. Tal alegoría no se constituye como una lectura completamente discernible, sino más bien como resultado de la inmediata, como por osmosis y sinécdoque: es difícil evitar ver en la brutalidad e ignorancia iniciales de Mike Nor-

ton una alusión a la actitud de parte de los Estados Unidos –y de Europa Occidental, por cierto–, que mediante vallas, muros, vigilancia y deportaciones pretende excluir a ese Otro que no obstante acepta como mano de obra barata y necesaria. Pero en esta idea crítica no radica, creo, la lectura principal de la película. Si bien está presente esa crítica de la hostilidad cultural y política, lo que se enseña en *Los tres entierros* es un diálogo constante de lo mismo con lo otro. A veces es un diálogo de sordos, pero no deja de ser diálogo: dos amantes ocasionales –un mexicano y una norteamericana– que no se entienden, el viejo angloamericano que escucha la radio mexicana por puro amor a esa lengua que no comprende o el grupo de mexicanos que miran la televisión estadounidense sin saber inglés. Este diálogo –de sordos o no– es parte de ese inmenso diálogo intercultural que tiene lugar, como hemos dicho, en grandes regiones de los EE.UU. y de México –y en muchos otros lugares, desde luego– y que se manifiesta en la película de Jones.

Este diálogo es un proceso real que implica que la *frontera* es una presencia general y ambigua. General, porque se da en todas las relaciones interculturales y ambigua porque la frontera implica tanto el diálogo como la exclusión. Ese carácter de la frontera apunta hacia la ineludible constitución recíproca de identidades en general, y en el caso particular de México y EE.UU. Por ello la exclusión del Otro es también una auto-amputación identitaria: sin el Otro no soy ni somos. Mike Norton hace todo el viaje hasta el Otro, no para confundirse con él o asumir una nueva identidad, sino para ser lo que debe ser: humano, antes que nada, y americano después (en sentido específico y general). Su viaje de aprendizaje y redención es un desplazamiento identitario de ida y vuelta, del sí mismo al Otro y de regreso al sí. Pero el sí mismo del regreso no es, ni puede ser, el mismo que antes: es una identidad que reconoce su relación con el Otro y que el ser-sin-el-otro es un no-ser.

5. CONCLUSIÓN: UTOPIA E IDENTIDAD

La posibilidad y búsqueda de la identidad reviste, en ambas películas, el carácter de una utopía en dos sentidos: corresponde al deseo de un mundo mejor y corresponde a un *no-lugar*. Esto se manifiesta en *Los tres entierros*, pues la redención final de Norton y su diálogo con Melquiádes corresponde a esa relación deseada y deseable en que el Otro es aceptado y real, sin ser prefigurado –o conceptualizado– ni asimilado. La categoría de la alteridad no ha dejado de existir, pero no es ya impedimento para el nosotros, sino aceptada como ‘nuestra’ condición básica. Por otro lado, el lugar adonde se producen, finalmente, la redención y renacimiento identitario de Norton, Jiménez, parece una invención de Melquiádes. El ‘Jiménez’ adonde llegan Perkins y Norton a enterrar a Melquiádes es más bien el resultado de un recuerdo idealizado –o simple invento utópico– de Melquiádes y de la terca persistencia de Perkins. El mismo Norton, en un momento de desesperación, da cuenta de ello al gritarle a Perkins: “There is no fucking Jiménez,

man!” [¡Hombre, no existe el puto Jiménez!]. ‘Jiménez’ es una utopía, un no-lugar. Lo que sí es, es un acontecimiento, una conjunción espacio-temporal.

En *Machuca* se ha visto cómo la memoria histórica pone de manifiesto el momento más importante, hasta ahora, de la utopía nacional chilena. Pero se eleva por encima de la utopía histórica –y limitada– concreta para situarse en otra, la de una identidad que mediante el diálogo supere la frontera intranacional y su semiosis limitada. Esta intención utópica es frustrada en la película, tanto como en la historia, por fuerza y violencia de la frontera. En *Los tres entierros*, frontera y la utopía se unen en la redención del sujeto que se creía americano en el sentido limitado de la palabra y que resulta y acepta serlo en el sentido, digamos, *ilimitado*, es decir, de una semiosis que recorre el camino hasta el Otro para hallar su interpretante. En ambas películas, lo esencial es el planteamiento mismo de la utopía vista como una relación dialógica entre mutuos ‘otros’, como una semiosis ilimitada que solo halla sus interpretantes en la aceptación del carácter dialógico de la frontera.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDACHT, F. (2000) “The Other as Our Interpretant”, *S. European Journal for Semiotic Studies*, Vol. 12-4. 631-655.
- BARTH, F. (1969) “Introduction” en *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Difference* de F. Barth (ed.). Oslo: Universitetsforlaget.
- ELTIT, D. (1997) “Lengua y Barrio, la jerga como política de la disidencia” en *Revista de Crítica Cultural*. Nº 14, Santiago.
- GRIMSON, A. (2003) “Disputas sobre las fronteras. Introducción a la edición en español” en *Teoría de la frontera* de S. Michaelsen y D. E. Johnson (eds.). Gedisa: Barcelona.
- GUSTAFSSON, J. (2004) “Frontera, diálogo y exclusión” en *Actas de las VII (I) y VIII (II) Reuniones Internacionales La Frontera*. Universidad Piloto de Colombia: Bogotá.
- _____ (2006) “Culture and Interculturality as Signs and Boundaries – a Semiotic Approach” en *Bridges of Understanding. Perspectives of Intercultural Communication* de Ø. Dahl et al. (eds.). Oslo: Unipub Oslo Academic Press.
- _____ (2008) “Lo nacional y lo utópico como recursos identitarios” en *Diálogos Latinoamericanos*. Aarhus.
- JENKINS, R. (1994) *Social Identity*. Londres: Routledge.
- _____ (1997) *Rethinking Ethnicity*. Londres: Sage.
- LOTMAN, I. (1990) *Universe of Mind. A Semiotic Theory of Culture*. Londres: Tauris.
- LUGO, A. (2003) “Reflexiones sobre la teoría de la frontera, la cultura y la nación”, en *Teoría de la frontera* de S. Michaelsen y D. E. Johnson (eds.). Barcelona: Gedisa.
- MUÑOZ ZÚÑIGA, C. (2005) “Memoria y fronteras urbanas. El caso del Río Mapocho” en *DU & P Revista de Diseño Urbano y Paisaje*, Vol 2, Nº 6.
- PEIRCE, C. S. *Collected Papers*, Vol I-VIII. Cambridge: Harvard UP, 1931-58.