

CUADERNOS DE HUMANIDADES Nº 29

**UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA
FACULTAD DE HUMANIDADES
2018**

**COMISIÓN DE BIBLIOTECA
Y PUBLICACIÓN DE LOS
CUADERNOS DE HUMANIDADES**

© Cuadernos de Humanidades es una publicación anual de la Comisión de Biblioteca y Publicación de los Cuadernos de Humanidades de la FACULTAD DE HUMANIDADES DE LA UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA.

ISSN 0327-8115

LATINDEX - Revista Nivel I - Número de Registro de Directorio 2740

Domicilio Editorial: Avda. Bolivia 5150 (4400) Salta - Argentina

Tel: 54-0387-425-5457/5480

Edición a cargo de Betina Campuzano

Corrección de textos: Estela Picón

Traducción de resúmenes: Ángeles Urrizaga Palacios y Laura Bottiglieri

Diseño y diagramación: Diego Cabral



Cuadernos de Humanidades está bajo licencia de Creative Commons
Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 4.0 Internacional

UNIVERSIDAD NACIONAL DE SALTA

CPN Antonio Fernández Fernández

Rector

Ing. Edgardo Ling Sham

Vicerrector

FACULTAD DE HUMANIDADES

Dr. Ángel Alejandro Ruidrejo

Decano

Mg. Paula Andrea Cruz

Secretaria Académica

Srta. Stella Maris Mimessi Sormani

Secretaria Administrativa

Lic. Víctor Notarfrancesco

Secretario Técnico



In Memoriam de Víctor Arancibia

COMITÉ EDITORIAL

Coordinadoras:

Laura Bottiglieri

Laura Marziano

Virginia Sosa
José Miguel Naharro

Escuela de Antropología

Sergio Grabosky

**Escuela de Ciencias
de la Comunicación**

Alejandra Rueda
Ana Laura Mercader

**Escuela de Ciencias
de la Educación**

Mariela Vargas

Escuela de Filosofía

Azucena del Valle Michel
Gustavo Parrón

Escuela de Historia

Betina Campuzano
Estela Picón

Escuela de Letras

Laura Bottiglieri
Laura Marziano

**Departamento de Lenguas
Modernas**

Silvia Leonor Miranda
Diego Cabral

**Biblioteca y Hemeroteca
de Humanidades**

Laura Bottiglieri
Ángeles Urrizaga Palacios

Traducción de abstracts

NÓMINA DE EVALUADORES

Andrea Bocco (UNC)

Gustavo Fernán Carreras (UNSE)

Alejandra Cebrelli (UNSA)

Cecilia Alejandra Fandos (UNJU)

Claudia Ferreiro (UNT)

Fabián Guillermo Galán Peñalva (UNJU)

María Marta Herrera (UNLP)

Ana Carola Rodríguez Torres (UNC)

María Luisa Rubinelli (UNJU)

Enrique César Schaller (UNNE)

María Gabriela Soria (UNSA)

Mercedes María Tenti (UNSE)

Danila Suárez Tomé (UBA)

Mario Vilca (UNJu)

ÍNDICE

Dossier: Estudios de Fronteras (2ª parte) 11

Presentación. Otro mundo es posible. Fronteras como modos de transformar el territorio. 13

Alejandra Cebrelli y Andrea Bocco

Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras 19

Alejandra Cebrelli

Reescribir las fronteras para inscribir los conflictos socioculturales de la contemporaneidad. 43

Andrea Bocco

Fronteras de sentido/s y tensiones identitarias en el campo del folklore jujeño. 59

Lucas Perassi

Transitar la ciudad con las vírgenes a cuesta. Cuerpos, fronteras y espacio público en la devoción a Urkupiña en la ciudad de Salta - Argentina. 81

Daniela Nava Le Favi

Experiencias visuales de umbral. El 'Gauchito' fotogénico y diferencial desde capturas en desplazamiento 99

Cleopatra Barrios

Sobre el territorio y el poder de la mano de un cautivo intérprete: aproximación a la experiencia de Santiago Avendaño. 123

Hina Ponce

Habitar el barrio Gauchito Gil de Salta (2009-2017): disputas y negociaciones por 'trazar' el espacio en vinculación a las formas de construcción fronterizas y a los modos de resistir. 135

María Natalia Saavedra

Entre la discontinuidad, la transitividad y los márgenes. Aproximaciones a la esfera pública en la provincia de Misiones, Argentina. 155

María del Rosario Millán y Marina Casales

Artículos

175

Procesos de institucionalización del agua a través de los reglamentos de riego: el caso de Cerrillos a fines del siglo XIX (provincia de Salta, Argentina). 177
Daniel Medardo Ontivero

Problematizaciones en torno al concepto de universalidad: del eurocentrismo a la interculturalidad. 201
Nuria Macarena Rodríguez

El rol femenino en la duda cartesiana: las discusiones filosóficas de René Descartes e Isabel de Bohemia. 211
Rosario Sosa

Entrevistas

223

Dioses ardientes y jaguares del 'desierto verde'. Entrevista en paralelo a Fabio Martínez y David León. 225
Julietta Colina

Reseñas

237

Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas. José Carlos Fernández Ramos, Editorial Anthropos, España, 2017, 459 páginas. 239
Carlos T. Elías

Cinco Esquinas. Mario Vargas Llosa, Editorial Alfaguara, Buenos Aires, 2016, 314 páginas. 241
Alejandra López

Las aventuras de la China Iron. Gabriela Cabezón Cámara, Penguin Random House, Buenos Aires, 2017, 190 páginas. 245
Marcia Muriel Manino

Las Civilizaciones Antiguas de Mesopotamia, Benjamín R. Foster y Karen P. Foster, Crítica, Barcelona, 2011, 309 páginas. 249
Carlos Raúl Nazareno

Mujeres amordazadas: la generación literaria de los 80 o de la postdictadura en Salta. Elisa Moyano, Corregidor, Buenos Aires, 2018, 275 páginas. 253
Josefina Soria

CONTENTS

Dossier: Frontier Studies (2nd part) **11**

Presentation. Anther world is possible. Frontiers as a way to transform territories **13**
Alejandra Cebrelli y Andrea Bocco

Towards a frontier epistemology in communication. **19**
Nets, wisdoms and other articulations
Alejandra Cebrelli

Rewriting the Frontiers to Inscribe the Sociocultural. Conflicts of Contemporaneity. **43**
Andrea Bocco

Borders of sense / s and identitarian tensions in the field of Jujuy's musical folklore **59**
Lucas Perassi

To travel the city with the virgins to costs. Bodies, borders and public space in devotion to Urkupiña in the city of Salta- Argentina **81**
Daniela Nava Le Favi

Visual experiences of frontier. The photogenic and differential "Gauchito" from captures in displacement **99**
Cleopatra Barrios

On the territory and the power of the hand of a captive interpreter: an approach to the experience of Santiago Avendaño. **123**
Hina Ponce

To inhabit the Gauchito Gil district of Salta (2009-2017): disputes and negotiations to 'trace' the space in connection with the forms of border construction and ways of resisting. **135**
María Natalia Saavedra

Between discontinuity, transitivity and margins. Approaches to the public sphere in the province of Misiones, Argentina. **155**
María del Rosario Millán y Marina Casales

Articles

175

- Processes of Water Institutionalization through Water Regulations: the Case of Cerrillos at the End of the 19th century (Province of Salta-Argentina). 177
Daniel Medardo Ontivero

- Problematizations around the Concept of Universality: from Eurocentrism to Interculturality. 201
Nuria Macarena Rodríguez

- The Feminine Role in Cartesian Doubt: the Philosophical Discussions of René Descartes and Isabel de Bohemia. 211
Rosario Sosa

Interviews

223

- Burning gods and jaguars of the “green desert”. Interview in parallel with Fabio Martínez and David León. 225
Julieta Colina

Reviews

237

- Leviathan and the Cave of Nothing: Hobbes and Gracián in the light of their metaphors. José Carlos Fernández Ramos, Editorial Anthropos, España, 2017, 459 páginas. 239
Carlos T. Elías

- Five Corners. Mario Vargas Llosa, Editorial Alfaguara, Buenos Aires, 2016, 314 páginas. 241
Alejandra López

- The adventures of China Iron. Gabriela Cabezón Cámara, Penguin Random House, Buenos Aires, 2017, 190 páginas. 245
Marcia Muriel Manino

- The Ancient Civilizations of Mesopotamia, Benjamín R. Foster y Karen P. Foster, Crítica, Barcelona, 2011, 309 páginas. 249
Carlos Raúl Nazareno

- Gagged Women: the 80's Literary or Postdictatorship Generation in Salta. Elisa Moyano, Corregidor, Buenos Aires, 2018, 275 páginas. 253
Josefina Soria

DOSSIER: ESTUDIOS DE FRONTERA
2ª parte



Presentación

Otro mundo es posible. Fronteras como modos de transformar el territorio.



Presentation.

Anther world is possible. Frontiers as a way to transform territories.

Alejandra Cebrelli & Andrea Bocco***

A la memoria viva de Víctor Arancibia,

“compañero del alma,

tan temprano...”



En el “Dossier de Estudios de Frontera, primera parte”, coordinado entre Víctor Arancibia y Alejandra Cebrelli, habíamos definido la categoría como una matriz de pensamiento que va más allá de un simple objeto de estudio pues “constituye en sí misma una operatoria analítica, una metodología de trabajo y un posicionamiento político que posibilita reflexionar sobre los procesos de significación situándose en un lugar liminal” (2017). En esa oportunidad, sostuvimos también que, desde el punto de vista analítico y metodológico, la frontera pone en evidencia conflictos epistemológicos pues atraviesa paradigmas teóricos y disciplinares, hace sinergia entre conceptos aparentemente excluyentes y pone en funcionamiento sistemas explicativos no siempre compatibles entre sí.

De hecho, la irrupción del funcionamiento de una frontera en un texto, en un lugar del tejido social, en un territorio, opera como un índice de alteridad. Ese “otro” que, habitualmente, se configura como un espectro, nos produce múltiples efectos y afectos de sentido que van desde el rechazo y la extrañeza a la co-habitación y el reconocimiento. Se trata así de una articulación entre sujetos, lenguajes y territorios no siempre armónicos, atravesados por diversida-

* Universidad Nacional de Salta

** Universidad Nacional de Córdoba

des y diferencias que, mientras más extremas, más agudizan las crisis respecto de la propia identidad pues nos exigen deconstrucciones y/o reconfiguraciones a las cuales siempre ofrecemos algún tipo de resistencia.

Pensar(nos) en situación de frontera implica la aceptación de que esta tierra es inquieta, de que las territorialidades y las identidades que allí se entran son siempre inciertas, móviles y quebradizas. Entonces, la frontera resulta también una sinécdoque de lo liminar y, a la vez, de la posibilidad de contactos múltiples, lábiles, conflictivos, incompletos, donde la paradoja y las dualidades constituyen una moneda corriente. Así frontera, alteridad(es), interculturalidad, transdisciplinariedad, deconstrucción, dualidad, paradoja, decolonialidad confluyen en un campo de sentido capaz de proponer nuevos abordajes epistémicos, como se verá más adelante.

De ahí que en la segunda parte de este Dossier de “Estudios de Frontera”, coordinado por Andrea Bocco y Alejandra Cebrelli, hayamos decidido retomar y profundizar la reflexión incorporando nuevas voces desde abordajes diversos -comunicación, literatura, folklore, estudios sobre imagen, religiosidad y urbanismo- pero que, en la mayoría de los casos, se han construido durante años de trabajos e indagaciones compartidas en proyectos de investigación, cátedras, dirección de tesis o becas, simposios, publicaciones conjuntas como también en redes tras-regionales y transnacionales. El resultado es un texto dialógico que hoy busca abrirse a lecturas múltiples con la intención de que, entre ustedes y nosotros, comencemos a pensar en-(con)junto, elaborando saberes articulatorios (Alejandra Cebrelli) capaces de acercar respuestas novedosas a los desafíos de un mundo y un continente que nos interpela día a día con conflictos agravados por el indudable avance de un neoliberalismo expoliante, de formas de colonialidad cada vez más violentas (y, a la vez, más sutiles) y de prácticas que recuperan y actualizan modalidades de un autoritarismo y totalitarismo que creíamos haber desterrado.

Los trabajos que conforman este Dossier se interrogan sobre los modos en que las problemáticas de fronteras atraviesan y constituyen ecologías mediáticas, discursividades/textualidades -tales como la novela, el documental, la música popular andina, los cultos marianos, entre otras. La categoría de frontera no sólo es operativizada en el análisis de corpus específicos, sino que también hay aperturas a nuevas conceptualizaciones derivadas de estos estudios concretos. Y trae una vuelta de tuerca: la propuesta de una epistemología fronteriza transdisciplinaria como abordaje para elaborar saberes articulatorios y liberadores.

Y para ello, se hace indispensable la reflexión situada, en este caso, en y desde territorios liminares: la(s) frontera(s) del norte argentino contemporáneo y la(s) frontera(s) del sur del siglo XIX, con sus múltiples actualizaciones e interpelaciones elaboradas desde un aquí y un ahora. De hecho, los artículos que

siguen a continuación proponen pensar la frontera como categoría explicativa pero también como perspectiva epistémica. A la vez, muestran operatorias analíticas sobre corpus diversos y proponen y/o utilizan categorías relacionales: epistemología fronteriza, saberes articulatorios, literatura fronteriza, umbral semiótico, frontería, entre otros.

El “Dossier” se abre con dos artículos escritos por cada una de las co-coordinadoras. El primero, firmado por Alejandra Cebrelli, abre el diálogo con la producción compartida con Víctor Arancibia pero también con la rica tradición de pensamiento latinoamericanista, con las teorías de opción “no eurocéntrica, no antropocéntrica, no patriarcal con enraizamiento territorial” (Catherine Walsh) también conocidas bajo el nombre de giro decolonial, con los múltiples aportes provenientes de los estudios culturales, poscoloniales y subalternos, interpelados por el pensamiento sobre comunicación y educación desarrollado en el continente, utilizando herramientas analíticas elaboradas por diversas líneas de la semiótica y del análisis del discurso, entre otras. “Hacia una epistemología fronteriza situada. Redes, saberes y articulaciones otras” plantea un abordaje “entre”, una mirada intersticial capaz de tomar categorías provenientes de múltiples disciplinas para focalizarlas en la comunicación con la finalidad de producir saberes articulatorios, a partir de piezas comunicacionales provenientes de fronteras extremas como así también de conocimientos elaborados en la academia. De este modo, la reflexión se propone aportar a una epistemología libertaria, apta para dar cuenta de las identidades como de los territorios que habitamos y nos habitan.

El segundo, firmado por Andrea Bocco, parte de un estudio de caso sobre un texto literario (una novela) y otro filmico (un documental) para proponer categorías iluminadoras de las industrias culturales que tematizan una frontera cultural a la vez que son pensadas críticamente desde esa misma categoría. Con tal fin, aporta la noción de “literatura fronteriza” para pensar una producción literaria más allá del género mismo, focalizando el análisis en las reapropiaciones, intertextualidades y reescrituras mediante las cuales ‘tritura’ la matriz de la modernidad colonial; con ese gesto desnaturaliza, cruza límites, supera cánones y expone ambigüedades para escribir(se) desde un paradigma ‘otro’, al modo de Walther Mignolo. Desde acá se abordan dos producciones contemporáneas que llevan el mismo nombre: *El país del diablo*, la película (2008) de Andrés Di Tella y la novela (2015) de Perla Suez. Analiza, en ambas, el modo en que reescriben *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos -un texto de literario que tematiza los conflictos de la frontera sur-, cómo se inscriben los conflictos culturales/identitarios de la actualidad y el modo en que disputa los sentidos a los grandes relatos de construcción de la nación.

Una mirada completa y compleja sobre el denominado “folklore andino” puede encontrarse en el texto de Lucas Perassi. Tal desarrollo es posible gra-

cias al modo en que trabaja operativamente la noción de frontera. Así, señala intersecciones diversas entre «tradición» y «modernidad», entre «nación» o «región andina», «lo criollo» y «lo indio», la «identidad» y «mercado», intersticios que permiten repensar las prácticas musicales folklóricas en Jujuy, Argentina, en tanto prácticas culturales capaces de dar cuenta de identidades andinas. Por lo tanto, “Fronteras de sentido/s y tensiones identitarias en el campo del folklore jujeño” se vuelve de lectura imprescindible para acceder a un conocimiento de la cultura local de esta provincia noroeste desde el marco problematizador de la semiótica de la cultura y de la sociología de la cultura.

“Transitar la ciudad con las vírgenes a cuesta. Cuerpos, fronteras y espacio público en la devoción a Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina”, de Daniela Nava Le Favi, parte de un caso para analizar los modos en que la mercantilización de lo sagrado se funde con los rituales ancestrales y de qué manera todo lo que rodea y constituye al culto en la ciudad de Salta es configurado por el discurso mediático. En ese punto, el artículo advierte la construcción de fronteras en el territorio urbano, a partir de las travesías de los cuerpos devotos, y cómo esos pasajes re-territorializan una ciudad previamente mapeada desde miradas hegemónicas y eurocentradas reproducidas por los medios. El análisis se centra en los espacios de fuga mediante los cuales los devotos permean esas fronteras que los marginan, las corren y las transgreden. Justamente, una de las principales contribuciones de este trabajo es la construcción de una mirada compleja sobre las tensiones producidas entre los modos de apropiación del espacio por una práctica religiosa andina y el disciplinamiento que expresa el discurso religioso canónico y mediático sobre ella.

Cleopatra Barrios recorre la producción fotoperiodística que Juan Pablo Faccioli y Guillermo Rusconi realizan sobre la imagen del Gauchito Gil. De esta manera en “Experiencias visuales de *umbral*. El ‘Gauchito’ fotogénico y diferencial desde capturas en desplazamiento”, la autora específicamente se interroga por estas dos características del santo popular en las series fotográficas analizadas. Resulta aquí interesante cómo la noción de «umbral semiótico», construida por Ana María Camblong, es recuperada por Barrios y maridada con la de frontera; lo que construye una significativa red categorial novedosa y apta para el análisis de las fotografías de cultos populares situados en Corrientes, provincia del noreste argentino.

La literatura de frontera del siglo XIX es una discursividad privilegiada para desentrañar diferentes configuraciones de la noción de frontera que superan la mera liminariedad de los confines territoriales. Por ello, Hina Ponce se sumerge en las memorias de un excautivo para avanzar en ese sentido. En su artículo “Sobre el territorio y el poder de la mano de un cautivo intérprete: aproximación a la experiencia de Santiago Avendaño” analiza las implican-

cias de ser un lenguaraz y estar atravesado, experiencialmente, por dos mundos. Resulta relevante el aporte alrededor de la incorporación del concepto de frontera de Abril Trigo, que le permite a la autora profundizar en las connotaciones de movilidad que la categoría de “frontera” ofrece.

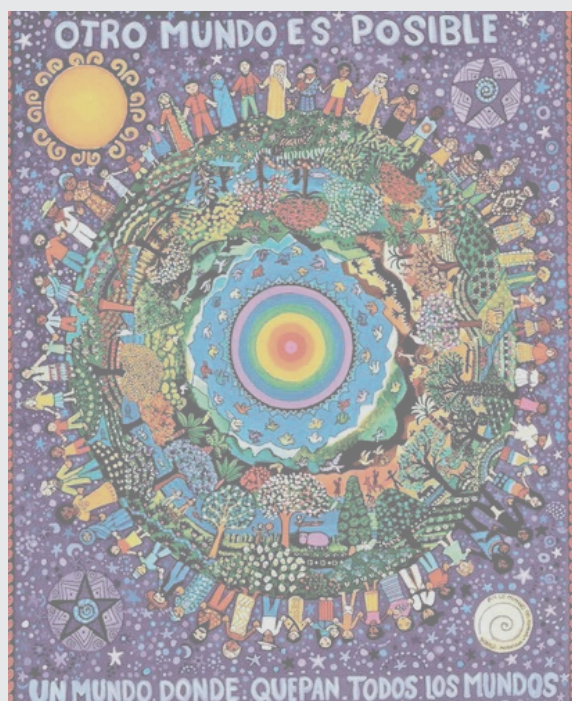
Con el ojo puesto en un barrio salteño y su proceso de configuración socio-territorial, María Natalia Saavedra en “Habitar el barrio Gauchito Gil de Salta (2009-2017): disputas y negociaciones por ‘trazar’ el espacio en vinculación a las formas de construcción fronterizas y a los modos de resistir”, ahonda sobre las relaciones entre identidad y frontera. Desde un recorrido por noticias de medios gráficos locales, la investigadora indaga sobre las estrategias que se dan los vecinos para visibilizar su espacio, a partir de algunas acciones de empoderamiento y resistencia. Sin embargo, la mirada no se cierra en esa geografía mínima sino que se incorpora a las lógicas propias de la ciudad. Su trabajo posibilita volver a pensar una ciudad desde la presión de las periferias y construir una mirada inclusiva que la transforma en un territorio donde el otro también tiene cabida.

La búsqueda por una reflexión situada en una frontera geocultural y geopolítica se puede leer en el artículo titulado “Entre la discontinuidad, la transividad y los márgenes. Aproximaciones a la esfera pública en la provincia de Misiones, Argentina”. El mayor aporte de este trabajo es la construcción de un minucioso mapa del ecosistema mediático de la provincia más extrema del noreste del país cuyas características de frontera cultural no sólo se cumplen porque limita casi en toda su extensión con Paraguay y con Brasil, sino por la cantidad de lenguas –y culturas– que allí (con)viven de modo tensivo: español, guaraní, portugués (y portuñol) y todas las que mantienen vivas las comunidades que migraron del oriente europeo (ucraniano, polaco, ruso, entre otras). Interesa el modo en que la complejidad propia de una frontera cultural se traslada a los medios tradicionales y comunitarios acá relevados. Así el artículo de María del Rosario Millán y Marina Casales advierte sobre las disimetrías de toma de la palabra en el espacio público en un territorio signado por múltiples desigualdades. Finalmente, propone algunas claves para pensar los medios en situación de umbral semiótico, recuperando nuevamente la noción de Camblong, para dar cuenta de las configuraciones y modalidades tanto “incoativas” como “transitivas” que asume la comunicación en situación de frontera.

El antetítulo de esta presentación, ‘Otro mundo es posible’, es una de las frases enarboladas por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) que hicimos bandera quienes compartimos eso que se ha denominado “giro decolonial”. Se trata de un desafío ético, político e intelectual que nos pone en la tarea de buscar ya no sólo categorías explicativas sino encuadres epistémicos capaces de situarnos en un mapa sociocultural extremadamente complejo, un pluriverso (al decir de Arturo Escobar) atravesado por territorios heterogéneos, traslapados, contradictorios, móviles cuya aprehensión se constituye en

la única posibilidad para proponer y construir alternativas liberadoras capaces de incidir y transformar este mundo para que ‘quepan muchos mundos’, como también propone el ya citado EZLN.

El presente “Dossier” se presenta así como una red abierta al diálogo con sus lectores pero también a una militancia activa, capaz de generar acciones en las cuales se vaya tomando una conciencia ética, transformadora y libertaria cuyo objetivo sea la vida para todos y cada uno de nosotros, con todas nuestras contradicciones y diferencias. Como dice Enrique Dussel, “otro mundo puede ser posible..; de nosotros depende”.



Hacia una epistemología fronteriza y situada para la comunicación. Redes, saberes y articulaciones otras.

Towards a frontier epistemology in communication. Nets, wisdoms and other articulations.

*Alejandra Cebrelli**

Resumen

El trabajo esboza lineamientos para una epistemología fronteriza del campo de la comunicación en Abya Yala/Afro/Latino América desde una perspectiva transdisciplinaria con fuertes deudas con teorías decoloniales, de la comunicación y cultura generadas en el continente. A la vez, recoge aportes de los estudios culturales, poscoloniales y de la subalternidad como así también de la semiótica de la cultura y del análisis político del discurso.

Para ello se revisan prácticas comunicacionales producidas 'desde abajo', en la 'última' frontera y también las que se realizan, con poca frecuencia, en la academia. Se analiza así el uso de Internet que realizan dos comunidades originarias, kolla Tinkunaku y wichi Lhayis (Salta), cuyas piezas comunicacionales 'corrompen' y 'deforman' las matrices y lógicas de la red; interpelan los campos de interlocución instituidos, proponiendo formas otras de representación y auto-representación. Además se revisa un modo de trabajo académico que implica formas de decir, hacer y pensar ensamblados, denominado acá 'saber articulador', que enlaza 'viejos' y 'nuevos' saberes teóricos y prácticos, letrados y populares, en función de necesidades analíticas específicas. Este tipo de saberes teje redes abiertas, aptas para construir grupos de investigación capaces de producir de manera comunitaria una epistemología fronteriza para la comunicación y, también, para las ciencias sociales y humanas del continente.

Palabras clave: epistemología, frontera, prosumidor imprevisto, saber articulador

Abstract

This work outlines some guides for a frontier epistemology in communication in Abya Yala/Afro/Latin America from a trans-disciplinary perspective, strongly owing to de-colonial, communication and cultural theories born in the continent. At the same time, it gathers contributions from cultural, postcolonial and subordination studies as well as from cultural semiotics and political discourse analysis.

To get this objective, communication practices produced 'from beneath' in the 'last' frontier and also, although not frequently, in the academia, are reviewed. I analyse Internet use among two native communities, kolla Tinkunaku and Lhayis wichi in Salta, Argentina, whose communicational elements 'corrupt' and 'distort' the net matrixes and rationales; and question the already built dialogical fields proposing new representation and self-representation ways. Furthermore, I review an academic method of working that implies new assembled ways of saying, doing and thinking, defined here as 'articulated knowledge', which joins 'old' and 'new', theoretical and practical, scholar and popular wisdoms, according to specific analytical needs. This type of wisdoms weaves open nets which can conform research teams to produce, on a community base, a frontier epistemology for communication and, also, for social and human sciences in the continent.

Key words: epistemology, frontier, articulated knowledge, unexpected prosumer

* Universidad Nacional de Salta

Una epistemología que trabaja en el límite de los conocimientos /.../ subordinados por la colonialidad del poder, marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a [nuestras] perspectiva[s] /.../ de conocimiento y a sus necesidades políticas y concepción ética /.../ [Una] “epistemología fronteriza”, esto es, el pensamiento que piensa y se piensa desde la perspectiva de quienes sufren las consecuencias de la violencia estatal [y global], es más necesario que nunca.
Catherine Walsh

[Es imprescindible] llevar la comprensión del cambio que atraviesa la comunicación al entramado de las conversaciones y conflictos sociales pues ahora es allí donde se produce y donde la incomunicación entra a jugar un papel estratégico, tanto social como cultural y políticamente /.../. Pues sólo desde esa mirada radical se hacen visibles tanto la hondura y densidad de las transformaciones societales como las vetas de la innovación que necesitamos explorar y ‘explotar’.
Jesús Martín-Barbero

Los dos epígrafes abren estas reflexiones y las sitúan en una perspectiva teórica, ética, política e ideológica –el ‘giro decolonial’ (Castro-Gómez & Grosfoguel, 2007) – y, a la vez, en el campo de los estudios de comunicación y cultura¹.

La necesidad de teorizar a través de fronteras culturales fue enunciada por Walter Mignolo (1991) como la urgencia de pensar la diversidad –y la diferencia– entre las lenguas y culturas del continente. El teórico argentino-americano sostenía tempranamente que las interacciones cotidianas (basadas, se puede agregar, en las prácticas comunicacionales) generaban tanto saberes sociales como conceptualizaciones elaborados en un ir y venir desde esos intercambios a una reflexión teórica sistemática. De este modo, proponía y ponía en valor un pensamiento capaz de producirse en espacios fronterizos en más de un sentido: porque se engendra en un espacio ‘entre’ las prácticas e intercambios diarios y la práctica científica, ‘entre’ las múltiples formas de culturas y lenguajes de un continente cuya heterogeneidad escapa, inclusive a la nominación de América Latina; ‘entre’ los saberes así generados en diálogo y deconstrucción con los elaborados e impuestos desde los centros del poder estatal y global.

Para Enrique Dussel (2016), la colonialidad de este continente es cada vez más agobiante, sutil y destructiva en su versión neoliberal y globalizada; sin embargo, no se trata solo de una matriz de dominación económica y política sino que su último nivel es la imposición de su propia visión del mundo caracterizada por una fuerte capacidad de transformación histórica de eficacia

¹ Versiones incompletas de este trabajo se han compartido en conferencias dictadas este año en La Paz, Bolivia (2018^a), en Misiones (2018b) y Corrientes, Argentina (2018c), donde se me han hecho comentarios y devoluciones que han enriquecido estas reflexiones. Lo considero, además, una vuelta de tuerca del trabajo publicado por ABOIC-ALAIIC en 2017 en coautoría con Víctor Arancibia. Los estudios de caso que se mencionan se apoyan en publicaciones previas (Cebrelli 2013 y 2015) y en otras conferencias inéditas (2016).

comprobada a lo largo de los siglos: la colonización epistemológica o, en palabras de Edgardo Lander (2000), la colonialidad del saber. De allí la imperiosa necesidad de generar una decolonización epistémica (del pensamiento, de la ciencia y de la tecnología) capaz de orientar los esfuerzos en una ‘segunda emancipación’, tal como propusieran José Martí y José Carlos Mariátegui en las postrimerías del siglo XIX e inicios del XX.



Se trata, como pretende Catherine Walsh (2007), de operar en una frontera epistémica: en el límite de los conocimientos subordinados y marginados por la diferencia colonial y los conocimientos occidentales traducidos a los propios saberes y necesidades, de un *pensamiento que piensa y se piensa desde la perspectiva de quienes sufren las consecuencias de la violencia* y la segregación en todas las formas posibles: guerras, femicidios, genocidios, desplazamientos forzados, hambre, miseria, silenciamiento y olvido.

Eso que, para la semiótica de la cultura, son fronteras internas a la semiosfera –espacio fuera del cual es imposible el sentido (Lotman, 2007)- pero que, en este caso, se trata de una liminalidad extrema pues condena territorios y habitantes a una alteridad que los invisibiliza, quitando su derecho a la palabra y a la imagen en el espacio público e, inclusive, negando la supervivencia de los propios cuerpos (Cebrelli: 2015). Los derechos humanos y de ciudadanía se desvanecen pues los habitantes de una frontera extrema son condenados a la *nuda vida*, como sostiene Rita Segato (2016), citando a Giorgio Agamben (1991).

Cabe aclarar que el avance sobre los derechos de la ciudadanía de los gobiernos autoritarios en el continente, esta vez puestos en el poder por el voto popular, instalan como norma lo que Washington Uranga denomina ‘cultura de la intimidación’². Esta no opera sólo en estas fronteras extremas sino que se

² Publicado y consultado el 17 de noviembre de 2018 en *Página 12* en (<https://www.pagina12.>

amplía a casi toda la ciudadanía que pasan a ocupar diversas posiciones con algún grado de alteridad, salvo en los sectores oligárquicos³. Esto sucede hoy en Argentina, Brasil Colombia, Ecuador, El Salvador y muchos otros países de este continente que los estudios decoloniales denominan como Abya Yala / Afro/América Latina (Walsh, 2007 y 2017; Escobar: 2017 y 2018)⁴. Por lo mismo, la tarea de decolonizar el saber mediante la propuesta de epistemologías liberadoras y situadas, se vuelve cada vez más urgente.



Represión a Mapuches (laizquierdadiario.com)

Tal como se adelantó en las páginas iniciales de este *Dossier*, no es de extrañar que el funcionamiento de una frontera en un texto, en un lugar del tejido social, en un territorio, opere como un índice de alteridad que, para estos gobiernos autoritarios y de cuño neoliberal, suele traducirse en represión, mano dura y formas de violencia estatal que pueden terminar en el genocidio ya naturalizado de México y Colombia.

La frontera anuncia la presencia de ese “otro” espectral que produce múltiples efectos y afectos de sentido, los cuales van desde el rechazo y la extrañeza a la co-habitación y el reconocimiento. Pensar(se) en y desde una frontera implica, como consecuencia, una articulación entre sujetos, lenguajes y terri-

[com.ar/157772-democracia-al-estilo-macrista](https://www.pagina12.com.ar/157772-democracia-al-estilo-macrista)

3 Chantal Mouffe entiende que uno de los componentes de lo que denomina posdemocracia –consecuencia del capitalismo financiero– es de tipo económico y es el fenómeno de la oligarquización de las sociedades que se da en Europa como un proceso de latinoamericanización. Significa que cada vez hay un grupo más pequeño de ricos y hay un proceso de desposesión y desaparición de las clases medias que pasan a engrosar las clases populares las cuales están cada vez peor (Publicado y consultado en el 29 de noviembre de 2018 en *Página 12* en <https://www.pagina12.com.ar/157798-la-unica-manera-es-desarrollar-un-popolismo-de-izquierda>).

4 Término acuñado por los cuna de Panamá para referirse al continente que significa ‘tierra en plena madurez’ y que fue adoptado por el grupo de intelectuales decoloniales con la intención de deconstruir el nombre dado por los conquistadores españoles. Agregaron más tarde lo afro para considerar a los y las numerosas afrodescendientes que, de otro modo, quedaban excluidos (Walsh, 2007).

torios no siempre armónicos, atravesados por diversidades y diferencias que, mientras más extremas, más agudizan las crisis pues interpelan las identidades y las prácticas en las que se entretienen. Es, a la vez, una opción ética, ideológica y política porque se trata de atravesar los velos de las representaciones hegemónicas que invisibilizan a 'los de abajo', para ponerse en su lugar, darles la voz para comenzar a pensar con y desde ellos. Y es acá donde se articula el pensamiento decolonial con la teoría de frontera tal como se la está planteando.

Por otra parte, en tanto este tipo de funcionamientos fronterizos se sostienen en hacer comunicacionales necesariamente conflictivos, se hace indispensable repensar lo que acá se entiende como comunicación. Al decir de Víctor Arancibia (2015), cuando se aborda la comunicación de una manera u otra, se hace un recorte particular del mundo; si se la entiende, por ejemplo, desde su vieja definición de 'poner en común', se niega su dimensión conflictiva que es la disputa por el sentido -el nudo gordiano de la puja distributiva de la que habla Arturo Escobar- y, con el mismo gesto, se niega la dimensión constitutiva de la sociedad, sus contradicciones y sus diferencias raigales. En cambio, si se la aborda como conflicto, se devuelve la dimensión política y ética al hacer comunicacional y a las agencias individuales y colectivas.

La conflictividad constitutiva de la comunicación también es señalada por Jesús Martín-Barbero en el epígrafe, como un rasgo imprescindible a considerar si se quiere entender los cambios que se producen en el 'entramado de las conversaciones y conflictos sociales' donde la incomunicación se hace moneda corriente, como sucede en toda frontera cultural.

Al retomar el problema de la urgencia de elaborar una epistemología fronteriza ya enunciado, cabría considerar la comunicación como punto de partida, un tópico que recién se está empezando a plantear en ese campo de estudios. Se trataría, por lo tanto, de comenzar a plantar las bases de una epistemología fronteriza de la comunicación situada en/desde Abya Yala/Afro/Latino América (Cebrelli & Arancibia, 2017).

¿Qué se entiende por epistemología fronteriza de la comunicación? Como punto de partida, se hace necesario situar el problema en el propio campo. Para ello, hay que poner en diálogo los importantes aportes de las teorías de la comunicación gestadas en Latinoamérica a partir de la segunda mitad del siglo pasado⁵ que desmontan las estrategias de manipulación de los discursos.

5 En cada uno de los ámbitos se pueden mencionar a una multiplicidad de autores que produjeron y producen un pensamiento teórico fundamental para armar una genealogía del pensamiento latinoamericano en comunicación. Sólo a modo de referencia se puede mencionar el trabajo sobre el impacto de la comunicación en el terreno político como en las publicaciones de Armand Mattelart y Ariel Dorfman; las formas de considerar el pensamiento académico y su función en la formación de investigadores como en las obras de Luis Ramiro Beltrán o Antonio Pasquali; las vinculaciones entre comunicación y cultura presentes en los trabajos de Héctor Schmucler o Jesús Martín-Barbero; la reflexión a partir de experiencias comunicacionales y educativas concretas como el caso de Paulo Freire, Mario Kaplún o Juan Díaz Bordenave; por nombrar sólo a algunos.

sos mediáticos y comunicacionales, planteando la necesidad de situar el pensamiento sobre comunicación en sus contextos de producción, circulación y consumo. Por lo tanto, evitan la reproducción acrítica de categorías foráneas al incorporar las experiencias concretas y las mediaciones propias de las comunidades locales, devolviéndoles a todas estas dimensiones en su propia historicidad, eso que se denomina espesor temporal⁶ -, es decir, esas formas particulares de informar agencias y decires cuyos ecos provenientes de diferentes ritmos de la historia se hunden en temporalidades largas, medias y cortas (Cebrelli & Arancibia: 2005). De este modo, se consideran las memorias (alter)nativas (Torrico Villanueva: 2016) y no sólo las oficiales, habitualmente eurocentradas, racializadas y patriarcales.

Estas tradiciones teóricas libertarias, sumadas a las que se enunciaron en páginas anteriores, recuperan el pensamiento generado en el continente a lo largo de más de un siglo y aportan a un pensamiento comunicacional complejo y situado, capaz de poner en tensión lo que *habla* la ciudadanía, los sectores populares y otros muy invisibilizados tales como las comunidades originarias, con las *retóricas de la felicidad y del bienestar*, propias de los discursos dominantes y de amplia circulación actualmente en el terreno mediático y político de Abya Yala/Afro/Latino América (Cebrelli & Arancibia, 2017).

De ese modo es posible deconstruir en el campo de la comunicación el funcionamiento de la 'colonialidad del poder' (Quijano, 2000) y del 'saber' (Lander, 2000), entendidos como la construcción de formas de hegemonía resultantes de una modernidad 'periférica', instaladas por la conquista y que articulan raza, trabajo, territorio y saberes en beneficio del capitalismo y del liberalismo en sus versiones más tardías y contemporáneas.

En síntesis, todas estas líneas de pensamiento se tensan en un diálogo capaz de engendrar los esbozos de una epistemología de la comunicación fronteriza. El adjetivo da cuenta de una posición y de un tipo de práctica académica que posibilita: a) poner el foco en formas diversas y plurales de comunicación situadas pero desde perspectivas transdisciplinarias; b) construir un pensamiento situado en y desde América Latina, incorporando categorías y lógicas propias, capaces de romper los binarismos de las estructuras eurocentradas -civilizado/bárbaro, blanco/negro, masculino/femenino, normal/anormal; mismidad/otredad, etc.- (Dussel, 2001); c) abordar producciones comunicacionales complejas y diversas que, desde diferentes soportes y lenguajes, dan

6 La noción de espesor temporal se ha propuesto hace más de diez años para explicar el funcionamiento de las representaciones sociales en la producción discursiva. El mismo consiste en que a lo largo de la historia se van adosando operativamente modos de significar, de hacer, de percibir, de decir, entre otros aspectos complejizando la estructuración de las representaciones. De esta manera, cuando se responde a la prescripción pragmática de una representación se está respondiendo a los aspectos que en ese momento socio-histórico se validan como significativos. Claro está que ese modo rara vez es una invención del actor social sino que ya estaba en el campo validado por otros agentes que abonaron 'reproducción mediante- la validez de esa forma de hacer y de decir (Cebrelli & Arancibia, 2005, p 133).

cuenta de las formas de mirar y mirarse más allá de los contenidos y de los formatos canónicos; d) incorporar discursos y prácticas mediáticas y no mediáticas producidas en fronteras culturales propiamente dichas (como por ejemplo, en el Noroeste y Nordeste Argentino); e) analizar la constante disputa por las formas y las estrategias de representar(se) y los modos de construir sentidos y saberes en diferentes territorios materiales y simbólicos así como en la conformación de redes con lógicas no necesariamente hegemónicas (Cebrelli & Arancibia, 2017).

Una epistemología de frontera para el campo de la comunicación tiene la impronta de los espacios liminares que hacen de la heterogeneidad su forma de existencia y su modalidad de intercambio en total consonancia con las formas de comunicación, significación y socialización de un continente plural, heteróclito, diverso. Y esta es la potencialidad de esta propuesta para el campo de la comunicación en Abya Yala/Afro/Latinoamérica (Cebrelli & Arancibia, 2017)

Desde abajo, desde adentro, por la izquierda (populista) y con los pies en la frontera

El apartado se abre poniendo en diálogo el título de dos libros muy recientes *Desde abajo, por la izquierda y con la tierra*, de Arturo Escobar (2018)⁷ y *Por un populismo de izquierda*, de Chantal Mouffe (2018) que reflexionan sobre cuáles serían los modos de interpelación epistémica y política al orden neoliberal. Ambos pensadores sostienen que la única manera es desde una práctica política propia de una izquierda capaz de renunciar a su apego a la universalidad, a la totalidad, a la teleología y a la verdad, es decir, a su raíz moderna, occidental y eurocentrada⁸.

Para Escobar, es necesario ampliar el espacio epistémico y social de lo que tradicionalmente se ha considerado el pensamiento crítico latinoamericano para incluir, junto al pensamiento de la izquierda, al menos dos grandes vertientes que desde las últimas dos décadas han estado emergiendo como grandes fuentes de producción crítica: aquella vertiente que surge de las luchas y pensamientos ‘desde abajo’, y aquellas que están sintonizadas con las dinámicas de la Tierra. ‘Autonomía’, ‘comunalidad’, ‘territorialidad’ son los tres conceptos claves de esta propuesta, a los que podríamos agregar ‘frontera’.

7 El libro se apoya en artículos previos casi homónimos (Escobar: 2017).

8 Pongo en diálogo ambos teóricos, entendiendo que Arturo Escobar (como buena parte de los y las pensadoras del giro decolonial, entre quienes se cuentan Catherine Walsh y Rita Segato, acá citadas) no creen ya en el valor de los estados nacionales. A contrapelo de esas posiciones, comparto la idea de Chantal Mouffe y de su compañero, Ernesto Laclau, acerca de que un estado populista puede marcar la diferencia. El rol que el peronismo y sus variables frentistas ha tenido en la historia de Argentina como así también el convencimiento de que los caseríos, pueblos y ciudades de provincias del mal llamado ‘interior’ del país no podrían subsistir sin la presencia estatal y, más aún, la imperiosa necesidad de que esa presencia se haga notar en los lugares más sensibles y frágiles del tejido social ofreciendo contención, definen mi posición al respecto.

Por su parte Chantal Mouffe, en su último libro (2018), sostiene que el aumento de las desigualdades producido por el neoliberalismo genera múltiples resistencias, demandas, luchas que, como diría Catherine Walsh (2007 y 2017), se dan como brotes de esperanza en las grietas de la hegemonía, en las fronteras y los lugares liminales del sistema. Entiende que la salida es un populismo de izquierda y aclara que no se refiere a una ideología sino que, como sostenía Ernesto Laclau, es una estrategia de construcción política realizada desde la ‘frontera pueblo-oligarquía’. Plantea, así, un populismo que intenta revitalizar, desde adentro, las instituciones de la democracia representativa para que inclinen la balanza a favor de mayor igualdad. Se trata de una democracia radical reinventada por los mismos ciudadanos que eligen libremente qué sociedad quieren construir.

Uno se pregunta, entonces, ¿cómo serían esas instituciones funcionando con una lógica comunal? ¿La comunalidad está reñida con la noción misma de institución? ¿Sería posible instaurar campos de interlocución donde todos y cada uno pueda tomar la palabra y sea audible con toda su diferencia a cuestas?



Niños huicholes mexicanos Foto: Annick Donkers (*We, the people. Survival International*)⁹

⁹ https://elpais.com/elpais/2016/01/17/contrapuntos/1453037037_145303.html, consultado el 18 de noviembre de 2018.

Leyendo a ambos teóricos desde la epistemología de frontera para la comunicación que acá se trata de desarrollar, la salida al neoliberalismo se haría desde un pensamiento crítico y localizado en y desde el continente que considere tácticas de comunicación producidas por discursos resistentes, transversales y heterogéneos, que otorgue audibilidad y legitimidad a las voces de esos sectores que son silenciados y/o estigmatizados por los medios concentrados y que provienen de los trabajadores despedidos, precarizados o informales, de los excluidos, de los inmigrantes, de las clases medias precarizadas, de los movimientos de mujeres y de la diversidad, de las comunidades originarias. De este modo, se podría incorporar al espacio público -en equidad- palabras, imágenes, agencias y saberes de los ‘de abajo’, de los que quedan detrás de la última frontera, de todos aquellos que el poder mediático -en total acuerdo con los gobiernos de turno- pretende hacer desaparecer en la oscuridad de la noche neoliberal. Esas voces y agencias articuladas con las del resto de la ciudadanía serían las fuerzas transformadoras de las instituciones, para darlas vuelta ‘desde adentro’, para entramar otras historias de nación ancladas en ese plurilingüismo raigal, indispensable para que la democracia sea ‘radical’ (Laclau, 1987) y pueda dar respuesta a los desafíos señalados.

Los casos que se refieren a continuación analizan formas de comunicación elaboradas en y desde una frontera cultural que oponen al individualismo neoliberal un esfuerzo de reconstitución de lo comunal como pilar de su autonomía. Y no es un trabajo menor en tanto una de las estrategias de los discursos políticos autoritarios -coproducidos y puestos a circular al infinito en los medios y en las redes sociales- es lo que Daniel Rosso denomina ‘gestión del odio’ en relación al discurso de Cambiemos en Argentina (2018)¹⁰ pero que bien puede definir la oratoria de, por ejemplo, Jair Bolsonaro, tal vez el caso más extremo del continente. Esta estrategia, nada inocente, se orienta a la reactivación de las representaciones estigmatizantes sobre actores subalternizados históricamente y sobre los cuales se sostienen discursos racializados, clasistas, machistas que, de este modo, son relegitimados y puestos nuevamente en circulación, ahondando las diferencias grupales y quebrando cualquier posibilidad de rehilar las redes comunales, de proponer instancias de diálogo capaces de elaborar acuerdos y articular consensos sin los cuales la democracia es imposible. Proponer tácticas comunicacionales capaces de deconstruir estos discursos individualistas, anclados en el odio a la diferencia sociocultural, es una tarea digna de considerar a la hora de elaborar un pensamiento sobre la comunicación que sea crítico, situado y libertario.

¹⁰ Tomado de la ponencia de este sociólogo argentino en el Panel “Discursos y subjetividades en la Argentina actual”, espacio que compartimos en el XXº Congreso de Red Com y 1º Congreso Latinoamericano de Comunicación (4 de octubre de 2018, Universidad Nacional de Villa María).

Antropófagos, defectuosos y autónomos

Hay dos estudios de caso que pueden resultar ilustrativos en ese sentido ya que implican formas de apropiación de las llamadas ‘nuevas’ tecnologías por miembros de pueblos originarios casi desconocidos de Argentina. En general, son prosumidores capaces de subvertir los usos de las redes sociales para transformarlas en herramientas aptas para la reproducción de las cadenas de prácticas, saberes y discursos necesarios para aglutinar a los miembros de comunidades diezmadas por el exilio y para reproducir la memoria colectiva, es decir, la cultura en la que se sostienen identidades en diáspora. También los utilizan para visibilizar la situación de extrema vulnerabilidad de la comunidad y hacer llegar sus reclamos a las autoridades.

El primer caso es el *blog* y la página de *Facebook* de la comunidad kolla de Tinkunaku (Orán, Salta), habitantes de la paradisíaca zona de las yungas, en un territorio comunal propio donde practican la agricultura y la ganadería tradicional. Su creador y administrador era, por entonces¹¹, un joven con formación técnica adecuada que dedicaba tiempo y esfuerzo a este trabajo comunitario y desinteresado. Sus piezas comunicacionales recibían y archivaban material de interés para la comunidad. Su modo de enunciación era poco frecuente en las redes sociales: un nosotros capaz de anclar una identidad colectiva, kolla Tinkunaku: un nosotros que, más allá de la firma, se arma en el mismo proceso constructivo. Por ello propone un campo de interlocución plural en el cual todos y todas aportan sus voces, sus historias, sus fotografías y mensajes. De este modo, la historia oficial aparecía en los registros documentales (títulos de propiedad comunal, leyes y regulaciones, entre otros) y se ‘completaba’ con los testimonios e historias de vida de los memoriosos del lugar.



¹¹ La investigación se realizó entre 2011 y 2015.

El campo de interlocución se re-jerarquizaba de acuerdo a quienes voluntariamente aceptaban participar y enviaban material e información, la cual, al ingresar a cada página, iba enriqueciendo el archivo de la memoria colectiva. Más aún, la lógica del foro y de la red social permitió restaurar las tramas comunitarias, si bien de modo parcial, creando lazos y abriendo el diálogo entre quienes se habían quedado en los pueblos y aquellos que, por efecto de las sucesivas diásporas, vivían en otras provincias. Como resultado, las subjetividades locales se reafirmaron y se produjeron procesos de re-etnización mediante la construcción de un lugar vivido y experimentado en la red, con existencia a la vez geográfica y virtual pero con un innegable valor identitario (Cebrelli, 2015).

Esta estrategia comunicacional de frontera construyó un novedoso espacio de pertenencia que, al modo de las tortugas, cada uno podía ‘llevarse consigo’ y ‘habitar’ sin que perdiese su carga de historicidad. Por lo mismo, atenuaba los efectos negativos de la migración que habían ido diezmando los tejidos comunitarios, las dos pequeñas poblaciones rurales, disminuyendo el impacto de los procesos de desterritorialización y de vaciamiento cultural. Así se construyeron comunidades imaginadas muy particulares pues, a diferencia de la categoría que postulara Benedict Anderson (2008), no proponían un territorio único ni un tiempo homogéneo y vacío sino, por el contrario, demostraban la existencia de comunidades rurales particularísimas, de temporalidades heterogéneas (Chatterjee, 2008), de ritmos cuyas raíces se hunden en diferentes instancias de la historia y de la memoria (precolombina o decimonónica) que estas piezas comunicacionales actualizaban y resignificaban de una forma inédita hasta entonces.

Otro de los aspectos más novedosos de este producto comunicacional es que invierte la cadena de transmisión de la memoria colectiva –tradicionalmente de padres a hijos– pues quien manejaba esta página de Internet, un joven de la comunidad, se transformó en el nuevo ‘curador’ de la memoria pues era quien editaba y organizaba el material comunal para su consumo en la red (Cebrelli, 2015 y 2017).

Con la misma intención, algunas comunidades wichis del norte de la provincia de Salta han creado también sus propias páginas. Mucho más precarias, en tanto la mayoría de ellas viven por debajo de la línea de la pobreza, también dan cuenta de la resistencia de comunidades que no aceptan desaparecer a pesar de que el avance de la frontera agraria ha cambiado su geografía, su hábitat, condenándolos a la indigencia, ya que sus saberes tradicionales tenían que ver con la pesca, la caza y la recolección de frutos de un bosque que ya no existe.

A modo de ejemplo, el Facebook de la Comunidad Wichi Lhayis del Departamento de Rivadavia (<https://www.facebook.com/profile.php?id=100009788774465&fref=ts>). Se trata de la página donde *difundiremos no-*

ticias y actividades de la Asociación Civil “Amtena Cacique” que agrupa a las Comunidades Wichi de Rivadavia Banda Sur, Salta. En la cita, se explicita la comunalidad de la enunciación cuyo nosotros involucra a varias poblaciones dispersas en parajes de una zona cuyas inundaciones frecuentes los deja aislados durante la época de lluvias.



El lugar de enunciación es el de una voz que se ancla en la propia memoria colectiva para declamar su posición de lucha por los derechos territoriales. La foto de portada -unos *graffitis* pintados sobre un puente de cemento tendido sobre agua turbia, casi estancada- resulta explícita al respecto: ‘X estas tierras muchas sangre indígena se derramó’, ‘A muerte defenderemos’, ‘De la caza, de pesca, la recolecta vivimos por muchos siglos y los seguiremos practicando’, ‘Wichis’.

En la Presentación se lee sólo ‘Padre/madre a cargo de hogar’, haciendo alusión, precisamente, a la no incorporación de la comunidad a la economía de mercado ni al modelo laboral estatal. De hecho, los agradecimientos a las donaciones recibidas (acá indispensables para la supervivencia del grupo) resultan inseparables de las denuncias al estado por las muertes sufridas por desnutrición¹², entre otras calamidades.

12 Los Wichi Lahys de Rivadavia Banda Sur tienen dificultades para sobrevivir pues hasta hace dos décadas eran cazadores y recolectores de un bosque que ya no existe gracias a los desmontes masivos. La desnutrición es una amenaza permanente para sus niños y ancianos. Son una de las comunidades que presentan más casos de muerte por desnutrición en una provincia que registra uno de los números más altos del país (Cebrelli: 2015). Recientemente, una niña wichi de 13 años con desnutrición crónica y un embarazo de alto riesgo murió junto a su bebé (en <https://www.laizquierdadiario.com/Chaco-fallecio-la-nina-de-13-anos-que-fue-sometida-a-cesarea>, consultado el 28/11/2018). Si bien ocurrió en la vecina provincia de Chaco (cabe recordar que estas comunidades se consideran una nación que rebasa los límites estatales), una funcionaria declaró que resulta muy difícil tratar estos casos porque la diferencia de lenguas obstaculiza la comunicación. Justificación imposible de aceptar como tal pero muy explícita del funcionamiento de una frontera cultural extrema.

La página de la comunidad wichi es deformante para las lógicas del algoritmo del *Facebook* en más de un sentido pues está dando cuenta de tácticas de registro y de comunicación ‘otras’ que son entabladas por sujetos cuyas prácticas comunicacionales no sólo han sido hasta ahora ajenas a los ‘adelantos’ propios de la modernidad (viven y transitan lugares donde la luz eléctrica es reciente o inexistente según los parajes) sino que, además, se sostienen preponderantemente en intercambios orales.



Por otra parte, trasgreden la lógica individualista del ‘mundo feliz’ que caracteriza a la red social al transformarla en la expresión de ese lugar que ‘nadie quiere ver’ pues explicitan sus miserias y sus reclamos en el espacio público. Sus ‘amigos’ (miembros de iglesias cristianas y católica, de organizaciones sociales, antropólogos, periodistas) hacen llegar las denuncias a los medios y portales de referencia local, nacional o internacional con lo cual ‘obligan’ al estado a implementar algún tipo de medidas, siempre insuficientes pero indispensables para que estas comunidades se aseguren una vida apenas más digna.

La estética de la página tampoco responde a la de la red social: fotos de baja calidad que muestran caminos intransitables, rostros de niños y niñas vestidos precariamente, textos de denuncias o de publicidad de rifas solidarias y de otras actividades de interés comunitario, nada tienen que ver con las *selfies* de rostros y cuerpos de estéticas eurocentradas que caracterizan los usos habituales de la red.

Si bien tanto el *blog* kolla como la página de *Facebook* wichi son piezas comunicacionales producidas ‘desde abajo’ y ‘a la izquierda’, la diferencia es que

una se ancla en el propio territorio (kolla Tinkunaku) y la otra, en la lucha por esa tierra que le ha sido arrebatada (wichi Lahyis). Los dos casos dan cuenta de esa ola creada por los condenados de la tierra en defensa de sus territorios ante la avalancha del capital global neoliberal y de la modernidad individualista, al decir de A. Escobar (2017).

Las dos piezas resultantes son apropiaciones localizadas de formas de comunicación que requieren del manejo de tecnologías y lenguajes producidos por el neoliberalismo desde donde se postulan nuevas narrativas, estéticas y valores como si fueran universales o globales pero cuya lógica sigue siendo eurocentrada, colonizante y domesticadora. Cuando la producción de piezas comunicacionales recae en estos prosumidores ‘imprevistos’ se activan procesos de producción y consumo que ‘corrompen’ y ‘deforman’ las matrices y lógicas previstas por los mismos algoritmos. Las páginas resultan defectuosas para la mirada del poder y allí, precisamente, está su potencialidad revulsiva. Se trata de usos contrahegemónicos de instrumentos utilizados por el poder para colonizar, elaborados por sujetos ignorados y silenciados que habitan en lugares remotos del continente (las yungas de los Andes sudmeridionales o el chaco salteño ahora desmontado y desertificado). Así, los sectores menos favorecidos y más invisibles a la mirada estatal, eurocentrada y capitalista producen saberes fronterizos, transgresivos y siempre liberadores.

La relación de estos discursos híbridos y mestizos que ingresan a la red de modo inesperado con los lenguajes tecnocráticos es lábil pues la diferencia semiótica es raigal. De hecho, la producción de estas páginas se realiza fagocitando (Kush: 1999)¹³ los discursos tecnocráticos y, en ocasiones, devorándolos, al modo de la práctica antropofágica propuesta por Oswald de Andrade (1929)¹⁴. Al hacerlo, se apropian del lenguaje del colonizador, toman lo que necesitan, lo reelaboran desde la propia cultura (metáfora de la siembra para Rodolfo Kush o de la digestión para O. de Andrade) y desechan lo que no

13 La idea de fagocitación se trata (entre otros escritos) en *América Profunda*, de R. Kush; se relaciona con la idea de pensar seminal que se opone a la racionalidad causal; es seminal el sentido latino de semen, como “semilla, germen, origen, fuente”. [...] Lo seminal implica necesariamente el fértil humus y el amado vientre “como lo que se ve crecer y no se sabe por qué, y que por eso mismo pareciera trascendente, ajeno al yo y a la realidad cotidiana, y quizá superior, en el sentido de semen, lo que se da ‘una sola vez’, o ‘una vez para siempre’” (Kusch, 1999a: 481). El pensar seminal se concreta en una negación de todo lo afirmado y en la fagocitación; no se puede dar si no es en términos de contemplación y de espera, y en tanto se sustrae a un compromiso con la realidad exterior que sistemática- mente o los niega o los explota. [...] Suele confundirse la milenaria pasividad con dejadez; no se comprende que en el interior de estos seres se caldea el universo, de allí su potencia y su capacidad de resistir. Llegado el momento de tener que actuar, dejan tan sólo emerger la energía acumulada”.

14 La antropofagia disuelve la diferencia entre nacionalismo y cosmopolitismo a través de la incorporación del otro en el cuerpo propio. Por eso, lo ‘universal’ se revela como un espacio vacío, a conquistar por una singularidad. La antropofagia, a través de una apertura sistemática a la experiencia, consigue condensar universos de significaciones disímiles. La noción de antropofagia es del poeta O. de Andrade (1928) y consiste en devorar la cultura colonial para alimentar la local. Implica un proceso de transformación, apropiación y desecho de lo que resulta inservible. Podría interpretarse como una de las formas de traducción intercultural.

les sirve. Así producen saberes nuevos e indispensables para la comunidad sin perder la propia identidad. Por todo ello, tienen una potencia revolucionaria digna de admirar e imitar.

Desde el punto de vista del sentido, se trata de una práctica articulatoria, al decir de E. Laclau y de Ch. Mouffe, pues se trata de una práctica discursiva que establece relaciones entre elementos, los modifica e, inclusive, modifica identidades (1987). Implica, por tanto, una fijación parcial de sentido que construye y organiza las relaciones semióticas y también sociales. Por ello el contacto entre estos discursos es siempre cambiante pues no puede sino proponer sentidos incompletos y vacilantes, capaces de estallar o de volverse intraducibles pues se trata de lenguajes preponderantemente orales, heteroglósicos (Voloshinov: 1992), en lengua indígena y plurilingües (Bajtin: 1987) y de lenguajes escritos en la lengua estatal –español- y en las variantes escritas anglófonas que caracterizan el imperialismo tecnocrático (Rosa: 2006).

La vacilación pone de manifiesto que se trata del funcionamiento de una frontera cultural extrema que funciona como un umbral semiótico (Camblong: 2014)¹⁵ en el sentido más cabal del término puesto que se trata de actores y lenguajes cuya diferencia es tan extrema que el contacto sólo puede darse a través de un punto nodal extremadamente frágil (de hecho, las mismas páginas aparecen y desaparecen de la red).

Desde el punto de vista de los saberes, se trata de conocimientos surgidos desde resistencia, a modo de supervivencia y búsqueda de un lugar y una vida más dignas, propios de comunidades que habitan en los bordes de un mundo posindustrial, el cual amenaza con borrar sus territorios, sus culturas y, muchas veces, los propios cuerpos. Sus agentes transforman ese lugar social negado en un territorio propio al utilizar saberes para los cuales ni el estado nacional ni el provincial les han dado las herramientas necesarias. Se trata de una forma de ‘asalto a la tecnología’, parafraseando a Michel De Certeau, que permite reparar tramas perdidas de la memoria colectiva¹⁶, favorecer procesos de adscripción identitaria -en muchos casos, de reetnización- o facilitar la supervivencia del grupo mientras ‘se registra’, ‘se dice’, ‘se narra’ y ‘se visibiliza’ desde sus propios parámetros culturales con los lenguajes informáticos de

15 La noción de umbral semiótico es de Ana María Camblong y está pensada para experiencias de interacción en las que entran en contacto, cruce o fricción entre culturas y lenguajes diferentes. Nosotros la estamos adecuando a toda instancia de comunicación, entendiendo con Jury Lotman que la cultura funciona como una semiosfera en la cual la irregularidad funcional (frontera interna) forma parte de la estructura de la misma (1996, p. 30) pues de ella depende el aumento de información, es decir, la vitalidad de esa cultura. En otras palabras, la diferencia y la diversidad -y las disputas por el poder de la representación que implican- aseguran la riqueza de una sociedad y de una cultura determinada, formando parte de todo acto de comunicación.

16 Muchos pueblos originarios, en particular los del chaco salteño, han sufrido procesos de aculturación como resultado de los procesos de ‘conquista del desierto’, de estatización y evangelización (tanto católica como protestante), bastante recientes en la región, los cuales se han traducido en pérdida parcial o total de prácticas ancestrales de diverso tipo, llegando a amenazar la desaparición de algunas de las lenguas de esas comunidades, tales como el pielagá.

este nuevo milenio. Por lo pronto, estas ‘piezas’ comunicacionales (páginas de *Facebook* o *blogs*) interpelan los campos de interlocución instituidos, proponen formas de representación y autorrepresentación diferenciadas y significan una toma de la palabra e imagen comunitaria en tipo de texto comunicacional pensado para el desarrollo de las formas más ególatras del individualismo neoliberal; en contraposición, estas comunidades oponen un gesto comunicacional que tiene la capacidad de visibilizar y relocalizar territorios invisibilizados en la esfera pública local, nacional y global.

Las nociones de frontera, de saberes y de prácticas articuladoras posibilitan identificar y analizar esas estrategias comunicacionales de tipo comunal. A la vez, aportan herramientas heurísticas para la construcción de una epistemología de la comunicación situada en y desde el continente, con características fronterizas y autonómicas.

Saberes articulatorios y epistemologías fronterizas de la comunicación

Un listado de las tendencias más notables del pensamiento crítico latinoamericano tendría que incluir, para Arturo Escobar, *“las categorías, saberes, y conocimientos de las comunidades mismas y sus organizaciones como uno de las expresiones más potentes del pensamiento crítico”* (2018). Esta última proposición constituye el mayor desafío para el pensamiento crítico latinoamericano dado que la estructura epistémica de la modernidad (ya sea liberal, de derecha o de izquierda) se ha erigido sobre el borramiento efectivo de este nivel crucial de la línea de reflexión que es hoy la más necesaria para resistir al neoliberalismo y oponer alternativas autonómicas.

La necesidad de recuperar y restaurar lógicas comunales de producción de sentido obliga a revisar las prácticas comunicacionales producidas en las fronteras extremas, muy ‘desde abajo’, pero que también se ponen en funcionamiento en las mingas de pensamiento, en las organizaciones sociales de base y, con mucha menor frecuencia, en la academia. Precisamente, ahí está uno de los desafíos más fuertes para la construcción de una epistemología fronteriza para las ciencias sociales y las humanidades en general y para la comunicación, en particular que ha sido el objeto de estas reflexiones.

Por lo mismo, se hace necesario proponer una práctica de pensamiento y escritura colectiva y des-jerarquizada que en una conferencia previa (Cebrelli, 2018a) se ha denominado como “saber articulatorio”. Se trata de un modo de trabajo académico que implica formas de decir, hacer y pensar ensamblados. Si bien puede sostenerse que es una práctica habitual hacia el interior de los equipos de investigación acreditados, solo se respondería a la categoría que acá se propone si durante el proceso de producción de conocimiento se “borran” los lugares de saber/poder; esto significa que se privilegia la capacidad de iluminar el objeto investigado de la categoría propuesta por sobre el rol de

quien la elabora y, por lo tanto, no interesa si fue idea del director del proyecto, de un estudiante o de un extensionista que carece de títulos universitarios –por citar ejemplos- pues, lo más probable, es que haya sido el resultado del intercambio realizado en equidad. La otra condición para que un saber sea articulatorio es que el resultado –un taller, una clase, una conferencia, un proyecto de investigación o extensión, una producción escrita, una intervención callejera- dé cuenta de la diversidad y diferencia entre los miembros del equipo ya que cada cual tiene historias de vida, procedencias sociales, opciones identitarias y de género diversas e, inclusive, lecturas y formaciones a veces muy diferentes entre sí.

Por ello, se utiliza la categoría de práctica articulatoria al modo de Ernesto Laclau y de Chantal Mouffe (1987) pues se trata de producir un discurso científico comunitario cuya potencialidad es, precisamente, la de fijar parcialmente un sentido que se construye y deconstruye en un diálogo que no por ser compartido es siempre coincidente sino que, por el contrario, suele estar lleno de hiatos y de fugas de significado. Tanto en las producciones en territorio, mayoritariamente orales como en las escriturarias, un ojo crítico puede identificar estas ‘fugas’ e interpretarlas como contradicciones parciales y no resueltas, acuerdos mínimos, secuencias a veces cortadas; sin embargo, la reflexión compartida, el objeto claramente delineado a varias voces, un lugar de enunciación consensuado y una finalidad común ayudan a homogeneizar el texto resultante, haciendo casi imperceptibles los hiatos mencionados (Cebrelli: 2018).

De este modo, se construye una instancia dialógica en el sentido más bajtiniano del término, donde cada lugar de enunciación -ideológico, político, teórico, de género, de clase y formación- no siempre se termina de borrar completamente pero se atenúa lo suficiente para posibilitar la sutura, es decir, las puntadas que unen las ideas, con frecuencia de manera parcial pero sin obliterar la diferencia, permitiendo seguir colectivamente el razonamiento hacia territorios impensables desde el aislamiento de la individualidad.

La práctica es transgresiva respecto de los haceres académicos habituales pues es un encuentro entre pares, donde las voces no tienen jerarquías definidas con anterioridad. Esta capacidad de ensamblaje proviene de ciertas prácticas que se han ido perdiendo con la interpelación de la tecnología no sólo en la universidad sino también en la vida cotidiana: el encuentro cara a cara, la escucha atenta y generosa, la lectura oralizada y comentada de textos teóricos, la capacidad de prestar oídos a lo que la gente comenta más allá de los estrechos ámbitos del claustro y de la clase. Los textos resultantes pueden llevar tiempo, a veces años, y se van puliendo entre todos porque se suman las voces y perspectivas de los jóvenes y no tanto que se forman en el proceso y aportan sus recorridos investigativos personales. Esta práctica articulatoria resulta resistente a la imposición en las agencias/direcciones/ ministerios de ciencia y técnica de los países del continente que evalúan siguiendo los

modelos anglófonos de producción de conocimientos, más centrados en la producción individual, citacional y repetitiva de los teóricos y de las nociones explicativas de moda en el campo intelectual global y que, a la vez, exigen una producción permanente y apresurada de *papers* cuyo valor es puramente el del consumo entre los ‘habitués’ de las revistas indexadas de alto impacto -es decir, con mayor cantidad de ‘entradas’, siempre medidas por algún algoritmo recientemente actualizado (Cebrelli, 2018).

Por el contrario, la producción de saberes científicos articulatorios requiere tiempo de lecturas compartidas, capacidad de escucha y de apertura a la idea y posición que, con frecuencia, interpela a la propia. Obliga a recuperar prácticas olvidadas mucho más centradas en la oralidad que en la escritura, la de una conversación que a veces recae en discusiones apasionadas y obliga, además, a la negociación pero también a la renuncia. Es que también necesita de una generosidad poco frecuente en el campo intelectual, la de poder dejar de lado la propia palabra para dar lugar a la del otro cuyo valor reside, precisamente, en que no son coincidentes. Por último, entrena en la construcción de una palabra plural, donde no hay un *copy right* individual pues la autoría en el sentido clásico del término deja de interesar para dar lugar al valor de una identidad común y compartida.

El resultado es la producción de una interpretación y de una escritura articulatoria (si se piensa, con Roland Barthes, que leer-interpretar y escribir son parte del mismo proceso de semiosis) que, por lo mismo, puede transformarse en una experiencia particularmente gozosa.

Lo más interesante de este tipo de producción de saberes es que cada articulación produce una fijación parcial de sentido, sin la cual el flujo mismo del razonamiento diferencial -y por lo mismo, novedoso- sería imposible. Permite salir de la repetición acrítica de la teoría hegemónica, de la línea de producción mecanicista de los *papers* y recuperar nuestra magnífica tradición de escritura teórica ensayística, original e irrepetible.

Articular la reflexión compartida no es sumar, no es negociar y tampoco disentir, sino un poco de todo ello. Posibilita un proceso de contaminación mutua que enriquece a sus participantes como intelectuales pero, sobre todo, como personas pues implica formas de apropiación donde también se da la irreverencia de la antropofagia y de la fagocitación, obligando a que cada cual cuestione sus propios haceres y decires (eso que suele llamarse, desde otras teorías ‘vigilancia epistemológica’, sólo que acá es colectiva). En síntesis, esta práctica de haceres y decires ensamblados permite abandonar la propia posición para dar puntadas plurales que unen -a veces precaria y fugazmente- la diferencia raigal para producir nuevos haceres enriquecidos en el diálogo y, a la vez, un pensamiento potente y productivo que increpa y pone en tela de juicio cualquier tipo de modelo pretendidamente universal, monológico y único.

Este tipo de producción de saberes académicos funciona como una red abierta, una caja de herramienta conceptual capaz de articular ‘viejos’ y ‘nuevos’ saberes teóricos y prácticos, letrados y populares, provenientes de los más diversos lugares del tejido social en función de necesidades productivas y/o analíticas específicas. Por eso el pensamiento científico articulador es revulsivo y libertario pues hace visible y pone en igualdad lo que suele ser invisible o está devaluado: la práctica de la conversación, de la escucha atenta y paciente, del diálogo entre pares que se funda en las diferencias y se sostiene en lógicas diferentes, divergentes y hasta opuestas o que jamás serían aceptadas dentro del canon científico pues se trata de saberes plebeyos, populares, masivos, laicos, iletrados.

Por último, consiste en el tejido de redes discursivas y conceptuales abiertas en más de un sentido, y por lo mismo, aptas para construir grupos de investigación interuniversitarios, transdisciplinarios y transnacionales, capaces de producir, entre todos y todas, esa epistemología fronteriza no sólo para la comunicación sino también para las ciencias sociales y humanas del continente¹⁷.

Como se dijo en la apertura de este *Dossier*, pensar desde la frontera implica la posibilidad de contactos múltiples, lábiles, conflictivos, incompletos. Así grieta, alteridad(es), interculturalidad, transdisciplinariedad, deconstrucción, pluriversalidad, paradoja, decolonialidad confluyen en campos de sentidos capaces de proponer otros modos de producir saberes para, desde allí, construir una epistemología dúctil y abierta a los desafíos permanentes de esta tierra inquieta, contradictoria e increíblemente diversa.

Así se pretende aportar a una tarea incompleta, que se piensa mientras se está haciendo: la construcción de una epistemología en y desde Abya Yala/ Afro/Latino América capaz de imaginar(se) en y desde las grietas del neoliberalismo colonizador y expoliante, capaz de sembrar en esas mismas grietas la esperanza de un continente donde ‘quepan muchos mundos’ en equidad cuyo potencial y valor sea, precisamente, su raigal diferencia.

Salta, 28 de noviembre de 2018

¹⁷ La noción de saberes articuladores la he construido a partir de la propia experiencia investigativa compartida por más de 25 años con Víctor Arancibia, compañero de vida y de trabajo (Arancibia, 2008, 2012, 2013, 2014, 2015; Cebrelli & Arancibia, 2005, 2008 a y b, 2011, 2013, 2016 y 2017; Cebrelli, 2007, 2009, 2012^a, b y c, 20013, 2015, 2016, 2018 a, b y c) y por una gran cantidad de investigadores que nos acompañaron en este desafío (Cebrelli & Arancibia coord., 2001, 2011, 2015, 2017; Cebrelli & Rodríguez, 2013; Cebrelli & Palermo, 2009). La indagación ensamblada superó las barreras espaciales y se extendió a equipos de investigación de otras universidades de la Argentina (Universidad Nacional de Córdoba, del Nordeste, de Jujuy, de Tucumán, de Misiones, de San Martín). La inclusión de múltiples voces, de una escucha de palabras diversas que, además, traían los ecos de biografías y haceres provenientes de lugares muy diferentes del tejido social nos puso –y nos pone, una y otra vez–, en el desafío de lograr una producción de saberes polifónicos (Bajtín: 1987), tarea que todavía nos queda por terminar de resolver en todos los ámbitos mencionados.

Bibliografía

- ANDERSON, B.** (2008). *Comunidades imaginadas*. Buenos Aires: FCE.
- ARANCIBIA, V.** (2008) *Las representaciones de los modos de exclusión en el cine argentino. Acerca de la confrontación de los imaginarios circulantes en el noroeste argentino* (tesis de maestría) Salta: U.N.Sa.
- _____. (2012). 'Nacionalidad, territorios y memorias. La disputa por la significación' en *Praxis, fronteras e interculturalidad. La comunicación en disputa*. Tartagal, Salta: Sede Regional U.N.Sa.-Redcom.
- _____. (2013). 'Hacia una articulación identitaria. La nueva televisión Argentina en la encrucijada de la reconstitución de las memorias' Bergesio, Liliana et al. *Mapas comunicacionales y territorios de la experiencia*, San Salvador de Jujuy: UNJu.
- _____. (2014). 'Confrontaciones distributivas en el campo audiovisual. Hacia la construcción de visibilidad(es) de la diversidad' en NICOLOSSI, Alejandra (coord.) *La televisión en la década Kirchnerista. Democracia audiovisual y batalla cultural* Bs. As.: UNQui
- _____. (2015). *Nacionalidad y puja distributiva en el campo audiovisual. Memorias, identidades y representaciones sociales en la producción cinematográfica y televisiva del NOA (2003-2013)* en <http://sedici.unlp.edu.ar/handle/10915/46617>, consultado el 20/11/2018.
- BAJTÍN, M.** (1987) *Estética de la creación verbal* México: Siglo XXI; (1989) *Teoría y estética de la novela* Madrid: Taurus.
- BECERRA, M.** (2018) "Ciudadanos en busca de derechos digitales", en *Quipus. Políticas de la Comunicación* <https://martinbecerra.wordpress.com>, consultado el 9/10/2018.
- BELTRÁN, L. R.** (1985). 'Premisas, objetos y métodos foráneos en la investigación sobre comunicación en América Latina' en Moragas Spá, Miquel *Sociología de la comunicación de masas, tomo II*. Barcelona: Gustavo Gilli.
- CAMBLONG, A. M.** (2014). *Habitar las fronteras*. Posadas: EDUNAM.
- CASTRO-GÓMEZ, S. & R. GROSFOGUEL** -ed.- (2007). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* / compiladores. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; Universidad Central, Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar.
- CEBRELLI, A. & V. ARANCIBIA** (2005). *Representaciones sociales: Modos de mirar y de hacer*. Salta: CEPIHA-CIUNSa.
- _____. (2008a). 'Representaciones, temporalidad y memoria colectiva. Una propuesta para anclar el discurso informativo en la historia' en *Trampas de la Comunicación y la Cultura*, 59, La Plata: Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la UNLP

- _____. (2008b). 'Las tram(p)as de las representaciones. Acerca del espesor temporal de las representaciones como categoría para historizar las producciones' en *Actas de la XII Jornadas de Investigadores en Comunicación*, Rosario: UNR
- _____. (2011). 'Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera' y 'Palabras (entre)cruzadas, imágenes (des) encajadas Regímenes de visibilidad de los Pueblos Originarios de San Martín del Tabacal' en <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/numero-anterior/10-septiembre-2011/dossier>
- _____. (2013). 'Representaciones nodales y narrativas nacionales. Las luchas por las significaciones de las representaciones nodales', clase N° 9 del curso *Representaciones sociales y comunicación*, Maestría en Ciencias Sociales, Bs.As.: UNQ.
- _____. (2015). 'Saberes descentrados y ecología de saberes. Una mirada decolonial sobre una carrera de comunicación (Ciencias de la comunicación de la Universidad Nacional de Salta)' en *Revcom Revista académica de la Red de carreras de comunicación N° 1* en <http://perio.unlp.edu.ar/ojs/index.php/revcom/article/view/2618>
- _____. (2016). 'De la invisibilidad al estigma: Identidades y representaciones de la diferencia socio-cultural en telediarios de aire del NOA y NEA'. Paper leído en el XIV *Encuentro Nacional de carreras de comunicación*, San Salvador de Jujuy: UNJu.
- _____. (2017) 'Hacia una epistemología fronteriza en / desde América Latina. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación' en Torrico Villanueva, E et al. *Comunicación y decolonialidad* La Paz, ABOIC-ALAIC.
- CEBRELLI, A. & V. ARANCIBIA** (Coord.) (2001) *Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera Reflexiones marginales. Saberes de frontera*, 10, México, Universidad Autónoma de México, eflexionesmarginales.blogspot.com/2011/09/numero-10-de-reflexiones-marginales.html consultado el 9 de setiembre de 2018.
- _____. (2012). *Luchas y Transformaciones sociales en Salta* Salta: ANPCyT - CEPIHA
- _____. (2017) 'Dossier Estudios de Frontera 1' Cuadernos de Humanidades, 28, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Salta, <http://humani.unsa.edu.ar/biblioteca/cuadernos-de-humanidades>, consultado 20/11/2018.
- CEBRELLI, A. & Z. PALERMO** (2009). *Colonialidad del poder. Discursos y representaciones*. Salta: U.N.Sa.- CEPIHA.
- CEBRELLI, A. & M. G. RODRÍGUEZ** (comp.) (2013). *El mapa de los susurros. Representaciones mediáticas de la desigualdad y de la diferencia*. Revista *Tram(p)as de la comunicación y la cultura* N° 76 La Plata: FPyCS - UNLP.

- CEBRELLI, A.** (2007). *El discurso y la práctica de la hechicería en el NOA. Transformación entre dos siglos. Contribución al problema de la heterogeneidad cultural*, Córdoba: Alción
- _____. (2009). 'Cuando la intimidad es colectiva: Narrativas del yo e identidades emergentes', leído en el Panel 'La tentación de la subjetividad', I Encuentro Internacional 'Dilemas de la cultura', Córdoba: CEA-CONICET, -en prensa.
- _____. (2012a) 'Cuando la intimidad es colectiva: Narrativas del yo e identidades emergentes' en Cebreli, Alejandra y Victor Arancibia (Ed.) *Luchas y transformaciones sociales en Salta*, Salta: ANPCYT – CEPIH
- _____. (2012b). 'Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011)' en *Praxis, fronteras e interculturalidad. La comunicación en disputa*. Tartagal, Salta: Sede Regional U.N.Sa.
- _____. (2012c). 'Los nuevos curadores de la memoria. Jóvenes tecnologías y territorialidad glocal' en *Silabario. Revista de estudios y ensayos geoculturales* Año XIV N° 15, Córdoba: UNC.
- _____. (2015). 'Derechos humanos y colonialidad(es) en situación de frontera cultural. Entre la exclusión y la ciudadanía. Muerte por desnutrición entre los wichís (2007-2014), informe final del Posdoctorado en 'comunicación, medios y cultura', Facultad de Periodismo y Comunicación Social, UNLP
- _____. (2016). 'Narrar(se), Mostrar(se), Apropiar(se) del espacio público o de cómo Visibilizar(se) desde y en unidades geoculturales fronterizas' paper leído en *V Jornadas El pensamiento de Rodolfo Kusch*. Maimará: UNTREF.
- _____. (2018a) 'Prácticas y saberes comunicacionales fronterizos. Hacia geopolíticas del conocimiento posabismales', conferencia dictada en VIII Congreso de la Asociación Boliviana de Investigación en Comunicación. Procesos y fenómenos a la luz de los estudios decoloniales, La Paz, 12, 13 y 14 de septiembre de 2018, inédito.
- _____. (2018b) 'Pensar en y desde la(s) frontera(s). Hacia una epistemología decolonial de la comunicación', conferencia dictada en el XII Seminario Internacional de Metodologías Transformadoras, Red AMLAT y Universidad Nacional de Misiones, el 24 de octubre de 2018, inédito.
- _____. (2018c) 'Teorizar a través de fronteras culturales. Un abordaje desde la comunicología', conferencia dictada en el VIII Congreso de Cultura Popular, Lenguajes y Folclore' organizado por el Instituto Superior de Formación Docente de Ituzaingó y la Universidad Nacional del Nordeste, el 1/11/2018, inédito.
- CHARAUDEAU, P.** (2003). *El discurso de la información. La construcción del espejo social*. Barcelona: Gedisa.
- CHATTERJEE, P.** (2008) *La nación en tiempos heterogéneos y otros estudios subalternos*. Bs. As.: Siglo XXI- Clacso.
- DE ANDRADE, O.** (1928). 'Manifiesto antropofágico' en *Revista Antropofágica*,

Año 1 N° 1 en http://www.buenosaires.gob.ar/areas/educacion/cepa/manifiesto_antropofago.pdf, consultado el 20/01/2018.

DUSSEL, E. (2001). 'Eurocentrismo y modernidad (Introducción a las lecturas de Frankfurt)' en Mignolo (comp.) *Capitalismo y geopolítica del conocimiento. El eurocentrismo y la filosofía de la liberación en el debate intelectual contemporáneo*. Bs. Aires, Signos.

_____. (2012) *Para una política de la liberación*. Bs. As.: Editorial las cuarenta/Gorila.

ESCOBAR, A. (2017) 'Desde abajo, por la izquierda y con la tierra' en C. Walsh ed- *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re) vivir* Tomo 2, Quito: Ediciones Abya Yala

_____. (2018) Otro posible es posible. Caminando hacia las transiciones de Abya Yala/Afro/Latino América Bogotá: Ediciones Desde Abajo.

KUSCH, R. (2007 [1962]). 'América profunda' en *Obras completas Tomo II*. Rosario: Ed- Fundación A. Ross.

LACLAU, E. y CH. MOUFFE (1987) *Hegemonía y estrategia socialista - Hacia una radicalización de la democracia*. España: Siglo XXI.

LANDER, E. (comp.) (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Bs. As.: CLACSO, Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>

LEVY, P. (2001) 'El anillo de oro. Inteligencia colectiva y propiedad intelectual' en *Revista Multitudes* N° 5.

LOTMAN, J. (1996) *Semiosfera I*. Madrid: Frónesis.

MARAZZITA, C. (2001) "Algoritmos. El nuevo Gran Hermano llegó para quedarse", en <https://claudiomarazzita.wordpress.com/2018/01/09/algoritmo-el-nuevo-gran-hermano-llego-para-quedarse/>; consultado el 9/11/2018.

MARTÍN-BARBERO, J. (2004). *Oficio de cartógrafo. Travesías latinoamericanas de la comunicación en la cultura*. Bs. As.: FCE.

MIGNOLO, W. (1991) 'Teorizar a través de fronteras culturales' en *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana*, XVII, 103-112.

MOUFFE, CH. (2018) Por un populismo de izquierda México: Siglo XXI

QUIJANO, A. (2000) 'Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina' en Lander, Edgardo (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Bs. As.: CLACSO, en <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/lander/quijano.rtf>, consultado el 18/11/2018.

ROSA, N. (2006) 'Una lengua díscola' *Relatos críticos. Cosas animales discursos*. Buenos Aires: Santiago Argos Editor.

SEGATO, R. (2016) *La guerra contra las mujeres* Bs. As.: Traficantes de sueños.

- TORRICO VILLANUEVA, E.** (2004) *Abordajes y periodos de la teoría de la comunicación* Bs. As.: Norma, (2016) *Hacia la comunicación decolonial* Sucre: Universidad Andina Simón Bolívar.
- VOLOSHINOV, V.** (1992) *El marxismo y la filosofía del lenguaje* Madrid: Taurus.
- WALSH, C.** (2007) “Interculturalidad y educación” en *Revista de la Universidad de Antioquía* , 48. Disponible en <http://aprendeonline.udea.edu.co/revistas/index.php/revistaeypp/article/view/6652/6095> , consultado el 20/11/2018
- _____. (2017) ‘Gritos, grietas y siembras de vida. Entretejerers de lo pedagógico y lo decolonial’ en C. Walsh ed- *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir* Tomo 2, Quito: Ediciones Abya Yala.

Reescribir las fronteras para inscribir los conflictos socioculturales de la contemporaneidad

Rewriting the Frontiers to Inscribe the Sociocultural Conflicts of Contemporaneity

Andrea Alejandra Bocco*

Resumen

El artículo aborda dos producciones contemporáneas que llevan el mismo nombre: *El país del diablo*, la película de Andrés Di Tella (2008) y la novela de Perla Suez (2015), concebidas como 'fronterizas', término que define el alcance de esa consideración. Analiza, en ambas, el modo en que reescriben *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos —un texto literario que tematiza los conflictos de la frontera sur—, cómo se inscriben los conflictos culturales-identitarios de la actualidad y el modo en que disputan los sentidos a los grandes relatos de construcción de la nación.

En este punto, el trabajo se sostiene en una hipótesis de base: alrededor del Bicentenario, gran parte de las producciones artísticas desmontan las representaciones identitarias que concebían la alteridad como ajenidad absoluta y proponen una nueva configuración de la frontera y de la identidad desde la diversidad cultural. En la conclusión, se plantea el actual cambio en las condiciones de decibilidad y el efecto político que tiene la lectura de estas reescrituras.

Palabras clave: reescritura, frontera, identidad, producción fronteriza, literatura de frontera

Abstract

The article deals with two contemporary productions that bear the same name: *El país del diablo*, the film by Andrés Di Tella (2008) and the novel by Perla Suez (2015), conceived as "frontiers", defining the scope of that consideration. Analyze, in both, the way they rewrite *Viaje al país de los araucanos* (1881) by Estanislao Zeballos -literary text that thematizes the conflicts of the southern frontier- how the cultural-identity conflicts of today and the way in which the senses dispute the great stories of the constructions of the nation are inscribed in that rewriting. In addition, these rewritings dispute senses to the great stories of the construction of the nation.

At this point, the work is sustainable on a basic hypothesis: around the Bicentennial, a large part of the artistic productions dismantles the identity representations that conceived alterity as absolute alienation and proposes a new configuration of the frontier and the identity from cultural diversity. In the conclusion, the current change in the conditions of decidability and the political effect of reading these rewrites is considered.

Keywords: rewriting, frontier, identity, frontier production, frontier literature

* Facultad de Filosofía y Humanidades, Facultad de Ciencias de la Comunicación, Universidad Nacional de Córdoba.

Introducción

La experiencia social-colectiva de 2017 en Argentina marca a ese año como un momento de fuerte visibilización de las luchas y reclamos seculares de los pueblos originarios y del inicio de un nuevo proceso de su estigmatización. El “caso Santiago Maldonado” ha operado como bisagra para la re-emergencia de algunos estereotipos culturales: los *indios bárbaros* transformados en *terroristas*. Como varios analistas han señalado en este último tiempo, la desaparición forzada de un joven *blanco* ha permitido poner en la agenda pública el permanente despojo que sufren las comunidades aborígenes, despojo que ubica al Estado como cadete de intereses foráneos y como diseñador de un plan de violencia institucional y simbólica que garantice la entrega de tierra a extranjeros.

La muerte de Santiago Maldonado es, por tanto, un hecho coyuntural que sacude la polvareda del trasfondo histórico y evidencia conflictos étnicos/culturales irresueltos en nuestro país, extensivos a nuestro subcontinente¹. El arte se ha hecho eco muchas veces de este malestar. La plástica, el teatro, la música, el cine y, sobre todo, la literatura recoge una y otra vez los dolores de los pueblos originarios; asumen su voz y la articulan para contar lo que se oculta y lo que se niega: que nuestras naciones se construyeron anegadas en sangre de aborígenes, orgullosas de haberlos saqueado, violado y sometido a la pobreza, locura y servidumbre.

Nos detendremos en estas páginas a analizar una película y un texto literario que, significativamente, llevan el mismo nombre: *El país del diablo*. Se trata, por una parte, del documental que Andrés Di Tella realiza en 2008 y, por otro, de la novela que Perla Suez publica en 2015; ambas obras, reescrituras de *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos

Volver a estas producciones en el contexto actual es un gesto significativo y un esfuerzo por recuperar sentidos latentes para dotar de espesor temporal (Cebrelli y Arancibia, 2005) a ciertas representaciones sociales muy potentes en nuestra cultura.

Decir la diferencia

Una parte de la producción estética contemporánea reescribe, en forma sostenida, los discursos de y sobre la frontera que el siglo XIX forjó. Podemos mencionar, en esta línea, por ejemplo, la serie pictórica que Alberto Passolini presenta en 2010: “Malona!”, “Malón plein air”, “Malón académico”². En la primera pintura de esta serie, la intertextualidad con “La vuelta al malón” (1892) de Ángel Della Valle es directa: invierte el cuadro para exponer que

1 Los asesinatos de los cuarenta y tres normalistas de Ayotzinapa son solo una muestra de lo que queremos plantear aquí.

2 Las pinturas a las que hacemos referencia pueden verse en <http://albertopassolini.com/>

el cautivado es un hombre y son las mujeres aborígenes quienes lo raptan. La subversión de símiles decimonónicos se repite en las otras dos pinturas al poner a las mujeres blancas como las artistas. Ellas son las que retratan, en vivo y en directo, los malones. Su presencia las desplaza del lugar de cautivas/víctimas y las ubica como testigos de un despliegue masculino que es interpretado, traducido, ficcionado por ellas.

Estas operaciones —que muy brevemente acabamos de mostrar en una serie plástica— de diversas formas se trasladan a otras artes, a otras obras y traslucen una preocupación (que en algunos casos podríamos denominar “programa”) por recuperar las memorias olvidadas y tergiversadas que han organizado el relato de nuestra historia socio-cultural. Se despliega un gesto de evocación que implica una relectura del pasado, en la que los cuestionamientos y los juicios críticos conducen a la revisión.

Tal como lo estudia María Cristina Pons (1996) —en relación específica con la literatura— hay un quiebre a partir de la década de 1970 (crisis políticas y sociales, cambios de paradigmas estéticos, etc.) que da paso a la nueva novela histórica latinoamericana y que tiene como uno de sus impulsores los debates sobre la validez de la narrativa del siglo XX y la ruptura de modelos que afectaron a los grandes discursos dominados por la historia. Estos cuestionamientos se transforman en búsquedas estéticas que producen diversos impactos en el campo artístico.

La mirada impugnadora sobre “la historia oficial” persiste en los inicios del siglo XXI y, desde nuestra perspectiva, opera un giro: alrededor del Bicentenario, gran parte de las producciones artísticas desmontan las representaciones identitarias que concebían la alteridad como ajenidad absoluta y proponen una nueva configuración de la frontera y la identidad desde la diversidad cultural. Entendemos que esta operación artístico-crítica es posible porque las condiciones de decibilidad cambian: la anulación de la Ley de Punto Final y la Ley de Obediencia Debida (2003), la modalidad de educación intercultural bilingüe en el marco de la Ley de Educación Nacional (2006), la anulación de los indultos a los represores (2007), la Ley de Servicios de Comunicación Audiovisual (2009), la Ley de Matrimonio Igualitario (2010), la Ley de Identidad de Género (2012)³, habilitan nuevas posibilidades del decir.

Las dos obras que vamos a analizar en estas páginas pueden ser leídas en el marco de esas condiciones de decibilidad del Bicentenario.

Reescrituras contemporáneas

La literatura de frontera es para nosotros un género literario específico que cobra forma como tal hacia la segunda mitad del siglo XIX. Se trata de producciones que narran una experiencia personal de la vida de fronteras, des-

³ No pretendemos hacer una enumeración exhaustiva, solo indicar las que consideramos más significativas en el plano de lo simbólico.

de el rol de militar, viajero, científico, ex cautivo. Su enunciador es un sujeto blanco (no aborígen), atravesado por la experiencia del cruce, cuya escritura filtra y expone esa experiencia, a partir de un discurso complejo y tensionado en una dualidad cultural e identitaria. Pero, además, este género construye tempranamente una noción de frontera que la semantiza como zona porosa, móvil, dual, de contacto de lo diverso, que se define a partir del cruce.

El corpus de este género es variado y hallamos en él dos tendencias de escritura (Bocco, 2013): una línea ortodoxa, que opera como propaganda y fundamento del discurso oficial roquista; y otra heterodoxa, que visibiliza al otro como un alteridad que pertenece al mismo género humano —en el sentido de Todorov (1987)— y que, incluso, puede identificarse con sus reclamos y padecimientos⁴.

La línea heterodoxa encuentra en Estanislao Zeballos a su referente más conspicuo. No solo porque se trata del polígrafo oficial de la campaña roquista, sino porque desde su aporte a este género literario justifica permanentemente el saqueo y el exterminio que el Estado despliega sobre los pueblos originarios. De este modo, esa línea ortodoxa provoca la invisibilización de las culturas aborígenes en la medida en que las reduce a la animalidad y a la cosificación.

El papel de los naturalistas/científicos, desde la época de la conquista de América, ha tenido una importancia central para los intereses de expansión colonial (Pratt, 1997). El viajero-espía-naturalista se ocupa de nominar, relevar, clasificar, describir, evaluar condiciones desde una mirada aparentemente inaugural, que no puede ocultar totalmente trazados, predicciones, taxonomías, saberes previos y de otros. Desde la misma lógica imperial, los científicos acompañaron la avanzada territorial del ejército argentino a finales del siglo XIX. El viaje que Zeballos emprende el mismo año que regresa el Gral. Roca posa los *ojos imperiales* sobre el territorio. Su texto (*Viaje al país de los araucanos*, 1881) cruza lo anecdótico, los microrrelatos recuperados de la campaña, las observaciones-descripciones del terreno o del clima y los registros científicos devenidos de esas observaciones. Combina placer personal y entrega “patriótica”: sin ser una misión oficial, este viaje se presenta —desde la voz del enunciador— como un aporte a los viajeros, a los futuros gobernantes, a los científicos a partir de su deseo individual.

La cosecha personal del autor no es poca. Si bien están presentes los episodios de peligro que viven los integrantes de la caravana (incluyendo una muerte), lo obtenido es mayor a lo perdido: cráneos araucanos, manuscritos, fotos, cartografías, registros meteorológicos, descripción topográfica minuciosa, confirmación de las mejoras que la civilización ya comenzó a hacer en los territorios conquistados. Todo esto es material para ampliar su obra como escritor y las colecciones de su “museo”. Además, en su escritura se da

4 En esta línea, por ejemplo, ubicamos a autores como Lucio V. Mansilla, Ramón Lista, Santiago Avendaño.

la apropiación: la frase que cierra el libro habla de su propósito (cumplido) de conocer “una de las comarcas más salvajes de **mi** país” (1881: 371, negritas nuestras); es decir, del país del diablo “ajeno” a su confiscación para la nación.



Mapa realizado por Zeballos en Viaje al país de los araucanos, Peuser, Bs. As., 1881.

Desde una posición relevante en el ámbito político-intelectual de su época, Zeballos despliega su escritura sobre la base de representaciones ya cristalizadas sobre el territorio: el desierto es un mar, interminable, agotador, desolador, feraz, que desorienta, enferma, mata; que alberga todo tipo de peligros naturales como picaduras de víboras, ataques de pumas, ríos corrientosos, insolación, falta de agua, guadales, indios rencorosos por las acciones del ejército nacional⁵. Pone a funcionar representaciones canónicas de los aborígenes en la escritura blanca-ciudadina: salvajes, traicioneros, asesinos, vengativos, inmunes a la civilización, malvados, ambiciosos, exterminadores. Desde el río Colorado y hacia el sur, todo se vuelve más y más inhóspito: “Marchar todo un día... en tierra desprovista de sombra, si bien poblada de arbustos cuyas ramas secas o espinas nos azotaban o herían es una empresa que yo no acometeré voluntariamente otra vez y que tampoco impondría como pena a un enemigo” (Zeballos, 1881: 293). Es el “País del Diablo” que recibe a los viajeros con el ánimo de expulsarlos y eliminarlos.

Los mismos caminos, otra historia

Reconstruir vivencialmente los trayectos recorridos por viajeros, expedicionarios, aventureros es una tentación a la que no pudieron resistir muchos creadores. María Rosa Lojo, por ejemplo, embarca a toda su familia tras los pasos que Lucio V. Mansilla hizo en su *excursión* y, desde esa experiencia, escribe *La pasión de los nómades* (1994).

⁵ “El refuerzo era necesario. No había que pensar en la hospitalidad de los araucanos, en momentos en que respondían con hechos vengativos y exterminio a las excursiones del ejército que les habían tomado quince mil prisioneros y muértoles dos mil quinientas personas. Todas las noticias que tenía confirmaban el movimiento vengativo de los indios” (Zeballos, 1881: 250).

El mismo impulso es el motor de *Fronteras argentinas. El país del diablo*, título original del documental de Andrés Di Tella que recrea el periplo llevado a cabo por Estanislao Zeballos. La intertextualidad con la obra del polígrafo oficial del roquismo es evidente, incluso en la elección del título. En su texto, Zeballos se refiere a la zona sur como “País del diablo” en el Capítulo XII; además, titula con esa misma frase el Capítulo XV. Explica que la nominación “país del diablo” proviene de los antiguos conquistadores enviados por el imperio español (1881: 237). En otro pasaje, presenta una denominación aborigen —“Huecubú Mapú”— cuya traducción, según el viajero, coincide con el título del documental, pues afirma que así fue “como llamaron acertadamente los indios y los exploradores del siglo pasado, a la región situada al Norte del Colorado y al oeste de Bahía Blanca” (1881: 304).

Andrés Di Tella es un reconocido documentalista argentino, fundador y primer director del BAFICI ([Buenos Aires Festival Internacional de Cine Independiente](https://www.bafici.org/)) que, además, se formó en Literatura y Lenguas Modernas en la Universidad de Oxford. Desde la impronta del documental en primera persona, de alguna manera Di Tella recoge la tradición social con la que el documentalismo nace en Argentina.

Lo que más nos interesa en relación con la película es cómo lo que aparece en un comienzo como la recuperación de las huellas del viaje de Zeballos y la indagación en este personaje histórico, termina en el relato de un descubrimiento del otro negado y en un reconocimiento del yo en ese otro.



Fotograma *El país del diablo* de Andrés Di Tella <https://vimeo.com/74688667>

La primera imagen que se nos presenta es la de una miniatura de Estanislao Zeballos, puesta por el yo-narrador sobre el torpedeo de la camioneta que lo transportará. Cual mascarón de proa, el muñequito guía al conductor y concentra su atención. La pampa aparece recuperando la potencia clásica de vasta, interminable, desolada. Como si la viera nuevamente el expedicionario decimonónico, el “desierto” es el mismo que el creado por la tradición eche-

verriana-sarmientina: un vacío. Pero en esta segunda expedición, ese vacío es la consecuencia de la política expansionista del estado que asoló los territorios aborígenes para desmaterializarlos. Donde antes se ubicaban los poblados indígenas con sus enclaves estratégicos, hoy no queda literalmente nada.

Se van sucediendo, en imágenes y palabras, las concepciones de los protagonistas de la Campaña al Desierto: los dibujos del viaje, el mapa, la colección de cráneos, los telegramas de Racedo y de Roca, la zanja de Alsina, fotos de la campaña. Todo ello expone el objetivo colonizador del Estado que será cumplido al precio del exterminio y el dominio por el miedo —tal como lo expresa el propio Gral. Roca—.

La representación del aborígen como la no cultura se actualiza en el documental. Desde la voz de un entrevistado, aparece la negación de legitimidad de todo reclamo porque los aborígenes eran traicioneros y extranjeros: cuando vieron que las negociaciones ya no se sostendrían, huyeron “como cuando uno corre a un animal salvaje, va para el lado que conoce mejor” (Di Tella, 2008). La animalización naturalizada sigue operando en estas declaraciones de un “conocedor” de la historia local.

La mirada y la voz de los pueblos originarios van desplegándose de a poco en la película hasta ocupar la centralidad. La miniatura de Zeballos como mascarón de proa comienza a diluirse. O en todo caso, se funde en la subjetividad del yo-narrador: “Zeballos... una especie de documentalista como yo”; “una contradicción que me gustaría entender... el viaje lo transformó porque fue el primer huinca que se metió en serio en la historia y la cultura de los indios que él mismo propuso exterminar” (Di Tella, 2008). No interesa en este trabajo analizar en profundidad la posición ideológica de Zeballos, ni discutir la idea que el documental construye del supuesto cambio del escritor en su visión sobre los aborígenes. Solo nos parece pertinente plantear que, desde la primera persona sostenida en la enunciación del filme, estos interrogantes son los que llevan a desplazar del enunciado la figura de Zeballos y detenerse en los ranqueles contemporáneos y sus historias.

Nazareno, maestro y cacique ranquel, cobra protagonismo y comienza a ejercer el rol de guía: pone en contacto al narrador con otros personajes del mismo pueblo; lo hace partícipe de las clases interculturales bilingües; lo integra al guillatún, ceremonia del año nuevo. Desde el testimonio de Nazareno y otros miembros de la comunidad, advertimos en ellos un proceso de configuración identitaria basado en una auto-adscripción consciente a la etnia ranquel. Muchos son mestizos, no fueron criados bajo las claves culturales de sus ancestros: “Nunca vimos la danza, ni las ceremonias; no estábamos nosotros” dice una referente. Sus padres han sido atravesados por los efectos de la colonización: se les arrebató el derecho a vivir según sus costumbres; la escuela les impuso el olvido; la sociedad los llevó a sentir vergüenza de ser indios. Pero esa ausencia de tradición no les impide a las actuales generaciones reponerla,

reconstruirla, reasumirla. Todo lo desaprendido vuelve a ser enseñado: la lengua, los rituales, los modos de organización.

El viaje del narrador es, de algún modo, iniciático: solo conoce lo que Zeballos ha contado; no ha tenido contacto directo con el mundo indígena porque eso es aún una parte de nosotros negada. Por eso, es altamente significativo el tramo final de la película. Por una parte, por la experiencia intercultural: la participación directa del narrador en la ceremonia de año nuevo en la que dice estar “muy emocionado”. Por otra parte, porque se ponen en tensión las dos versiones de la historia: somos un país blanco porque exterminamos a **todos** los indios; somos el “país del diablo” porque aún sobreviven las culturas de nuestros pueblos originarios. El documental proyecta una colección de fotografías de los sobrevivientes de la conquista al desierto como un signo de memoria; y en ese momento el narrador cierra su intervención en la película con estas palabras: “Las ciento cincuenta fotos y nombres que recopiló Depetris, curiosamente, coinciden con el número de cráneos en la colección de Zeballos” (Di Tella, 2008). De ahí en más, se suceden las imágenes de las fotos en primer plano y de la comunidad celebrando el año nuevo. El español desaparece y solo se articula la lengua aborigen. El viaje ha llegado a su fin. Se ha cruzado la frontera y ese cruce ha transformado todo.

La espectralidad y el exorcismo del país del diablo

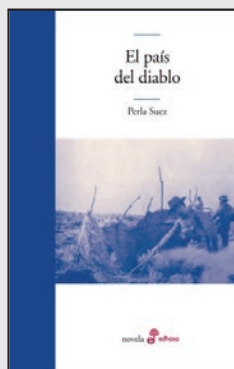
Tal vez sea la literatura la que, de manera más evidente y extendida, se ha ocupado de volver a los textos decimonónicos para retorcerlos y hacerles decir lo que callaron en su momento de emergencia: que las relaciones interétnicas —absolutamente rechazadas por el proyecto civilizatorio blanco ciudadano— no solo se produjeron sino que (para escándalo de los letrados) en ellas el goce y el erotismo no estuvieron ausentes. *El placer de la cautiva* (2001), *nouvelle* de Leopoldo Brizuela, justamente narra la iniciación de una joven como mujer y como cautiva, en medio de un asedio mutuo en el que ella persigue y es perseguida por un indio también joven; en el que ella desea y es deseada.

El país del diablo de Perla Suez integra esas reescrituras. De hecho, el título ya expone la intertextualidad con *Viaje al país de los araucanos* (1881) de Estanislao Zeballos, tal como vimos en el caso del documental de Di Tella.

Por un lado, la novela opera (igual que la película) sobre las representaciones del llamado “desierto” en la literatura argentina, que tensionan muerte y salvación. Retoma, así, algunas configuraciones que parecen cristalizadas: vastedad, soledad, peligrosidad. Pero sobre ellas emergen otras que no se corresponden con la mirada ortodoxa y que se vinculan con los habitantes originarios de ese espacio: universo, casa, vida.

Desde la noción de desierto-país del diablo, el texto de Suez despliega una lectura política de esa Campaña, de sus actores y sus víctimas. Vuelve sobre

las historias de fuego, sangre y persecución que se dosifican en *Viaje al país de los araucanos* para hacer de ellas el núcleo expansivo de la novela.



Las configuraciones que los escritores decimonónicos terminaron de fijar sobre el “desierto” son núcleos duros de sentido en nuestra cultura que, incluso, han colaborado a mapear las literaturas argentinas desde esta mirada nacional-colonial. Pensamos, en este punto, en la consideración de la literatura patagónica como aquella que solo sigue reproduciendo los textos fundadores de los relatos de viajeros (entre los siglos XVI y XIX) que originan un imaginario estereotipado de la región (Casini, 2007; Mellado, 2014) como tierra inhóspita que alberga al indio/otro.

Este imaginario estereotipado ingresa a *El país del diablo* como una operación interdiscursiva que dialoga, por supuesto, con el libro de Zeballos⁶. Tal operación, por un lado, reduce la posibilidad de enunciar desde una posición heterodoxa: se repite una y otra vez la imagen dura, el significante vacío, la letra muda; “no se puede salir vivo de este desierto» (Suez, 2015:118) susurra un personaje. Pero, por otro lado, al emular el enunciado clásico de la literatura de frontera ortodoxa, se opera para invertir los sentidos y los roles de los actores. Así, por ejemplo, en el transcurso de la ceremonia iniciática para convertir a la joven mestiza Lum en *machi*, todo se interrumpe y se tuerce el devenir por el ataque del ejército, que solo deja muerte y destrucción desde un ejercicio brutal de violencia. El desierto es mortal por la injerencia de los blancos; a la par, es la geocultura indígena, es el suelo como casa donde se desarrolla y florece la cultura, donde se despliegan la vida y la muerte, desde la dualidad de la cosmogonía aborígen.

La primera parte de la novela lleva por título “Sufrimiento” y los sufrientes son los indígenas. Los roles de víctimas y victimarios se subvierten desde un contrarrelato de *La Cautiva* echeverriana:

Los jinetes caen sobre la toltería avanzando en avalancha... La gente de los toldos corre inútilmente buscando salvarse del poder del fusil... Soldados ojosos y sucios se echan sobre los indios como hienas. Manos, brazos abiertos reventando en una nube de fragmentos (Suez, 2015: 25).

La única sobreviviente es Lum, que no se convierte en cautiva⁷ sino en perseguidora de los masacradores de su tribu, para vengar la tragedia colectiva.

6 En una entrevista, Perla Suez plantea: “Un desierto para la nación, de Fermín Rodríguez, me abrió la cabeza sobre el tema de las posibilidades del desierto como ese espacio vacío y sobre esa necesidad de civilizar que tenían entre comillas y de ignorar una cultura, considerada bárbara, para poder construir otra cosa” (Frieria, 2015). En diversos reportajes, además, explica que una de las fuentes para la producción de la novela fue *Viaje al país de los araucanos* de Zeballos.

7 En una entrevista que le hace Claudia Lorenzón (2015), Suez confiesa que la no condición de cautiva de Lum fue una decisión deliberada, para no volver a contar la misma historia, para no caer en clichés literarios.

En el texto de Zeballos, la primera mención al país del diablo se da en un pasaje en el que la espectralidad está insinuada:

La transformación orgánica, lenta pero palpable en estas tierras, que las ha abonado en los siglos, reemplazando la esterilidad pavorosa, con una vida lánguida y escasa en unas zonas y muy buena en otras, justifica la denominación de 'País del Diablo' que primitivamente dieran los exploradores enviados por la madre España. Hoy son tierras simplemente secas, de penosa travesía, crueles para el viajero; pero de donde los demonios mitológicos ó araucanos han huido, porque las ha rociado ya el sudor de los hombres y la sangre de nuestros veteranos, que son el agua bendita con que la Civilización argentina opera en estas comarcas sus redentores exorcismos (1881: 237).

Se trata de un territorio donde los demonios que lo habitaban y lo hacían tierra posesa fueron eliminados a sangre y fuego a partir de un acto sacrificial. Sin embargo, los espectros de esos demonios asedian: en las miradas de odio de los indios “amigos” que acompañan al científico cuando este profana las tumbas de araucanos para recoger sus tesoros antropológicos (1881: 181); en la actitud de arrogancia y “ferocidad” de los baqueanos aborígenes, conscientes de que el destino de los criollos depende de sus saberes (1881: 39); en los potenciales malones aún acechantes (1881: 250); en las humaredas que dejan los antiguos habitantes que huyen del avance blanco (1881: 294).

Por tanto, el amuleto de la sangre derramada por el *pharmacos* no es suficiente para vencer los demonios en el país del diablo. “La barbarie está maldita y no quedarán en el desierto ni los despojos de sus muertos (1881: 181)”, dice el narrador. El verdadero exorcismo parece ser, entonces, el saqueo, la cosificación y la invisibilización de las culturas aborígenes.

La espectralidad y lo fantasmagórico son recuperados y amplificadas en el texto de Suez, por una parte, como un recurso ficcional-estético. Pero este recurso, a la vez, se vuelve sema: suspensión de las oposiciones. Desde la atmósfera onírica los opuestos se confunden, se diluyen. El “Epílogo” no deja dudas: ya no hay vida versus muerte, ni civilizados versus bárbaros, ni amigos versus enemigos, ni claridad versus oscuridad, ni adentro versus afuera. En esa aparente dilución de fronteras, en esa dualidad, se asienta uno de los sentidos profundos de la novela: “porque al fin de cuentas qué somos” (Suez, 2015: 184), la pregunta sobre la propia identidad.

Los hombres del 80 cifran un discurso triunfal: son los vencedores de una guerra histórica; cierran el ciclo iniciado por los conquistadores españoles, se constituyen en los herederos de la reconquista española en Granada. En definitiva, logran lo que no consiguió el Imperio español: doblegar definitivamente al indio (Viñas, 2013). Recordemos la famosa frase de Eduardo Wilde: “Desde el río Negro, cuatrocientos años de historia nos contemplan”. En la misma línea, Zeballos enuncia que el problema del indio y la frontera tenían

una existencia de tres siglos (1881: 95). De este modo, construyen un discurso “imperial” y sustituyen el antiguo pacto colonial impuesto por las metrópolis ibéricas por uno nuevo que nos condena a una economía primaria y agroexportadora (Halperín Donghi, 2011).

La novela de Suez, por una parte, narra esta historia colonial decimonónica. Desde la intertextualidad con *Viaje al país de los araucanos*, expone el exterminio de los pueblos originarios, las dificultades para civilizar ese territorio indomable, la codicia material y simbólica de los “argentinos” en perjuicio de los aborígenes, los diversos modos de sometimiento, el racismo y el clasismo. En esta recuperación de los relatos históricos, se ponen en funcionamiento operaciones de sentido que provocan desde contar lo no contado hasta deconstruir la matriz colonial. Un personaje se trasvasa de un texto a otro: el fotógrafo Arturo Mathile —que integra la expedición y cuyas fotos sirven de base a los grabados que acompañan la primera edición— es Deus en la obra de Suez, siempre desesperado por registrar el horror desde una actitud de excitación, casi de disfrute. El ojo de Deus opera en la novela contemporánea como el punto de vista de Zeballos en el texto de frontera; se equiparan en el placer de ser los preservadores de la destrucción del indio.

Hay una historia de sobrevivencia en *El país del diablo*. Lum no es cautivada, no es violada, recupera su cultrún y despliega sus poderes de *machi*, no muere, sobrevive a sus perseguidos y continúa en su hija. No se trata de negar el etnicidio, sino de operar la visibilización de las culturas aborígenes: la campaña al desierto no las desapareció total ni definitivamente. De este modo, cuenta “otra” historia.

La voz de la hija de Lum asoma en la novela. En su testimonio, se refuerza el significado del nombre de su madre: encuentro entre dos lagunas. Ella es zona de frontera y desde ese punto ambiguo y dual se elaboran identidades periféricas que apuntan a una reconfiguración de algo nuevo.

Producciones fronterizas

Las dos producciones que acabamos de analizar no solo son una reescritura de un texto de la literatura de fronteras, sino que se vuelven ellas mismas producciones fronterizas. Es decir, no adscriben al género sino que se lo reapropian para actualizar los conflictos culturales e identitarios de la frontera. Se trata de una producción cuyos personajes son sujetos en tránsito, de cruce y atravesamiento que, desde identidades no centrales o directamente marginales, disputan los sentidos históricos y permiten recuperar un relato y definir una identidad nueva en la que se intersecan todas las anteriores. Esta construcción identitaria se reapropia de las fronteras para volver a subrayar su movilidad, su transitividad y su dualidad. Desnaturaliza funciones y roles sociales, evidenciando su condición de construcción social e histórica; su condición colonial, en definitiva.

Esta idea de producción fronteriza deviene de “literatura fronteriza” que hemos desarrollado en otro trabajo (2016). La pensamos como una noción que nos permite evidenciar los modos de emergencia de lo heterodoxo en el campo literario. De alguna manera, esta literatura consume la matriz de la modernidad colonial que impone la desmemoria, el pensamiento único, el racismo, el clasismo, que distribuye roles y rótulos para luego naturalizarlos. Desnaturaliza, cruza una frontera, supera cánones y expone todas las ambigüedades. Supone, así, asumir el riesgo de correrse de la *ratio* occidental, de la modernidad colonial para escribir desde el ‘paradigma otro’ (Mignolo, 2003). En este punto, la heterodoxia excede lo alterno: lo literario se configura como discurso poroso que se infiltra para confrontar el canon occidental, con todas las conflictividades y ambigüedades que desde la colonialidad se tensa. La literatura fronteriza es heterodoxa porque se sitúa en la disputa entre dos conformaciones culturales asimétricas y contrapuntea el legado colonial hegemónico y ortodoxo.

Desde el lugar de enunciación heterodoxo que es la colonialidad, y por fuera de la posición central y ortodoxa de la modernidad, este tipo de producciones fronterizas semiotiza e historiza. Por lo tanto, critica el discurso oficial, central, hegemónico y visibiliza lo que este oculta. Opera en función de lo descolonial, sin pretensión de novedad sino de autenticidad: modulando una voz otra acallada, que articula otredades.

En este sentido, en la novela *El país del diablo* la categoría “fronteriza” se evidencia en la constitución de varios de sus personajes. Por un lado, desde el rol protagónico Lum, la mestiza-machi-superviviente, es testigo y víctima de la ferocidad criolla a la par que la ejerce como venganza; usa su poder y conocimiento para doblegar a los militares y para hacer descansar a las almas en pena que vagan, fruto de un enfrentamiento entre blancos. Ancatril, el indio-soldado, integra la división que arrasa con los aborígenes y, a su vez, sufre con la profanación de las tumbas de su pueblo. El teniente Marcial Obligado, matador de indios, ha sido un niño salvado por una india que no puede ajusticiar a Lum y se suicida. Identidades marginales que luchan, se desvanecen, se vuelven espectros en el desierto, se dualizan. Son el yo/la mismidad y lo otro/la alteridad. El país del diablo es la ajenidad y la forma de reconocernos como pueblo.

En el caso del documental de Di Tella, lo fronterizo se va apropiando del yo que narra: lo impulsa a desplazarse en el campo territorial, simbólico e identitario. Pero los miembros de la comunidad familiar ranquel también son personajes de frontera. Ellos hacen un cruce inverso: tuercen su historia de desmemoria para coser los restos desperdigados, olvidados de sus ancestros.

Cierre

Pareciera que hay una propuesta concomitante en ambas producciones analizadas: recuperar las historias pasadas para encontrarse en ellas; conocerse en

los ancestros; otorgar sentido vital al trauma social; reconstruir el tránsito de los cuerpos expulsados, exiliados y sus reinstalaciones.

En el caso de Perla Suez, después de la “Trilogía de Entre Ríos” y de publicar *Humo rojo*, decide internarse tierra adentro: “Creo que así se estableció un puente entre el desierto aquel de mis ancestros, y este desierto donde también hay una necesidad de sobrevivir. Porque Lum es una sobreviviente en realidad, y es su hija al final quien cuenta la historia. Quería ligar todo esto” (Lorenzón, 2015).

La novela abre con dos epígrafes que entraman la tensión, la dualidad, la frontera: la voz de una niña mapuche⁸ y la letra de Sarmiento⁹. Una sostiene lo sagrado, el otro se aferra al capital. El desarrollo de este relato pone en diálogo ambas voces, ambos discursos histórico-culturales, ambas matrices de pensamiento. Desde la cabeza herida de Lum, el canto de la machi opera sanación/salvación. La cultura/literatura es el refugio porque: *El tiempo hace que la carne se pudra pero la voz no* (Suez, 2015: 173).

El guillatún que cierra el documental de Andrés Di Tella despliega el sonido de la lengua ranquel como una apuesta a una opción identitaria, como un esfuerzo para que la voz no se pudra, como un modo de reescribir la historia. La cuestión de la identidad atraviesa ambos textos de *El país del diablo*, reconociendo que se enuncia desde la colonialidad para la decolonialidad.



Fotograma: *El país del diablo* de Andrés Di Tella <https://vimeo.com/74688667>

En momentos en que las condiciones de decibilidad están cambiando, la apuesta a reescribir la frontera significa, desde nuestra perspectiva, inscribir en la contemporaneidad los conflictos étnicos, sociales, culturales que nos atraviesan desde hace cinco siglos. En la coyuntura actual, tales reescrituras

8 No estén tristes, no crean que voy a morir, les digo esto para que no se sientan tristes y sepan que yo seré machi. Testimonio de una niña mapuche (Suez, 2015: 9).

9 No sean bárbaros, alambren. Domingo F. Sarmiento (Suez, 2015: 9).

adquieren un carácter fuertemente político y exigen leerlas también en clave política. Reescrituras fronterizas que desafían los relatos oficiales de aparente pacificación y orden; que desnudan la violencia secular que se reactualiza; que eligen la experiencia intercultural por sobre cualquier gesto de negación de la alteridad.

Bibliografía

- Bocco, A.** (2013). "Postas heterodoxas en la literatura de fronteras". En Corona Martínez, Cecilia (directora), *Mapas de la heterodoxias en la literatura argentina*. Córdoba: Babel.
- _____. (2016). "Literatura fronteriza: un modo de emergencia de la heterodoxia literaria". En Corona Martínez, C. y A. Bocco (compiladoras), *Más allá de la recta vía. Heterodoxias, rupturas y márgenes de la literatura argentina*. Córdoba: Solsona, 59-72.
- CASINI, S.** (2007). *Ficciones de la Patagonia: La construcción del sur en la narrativa argentina y chilena*. Fondo Trelew: Editorial de la Secretaría de cultura del Chubut.
- CEBRELLI, A. y V. ARANCIBIA** (2005) *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*. Salta: CEPIHA/CIUNSa.
- DI TELLA, A.** (2008). *El país del diablo* [película]. Bs. As.: Bincine-Canal Encuentro.
- FRIERA, S.** (2015). "Quería construir un western de nuestra Patagonia" (entrevista a Perla Suez) en Página 12 – "Cultura y espectáculo". Bs. As., lunes, 18 de mayo. Recuperado el 2 de junio de 2017 en <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/espectaculos/4-35556-2015-05-18.html>
- HALPERÍN DONGHI, T.** (2011). *Historia contemporánea de América Latina*. Bs. As.: Alianza.
- LORENZÓN, C.** (2015). "El desierto retratado con belleza, violencia y la magia de lo onírico" (entrevista a Perla Suez) en *Télam*, 24 de abril. Recuperado el 6 de junio de 2017 en <http://www.telam.com.ar/notas/201504/102184-el-desierto-retratado-con-belleza-violencia-y-la-magia-de-lo-onirico.html>
- MELLADO, L.** (2014). "Cinco notas para una frontera móvil" en *La frontera móvil. Antología*. Barcelona: Editorial Carena.
- MIGNOLO, W.** (2003). *Historias locales / diseños globales. Colonialidad, pensamientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal.
- PONS, M. C.** (1996). *Memorias del Olvido: Del Paso, García Márquez, Saer y la novela histórica de fines del siglo XX*. México: Siglo XXI.
- PRATT, M.L.** (1997). *Ojos imperiales. Literatura de viajes y transculturación*. Bs. As.: Universidad Nacional de Quilmes.
- SUEZ, P.** (2015). *El país del diablo*. Bs. As.: Edhasa.
- TODOROV, T.** (2009). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- VIÑAS, D.** (2013). *Indios, ejércitos y fronteras*. Bs. As.: Galerna y Santiago Arcos Editor.
- ZEBALLOS, E.** (1881). *Viaje al país de los araucanos*. Bs. As.: Peuser.

Fronteras de sentido/s y tensiones identitarias en el campo del folklore jujeño

Borders of sense / s and identitarian tensions in the field of Jujuy's musical folklore

*Lucas A. Perassi**

Resumen

En nuestra investigación acerca del folklore musical jujeño, un punto central de la atención es el estudio de la subjetividad de los agentes que actúan en el campo, es decir, cómo se percibe su configuración, desde qué lugar se sostiene esa percepción. En este trabajo nos abocaremos al estudio de los discursos sobre el denominado “folklore andino” y cómo dicha categoría expresa y concentra las tensiones y las fronteras en un campo donde la práctica cultural está directamente ligada a la representación de un espacio.

En una primera aproximación, notamos una apelación por lo menos a tres tradiciones musicales distintas: Folklore Andino Comprometido, Alegre e Instrumental. Además de las tensiones entre sí, estas expresiones se entrelazan con otras como la definición de la argentinidad y la jujeñidad, y los lazos con la región supranacional andina y, especialmente, Bolivia.

Así, la noción de frontera como categoría explicativa nos permite analizar las pujas y convivencias en la definición del folklore jujeño legítimo, en tanto expresión auténtica de la identidad jujeña, que remite a las divisiones estatales y nacionales, pero también a la propia división geográfica en regiones y a la dicotomía entre las figuras identitarias como el gaucho y el indio. En ocasiones, estas representaciones pueden convivir “pacíficamente” pero en otras el debate acerca de su representatividad respecto de la cultura provincial se hace explícita.

Palabras clave: folklore, andinidad, fronteras, compromiso

Abstract

In our investigation about musical folklore of Jujuy, we focus on subjectivity of agents that act in the field, particularly, on how the field's configuration is perceived and from where that perception is carried out. In this paper we study the discourses about “Andean folklore” and how this category expresses tensions and borders in a cultural field where practice is directly linked to identity representation of space.

In a first approximation, we notes an invocation to three different musical traditions: Committed, Cheerful and Instrumental Andean Folklore. In addition to tensions between them, these expressions are intertwined with others such as definition of “Argentina”, “Jujuy” and its relationship with the “Andean” supranational region.

Thus, notion of border as an explanatory category allows us to analyze the disputes and coexistences in definition of legitimate folklore of Jujuy, as authentic expression of a identity (which refers to the state and national divisions). As well refers to dichotomy between identity figures such as the gaucho and the Indian. Sometimes, these representations can coexist “peacefully” but in others the debate about their representation with respect to the provincial culture becomes explicit.

Keywords: folklore, andinity, borders, commitment

* Universidad Nacional de Jujuy

Introducción

En nuestra investigación acerca del folklore musical jujeño, un punto central de la atención es el estudio de la subjetividad de los agentes que actúan en el campo, es decir, cómo se percibe la configuración del mismo, desde qué lugar se sostiene esa percepción. Por ello, consideramos necesario determinar cuáles son las categorías desde las cuáles los sujetos juzgan a sus interpretantes (conjuntos o solistas)¹, establecer su procedencia, observar si éstas presentan regularidades en cuanto a sus usuarios (status socio-económico, pertenencia o no al campo folclórico, género, etc.), y si la utilización de dicha categoría en algún sentido tiene su correlato en la acción social del sujeto.

Especialmente, nos interesan aquellas categorías que expresan cuestiones fronterizas y tensivas, en la representación del campo folclórico. En este trabajo nos abocaremos al estudio de los discursos sobre el denominado “folklore andino” y las tensiones que esta denominación carga en un campo donde la práctica cultural está directamente ligada a la representación de un espacio. Nuestro análisis lo realizamos a partir de la categoría de “frontera” entendida tanto en su carácter semiótico como espacial, que involucra el trazado de límites, distinciones, luchas y, a la vez, procesos de coexistencia, mediación, traducción, contacto, etc.

Jujuy se encuentra, precisamente, en situación de frontera cultural (Lotman, 1996; Camblog, 2015; Cebrelli, 2017). Para los distintos agentes, delimitar el folklore, clasificarlo y categorizarlo, constituye una práctica de semiotización que interrelaciona las espacialidades con las identidades colectivas. De modo que la cultura puede definirse no sólo en vinculación con el espacio sino constituirse ella misma, metafóricamente, en espacio simbólico de interrelaciones de sentido.

Precisamente, la concepción de “folklore andino” es coincidente con la propuesta romántica de asociación (y limitación) de las identidades y prácticas culturales a los espacios, es decir, una referencia geográfica que se considera ligado a cierto tipo de música; sin embargo, al profundizar en cuál es el sentido en que se utiliza la expresión en los medios de prensa jujeños², sobre todo para referir al folklore producido en la provincia, es notoria la multiplicidad de sentidos entrelazados y superpuestos que esta categorización adquiere.

En una primera aproximación, notamos en ellos una apelación por lo menos a tres tradiciones musicales distintas, ligadas entre sí por la utilización de unos instrumentos comunes, entre los que se destacan el charango y los instrumentos de viento como quenás, anatas, zampoñas como rasgos característicos (P.

1 En trabajos anteriores abordamos las categorías de “folklore fiestero” (Perassi, 2009) y “folklore joven” (2013) y los valores en las que estas se sostienen.

2 Los discursos analizados se textualizan en notas y entrevistas publicadas en los diarios Pregón (P.) y Tribuno (T.) de Jujuy, tomando metodológicamente la prensa como fuente de acceso a los campos culturales (Perassi, 2018).

05/12/2012). La delimitación de estas tres líneas o tradiciones del folklore andino muchas veces no es clara. Aquí las llamaremos, como categorías elaboradas por nosotros, pero que surgen de las valoraciones realizadas por las notas de prensa: *Folklore Andino Comprometido*, *Folklore Andino Alegre* y *Folklore Andino Instrumental*. Como veremos, aunque esta distinción se corresponde con los ritmos, también incluyen consideraciones de las letras cantadas, de modo que existe un espacio fronterizo entre ellos, entendido como umbral de sentidos cuyos límites no están del todo definidos.

Folklore Andino Comprometido

Los compositores y artistas que los diarios clasifican en esta categoría (no siempre enunciada, sino muchas veces implícita en las valoraciones y adjetivaciones) conciben el folklore como un modo de representar al hombre que habita el espacio geográfico andino en su carácter de sujeto históricamente oprimido, marginado, despojados de la mirada idílica de la vida rural que proponía el paradigma clásico del folklore (T.19-05-2012).

De algún modo, esta postura es contraria al folklore andino fiestero, porque considera que sus letras, que fundamentalmente hablan de amor, abandonaron la tradición reivindicativa del sujeto popular (T. 23/09/2012). Desde esa perspectiva, los pueblos originarios, la vida en los pueblos más relegados y los efectos de la megaminería son las temáticas que aborda un folklore comprometido con los campesinos y sujetos populares de los andes, razón por la cual recibe su nombre.

En esta tradición se incorporan, en distintas notas, junto a Bruno Arias, Milena Salamanca (*iluminando con 'Surco' de Chabuca Granda y la promesa de reponer la profundidad de una sonoridad andina tantas veces bastardeada*, dice el diario Pregón, 28/01/2013), Pachi Alderete, Adrián Témer y Pichón Córdoba, el grupo Inti Marka, Inti Huayra, Humahuaca Trío, entre otros.

Cuando se refieren a esta línea del folklore andino, su definición misma es transfronteriza, porque las notas suelen asociarlo a una concepción latinoamericanista o indoamericanista (P. 04/01/2013). Así, esta concepción del folklore andino en su expresión comprometida se articula con referentes de los años '60 y '70 conformado por cantautores "de protesta" como los chilenos Víctor Jara, Quilapayún o Inti-Illimani, emblemas de la "Nueva Canción Chilena". Además, esta perspectiva se articula con el movimiento latinoamericanista que en Argentina tuvo su expresión en el Movimiento Nuevo Cancionero (un movimiento que podríamos considerar en la frontera entre tradición y modernidad, tal como lo conciben Díaz, 2009 y, sobre todo, Camacho, 2011).

Para Inti Huayra, la relación entre folklore y compromiso es intrínseca, en la medida que al tratarse de un género que expresa "el alma del pueblo" debe actualizarse de acuerdo a las vivencias presentes del sujeto popular. Abandona, así, la visión romántica que inmoviliza al campesino o al indio en el pasado

(P. 10/03/2010). Similar concepción está presente en el huayno “Kolla en la ciudad” de Bruno Arias, en el que plantea la opresión laboral, la discriminación y la folklorización de su cultura sufrida por el kolla, no ya como sujeto del pasado sino como habitante empobrecido de la ciudad moderna.

Esta referencia nos sitúa en la complejidad semiótica en la que se desenvuelve este tipo de expresiones folklóricas en Jujuy, puesto que la expresión comprometida choca contra dos imágenes fuertemente instaladas en la representación social del folklore entre el público jujeño: la idea de que la música es la expresión de la alegría en tanto característica principal del hombre andino, manifestada sobre todo en el carnaval, y de que el folklore debe reflejar los paisajes rurales, especialmente de la quebrada de Humahuaca, y no los urbanos, es decir, debe ser “paisajístico”, en sus propias palabras, o “para el turismo”, como lo define Vásquez Zuleta (Perassi, 2008). Tradición/modernidad, rural/urbano y fiesta/compromiso, son las condiciones bipolares sobre las que giran las definiciones del folklore legítimamente jujeño, en tanto andino.

La coincidencia, en todo caso, es que el folklore andino no es sólo alegría (cuestión que no descartan de pleno, por otra parte) sino que debe representar a su lugar de origen en su complejidad, con “las alegrías y tristezas de su pueblo”, como lo dice Pachi Alderete (T. 22/10/2014).

En esta perspectiva cobra valor, entonces, no sólo la música sino también la letra, la poesía, frente a las otras tradiciones andinas, la del folklore fiestero y la instrumental. Se trata de que las letras sean la voz del sujeto popular, que el cantor sea una expresión de éste.

Folklore Andino Alegre o Fiestero

No es la del compromiso la representación privilegiada de la andinidad en el folklore moderno jujeño en la prensa, antes bien se prioriza (por cantidad de notas que así lo designan) la corriente “fiestera” o “alegre” de la música, lo que involucra ritmos como el carnavalito, huaynos, tinkus y sayas, como lo resume la nota titulada “Folklore y diversión” en el diario *Pregón* (05/12/2012). La misma nota refiere esta perspectiva desde la que se entiende que la característica “esencial” del hombre andino no es su tristeza, sino su alegría desatada, expresada mayormente en carnaval, por lo que la música que más lo representaría es la que expresa esa fiesta. De allí que se defina la música jujeña como “fiestera y carnavalera” (P. 05/12/2012).

Esta forma de legitimación define el folklore andino como folklore alegre, para bailar, definición que se sustenta en la idea de la fiesta como referente identitario en algunas definiciones de la jujeñidad. Es decir, la fiesta, en general, y relacionada con el carnaval en particular, constituye un referente de la jujeñidad en las notas de ambos diarios, con definiciones como “la fiesta máxima de los jujeños” (P. 30/02/2011) o “carnaval, la fiesta de todos los jujeños” (T. 03/01/2008).

En esa misma dirección, la celebración del carnaval puede situarse en la tradición rural andina prehispánica. Esta mirada es propulsada sobre todo por los músicos de mayor “tradición” (hablamos de artistas como Fortunato Ramos, Tukuta Gordillo, Tomás Lipán, Gustavo Patiño) y las instituciones oficiales de pueblos como Tilcara y Humahuaca. La adscripción aborígen es clara en la auto-denominación de Tilcara como “Municipalidad Indígena”, que recupera la celebración del Kapaj Raymi³ como vínculo entre el Enero Tilcareño y las celebraciones del Carnaval (T. 12/12/2013).

En Humahuaca, también se tradicionaliza el Kapaj Raymi como fundamento de lo que la Municipalidad llama el Alborozo Humahuaqueño, una serie de celebraciones y espectáculos que comienzan en diciembre y terminan en febrero o marzo con el carnaval (P. 10/02/2010).

Así, se traza una tradición de la expresión musical fiesterá ligada a la relación del hombre andino con los periodos agrícolas, en los que la música es celebratoria de la siembra (en agosto, con el ritual de la Pachamama) o de la cosecha (en febrero, con el Carnaval). Luego, estas prácticas se adaptaron a los cambios provocados por la colonización y la modernidad, pero manteniendo la relación entre música y fiesta (T. 02/11/ 2007).

De cualquier modo, lo importante es rescatar los esfuerzos que se dirigen a legitimar la “ancestralidad” de las expresiones musicales alegres o fiesteras como expresiones de la andinidad. Podemos decir que el proceso de tradicionalización (Williams, 1997)⁴ realizado en Jujuy ha privilegiado la tradición de verano como referente identitario. Y en esa proyección de la fiesta se privilegian ritmos como carnavalitos, taquiraris, huaynos y bailecitos, “ritmos que invitan a bailar” (Pregón, 19/01/2009), e instrumentos como quena, caja, sikuri, erke (Pregón, 05/10/2014), expresiones del folklore fiestero o alegre presentado como característico de la provincia: *llevan la alegría de nuestra tradición musical*, resume Pregón (11/01/2012), hablando de la presentación de Los Tekis en el Festival de Doma y Folklore de Jesús María.

Es decir, mientras el carnaval se asocia con la celebración prehispánica Kapaj Raymi, en cuanto al ritmo asociado a la festividad, el carnavalito, se traza la continuidad de una cosmovisión y filosofías andinas de base comuni-

3 Kapaj Raymi: “es otra de las festividades importantes de los pueblos originarios. En ese día el Tata INTI (Sol) se posiciona en el punto más cercano a nuestro planeta. Su calor produce una manifestación de alegría en los animales, plantas y todo ser viviente se colma de júbilo en homenaje a la fertilidad de la Jallpamama (Madre Tierra) (...) Muchos hermanos Kolla Suyu se reúnen en sus lugares de origen para la realización de tan importante fiesta que se inicia con el solsticio de verano y se extiende hasta el comienzo de otoño. En el Kapaj Raymi se incluyen todas las festividades que se realizan en las diferentes lo distintas denominaciones entre las cuales está el carnaval (T. 12/12/2013).

4 Desechando la visión sustancialista de la tradición, como “supervivencia inerte del pasado”, recuperamos la visión procesual que propone Raymond Williams: “lo que debemos comprender no es precisamente ‘una tradición’, sino una tradición selectiva: una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un pasado preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social”. (Williams, 1997: 137)

taria que explicarían su permanencia como música representativa de la jujeñidad hasta la actualidad, siempre considerando el criterio de andinidad como definición del carácter musical fiestero: *el carnavalito 'El humahuaqueño' es la composición musical más popular que ha surgido en el seno del folklore andino* (P. 03/02/2014). Por supuesto, estas apelaciones se enmarcan dentro de los cambios ocurridos entre fines del siglo XX y principios del XXI, entre los cuales no son menores la declaración de la Quebrada de Humahuaca “Paisaje Cultural Patrimonio de la Humanidades” por parte de la UNESCO, y el auge del turismo internacional.

En definitiva, el carnaval se presenta como la fiesta referencial más significativa de la provincia, representación que aparece claramente tanto en las letras del folklore jujeño como en las notas de los diarios analizadas. De modo que la jujeñidad, así definida como fiestera y carnalera, tiene su modo legítimo de expresión en el folklore andino alegre, imagen que se proyecta hacia dentro y hacia fuera del propio campo (P. 29/05/ 2014).

Parte importante en esta definición de la jujeñidad ligado a la fiesta lo tiene el hecho de que se trate de celebraciones y ritmos “participativos”, es decir, donde la gente puede incluirse. En ese sentido, se resalta el carácter comunitario del carnaval (T. 26/05/2013). Asimismo, el ritmo característico de la fiesta no posee una coreografía rígida (como sí la tienen el bailecito, la zamba o la chacarera, por ejemplo), lo que permite una mayor apertura a la participación, como lo señalan Los Nocheros al hablar del éxito de Los Tekis en este sentido: “La música jujeña tiene eso, que se baila saltando nomás, y al ratito entonces ya estás integrado a la fiesta”, decía “Quique” Teruel al diario *La Gaceta de Tucumán* (04/04/2011).

Desde los cultores de este tipo de expresión, al ser la música andina alegre una forma de expresión de un espíritu andino ancestral alegre, se propone como otra forma de compromiso con la jujeñidad. Esto no significa de ningún modo negar la opción reivindicativa social, sino hacer consciente una elección de dos modos posibles de representación, como lo señalan Los Tekis en una entrevista:

Aunque se nos ha señalado de poco comprometidos, elegimos transmitir las cosas buenas, la cultura milenaria de nuestra provincia, aquello que la diferencia. Es nuestra forma de compromiso con el lugar donde nacimos: llevar su cultura por todo el país y por Latinoamérica. (...) Nos pusimos al hombro las cosas lindas que tiene Jujuy, queremos que todos bailen, se diviertan y la pasen bien, que disfruten de nuestro carnaval (...) Nuestra música es comprometida, es sólo una faceta del asunto la que mostramos pero es igual de valiosa (T. 09/08/2012).

En consonancia con ello, Los Tekis definen su actuación en la medida que trasladan no sólo la música sino todo el carnaval a otros espacios. Esta caracterización del compromiso entendido con claros tintes románticos, como un

reflejo del espíritu del pueblo, deriva entonces en la identificación del folklorista (grupo o conjunto) con la provincia, lo cual nos lleva a un problema de identidad colectiva y de etnicidad.

Folklore Andino Instrumental

Esta forma de ejecución del folklore, contrariamente a la fiesterera, se entiende que corresponde con el periodo “triste” o invernal de las prácticas culturales puneñas (T. 25/04/2008).

El blog Música Andina (www.musicaandina.blogspot.com) señala que “El cóndor pasa” y el carnavalito “El Humahuqueño” son las canciones más populares surgidas en el seno del folklore andino, y las que más versiones han tenido. Independientemente de la veracidad de estas afirmaciones, lo cierto es que como referentes de la canción andina cada una de estas composiciones ha logrado representar cabalmente cada una de las ramas mencionadas: la instrumental y la alegre.

El folklore andino instrumental, entonces, suele considerarse un modo de expresión de la naturaleza y/o de los estados de ánimo del hombre de la puna y la quebrada, pero sobre todo de la primera, en la medida que la representatividad asignada al carnaval en la segunda la relacionan con el folklore fiestero. Así, los títulos de los discos y espectáculos suelen hacer referencia al altiplano como espacio privilegiado de la música instrumental: “Armonía Ancestral del Altiplano” de Rúl Olarte, “Música del Altiplano” de Miguel Llave, “Sol del Altiplano” de Gordillo.

Algunos de los más representativos folkloristas de Jujuy pueden adscribirse (o por lo menos parte de su obra), a esta variedad instrumental del folklore andino: Ricardo Vilca, Miguel Llave, Fortunato Ramos, Tukuta Gordillo, Gustavo Patiño, Raúl Olarte, Micaela Chauque, Ecos de la Puna, Antarca, entre otros.

Además del paisaje, suele referirse al viento (característica casi omnipresente en las dos regiones andinas de Jujuy) como fundamento de la música, del cual los instrumentos son consecuencia y continuación, como lo expresa el título “Herederos del viento” del disco de Patiño. Se trata de una mirada romántica del instrumento y del músico como expresión de la naturaleza de la que provienen (T. 29/10/2012).

Aunque fundamentalmente orientada hacia la expresión melódica “triste”, ligada al paisaje puneño, en algunos artistas como Micaela Chauque puede leerse una consideración de la música instrumental como parte indisoluble tanto del altiplano como de la quebrada, en tanto expresiones (melódica y alegre, respectivamente) implicadas una con la otra como parte del ciclo agrario anual. Sin embargo, a pesar del reconocimiento y el capital simbólico que este tipo de expresión otorgan a nivel musical, el folklore andino instrumental no

es de consumo popular en el sentido que no es favorecido en los festivales y presentaciones públicas, además de ser considerado de menores posibilidades de venta por las discográficas. Así, artistas como Gustavo Patiño o Los Tekis debieron incluir en su repertorio grabado más composiciones cantadas a pedido de las discográficas (P. 15/01/2007). En la industria de la música popular, sobre todo la pensada para consumo juvenil, se considera que los temas instrumentales otorgan prestigio musical, capital simbólico, pero no “venden”. Es decir, se incluyen en los discos como pruebas del conocimiento y desempeño musical del artista, pero esta inclusión señala la presencia de un espacio de frontera marcada entre los consumos masivos y los “ilustrados” (Sánchez, 2002 y Kaliman, 2007).

Micaela Chauque, quien considera la música instrumental como una forma de compromiso con el “alma y el espíritu de los pueblos andinos” (P. 06/11/2013), tuvo que hacer lo propio. En su elección, terminó por definir a favor de la inclusión de la copla, en sus distintas variantes y tonadas, y la conformación de un grupo de folklore andino comprometido llamado “Grita Nativo”, cuyos integrantes provienen, en parte, de Humahuaca Trío, luego de que Juan Cruz Torres dedicara mayor tiempo a la producción televisiva.

Etnicidad y compromiso

La complejidad en este trazado que venimos haciendo aumenta si atendemos a la dificultad de adscribir a distintos grupos y solistas en algunas de las líneas. Distintas notas de prensa inscriben dentro de la línea reivindicativa a artistas como Fortunato Ramos (T. 30/07/2011), Tomás Lipán (P. 10/01/2013), Mónica Pantoja (T. 12/06/2014), Maryta Caparrós (P. 26/09/2014). Sin embargo, no está claro el criterio con que se realiza esta adscripción si atendemos a que el repertorio de muchos de ellos no difiere en gran medida del ejecutado por otros conjuntos clasificados de “fiesteros” o “alegres”.

Podemos decir, a partir del análisis de las notas que tienen por objeto a los músicos del folklore de la provincia, que en ciertos casos el criterio de “autenticidad” atribuible a músicos provenientes de la Quebrada de Humahuaca es condición suficiente para que sean considerados reivindicativos de una raza y/o una cultura. Es decir, los folkloristas nacidos en Tilcara, Purmamarca, Humahuaca, Tilcara no necesitan dar pruebas de su autenticidad porque ésta parece estar dada de nacimiento, de sangre, como dice Pantoja: “creo en vez de nacer llorando nací cantando” (T. 12/06/2014).

Sin embargo, el hecho de haberse dedicado al folklore, independientemente de la corriente (comprometida, fiester, instrumental) elegida, se concibe como un compromiso con la propia tierra y la cultura, que desde esta perspectiva son indivisibles. Se trata de folkloristas “identificados principalmente por su compromiso y defensa con las manifestaciones culturales y tradicionales que nos diferencian del resto del país y del extranjero” (P. 20/02/2010). Es decir, el compro-

miso se presenta en clave de “resistencia” frente a la imposición de una cultura nacional o la globalización. Y como las prácticas culturales son la expresión de la provincia, esa resistencia desemboca en la existencia misma de ésta como tal. Por lo tanto, es un compromiso que se asume con la tierra (T. 26/10/2012), con los antepasados (P. 10/01/2013), y con la familia (P. 26/09/2014).

“Compromiso”, en estos casos, se une al sentido de “resistencia”, entendiendo que la cultura andina de Jujuy se encontraba “amenazada” (por motivos que no se explicitan) o pronta a desaparecer, y que fue la labor de los músicos la que la mantuvo viva. En ese mismo sentido se califica al Tantanakuy (encuentro de músicos iniciado a fines de los '70 en Humahuaca) como “un formidable ejemplo de resistencia cultural por más de tres décadas” (P. 05/02/2012 y T. 23/07/2011). También en cuanto al Encuentro de Copleros que se realiza todos los años en Purmamarca desde 1983, la coplera y folklorista local Selva Vilte destacaba “la resistencia a pesar de todos los golpes que se reciben permanentemente como pueblo” (Pregón, 20/01/2008).

Se trata de una cultura que por una u otra razón se percibe siempre en peligro. Pocas veces las razones son enunciadas, pero por la lectura de los mismos medios y de notas de opinión relacionadas se pueden deducir: la contante compra de tierras y viviendas por parte de personas no nacidas en los propios pueblos, el turismo masivo, la globalización sufrida por los jóvenes, etc. De modo que la caracterización del folklore andino como comprometido con base en la etnicidad se inscribe en el marco de la emergencia de otros casos concretos en los que la apelación a la etnicidad por parte de distintos agentes sociales se asocia a lo auténtico y a la jujeñidad (ligando lo andino como definición de lo jujeño) para legitimar el debate acerca de distintos acontecimientos de interés comunitario⁵. La adscripción a la andinidad sirve muchas veces como legitimación frente a entes gubernamentales, instituciones e, incluso, fenómenos, que se ligan con una construcción de los intereses “nacionales” o estatales, en detrimento de la propia comunidad. Es decir, las identidades concretas y sus concretos intereses se articulan con reclamos “indigenistas” o “andinistas”, según sea el caso, y el reconocimiento de su pre-existencia respecto de la nación, para disputar el poder en la posesión de los bienes y el patrimonio y la decisión sobre ellos.

Tensión entre lo andino, lo boliviano y lo criollo

Es importante aquí repasar muy brevemente la historia del folklore argentino moderno (Kaliman, 2003; Díaz, 2009) y su constitución en Jujuy (Perassi,

⁵ En este sentido, tomamos dos casos sintomáticos: por un lado, los discursos de rechazo a la declaración de la Quebrada de Humahuaca como Patrimonio de la Humanidad, aparecidos en las cartas de lectores de ambos diarios, desde la asunción de una identidad “india” (Perassi, 2017a); y por otro, el rechazo al grupo Humahuaca Trío también desde la misma identificación, difundido tanto a través de cartas de lectores como de correos electrónicos y páginas webs (2017b).

2015) a fin de esclarecer de qué modo el campo involucra representaciones identitarias disímiles y hasta contradictorias. Resumiendo, podemos señalar que el folklore musical argentino, tomando los rasgos principales del romanticismo alemán, nace indisociablemente ligado a la idea de nación. Por lo tanto, hay desde su origen una ligazón entre la práctica musical folklórica y la concepción de un espacio simbólicamente demarcado de cuyo “espíritu esencial” esta práctica es una expresión.

Igualmente ocurre hacia el interior del país, cuando las provincias reivindican sus propias prácticas ligadas a la idea de una provincianidad (jujeñidad, tucumanidad, salteñidad, etc.) que está en permanente relación dialéctica de complementariedad o confrontación con la “argentinidad”. ¿Qué ocurre con aquellos espacios geográficos fronterizos, limítrofes con otro/s país/es? ¿Qué relación establecen con esa cultura propia y otra a la vez? ¿Qué relación se establece entre la definición del folklore jujeño en relación con categorías como “folklore boliviano”, “folklore andino”, “folklore criollo” en tanto formas de exclusión o inclusión de géneros, artistas, estilos, etc., en el campo así configurado, es decir, como un modo de demarcar las fronteras simbólicas de la jujeñidad y/o la argentinidad, según sea el caso?

Para este análisis, entendemos las fronteras simbólicas como una forma de construir el sentido del espacio ligado, por un lado a la concepción de identidades imaginarias (la jujeñidad y la argentinidad) y, por otro, a la demarcación de campos de la actividad humana (en este caso, el del folklore musical jujeño). Así,

La simbolización del espacio es un proceso que remite al establecimiento de límites, fronteras y umbrales, proceso íntimamente ligado a la identidad y a la diferencia, a la relación del ‘nosotros’ con los ‘otros’ (Segura, 2006).

En este sentido, las fronteras son formas de representar, establecer clasificaciones, jerarquías, límites, que guían la acción en un campo determinado. Es decir, en tanto fronteras, pueden ser puente de unión con otros campos y representaciones o de exclusión y de separación. Y la disputa por el establecimiento de dichas fronteras es objeto de disputa hacia el interior de cualquier campo social.

Si retomamos las discusiones realizadas en trabajos anteriores sobre la relación entre la nacionalidad y la provincianidad (Díaz, 2009), además de la cuestión de la constitución del folklore como industria y mercado (Kaliman, 2003), podemos decir que la participación en el campo del folklore moderno argentino significa, por parte de los artistas provinciales, un doble movimiento de articulación con el discurso nacionalista y de búsqueda de especificidad identitaria. La definición del folklore jujeño, por lo tanto, es pendular respecto de su ligazón con la identidad nacional y la identidad regional y provincial. A ello se suman las exigencias de la inserción del folklore en la industria cultural, en el marco de la cual es requisito indispensable un cierto grado de “nove-

dad”, a la vez que el campo mismo, por definición, exige apego a la tradición (Díaz, 2009).

En otras palabras, el campo del folklore moderno jujeño se define en constante relación de complementariedad y oposición con la idea de nación, trazando límites y fronteras difusas. Por ello, en los últimos años, el folklore jujeño ha apelado a una identidad musical “andina” ancestral y prehispánica con la que ha obtenido capital simbólico en el campo del folklore moderno. Esta apelación significa una reactualización del debate, a ambos lados de la frontera, acerca de la relación con la cultura considerada “boliviana”, tratando de establecer lo que Karasik (2007) llama “marca de origen”. En este sentido, los límites estatales se consideran como fronteras culturales, creando líneas imaginarias que separan, en el caso jujeño, la cultura “argentina” de la cultura “boliviana”.

La delimitación del campo y sus fronteras (lo que es y no es folklore en Jujuy), entonces, son motivo de las disputas discursivas y simbólicas. En este sentido, actúa aún con fuerza dentro del campo, la idea desarrollada desde principios de siglo XX por reafirmar los límites políticos con supuestas unidades culturales, las que parecen haber provocado una enérgica circunscripción simbólica en espacios de frontera. Como lo señala Ficosco (2014) la cercanía de la frontera en Jujuy parece exacerbar la necesidad, desde el trazado de los límites políticos y culturales de la nación, de diferenciarse del elemento externo, no argentino, boliviano. O en términos de Karasik (2000):

La situación de frontera política y social de la provincia y la historia de sus relaciones sociales, ha promovido en Jujuy lo que podría llamarse estrategias de distanciamiento simbólico en relación a lo kolla y lo boliviano. Estas prácticas sobre la memoria y sobre la identidad, aparecen exacerbadas y resignificadas en esta situación puntual de frontera, como parte de los reclamos de inclusión en el estado-nación por parte de los jujeños (179).

Los discursos diferenciadores adquirieron notable intensidad a lo largo de todo el siglo XX en Jujuy, en función de la adscripción a la nación, asociando la categoría “boliviano” a prácticas culturales o situaciones peyorativamente evaluadas en esta provincia. En cierto discurso identitario, se asocia lo boliviano con el comercio informal o “ilegal”, la existencia de ferias y vendedores ambulantes (lo que “afea” la ciudad), algunas epidemias relacionadas con la salud (el cólera) y, sobre todo, con la inmigración “ilegal” en busca del trabajo, la atención gratuita en salud y educación, o la compra de tierras, haciendo uso de las bondades que brinda la Argentina en esas materias y perjudicando, por ello, al argentino nativo (Sadir, 2009).

Es desde fines del siglo XX que comienza a reconocerse la provincia en una región geográfica y cultural (los andes) supranacional, proceso de reconocimiento étnico y cultural de la andinidad que tensiona la ligazón con la idea de lo “criollo”, en tanto representante mestizo de la nacionalidad, y acentúa el

carácter “indígena”, “aborigen” o “kolla” de ciertas prácticas culturales, consideradas como anteriores a la conquista y la constitución de la nación.

Así, en cuanto al folklore moderno jujeño, coincide esta autopercepción con el privilegio dado al folklore andino como expresión musical “jujeña”, identificación que va de la mano con la caracterización de lo “indígena” como emergente identitario antes negado, como lo desarrolla Ricardo Kaliman en su artículo “Ser indio donde no hay indios” (1994).

En definitiva, con la utilización de la categoría de folklore andino se da cuenta de la superación de ciertas estigmatizaciones derivadas de la relación del folklore con la proyección de fronteras simbólicas que trazaban un territorio cultural más o menos homogéneo, reconociendo la presencia aborigen y las relaciones regionales anteriores a los trazados de los límites del estado-nación. Al mismo tiempo, esa propia categoría de andino resulta en un borramiento o silenciamiento de lo “boliviano” como elemento que sigue considerándose peligroso en cuestiones económicas y sociales.

En su trabajo “Marcas bolivianas y jujeñas en la cultura. Reflexiones sobre la presencia boliviana en Jujuy” (2012), Gabriela Karasik analiza los procesos de estigmatización contra los bolivianos (aunque sin resultar en una segregación considerable), sobre todo en la década de 1990. Al mismo tiempo, explica que a comienzos del siglo XXI se produjo un proceso de revalorización de prácticas ligadas a lo que hasta entonces se rechazaba, explícita o implícitamente, como “boliviano”, pero al que se denomina por lo general con la categoría de “andino”. Particularmente en cuanto a incorporación de ritmos como saya, tinku, huayno, que ya estaban presentes en el repertorio de músicos jujeños pero que empiezan a considerarse un capital identitario diferencial en el marco del folklore argentino moderno. Sin embargo, este reconocimiento de la ligazón cultural en provincias de frontera se acompaña del desprecio de otras prácticas no legitimadas (es decir, la legitimación se da sólo en planos estrictamente establecidos como la música folklórica y la gastronomía “tradicional” o “ancestral”), o bien mediante la categoría de “andino” que al reconocer, niega y excluye otras categorías posibles como “kolla” o “boliviano”.

En los diarios analizados, se prefiere la utilización de “folklore andino” para calificar a los conjuntos de uno u otro lado de la frontera. Sin embargo, en ocasiones se mantiene la identificación de “folklore boliviano” para los grupos provenientes de ese país, aunque su repertorio o ejecución sean similares a cualquier otro de la provincia de Jujuy (P. 02/03/2011). Muchos grupos reconocen que las raíces y modelos de su ejecución musical se encuentran en grupos como Los Kjarkas, Savia Andina o Proyección, aunque la adscripción a la andinidad de esa música resulta en una imposibilidad de inscripción en lo “boliviano”, no sólo por la apelación a una entidad existente antes de la demarcación de los límites estatales, sino también por la posibilidad de interpretarse en términos de falta de autenticidad.

Por otro lado, algunos agentes e instituciones de Bolivia, desde la misma mirada de las fronteras como marcos rígidos que separan no sólo territorios sino también culturas, entienden que determinadas prácticas culturales (y específicamente musicales) han sido “robadas” por intérpretes jujeños a su país, puesto que no corresponden a expresiones propias de la argentinidad. Estas referencias al “robo” de la cultura boliviana es un fenómeno que tiene numerosos ejemplos en otros contextos, como lo señalan Sadir (2009) y Karasik (2000), por ejemplo en la disputa sobre el “robo” de la diablada por parte de la población de La Quiaca, o el conflicto sobre el origen de la misma entre Bolivia y Perú (Kulemeyer, 2014). Los propios medios jujeños reflejan algunas prácticas como estrictamente bolivianas: el tinku, la saya, la morenada que, sin embargo, forman parte de las comparsas del carnaval jujeño bailadas por migrantes bolivianos, descendientes de éstos o argentinos nativos, sin distinción (P. 08/02/2014).

Al mismo tiempo, lo que se reconoce como folklore “típico” de Bolivia también ha sufrido un proceso de nacionalización, puesto que se trata de un conjunto de danzas y ritmos (tinku, sikuris, diablada, morenada, saya, caporales, etc.) que inicialmente tienen origen en regiones diversas (Rivero Sierra, 2008), y que luego fueron paulatinamente incorporadas en las distintas regiones a través de los circuitos folklóricos y de los medios de comunicación de masas. En este sentido, se da en ellas un proceso de nacionalización similar al ocurrido con los géneros del folklore argentino (Díaz, 2009), aunque el modo en que esto ocurrió es totalmente diferente puesto que allí cumplen un papel fundamental las hermandades (Rivero Sierra, 2008).

De lo analizado se desprende que la relación de la jujeñidad, en tanto identidad colectiva, con la bolivianidad es problemática, pero no lo es menos con la noción de argentinidad. En el caso particular del folklore moderno, su pertenencia a un espacio de frontera así como la propia necesidad de identificación con el pago, diferenciación y originalidad, han llevado a un discurso de reivindicación de lo kolla y a la tradicionalización (en términos de Williams) de la música de origen boliviano en Jujuy. Sin embargo, este proceso se describe (y se encubre) bajo la definición de andinidad. De manera que prácticas compartidas a ambos lados de las fronteras políticas (bandas de sikus, consumo de hojas de coca, creencia en la Pachamama, etc.) no están identificadas como bolivianas sino como jujeñas, kollas o andinas. Al mismo tiempo, cuando sí existe una marcación y una valoración positiva, ésta pertenece al plano cultural (y generalmente a las prácticas consideradas folklóricas) y casi nunca al político y social. Como lo expresa Karasik (2009):

A diferencia de otras partes de la Argentina, en Jujuy este proceso de expansión de la cultura y el folklore boliviano no se ligó -por lo menos no directamente- con el fortalecimiento de la “cultura boliviana” o la legitimación social de los migrantes de este origen en la provincia. Más bien se relacionó en

primer lugar con un movimiento general de aceptación de “raíces andinas” en la sociedad jujeña, dentro de la cual puede mencionarse el de fortalecimiento del espacio cultural y político indígena.

Por otra parte, este privilegio de la identidad andina se realiza en desmedro de otras expresiones, las cuales, sin embargo, buscan reivindicarse como expresiones regionales, con límites claramente trazados, pertenecientes también al campo (T. 09/07/2011). Esta misma reivindicación parte muchas veces del reconocimiento de la preponderancia de la imagen andina como representación de la provincia, como marca del parte de prensa del “Carnaval de las Yungas” publicado en *Pregón* (29/01/2008), que comienza:

“Reconociendo que el carnaval de la Quebrada es imagen privilegiada de nuestra identidad, y sin menoscabar su importancia, también la zona tropical de la provincia tiene grandes muestras de culturas ancestrales, como el Pin Pin, centro de nuestros festejos”.

Así, el reconocimiento de la existencia de otras expresiones folklóricas, tanto originarias como criollas o gauchas, toma como referente siempre a la representación andina, para complementarla, ampliarla o discutirla, pero nunca negarla. Incluso, muchos de los grupos del folklore jujeño moderno incorporan en su repertorio expresiones de ambas corrientes, por lo general señalando la diferencia, aunque a veces sin categorizarlas, lo que queda implícito (T., 15/01/2011).

Existe, como vimos, la representación de un folklore andino que no termina por inscribirse completamente en la “argentinidad”, un poco porque la excede geográficamente, pero también porque no coincide plenamente con la imagen del gaucho privilegiada por esta representación. De modo que en distintos textos se circunscribe espacialmente la expresión “argentina” al espacio de los valles, mientras la originaria está presente en las selvas (con referencia guaraní), quebrada y puna (con referencia a lo kolla) (T. 21/01/2013).

El privilegio de una imagen identitaria -la andina- se traduce, como dijimos, en un borramiento o silenciamiento de las otras, aunque esta tensión sólo está presente de manera implícita en las notas. Además, no se cuestiona su representatividad, sino el hecho de que dicha representatividad sea restringida a una región de la provincia y no propia de toda la jujeñidad, abarcando las distintas regiones jujeñas y nacionales. Esta crítica podría parecer una cuestión menor si se desconoce que es ya histórica en Jujuy esta tensión entre las zonas “privilegiadas” y las zonas “excluidas”. Como lo analizamos en el trabajo dedicado a Humahuaca Trío, grupo sobre el cual se realizaron críticas similares por distintos medios (Perassi, 2006), esta diferenciación no tiene que ver, en principio, con cuestiones político- económicas, sino con el haberse privilegiado como imagen identitaria de la jujeñidad las regiones de la Puna y la Quebrada y sus tipos humanos, marginando para ello los Valles y la Selva (hoy llamada Yunga). Esta cuestión se transforma en factor económico en

la medida que la industria del turismo ha sido tomada por el Estado como prioridad en estos últimos años, sobre todo a partir de la declaración de la Quebrada de Humahuaca como “Patrimonio Cultural y Natural de la Humanidad” por parte de la UNESCO. Entonces, las tensiones tienen que ver más con el reconocimiento de esta división histórica que con los criticados, puesto que los mismos reproches podrían hacerse a la gran mayoría de los conjuntos o solistas folklóricos de la provincia.

Una forma de manifestación lingüística de estas tensiones es la que atañe a la distinción entre “tradicional” y “ancestral”, ligadas a priori con folklore “nacional” y “andino”, respectivamente. Se otorga carácter de autenticidad argentina a las expresiones “criollas” a través de la categorización como “tradicional” (que se contrapone al “ancestral” andino) (P. 19/07/2013; T. 17/02/2012).

Por el otro lado, se asocia lo “tradicional” con categorías como “criollo” o “carpero”, atendiendo al hecho de que en su origen se ejecutaba en carpas instaladas en terrenos baldíos. El folklore “tradicional” es, entonces, aquel que se entiende como constitutivo de la nación, frente a la expresión andina supranacional, como lo señala el Pregón (15/07/2009) al circunscribir los “temas del cancionero popular argentino, es decir del llamado folklore tradicional”. Pero en este caso de lo “nacional” o lo “argentino”, también su conformación es compleja porque se reconoce la zamba como ritmo de mayor tradición a la vez que la sumatoria de otras expresiones como la chacarera y la romántica (P. 15/07/2009).

Se entiende como folklore “tradicional”, entonces, a las expresiones musicales gauchas o criollas, asociadas con ritmos como zamba y, particularmente bailecito, de rápida inserción en los espacios urbanos y mucho menor en los rurales, como lo señalaba Vega (1944). Además, se entiende que en Jujuy, a pesar de esa adscripción a los orígenes del campo, el folklore criollo es considerado secundario del andino y necesita ser reivindicado, como lo señala Berengan (2012), para quien el “cancionero criollo es el más genuinamente jujeño, y necesita ser reivindicado”.

Expresión explícita de esta concepción son los integrantes del grupo Los Criollos, que dieron a su segundo disco el título de “La otra cara de Jujuy”, compuesto por zambas, chacareras, chamamés, bailecitos y taquiraris (T. 14/10/2012). Esta “reivindicación” del folklore criollo se articula con políticas de redefinición de “los valles” como zona de raigambre gauchesca. Es decir, ante la definición identitaria de los habitantes de las regiones de quebrada y puna ligada a lo indígena, en los valles -es decir, la zona de mayor densidad poblacional- los discursos identitarios cada vez más presentes en los medios gráficos (y en la conformación de asociaciones como la llamada “La huella gaucha”) se refuerza el carácter criollo-gauchesco de la identidad a través de una mayor presencia en actos oficiales y exposiciones culturales.

Los ejemplos de ellos son innumerables, como los “patios criollos”, “festivales criollos”, “encuentros de cultura gaucha”, etc., organizados por municipios como San Salvador de Jujuy, El Carmen, Yala o San Pedro. Este discurso criollista se apoya fuertemente en las necesidades de generar turismo en la zona, a partir de la diferenciación identitaria respecto de la quebrada (P. 20/01/2009). Se define como la música propia de este colectivo de tradición gaucha o criolla la música carpera (T. 26-08-2011 y 20/03/2008). Así, por ejemplo, desde 2011 se realiza el Encuentro de Música Carpera donde participan músicos de los valles (T. 15/12/2011), organizado por el propio conjunto de Los Criollos, cada año en una ciudad distinta del valle jujeño. En algunos casos, los más extremos de interpretación, la corriente criolla se corresponde con la verdadera expresión jujeña en tanto perteneciente a la nación (T. 20-09-2011).

En esta interpretación, la expresión andina se correspondería a otras naciones-estados adoptadas por los jujeños en relación con su gusto, pero no como auténtica expresión de la jujeñidad. En la misma nota, los integrantes del grupo Sentimiento 4 completan esta representación, expresando que “sin rechazar su valor, porque el arte sirve para unir, el folklore boliviano es algo que se ha impuesto entre muchos jóvenes de Jujuy”.

Este refuerzo de adscripción gauchesca de los valles se acentúa con textos dedicados a exaltar el papel de los gauchos jujeños en la lucha por independencia y a ligar los hechos históricos más significativos para la provincia (el éxodo jujeño, el día grande de Jujuy) con el accionar gauchesco. En el folklore moderno jujeño esta propuesta se visualiza no sólo en la amplia presencia de canciones dedicadas a estas temáticas en el repertorio de los músicos “carperos”, sino en los mismos nombres de los grupos, como Los Infernales de Güemes.

A modo de conclusión y apertura: el folklore jujeño desde el concepto de *semiosfera* de Iuri Lotman

Del análisis anterior creemos posible estudiar las particularidades semióticas del folklore musical jujeño desde la semiótica de la cultura desarrollada por Iuri Lotman, deteniéndonos particularmente en la intersección entre “tradición” y “modernidad”, entre espacios geoculturales diversos como los denominados “puna”, “quebrada” y “valles” (a nivel provincial) o “nación” o “región andina” y, sobre todo, entre “esferas” culturales diversas como la “criolla” y la “india”. Se podría partir, para ello, de considerar al folklore como una *semiosfera* particular dentro del sistema social, para lo cual tomamos el concepto de Lotman:

Se puede considerar el universo semiótico como un conjunto de distintos textos y de lenguajes cerrados unos con respecto a los otros. Entonces todo el edificio tendrá el aspecto de estar constituido de distintos ladrillitos. Sin embargo, parece más fructífero el acercamiento contrario: todo el espacio semiótico puede ser considerado como un mecanismo único (si no como un organismo). Entonces resulta pri-

mario no uno u otro ladrillito, sino el “gran sistema”, denominado semiosfera. La semiosfera es el espacio semiótico fuera del cual es imposible la existencia misma de la semiosis (...) sólo la existencia de tal universo –de la semiosfera– hace realidad el acto sígnico particular (Lotman, 1996: 23-24)

El folklore musical jujeño constituye un sistema complejo en el que es posible observar los procesos de constitución y modificación de los textos culturales. Cada letra, cada ritmo, cada forma de ejecución e interpretación, muestran los diferentes grados y modalidades como se concibe el sistema semiótico y sus fronteras, así como los mecanismos que producen las incorporaciones. El “texto” folklórico se pone en contacto con nuevos textos que la cultura va valorando como significativos, y el aumento de la irregularidad semiótica está estrechamente relacionado con un incremento en la circulación de “información” en la zona cultural provincial, producida tanto por el regreso de los jóvenes que estudian en otras localidades, por la presencia de los turistas, por el paso comercial hacia Chile, por la influencia de los medios masivos, entre otras muchas fuentes de propagación de textos.

Cuando nos detenemos en las expresiones del folklore musical jujeño, observamos cómo la activación de textos antiguos y modernos del sistema cultural y los fenómenos de interconexión entre lenguajes diversos y complejos, hacen de un proceso en apariencia estático y repetitivo, uno dinámico y múltiple. Las letras del folklore musical son expresión de una “identidad” que se considera “esencial”, pero las fronteras semióticas y geoculturales, tal como hemos señalado, marcan siempre una tensión recíproca entre el adentro y el afuera de las esferas culturales:

La frontera no es un límite que pone barreras a la penetración de lo externo, sino que es un umbral donde se negocian procesos de integración, un lugar plurilingüe que promueve adaptaciones y reelaboraciones, mediante las cuales las prácticas sociales y las prácticas discursivas entran en procesos de conflicto, negociación, intercambio y modificación constantes (Barei y Arancibia, 2005).

En el caso que nos ocupa, el folklore constituye por sí mismo una frontera en la que el discurso identitario tradicional cobra cuerpo en una práctica musical “moderna”, que ya no es la originaria, y que depende en gran medida de las leyes de mercado de las industrias culturales. Es decir, cualquier letra del folklore constituye un texto en el que las leyes del género (vinculadas con los orígenes campesinos del folklore) se negocian, se entrecruzan, con textos de la modernidad. Al mismo tiempo, el folklore jujeño, en principio exaltador de la tradición criolla al igual que todo el folklore argentino, incorpora simultáneamente textos que vienen de otras esferas culturales como la andina “indianista”.

En definitiva, existe una puja por la expresión auténtica de la identidad jujeña que remite a las divisiones estatales y nacionales, pero también a la propia división geográfica en regiones y a la dicotomía entre las figuras identitarias

del gaucho y el indio. En ocasiones, estas representaciones pueden convivir “pacíficamente”, porque los propios cultores no encuentran contradicción entre estas categorías. Probablemente se entienda que la representación del gaucho en tanto campesino, en nuestro territorio en particular, incluya la pervivencia aborígen en esa imagen. De todos modos, lo cierto es que no existe tensión entre ambas adscripciones.

En cambio, en otras ocasiones el propio músico expresa una contrariedad respecto del alcance representativo de una u otra imagen, como lo hace Bruno Arias en Clarín (14/03/2013), al señalar que el folklore “tradicional” integrado por bailecitos puede ser más representativo de la provincia, desde los términos folklóricos, mientras que el folklore “ancestral” puede tener mayor carácter de denuncia y proyección latinoamericana.

Estas tensiones pueden leerse como resultado de la concepción romántica de que a un territorio jurídico debe corresponder una expresión cultural. Es decir, si lo jujeño es argentino pero también andino, su referencia musical nunca es “propia” o “auténtica”, salvo en el esfuerzo que se realiza desde distintos ámbitos por delimitar el bailecito como un género especialmente jujeño, cosa que Carlos Vega ya descarta en 1946, aunque señala algunas características particulares en su danza.

Bruno Arias resume en el Tribuno acabadamente el problema que genera pensar el folklore desde los límites políticos asociados a fronteras culturales:

Jujuy tiene muchas influencias de Salta, Bolivia, Chile. Entonces encontrar una forma jujeña para diferenciarte es difícil. O caés en lo festivo que tiene un sonido más boliviano o en algo más carpero como en el Chaco Salteño. Es difícil mediar con eso (T. 29-05-2013)

En este marco, las prácticas musicales folklóricas en Jujuy tienen las características de las prácticas culturales fronterizas. Junto con la recuperación de formas rítmicas muy antiguas de la esfera cultural “andina” como el pim-pim, el huayno, etc., intrincadas con formas tradicionalmente “criollas” como la zamba y la chacarera, se encuentra la incorporación de elementos “modernos” (música de moda, nuevos instrumentos, vestimenta, las formas de baile más estilizadas, entre otros) que dan cuenta de los mecanismos de la transformación, es decir, de la irregularidad semiótica y el poliglótismo que rige el sistema folklórico provincial. Así, en el espacio folklórico de la cultura jujeña no sólo se realizan procesos comunicativos vinculados a la memoria, sino que también se producen nuevas informaciones, es decir, transformaciones del sistema, aun cuando éste parezca el mismo a través de los años (lo que es cualidad propia del folklore musical).

Por otra parte, la misma música da cuenta de las interacciones producidas con la cultura andina, ya sea a través de sus músicos o de la inmigración boliviana, interacciones que se patentizan con la inclusión de sayas y tinkus en el repertorio de grupos folklóricos jujeños. Esto da cuenta de la apropiación

de elementos “andinos” que en los últimos veinte años se van mostrando con más frecuencia en las fiestas de carnaval, aunque no sin conflictos. La introducción de nuevos textos (lo “moderno”, lo “andino” y hasta lo “indio”) en la memoria de la cultura folklórica antes exclusivamente “criolla” y “gaucha”, sirve como estímulo para su transformación ganando en complejidad y multiplicidad. Justamente es la complejidad lo que dinamiza las estructuras más arcaicas –o ritualizadas– y muestra al texto folklórico como un dispositivo formado por espacios semióticos heterogéneos.

Bibliografía

- BERENGAN, O.** (2012) *Música criolla tradicional de la provincia de Jujuy*. Jujuy: Ediunju.
- CAGGIANO, S.** (2005) *Lo que no entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo.
- CAMACHO, S.** (2011) “Herejes populares. Alcances y limitaciones de la Nueva Canción Latinoamericana”. *IX Jornadas de Sociología*. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- CAMBLONG, A.M.** (2015) *Habitar las fronteras*. Posadas, EDUNAM.
- CHAMOSA, O.** (2012) *Breve historia del folklore argentino*. Buenos Aires: Edhasa.
- CEBRELLI, A.** (2017) “Representar, comunicar en y desde fronteras. Apropiaciones tecnológicas de comunidades kolla y wichi”, *Revista Cuadernos*, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, Nro. 51: 59-70, Año 2017.
- COLUCCIO, F. y COLUCCIO, S. B. DE** (1999-2001) *Diccionario folklórico argentino*. Tomos I y II. Buenos Aires: Plus Ultra.
- DÍAZ, C.** (2009) *Variaciones sobre el ser Nacional. Una aproximación sociodiscurso al “folklore” argentino*. Córdoba: Ediciones Recovecos.
- GIORDANO, S.** (2010) “La música folklórica argentina como fenómeno popular masivo: Del ‘boom’ del ‘60 al folklore actual”. Departamento de antropología, Universidad de Buenos Aires, 7 de marzo de 2010: depant.filo.uba.ar
- JUÁREZ ALDIZÁBAL, C.** (2009) *El aire estaba quieto. Cultura popular y música folklórica*. Buenos Aires: Ediciones del CCC.
- KALIMAN, R.** (1998) “Ser indio donde ‘no hay indios’. Discursos identitarios en el noroeste argentino” en MORAÑA, M. (ed.), *Indigenismo hacia el fin del milenio. Homenaje a Antonio Cornejo Polar*. Pittsburg, Estados Unidos: Instituto Internacional de Literatura Iberoamericana, pp. 285-297.
- _____. (2003) *Alhajita es tu canto. El capital simbólico de Atahualpa Yupanqui*. Tucumán: Universidad Nacional de Tucumán, Proyecto “Identidad y reproducción cultural en los Andes”.
- _____. (2006) “Criollos y criollismo en la industria del folklore musical” en *Revista de Investigaciones Folklóricas* 21, Buenos Aires, pp. 88-93.
- _____. (2007) “La distinción entre lo ilustrado y lo popular en el folklore moderno argentino”, *VII Jornadas de Estudio de la Narrativa Folklórica*, Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano, Subsecretaría de Cultura de La Pampa & ISFNR: Santa Rosa, La Pampa, 20-22 de septiembre de 2007.

- KARASIK, G.** (1994) "Plaza Grande y Plaza Chica: Etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca" en *Cultura e identidad en el Noroeste argentino*. Buenos Aires: CEAL.
- _____. (2000) "Tras la genealogía del diablo. Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana" en GRIMSON, A. (Comp.) *Fronteras, naciones e identidades. La periferia como centro*. Buenos Aires: Ediciones CICCUS/La Crujía.
- _____. (2005) *Etnicidad, cultura y clases sociales. Procesos de formación histórica de la conciencia colectiva en Jujuy, 1985-2003. Tesis doctoral*. San Miguel de Tucumán, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Tucumán.
- _____. (2010) "Subalternidad y ancestralidad kolla. Transformaciones emblemáticas y nuevas articulaciones de lo indígena en Jujuy" en GORDILLO, G. y HIRSCH, S. (Comps.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: FLACSO/La Crujía
- _____. (2012) "Marcas bolivianas y jujeñas en la cultura. Reflexiones sobre la presencia boliviana en Jujuy". *Anales de la Reunión Anual de Etnología*, n° 24, Museo Nacional de Etnografía y Folklore (Bolivia), mayo de 2012.
- KULEMEYER, J.** (2014) *La danza de los diablos: creencias, fiestas, devoción, historia política, controversias y trasfondos. Usos del patrimonio cultural en el área andina*. Jujuy: Ediunju.
- LÓPEZ, I.** (2013) "Consideraciones en torno a la canción como objeto de estudio". *Revista Jornaleros*, N°1, Universidad Nacional de Jujuy.
- LOSADA, F.** (2003) "Folklore en Jujuy. De Eric Boman a hoy". *Revista Pacarina. Arqueología y Etnografía Americana*, Año III - N° 3, Octubre 2003, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy.
- LOTMAN, J.** (1996) *La semiosfera*. Madrid, Frónesis.
- PERASSI, L.** (2007) "Aproximación al Folklore Moderno Jujeño: imágenes predominantes en las letras de sus canciones". Cuadernos, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy, (33), 127-142.
- _____. (2009a) "Representación de "Lo Indígena" en las letras del folklore jujeño". Jornadas de Estudios Indígenas y Coloniales, Centro de Estudios Indígenas y Coloniales (CEIC), noviembre del 2009, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Jujuy.
- _____. (2009b) "Criterios de distinción en el folklore jujeño. Usos de la categoría «festivalero»". Cuadernos, Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales-Universidad Nacional de Jujuy, (36), 43-55.
- _____. (2010) "Apelación a la identidad 'india' en tiempos de "patrimonio" en Jujuy" en GUZMÁN, Raquel; MOYANO, Elisa y RODRÍGUEZ, Susana (Comp.) *La cultura en la transición del siglo XX al XXI*. Salta: EUNSA.

- SANCHEZ, O.** (2002) “Lenguajes en intersección: ‘culto’ y ‘popular’ en la configuración del campo musical”, Revista *Huellas. Búsquedas en Artes y Diseño*, N°2, Año 2002, ISSN N°1666-8197, p. 55-66.
- TRONCOSO, C. A.** (2012) “Turismo y patrimonio en la Quebrada de Humahuaca. Lugares, actores y conflictos en la definición de un destino turístico argentino”. *PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio*. Sauzal, Tenerife, España: www.pasosonline.org/Publicados/pasosoedita/PSEdita9.pdf
- VÁSQUEZ ZULETA, S.** (1999) *Historias del carnaval humahuaqueño*. Museo Folklórico Regional, Humahuaca (Jujuy, Argentina).
- VEGA, C.** (1944), *Panorama de la música popular argentina*. Editorial Losada, Buenos Aires.
- VEGA, L.** (2013), *El diablo del carnaval de Humahuaca*. Jujuy: Ediunju.
- WILLIAMS, R.** (1997) *Marxismo y Literatura*. Barcelona, Península.
- BAREI, S. y Arancibia, V.** (2005) *Lotman, Semiótica y Cultura*. Dossier especial de *Entretextos*, Universidad de Granada, Mayo de 2005: <https://dokumen.tips/download/link/entretextos-5-lotman-semiotica-y-cultura>

Transitar la ciudad con las vírgenes a cuesta. Cuerpos, fronteras y espacio público en la devoción a Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina

To travel the city with the virgins to costs. Bodies, borders and public space in devotion to Urkupiña in the city of Salta- Argentina

*Daniela Nava Le Favi**

Resumen

El trabajo se centra en una pregunta sobre cómo se concibe el territorio local desde la mirada mediática, haciendo énfasis en observar las modalidades que se legitiman para habitar la esfera pública en términos de una práctica religiosa, andina popular y masiva como lo es el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta, Argentina.

Los materiales analizados van mapeando la manera en la que se delimitan fronteras simbólicas en los territorios que habitan los cuerpos devotos. En esa construcción se lee un proceso de identificación que jerarquiza, excluye y/o delimita quiénes, cuándo y de qué modo pueden transitar el espacio público, el cual es concebido desde miradas colonialistas y euro-céntricas.

La indagación parte de un abordaje socio-semiótico que recupera aportes de las teorías en comunicación-cultura, estudios decoloniales y poscoloniales e investigaciones del campo antropológico, histórico y sociológico en relación con estudios religiosos.

El análisis propone, entonces, una reflexión sobre el papel de los medios en legitimar un disciplinamiento espacial y corporal para transitar el territorio local desde prácticas marianas no canónicas.

Palabras clave: fronteras- cuerpos- prácticas religiosas- espacio público- identidades

Abstract

The work focuses on a question about how the local territory is conceived from the media perspective, with an emphasis on observing the modalities that are legitimized to inhabit the public sphere in terms of a religious practice, popular and massive Andean as is the cult of Urkupiña in the city of Salta, Argentina.

The materials analyzed are mapping the way in which symbolic boundaries are delimited in the territories inhabited by devout bodies. In this construction, a process of identification is read that hierarchizes, excludes and / or delimits who, when and in what way the public space can transit, which is conceived from colonialist and euro-centric perspectives.

The investigation starts from a socio-semiotic approach that recovers contributions of the theories in communication-culture, decolonial and postcolonial studies and investigations of the anthropological, historical and sociological field in relation to religious studies.

The analysis proposes, then, a reflection on the role of the media in legitimizing a spatial and corporal discipline to transit the local territory from non-canonical marian practices.

Key words: borders- bodies- religious practices- public space- identities

* ICSOH - CONICET - Universidad Nacional de Salta

El caso

Victoria¹ nació en Bolivia pero vive en Cerrillos - Salta² hace más de veinte años y junto a sus hijas es devota del culto a la Virgen de Urkupiña. Ella posee un puesto de venta ambulante en la esquina de la Iglesia del Pilar, ubicada en el macro-centro de la ciudad salteña. Su pequeño negocio cuenta con innumerales cantidad de alacitas³ en honor a la devoción: algunas de ellas son traídas de Cochabamba - Bolivia (ciudad de origen del culto) y otras son confeccionadas por sus hijas con porcelana o arcilla.

En un tendero ubicado al lado de su puesto posee vestidos de todos los colores y tamaños para la “Mamita”⁴. Los promesantes se acercan, miran, miden la imagen de su Virgen con las vestimentas. Luego de comprar alacitas y/o vestidos, los fieles hacen una fila para esperar que Victoria proceda a “chayar”⁵ las compras con inciensos, hojas de coca, papel picado. Ella pregunta los destinatarios y/o motivos de su oración (la que realiza entre murmulos) y se encomienda a la divinidad para que los pedidos de los fieles sean concedidos. El 15 de agosto, día de la Virgen, la imagen de Victoria –la cual mide más de un metro- es llevada por la familia para hacer la procesión por las calles de la ciudad, mientras ella espera en su puesto ambulante realizando ventas y bendiciones.

Al igual que Victoria, cada vez emergen más puestos ambulantes, negocios y santerías que se dedican a la venta de imágenes, velas, inciensos y vestimenta (incluidos cetros, coronas) para el culto a Urkupiña⁶. Hay una sedimentada industria del creer alrededor del culto, es decir, industrias culturales que densifican las experiencias de tradiciones religiosas donde lo “sagrado” abarca prácticas que implican cuerpos, emocionalidades y afecciones que se mercantilizan (Semán, 2013).

Esa mercantilización se funde con un espesor temporal (Cebrelli y Arancibia, 2005) que remite a lo andino legible, por ejemplo, en la venta de alacitas

1 Todos los nombres de los informantes han sido modificados para preservar el anonimato de los mismos.

2 La ciudad de Salta es la capital de la provincia de homónimo nombre, ubicada al noroeste de la Argentina y tiene una población de 554 125 habitantes (INDEC, 2010).

3 Las alacitas son elementos materiales que remiten a la reproducción en miniatura de bienes inmuebles: casas, autos y otros. En los festejos, las personas compran las alacitas como un acto simbólico de adquisición que le brindará la divinidad.

4 La nominación es una forma común del discurso nativo para designar a la divinidad. El apelativo para identificar esta forma de religiosidad migrante -que ha sido asimilada por numerosas familias salteñas- contribuye a solidificar el discurso devocional asociado a la representación de una posición de “hijos” en relación a la divinidad y de “hermandad” al interior de las contactos interpersonales que se establecen entre los creyentes durante las prácticas rituales que se realizan en honor a la Virgen (Nava Le Favi, 2017).

5 La chaya en el caso de la Virgen de Urkupiña consiste en una forma de bendición mediante hoja de coca, papel picado, cerveza, pétalos de rosas e inciensos que se “tira” al objeto a bendecir: Vírgenes, autos o alacitas.

6 La utilización de múltiples colores y formas de los vestidos remite a una apropiación de los actores sociales con respecto a la devoción. Al respecto, existe un trabajo de producción fotográfica que mapea este proceso en la ciudad de Salta (Juárez, 2016).

principalmente las referidas a las “piedras” extraídas del cerro donde apareció la Virgen en Bolivia. Allí, se pueden observar dos procesos: el primero vinculado al origen mítico del culto, el cual refiere a la forma en que a una niña pastora quechua en el siglo XVI se le aparece la Virgen en la cima de un cerro⁷ en Quillacollo (de allí que se sustraen piedras del lugar para la venta) y, por el otro, a un pasado andino donde ese material era símbolo de una huaca sagrada⁸, una forma de comunicación entre los dioses y los pueblos andinos.

Las industrias culturales y las formas andinas-populares⁹ de vivencia de la religiosidad, conviven y fluctúan constantemente en el culto de Urkupiña en la ciudad. Este proceso religioso permite pensar cómo se articula lo popular-masivo¹⁰, conceptos históricamente antagónicos en significación pero que, en realidad, definen una manera de estar en el mundo y refieren a ciertos consumos y usos, los cuales pueden imbricarse en prácticas de resistencia (Marroquín, 2015). De esta manera, podría comprenderse que uno de los pilares fundamentales de la mercantilización gira alrededor de la vestimenta de la Virgen, lo cual implica una afectividad entre el devoto y la divinidad.

Este rasgo es fundamental si se piensa relacionamente con el contexto: en la ciudad de Salta hay cultos hegemónicos como la festividad del Señor y la Virgen del Milagro que congrega a eclesiásticos, políticos y gran parte de la comunidad católica donde prima una concepción sacrificial¹¹ donde los bultos nunca están al alcance de los fieles, sino que se presenta una lejanía y exhibición de las imágenes en los rituales con una inclusión subordinada de las clases subalternas (Nava Le Favi, 2013 y 2016). La devoción de Urkupiña, en cambio, se constituye por rituales que implican una vivencia del cuerpo que pasa por el disfrute y, por el otro, una cercanía a la imagen/divinidad, un proceso que se fundamenta en las maneras de vestir el bulto y de humanizarlo, por ejemplo, para celebrarle el “cumpleaños”¹² (Nava Le Favi, 2017). Es decir, la modalidad en la que se llevan a cabo los rituales implica la apropiación de

7 Véase el siguiente link para la historia completa del origen mítico: <http://www.urcupina.com/> (Consultada el 25 de octubre de 2017)

8 Hay estudios que han determinado que las huacas, como lugares sagrados, podían ser cerros, piedras, ríos dedicados a deidades las cuales fueron funcionales para los procesos de occidentalización (Salazar Soler, 1997). Así, el culto mariano posee otros tiempos que se re-actualizan en ciertos elementos como el uso de las huacas en las festividad de Urkupiña (Nava Le Favi, 2017).

9 Este trabajo coincide con otras investigaciones como las de Barelli (2011) que postulan el culto como parte de la religiosidad popular.

10 En base al pensamiento de Jesús Martín Barbero (2002), Amparo Marroquín realiza una genealogía de los conceptos para pensar que al separarlos, sólo se realiza una reificación del análisis (Marroquín, 2015).

11 Lo sacrificial es visible, por ejemplo, en las peregrinaciones. Este ritual se realiza desde distintos puntos de la provincia e implica un esfuerzo en la caminata por parte de las promesantes que, en algunos casos, terminan con lesiones en el cuerpo.

12 El cumpleaños es la forma que se denomina a las fiestas que se realizan en honor a la Virgen donde se efectúan juegos, se sortean alacitas, se comparten comidas de manera comunitaria (Nava Le Favi, 2016).

una práctica religiosa que se configura como un escamoteo al poder (De Certeau, 1996) canónico católico, el cual se densifica por una industria del creer articulada en gustos legítimos de las agencias.

Además de los rasgos populares - masivos de la práctica religiosa se presenta un proceso de territorialización de la devoción en la ciudad (Nava Le Favi, 2017) escenificado no sólo por el aumento de negocios en honor a la advocación sino, principalmente, por las numerosas muestras de creencia al culto a través de una apropiación del espacio público mediante rituales como la procesión. Así, entre bailes y música de caporales, diabladas, morenadas¹³ y fuegos de artificios se transita la ciudad con las Vírgenes a cuesta.

Por último, cabe destacar que los medios de comunicación se han encargado de legitimar un ingreso del culto al territorio local como una acción directa de miembros de la Iglesia del Pilar, lugar donde se encuentra la réplica del bulto de Cochabamba-Bolivia. En diferentes medios e incluso comunicados eclesiales, se afirma que culto se introduce en la ciudad hace aproximadamente 14 años¹⁴. Sin embargo, las historias de Victoria -con la antigüedad de su imagen de más de 20 años- o la de otros devotos que afirman tener un bulto de más de 36 años¹⁵, hacen pensar en el poder de las agencias para ejercer ciertas prácticas sociales religiosas y, al mismo tiempo, el papel de los medios, los cuales tienden a obliterar, cristalizar y ser condescendientes al legitimar un ingreso a la ciudad de la devoción anclado en la institución católica con el efecto homogeneizar, de algún modo, una práctica heterogénea por parte los devotos.

Entradas teóricas-metodológicas

El trabajo se centra en una pregunta sobre cómo se concibe el territorio local desde la construcción mediática, haciendo énfasis en la manera en que se

13 Los caporales, los tinkus, las morenadas y las diabladas son grupos de bailes que se diferencian entre sí por la vestimenta colorida de los bailarines y los sombreros de las bailarinas. Los mismos conforman la fachada étnica de la festividad (Rivero Sierra, 2008).

14 Un comunicado del Arzobispado de Salta titulado “La devoción de la Virgen de Urkupiña y Salta” afirma en los puntos N° 1 y 2 que hace dos décadas se registra el culto en la ciudad y que la Arquidiócesis de Salta confió a la parroquia de Nuestra Señora del Pilar el acompañamiento de sus fieles. El mismo se puede consultar en el siguiente link: <http://www.eltribuno.com/salta/nota/2015-8-16-0-0-0-devocion-por-urkupina-en-salta-virgen-de-urkupina> (consultado el 29 de octubre de 2017). Algunos medios se han encargado, mediante las mismas voces eclesísticas de justificar su ingreso hace 14 años de la mano del Padre Emilio Lamas, el padre Justo Cáceres y un grupo de laicos. Véase el siguiente link: <http://www.eltribuno.com/salta/nota/2015-8-16-0-0-0-devocion-por-urkupina-en-salta-virgen-de-urkupina> (Consultado el 25 de octubre de 2017). Más allá de la vacilación en cuestión de años -a pesar de que se retoman las voces institucionales católicas- existe una cristalización de la representación del ingreso de la devoción anclado a actores eclesiales y no en ciertas prácticas de los devotos.

15 Existe un trabajo que mapea el origen del ingreso del culto a la ciudad mediante un grupo de familias que se adjudican ser las primeras en traer de Bolivia a Salta la imagen hace más de 36 años, coincidente con un proceso de migración boliviana. La práctica del grupo es paradigmática por cuanto no realizan las fiestas, las procesiones y novenas en los lugares establecidos por el canon católico local, es decir, tienen prácticas de escamoteo al poder (Nava Le Favi, 2017).

puede ocupar la esfera pública de la ciudad en términos de una práctica religiosa, andina popular y masiva como lo es el culto de Urkupiña en la ciudad de Salta: en los enunciados analizados se construyen fronteras en los espacios habitados por los cuerpos devotos, sobre los cuales se inscribe un proceso de identificación que jerarquiza, excluye y/o delimita quiénes, cuándo y de qué modo pueden transitar el espacio público concebido desde miradas colonialistas y euro-céntricas.

El análisis se inscribe en la línea de los estudios latinoamericanos que piensan la relación entre comunicación-cultura (Martín Barbero, 2002; Reguillo, 2007 y 2008, Marroquín, 2015), en tanto se retoman las perspectivas de la socio-semiótica (Verón, 1987; Angenot, 1998), la teoría de las representaciones sociales (Cebrelli y Arancibia, 2005, 2010 y 2011; Rodríguez, 2008 y 2011), de las identidades (Brubaker y Cooper, 2002; Hall, 2010), enfoques sobre territorio y fronteras (Arancibia, 2009; Cebrelli y Arancibia, 2005) aportes de estudios andinos (Canepa Koch, 1998; Gisbert, 2010), aportes sobre religiosidad de la sociología y la antropología, la historia y la comunicación-cultura (Turner, 1969; Fogelman, 2006; Barelly, 2011; Semán, 2013; Nava Le Favi, 2013, 2016, 2017) y estudios decoloniales y poscoloniales (Segato, 2013).

Este trabajo pretende abordar un proceso que estuvo en la agenda mediática local vinculado a la disputa por habitar la ciudad en términos religiosos durante el año 2017, cuando se prohíbe la utilización de fuegos de artificios en la ciudad. Los materiales analizados refieren a un conjunto de textualidades que dan cuenta de un proceso que implica, por un lado, una necesidad de disciplinamiento del culto y, por el otro, regular las maneras en las que se puede vivir el espacio público.

El análisis se basa en una sistematización de fragmentos de notas y noticias publicadas en diarios y portales informativos como *Informate Salta*, *Diario El Tribuno de Salta* y *El Nuevo Diario de Salta*¹⁶. Al mismo tiempo, se incorpora información obtenida a través de una estrategia de tipo etnográfica: se retoman algunas notas de campo recolectadas de observaciones directas y participantes (Taylor y Bogdan, 1984). El análisis se realiza bajo una mirada socio-semiótica que se complementa con un abordaje que parte del contextualismo radical (Hall, 2010) en pos de reflexionar la complejidad y la contingencia para evitar los reduccionismos y esencialismos.

El concepto de frontera es transversal a la presente indagación y resulta fértil para comprender las regulaciones que se efectúan sobre el territorio y cómo ciertos cuerpos están habilitados para transitar esos espacios mientras que otros son disciplinados. En ese sentido, una frontera cumple la función de de-

16 El portal Informate Salta sólo tiene una edición on-line, mientras que El Diario El Tribuno y Nuevo Diario poseen versión impresa y digital. El portal informativo tiene como director a Federico Andrés Storniolo. El Diario El Tribuno de Salta fue creado en junio del año 1949 y forma parte de la familia del exgobernador de Salta Juan Carlos Romero, mientras que el Nuevo Diario surge en el año 2002 y su director es Néstor Gauna.

limitar y, para ello, construye, destaca la diferencia (Cebrelli, 2012). El trabajo focaliza en una pregunta por cómo los medios de comunicación tejen fronteras simbólicas y/o proponen clausuras de significación (Rodríguez, 2014) sobre los cuerpos que se categorizan. Así, el estudio habilita una reflexión sobre los medios y su centralidad en construir o reproducir identificadores sociales que ponen en circulación representaciones sobre la mismidad, la diferencia y la alteridad (ibídem).

Por otra parte, la indagación piensa que esos cuerpos discursivos son el resultado de un acontecimiento construido que instaura un sentido particular y específico, cuya materialidad es “comprendida” y “sentida” relacionalmente desde el discurso que la sustente (Varela, 2010) y, en este caso, atravesados por un proceso de mediatización (Charaudeau, 2003). Los cuerpos devotos, además, son un efecto del poder de los discursos (Butler, 2002) que los nombra, los caracteriza y los sitúa en fronteras simbólicas (Cebrelli y Arancibia, 2005).

Los territorios (materiales y simbólicos) también son el espacio donde fluctúan esas fronteras, albergan identificaciones y se constituyen en una representación que instala preguntas como “quién soy, dónde estoy, a qué nosotros pertenezco, dónde me localizo y qué lugar ocupo, cómo me relaciono con él y qué historias me entran a él” (Arancibia, 2009: 14). Los cuerpos llevan múltiples identidades entendidas -desde su proceso constitutivo- como un trabajo de diferencia desde lo discursivo y desde los sistemas representacionales en lucha y/o conflicto, legibles según los regímenes de visibilidad imperantes en un estado de sociedad (Hall y Du Gay, 2003). En este sentido, el trabajo supone que las identificaciones pueden ser situacionales, porque en diferentes momentos un actor o fenómeno ocupa un rol determinado; son construidas porque devienen de su diálogo con lo social; son relacionales porque en la medida que se construye un “yo-nosotros” hay “otros” que entran en la relación de identificación; son estratégicas porque existe autoidentificación o se identifica a otros de tal o cual modo conociendo las resonancias e implicaciones de las categorías que usan (Brubaker y Cooper, 2002).

Tanto las identidades como los territorios responden a determinadas representaciones sociales, es decir, mecanismos traductores que tienen “una facilidad para archivar y hacer circular con fluidez conceptos complejos cuya acentuación remite a un sistema de valores y a ciertos modelos de mundo de naturaleza ideológica” (Cebrelli y Arancibia, 2005:38). Así, el trabajo trata de pensar cómo se impregnan el territorio local de representaciones referidas, especialmente, a la manera en la que se puede habitar la esfera pública. En este sentido, el trabajo considera que la dualidad entre espacio público/ doméstico implica una disputa que instaló el modernismo reservando el primero para prácticas masculinizadas y, el segundo, como lugar de lo femenino (González Sthepan, 1995).

Las procesiones son realizadas en lugares públicos/ masculinizados pero son disruptivas al canon católico. En ese proceso de apropiación del espacio por

medio de una práctica religiosa migrante-asimilada, el municipio intenta regular el territorio a partir de la prohibición de “bombas de estruendo”. En este sentido, la primera parte el trabajo mapea cómo se construyen y se delimitan fronteras entre los cuerpos devotos donde emergen discursos colonialistas e higienistas de habitar el territorio. En la segunda parte, se rastrea la manera en la que desde lugares de enunciación del poder se intenta imponer formas de transitar la ciudad y practicar la devoción. En este recorrido, se encuentra latente una pregunta por el rol de los medios locales para otorgar valor a ciertas prácticas sobre otras, teniendo como patrón de legitimidad las que están más cercanas al canon católico que aquellas de raigambre andino-popolare.

Cuerpos devotos, cuerpos ruidosos

Los materiales a analizar corresponden a un periodo en el cual el culto de Urkupiña se encuentra en un proceso de institucionalización y centralización (Nava Le Favi, 2017) legible en la forma en la cual una práctica heterogénea de los devotos salteños y bolivianos comienza a ser disciplinada a partir del decreto municipal N°0797-17¹⁷ que prohíbe y penaliza la utilización de fuegos de artificios. Los medios se han encargado de legitimar que la ordenanza estaba orientada, principalmente, a las muestras de devoción a Urkupiña. Este aspecto se constituye en vertebrador para la selección y sistematización del corpus analizado porque pone en cuestión cómo se intenta disciplinar espacial y corporalmente la advocación.

En este sentido, los medios hablan de “prohibición” en relación a la ordenanza, un lexema reiterativo cuya acentuación remite a un campo semántico que se imbrica en el binomio legalidad-ilegalidad. También, se puede leer allí cómo se establecen fronteras entre los cuerpos, como en la nota publicada por el portal *Informe Salta* titulada “Prohíben la pirotecnia en la Virgen de Urkupiña”:

Los festejos en honor a la Virgen de Urkupiña, han generado molestias en vecinos, quienes manifestaron que los constantes estruendos afectan gravemente a la comunidad salteña. Una de las referentes del grupo de proteccionistas, Nicole Saso, manifestó que entre los meses de agosto y diciembre, los niños deben soportar molestos ruidos que perjudican la salud. Además explicó que los bebés son los principales perjudicados ya que sufren convulsiones y se asustan mucho cada vez que sienten las bombas de estruendo. En virtud de ello, Nicole, quien también es enfermera, aseguró que denunció el uso de la pirotecnia por parte de los feligreses, quienes constantemente utilizan bombas de estruendo para rendirle homenaje a la Virgen. (Fuente: Informe Salta, 20 de agosto de 2017)

El enunciador a través de una modalidad aseverativa retoma una voz citada de forma indirecta, la cual responde a una proteccionista de animales para

17 El decreto se encuentra disponible en el Boletín Oficial de la Municipalidad: <http://municipalidadsalta.gob.ar/boletin/?p=7011> (consultada el 25 de octubre de 2017).

re-afirmar la isotopía de la nota: los ruidos son molestos y producidos por el culto. En ese sentido, se presenta un monologismo (Bajtin, 1985) del discurso que oblitera otras voces. Además, se establecen fronteras a partir de los cuerpos enunciados: por un lado, están los “feligreses” y por otro, los “vecinos” de la “comunidad salteña”. En los apelativos, se pueden leer cómo se delimitan fronteras simbólicas: el que rinde culto está diferenciado enunciativamente de aquel que no lo practica y que además debe “sufrir” por los festejos.

Es interesante pensar el espesor temporal de la representación de “vecino”, el cual deviene de la colonia y estaba asociada a las jerarquías dentro de las gobernaciones; así, esa identificación refería a personas blancas, españolas, miembros de la alcaldía, la Iglesia o la milicia (Cebrelli, 2008). En la Gobernación de Tucumán del siglo XVIII la otredad se constituía por la plebe, es decir, mestizos en todas sus variaciones, negros libertos, esclavos, indios encomendados o al servicio de alguna familia española (íbidem). Con el devenir de los estados nacionales, en especial durante la primera mitad del siglo XX, hay una continuidad de estos discursos que se basan en un pensamiento eugenésico legibles, por ejemplo, en la literatura de Juan Carlos Dávalos (Álvarez Leguizamón y Muñoz, 2010). Así, “voces autorizadas” construyen y representan tipos humanos (colla, gaucho, indio, gente decente) que constituyen grupos socio-étnicos que conformarían la composición social de la época.

El lexema “vecino” adquiere una doble entonación si se piensa el contexto de producción del discurso: si durante el kirchnerismo se observa un desplazamiento de la categoría de ‘gente’ o ‘vecino’ a la de ‘pueblo’ (Cebrelli, 2015), durante el nuevo gobierno de cohorte neoliberal-empresarial del presidente Mauricio Macri, se puede mapear el proceso inverso. En este punto, también debe pensarse cómo se concibe que se puede habitar el espacio público, que -en este caso- responde a la colonialidad del poder, es decir, una visión de mundo que muta en una esfera pública, la cual monopoliza la totalidad de lo político transformándose en una única plataforma de enunciación de aquello que se consideran verdades universales (Segato, 2013). Así, los fuegos de artificios durante la celebración son “molestos” porque se ejercen por no-vecinos, no-salteños. Allí, hay un juego de identificaciones situacionales y contextuales de los cuerpos que no sólo establecen estratégicamente fronteras hacia un adentro del espacio local sino que responden históricamente a formas de nominación y jerarquización de los sectores sociales.

Por otra parte, se encuentra latente el discurso higienista a través de la construcción del cuerpo por la única voz que se retoma en la nota: se la describe con apelativos como “enfermera”. Este tipo de discurso puede vincularse a una biopolítica del poder (Foucault, 1990) que ya no se centra en el cuerpo individual sino en la población, y que en la nota refiere a partir de “los problemas de salud” de los niños por los fuegos de artificios de una fiesta andina.

Este aspecto, además, está relacionado a cómo se intenta legitimar una connotación negativa del culto a través de un saber médico cuyo espesor temporal puede remitir a la década de 1920, cuando desde la municipalidad de la ciudad se comenzó a imponer un ejercicio legal de la medicina por sobre prácticas pertenecientes a la religiosidad popular como el curanderismo (Flores, 2010) desde formas de disciplinamiento de los cuerpos y de los espacios donde se los ejercía. En este caso, el control se establece a partir de un discurso científico-médico que intenta regular la forma en la que se habita la esfera pública a partir de una expresión no- canónica. De este modo, el cuerpo devoto causa “ruido”, “molestia” nominaciones que escenifican fronteras en el territorio a partir de las prácticas de los cuerpos devotos y retrotraen a discursos colonialistas e higienistas de concebir cómo se puede transitar la ciudad.

En otras textualidades mediáticas, el foco de la “molestia” también pasa por un discurso ambientalista y cultural:

El concejal Cánepa señaló a Nuevo Diario, que con este diálogo se busca generar un cambio cultural, al tiempo que formar conciencia sobre la contaminación auditiva. Asimismo dijo que en el marco de esta reunión, los grupos de feligreses de la Virgen de Urkupiña, se ofrecieron para colaborar en la promoción de este tema. La promulgación de la ordenanza que prohíbe la venta, utilización, tenencia y/o fabricación de los tipos de artificios pirotécnicos denominados: morteros con bombas, bombas de estruendo o de iguales características fue en el mes de agosto, y el autor fue precisamente Matías Cánepa. (Fuente: Nuevo Diario de Salta, 28 de julio de 2017)

El enunciado, nuevamente monologista y de modalidad aseverativa construye dos campos semánticos: por un lado, la necesidad de un “cambio” cultural que se produciría -en lo no dicho- por la erradicación de ciertas prácticas que conforman el culto y, por el otro, la contaminación auditiva que produce la práctica. Existen trabajos que muestran cómo los medios construían hacia el año 2009 la imagen de una invasión cultural de Urkupiña en la ciudad por considerar que era una devoción únicamente boliviana (Nava Le Favi, 2016), con lo cual el lexema “cambio” vendría aparejado con esos procesos de exclusión de una otredad religiosa. A la vez, y pensando en el contexto de producción, la propuesta estaría en consonancia con el nuevo discurso hegemónico macrista que promueve el lexema “cambio” como slogan de campaña. Allí, puede rastrearse cómo se configura una representación en relación a sus campos de decibilidad, es decir, las condiciones de posibilidad para decir y legitimar ciertas prácticas que, de algún modo, le aseguran al poder mayor ductilidad en su ejercicio (Cebrelli y Arancibia, 2005).

El otro campo semántico es la contaminación auditiva. En este punto, cabe pensar que el proceso de territorialización no sólo pasa por los cuerpos que habitan las calles, sino que también se espacializa con el sonido que se ejerce mediante la procesiones a la devoción. Así, la nota muestra que la promulgación de la ordenanza se realiza durante el mes de agosto, connotando que tal

regulación se realiza por el culto. Allí, se tejen fronteras simbólicas implícitas entre la práctica religiosa y otras que también utilizan fuegos de artificios (como las celebraciones futbolísticas en la ciudad, por ejemplo) porque -en lo no dicho- no son las bombas las causantes de molestia, sino el culto que se apropia del espacio a través del sonido, dando cuenta de otras formas de vivir la religiosidad. De esta manera, cuando ciertas prácticas sociales resultan inconvenientes para las estructuras hegemónicas vigentes, se produce un solapamiento (Cebrelli y Arancibia, 2005) y, en este caso, a través de otros discursos -como los higienistas- que responden a una práctica ideológica regulatoria sobre cómo vivir el espacio público.

De este modo, las voces eclesiales también fueron legitimando la necesidad de un “cambio” cultural justificando la necesidad de regulación de la práctica:

Por este mismo tema se manifestó el padre **Javier Mamani**, de la Iglesia del Pilar, que participó de la reunión de ayer. Este templo es donde se llevan a cabo la mayoría de las ceremonias de bendiciones de devotos de esta virgen, y valoró de manera positiva, la iniciativa de promover conciencia sobre la contaminación sonora, resaltando la búsqueda de una sana convivencia. (Fuente: Nuevo Diario, 28 de Julio de 2017)

El enunciado retoma una voz citada de modo indirecto y además de la aseveración como modalidad de enunciación, se utilizan subjetivemas con valoración positiva como el lexema “sano” para destacar la importancia de la ordenanza para la “convivencia”. Nuevamente se repite la representación sobre la contaminación sonora como forma de justificación de la efectiva puesta en práctica de la ordenanza. En las voces eclesiales, esa representación negativa del culto adquiere una acentuación vinculada a una forma de concebir el espacio y las fiestas religiosas. De esta manera, en el enunciado podría leerse no sólo la inscripción del discurso religioso (canónico) en los medios, sino también el espesor temporal de una representación católica, dado que desde la edad media el dogma ha buscado suprimir y, posteriormente, “purificar” las fiestas populares por un aspecto teológico asociado a pensar las prácticas como vestigios paganos y, por el otro, uno moral al considerar que son momentos propicios para el pecado (Burke, 1978). El pensamiento racionalista separó la experiencia cuerpo/mente y homologó esa separación entre lo civilizado y primitivo (Miguez, 2002), cavilaciones que perpetúan en la visión católica y en la concepción de cómo se pueden habitar y decir desde los lugares de poder ésos espacios públicos. De allí que “la sana convivencia” no sólo sea alusiva al “cambio cultural” sino, también, refiera a una disputa por quién tiene el monopolio religioso; un proceso que se traduce en cómo se puede disciplinar un culto que se asienta en una presencia corporal en la esfera pública con prácticas cercanas al carnaval bajtiniano donde los bailes, la música y los fuegos de artificio son una muestra de creencia a la devoción y una forma disruptiva de procesión para la institución. De algún modo, los cuerpos son “ruidosos” no sólo por la práctica que realizan sino porque escenifican otras formas populares-andinas de vivencia de la religiosidad.

Entre “rosas” y “globos”: formas hegemónicas de habitar el territorio

Frente a las noticias/notas que destacaban la prohibición del uso de pirotécnica en el culto, emergieron otras que daban cuenta de modalidades “aceptables” de realizar la festividad. Así, se mediatizaron estrategias promovidas por el mismo municipio que propone la utilización de rosas en lugar de fuegos de artificios y otras devenidas de las agencias como la utilización de globos¹⁸. En ambos casos hay una representación sobre el consentimiento del devoto, es decir, se presenta una aceptación consciente, subordinación reflexiva, la idea del “mal menor” (Grossberg, 2004; Hall, 2010). Una nota titulada “En una fiesta religiosa cambiaron pirotecnia por globos de colores” construye un caso mediático ejemplificador de cómo se puede habitar los espacios públicos de la ciudad:

En medio de la polémica por la utilización de pirotecnia en los festejos de la Virgen de Urkupiña, un grupo de vecinos decidió utilizar otra manera de venerarla. Gastón Leandro, reconocido repostero de esta ciudad, expresó a través de su cuenta que los fieles decidieron lanzar globos de colores, mientras danzaban por las calles demostrando su devoción a la Virgen, y cumpliendo las promesas. “Esta fue nuestra forma de recibir a nuestra madre de Urkupiña en su fiesta. Este año dije no a la pirotecnia, no a los ruidos. Mi grupo fue consciente y nació esta hermosa idea del lanzamiento de globos de colores, que adornaban los vehículos mientras danzábamos por las calles de nuestra ciudad, demostrando nuestra devoción y cumpliendo promesas”, expresó. Actitudes como la de Leandro se han replicado en distintos puntos de la provincia, donde son muy comunes los festejos y las honras a la Virgen de Urkupiña con desfiles de caporales y un ruidoso despliegue de fuegos artificiales con bombas de estruendos que fueron el punto de ríspidos debates sociales y ordenanzas que, como en el caso de Salta capital, determinaron su prohibición. (Fuente: Diario El Tribuno de Salta, 22 de agosto de 2017)

En el enunciado nuevamente se repite la representación de “vecino” pero ahora para referir a aquellos que modificaron su práctica de acuerdo a una grilla hegemónica. Es decir, la identificación es estratégica por cuanto sólo se puede ser “vecino” si se modifica la forma de festejo, dando cuenta de cómo funcionan las fronteras en la construcción de los cuerpos mediatizados. En el fragmento de la nota puede leerse, también, cómo se incorpora la voz del creyente que -de algún modo- viene a reafirmar las representaciones mapeadas con anterioridad que tienden a cristalizar una devoción “ruidosa”.

En cuanto a la práctica de lanzar globos, también se encuentra en consonancia con los regímenes hegemónicos gubernamentales del presidente Mauricio Macri quien ha hecho de los globos una forma distintiva de campaña. Así, puede comprenderse cómo ciertas representaciones dentro de un campo de decibilidad y posibilidad permean a otras -en este caso, religiosas- para disciplinarlas de acuerdo al margen de lo “aceptable” para habitar el espacio público.

¹⁸ Véase la noticia en el siguiente link: <http://www.nuevodiariodesalta.com.ar/noticias/salta-1/devotos-de-la-virgen-de-urkupinia-cambiaran-bombas-por-flores-11356> (Consulta el 27 de octubre de 2017)

En el caso del uso de las rosas propuesto por la Municipalidad de Salta podría rastrearse una consonancia con prácticas religiosas católicas que tienden a lanzar pétalos durante la procesión, como es el caso de la festividad del Señor y la Virgen del Milagro. En el caso de Urkupiña, en lugar de pétalos los fieles utilizan papel picado, elementos que se condicen con la significación de una fiesta de “cumpleaños” a la Virgen (Nava Le Favi, 2017) lo cual -como se dio cuenta con anterioridad- también está en consonancia con la forma de vivencia de los devotos que tienden a humanizar la imagen.

En ambos casos (rosas y globos), hay un gesto idéntico de suprimir y/o suplantar elementos que se utilizan durante la procesión y, de algún modo, establecer un control sobre los cuerpos y las prácticas devocionarias que sacralizan (desde diferentes espesores temporales) el territorio.

Algunas conclusiones finales

El trabajo fue mapeando brevemente una práctica religiosa de origen boliviano y asimilada por familias salteñas que adquiere configuraciones andinas-populares-masivas. Las procesiones implican una forma de apropiación del espacio que se efectúa entre bailes, música de caporales, papel picado y fuegos de artificios. Desde lugares de enunciación de poder se intenta disciplinar, regular la práctica mediante formas de supresión de elementos como los fuegos de artificios que producen- según las representaciones mapeadas- una contaminación sonora.

El decreto municipal que “prohíbe” la utilización de los fuegos de artificios para regular el “ruido” que se emite durante la devoción, pone en relieve cómo el sonido permea, traza y delimita el territorio y se constituye en el índice de una práctica andina-popular que se apropia de los espacios públicos consagrados históricamente a festividades como el Milagro (Nava Le Favi, 2013, 2017).

En los fragmentos mapeados, además, se puede leer el espesor temporal de ciertas identificaciones como “vecinos” que en determinados momentos refieren a personas que sufrían los molestos ruidos de la procesión y, en otros, a aquellos fieles que se adaptaban a estrategias aceptables de habitar el territorio. Este aspecto permite reflexionar cómo se construyen identificaciones estratégicas y situacionales de determinados cuerpos y -en un complejo proceso donde también emergen discursos higienistas- la forma en que se establecen fronteras simbólicas entre los devotos cuando están más aquí o más allá de lo demarcado como prácticas legítimas por el municipio y por voces eclesásticas locales.

En los discursos mediáticos, además, subyace la idea de la legalidad/ilegalidad de las prácticas y de los cuerpos devotos mediante la demarcación de cómo se puede habitar el territorio y qué prácticas están al margen de lo prohibido, donde se funden visiones colonialistas-eurocéntricas y religiosas católicas.

Por otra parte, los medios se han encargado de anclar la ordenanza municipal como un intento de regulación específica al culto de Urkupiña, oblitando que este elemento se utiliza en otros eventos. Esto da cuenta del rol de los medios en construir otredades, legitimar disciplinamientos con aquellas formas de religiosidad que resultan disruptivas al canon católico y en ser propositivos de casos ejemplificadores que muestran cómo habitar el espacio en consonancia con representaciones y prácticas hegemónicas.

En el año 2017, Victoria utilizó fuegos de artificios para honrar a la Virgen, pero aquellos “menos ruidosos”, es decir, los que no están prohibidos por la ordenanza municipal. El caso de Victoria es el de otros tantos devotos que ante la regulación han encontrado un espacio de fuga para continuar realizando las mismas prácticas dentro de la procesión: un ritual donde se ponen en juego diversas temporalidades, agencias y una concepción de vivencia del territorio que no sólo pasa por el disfrute del baile, sino por permear el espacio con el sonido en tanto éste se constituye en una forma de ser visibles y audibles en la esfera pública, moderna y colonial salteña.

Bibliografía utilizada

- ALBERRO, M.** (2004) “El antiguo festival céltico pagano de Samain y su continuación en la fiesta laica de Halloween, el día de los difuntos cristiano y el día de muertos en México Araucaria”. *Revista Iberoamericana de Filosofía, Política y Humanidades*, vol. 5, núm. 12 pp 1-30.
- ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. y MUÑOZ, S.** (2010) “Categorías nativas, nominaciones de alteridad y voces autorizadas en la invención de la sociedad y la tradición salteña: literatura y dialectología”. En ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S. (comp) *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*. Pp 118-132. Salta: CEPHIA.
- ANGENOT, M.** (1998). Hegemonía, disidencia y contradiscurso. Reflexiones sobre la periferia del Discurso Social en 1889. En *Interdiscursividades. De hegemonías y disidencias* (1ª Ed.) Córdoba: U.N.C.
- ARANCIBIA, V.** (2009). “Nacionalidad, territorios y memorias”. *Actas de las XII Jornadas Interescuelas de Historia*, UNT, Tucumán [edición en CD]
- BARELLI, ANA INÉS.** “Religiosidad popular: el caso de la Virgen de Urkupiña en San Carlos de Bariloche”. *Revista Cultura y Religión*. Santiago de Chile: Universidad Arturo Prat. vol.V nº1. 2011 p.110 - 128
- BAJTIN, M.** (1998). *La cultura popular en la edad media y en el renacimiento: el contexto de Francois Rabelais*. Barcelona, Ed. Alianza.
- _____. (1985) *Estética de la creación verbal* México: Siglo XXI.
- BRUBAKER, R. y COOPER, F.** (2002). “Más allá de identidad”. En: *Apuntes de Investigación*, Nº 7, Buenos Aires.
- BURKE, P.** (1978) . *La cultura popular en la Europa Moderna*. Madrid, Alianza Editorial.
- BUTLER, J.** (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del sexo* (1ª Ed.) Buenos Aires: Paidós.
- CEBRELLI, A.** (2008) *El discurso y la práctica de hechicería en el NOA. Transformaciones entre dos siglo (Contribuciones al estudio de la heterogeneidad cultural)* (Tesis Doctoral) Salta: UNSa.
- _____. (2012) “Fronteras internas y visibilidad mediática. Identidades emergentes y territorios en disputa (1994-2011)” En: LIZONDO, L. (coord) *Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa*. Salta: U.N.Sa. Sede Regional Tartagal
- _____. (2015) Salta la linda o la sinécdoque de la violencia larvada. *La Tecla Eñe, Revista de Cultura y Política*.
- CEBRELLI, A y ARANCIBIA, V.** (2005). *Representaciones sociales. Modos de mirar y de hacer*. (1ª ed.) Salta: CEPIHA-CIUNSa.
- _____. (2011). “Las representaciones y sus márgenes. (In)visibilidades, imágenes y narrativas en situación de frontera cultural”. En: Alberto Constan-

te Director, N° 11, Setiembre, Reflexiones Marginales. Revista de saberes de frontera, México, Universidad Autónoma de México.

CHARAUDEAU, P. (2003). *El discurso de la información. La construcción del espejo social*, Barcelona: Gedisa.

FLORES, A. (2010) “De prostíbulos y prostitutas. Espacios y subjetividades corporizadas de la prostitución”. En: En ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S (comp) *Poder y salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales*, pp 87-112. Salta: CEPHIA.

FOUCAULT, M. (1990) *Historia de la sexualidad. Volumen I: la voluntad del saber*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

GIORGIS, M. (2000). “Urkupiña, la virgen migrante fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdoba”. Cuadernos Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Jujuy, N° 13, pp. 233-250.

GISBERT, T. (2010). “El cerro de Potosí y el Dios Pachamac”. En: *Chungará* (Arica), Vol.42, N° 1.

GONZÁLEZ STHEPAN, B. (1995). “Modernización y disciplinamiento. La formación del ciudadano: del espacio público al privado” En: B. GONZÁLEZ STHEPAN; J. LASARTE; G. MONTALDO y M. J. DAROQUI (comps). pp. 431-457. *Esplendores y miserias del siglo XIX. Cultura y sociedad en América Latina*. Caracas, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana.

GUZMÁN, J. (2009). “Emergencias religiosas. El caso de la Virgen de Urkupiña” En: Lago, M (dir) *Jujuy bajo el signo neoliberal: política, sociedad y cultura en la década de los noventa*, pp. 473-501 Jujuy: Ediunju.

FOGELMAN, P. (2005) “Coordenadas marianas: tiempos y espacios de devoción a la virgen a través de las cofradías porteñas coloniales”. En: *trabajos y Comunicaciones*, N° 30-31.

HALL, S., y P. DUGAY (Comps.) (2003). *Cuestiones de identidad* (1a. Ed.). Buenos Aires: Amorrortu.

HALL, S (2010) *Sin Garantías*. Colombia-Ecuador: Instituto de estudios sociales y culturales Pensar, Universidad Javeriana, Instituto de Estudios Peruanos Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador Enviñon Editores.

JUÁREZ BRAVO, B. (2015, septiembre). “Devociones reveladas: Performatividad y representación en retratos fotográficos a devotos de la Virgen de Urkupiña en Salta”. Ponencia presentada en II Congreso de Comunicación/Ciencias Sociales desde América Latina COMCIS y el I Congreso de Comunicación Popular desde América latina y el Caribe (CCP) organizados por la Facultad de Periodismo y Comunicación Social de la Universidad Nacional de La Plata. La Plata- Argentina.

MARROQUIN, A. (2015) *La categoría de lo popular masivo en el pensamiento de Jesús Martín Barbero (Tesis doctoral)*. Universidad Centroamericana, José Simeón Cañas.

- MARTIN BARBERO J.** (2003). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Bogotá: Convenio Andrés Bello.
- MÍGUEZ, D.** (2002). "Inscripta en la Piel y en el Alma: Cuerpo e Identidad en Profesionales, Pentecostales y Jóvenes Delincuentes". En: *Religiao e Sociedade*, 22 (1) pp. 21-57.
- NAVA LE FAVI, D.** (2013). *La construcción del imaginario salteño respecto al culto de la Virgen del Milagro y la Virgen del Cerro en Salta. Identidades, actores sociales, conexiones y aristas de dos hechos religiosos locales*. (Tesis de Licenciatura en Ciencias de la Comunicación). Salta, Argentina. Universidad Nacional de Salta, Facultad de Humanidades.
- _____. (2016). "Territorialidades y espacio público. El caso de los devotos al culto del Milagro y Urkupiña en la ciudad de Salta". *Memorias de las VI Jornadas del Norte Argentino de Estudios Literarios y Lingüísticos*, San Salvador de Jujuy, Argentina.
- _____. (2017). "¡Qué viva la mamita! Territorialidades, espesores temporales y resistencias en las prácticas de un grupo de devotos al culto de Urkupiña en la ciudad de Salta- Argentina", *Folia Histórica del Nordeste IIGHI-IH- CO-NICET/UNNE* N° 28 pp53-70.
- PASSARELLI A., y GIMÉNEZ, J.** (2015). "Rupturas y continuidades entre Copacabana y Urkupiña. Aproximaciones a los sentidos de dos festividades bolivianas en La Plata". En: *Question*, Vol. 1, N° 45, enero-marzo
- REGUILLO, R.** (2008). 'Políticas de la (In)visibilidad. La construcción social de la diferencia' Clase N° 5 del Curso Educación, Imágenes y Medios, Buenos Aires, FLACSO.
- RIVERO SIERRA, F.** (2008). *Los bolivianos en Tucumán. Migración, cultura e identidad. San Miguel de Tucumán*. Consejo de investigaciones- Universidad Nacional de Tucumán.
- RODRÍGUEZ, M. G.** (2008). "La pisada, la huella y el pie". En: ALABARCES, P. Y M. G. RODRÍGUEZ (comp) *Resistencia y mediaciones. Estudios sobre cultura popular*, pp. 307-335. Bs.As.: Paidós.
- _____. (2011). "Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera". En: *Reflexiones Marginales* N° 10, México: UNAM.
- _____. (2014). *Sociedad, cultura y poder* (1° Ed.). Buenos Aires: Universidad Nacional de San Martín.
- SEGATO, R.** (2008). "La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad". En ALONSO, A. (comp) *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos y desafíos para el diálogo..* CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Buenos Aires.
- _____. (2013) *La crítica de la colonialidad en ocho ensayos. Y una antropología por demanda*. Buenos Aires: Prometeo.

- SEMÁN, P.** (2013) “Las industrias culturales y la transformación del campo religioso: procesos y conceptos” En J. ALGRANTI, (director) *La industria del creer. Sociología de las mercancías religiosas*. pp 13-34. Bs As: Editorial Biblos.
- TURNER, V.** (1969). *El proceso ritual*. Taurus, Madrid.
- TAYLOR, S. y BODGAN, R** (1984). “La observación participante en el campo”. En: *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós Ibérica
- VARELA, G.** (2010). “Enunciación televisiva y cuerpos de la seducción”. Ponencia para el VIII Congreso Nacional y III Internacional de la Asociación Argentina de Semiótica Cartografía de investigaciones semióticas, Posadas, Misiones.
- VERÓN, E.** (1987). *La semiosis social* (1º Ed.). Barcelona: Gedisa.

Experiencias visuales de *umbral*: El “Gauchito” fotogénico y diferencial desde capturas en desplazamiento

Visual experiences of frontier. The photogenic and differential “Gauchito” from captures in displacement

*Cleopatra Barrios**

Resumen

Este artículo aborda dos conjuntos fotográficos titulados “Gauchito Gil” producidos por Juan Pablo Faccioli y Guillermo Rusconi entre 2008 y 2011 sobre la festividad central del santo popular, realizada en Mercedes, Corrientes. El corpus se completa con entrevistas a los fotógrafos realizadas entre 2012 y 2013. El análisis contrastivo de estos materiales indaga la construcción de la imagen del “Gauchito fotogénico” y el carácter “diferencial” que los autores atribuyen a esta manifestación devocional. La reflexión comprende la producción fotográfica “en viaje” como una “experiencia liminar”. Asimismo, entiende que los umbrales semióticos emergen en las capturas “en desplazamiento” que instauran discontinuidades en los límites y cambios en los modos de mirar. El abordaje se realiza desde una perspectiva semiopragmática y utiliza herramientas teórico-metodológicas de la semiótica de la cultura, los estudios de fronteras y los métodos iconográfico e indiciario.

Palabras clave: fotografía, viaje, fronteras, Gauchito Gil

Abstract

This article examines two photographic essays titled “Gauchito Gil”, produced by Juan Pablo Faccioli and Guillermo Rusconi between 2008 and 2011 in the central celebration of the popular saint, celebrated in Mercedes, Corrientes. The study includes interviews with photographers done between 2012 and 2013. The contrastive analysis of these materials discusses the construction of the image of the “photogenic Gauchito” and the “differential” character that the authors attribute to this religious manifestation. The reflection considers itinerant photographic production as a “liminal experience”. Likewise, it considers that the semiotic frontier emerges in the captures in displacement and the movement in this edge produce discontinuities in the limits and changes in the ways of looking. The approach is made from a semiopragmatic perspective and uses theoretical-methodological tools of the semiotic of culture, frontier studies, and iconographic and indexical methods.

Keywords: photography, travel, borders, Gauchito Gil

* CONICET - Universidad Nacional de Nordeste

Los “umbrales” configuran una topología de aprendizajes constantes y de interpretaciones en tránsito, “ni más allá”, “ni más acá”, en pasaje, tiempo-espacio de atravesamiento continuo de operaciones semióticas que suponen tanto la gradación de equilibrios inestables, cuanto las disrupciones bruscas de lo imprevisible, de saltos y derrapes de lo inexperimentado, de lo desconocido, de lo extraño, del desconcierto en abismo.

Ana Camblong, Umbrales Semióticos. Ensayos conversadores

Inicio del viaje, inflexiones y conjuntos fotográficos

Los fotógrafos Juan Pablo Faccioli y Guillermo Rusconi iniciaron sus viajes desde la ciudad de Corrientes al santuario central del Gauchito Gil, ubicado a la vera de la Ruta Nacional n°123 cerca del ingreso a la ciudad de Mercedes, en el año 2004¹. Desde entonces y durante varios años produjeron imágenes de la festividad central que se realiza en el lugar los días ocho de enero para honrar al santo popular. Las primeras incursiones se orientaron a responder a los encargos de los diarios provinciales en donde se desempeñaban como reporteros gráficos. También comercializaron algunas producciones con diarios y agencias de noticias nacionales.

En esta misma época —primera década de los años 2000— los autores realizaron fotos de otras festividades religiosas provinciales. Algunas de estas manifestaciones, como la peregrinación del 16 de julio a la Basílica de Itatí, donde se rinde tributo a la Virgen de Itatí, patrona de Corrientes, revestían al igual que la festividad del “Gauchito”² un carácter espectacular y multitudinario —en ambas entre 2006 y 2011 los titulares de los diarios contabilizaban la participación de 250 a 300 mil personas en las jornadas centrales—. Como la multitud y la espectacularidad construyen algunos de los factores que determinan la noticiabilidad de un hecho, las imágenes de estas expresiones comenzaron a ser habitualmente requeridas para su publicación por los medios locales, nacionales e, incluso, internacionales.

Este contexto explica que la tarea de fotografiar **prácticas religiosas** surgió en el trayecto de estos fotoperiodistas como respuesta a esa demanda de las empresas mediáticas. Sin embargo, ambos fotógrafos coinciden en que las entrevistas realizadas para esta investigación esas primeras aproximaciones los condujeron a vivenciar la festividad central del Gauchito Gil de una manera “especial”.

Los reporteros señalan que las prácticas rituales de la manifestación en honor a Antonio Gil³ plantean rasgos “diferenciales” en contraste con otras

1 Mercedes se encuentra ubicada a 230 kilómetros de Corrientes, ciudad capital de la provincia homónima ubicada en el Nordeste de la República Argentina.

2 Devotos, simpatizantes y fotógrafos nominan de este modo tanto a la festividad como a la figura religiosa. El diminutivo no es un uso peyorativo, más bien connota familiaridad y simpatía.

3 Antonio Mamerto Gil Núñez (1840-1878), según los relatos orales, fue un gaucho perseguido por desertar de la milicia en pleno enfrentamiento entre unitarios y federales durante el proceso de organización nacional; y también por estar acusado de robar a viajeros y terratenientes. Un milagro que habría realizado poco antes

prácticas devocionales locales. Además, coinciden en observar que “el Gauchito es fotogénico”. Desde esta percepción, en el año 2008 Faccioli y Rusconi deciden “volver” en viajes compartidos⁴ al escenario mercedeno para desarrollar cada uno un trabajo que respondiera a búsquedas personales más allá del encargo de la prensa.

En ese retorno se produce un viraje en los propósitos y también en las formas de construcción de la mirada de los fotógrafos. Se plantea un cambio de rumbo que implicará otro *comienzo* en sus itinerarios para re-crear el mundo del Gauchito Gil. En este *reinicio* de los viajes al “Gauchito”, que “trae a escena las tensiones entre la inercia, lo habitual, lo previsible y lo imprevisible, lo inesperado y lo disruptivo” (Camblong, 2017: 47), focalizamos el arranque de este análisis, ya que es también el “punto de inflexión” que plantea la emergencia del umbral (Camblong, 2003; 2014; 2017).

Los viajes fotográficos posibilitan “abrir el espacio a algo otro”, como plantea De Certeau (2000), satisfaciendo así la vocación por el “descubrimiento” que motiva al viajero (Todorov, 1991; 2009); pero el nuevo *comienzo* sobre todo habilita observar la emergencia del umbral en el continuum de los desplazamientos. Ana Camblong entiende que “el umbral emerge instaurando la discontinuidad del límite (supone el continuo interrumpido) pero se abre al mismo tiempo un proceso de alteraciones imprevisibles” (Camblong, 2003: 24). Ello convoca a revisar el desencadenamiento de ese *reinicio*; las *zonas de pasaje* que plantea ese recorrido y que hace *transitar* las búsquedas de los fotógrafos *entre* el fotoperiodismo de encargo y el neo-documentalismo subjetivo.

En ese *entre lugar* signado por los traslados, las continuidades y, sobre todo, por las transformaciones capaces de producir dislocaciones de la mirada, surgen dos conjuntos titulados “Gauchito Gil” que conforman el corpus de esta reflexión junto a una serie de entrevistas realizadas a los autores entre 2012 y 2013.

El ensayo de Faccioli está compuesto por doce tomas directas desarrolladas los días ocho de enero de 2008 y 2009; mientras el de Rusconi consta de veintitrés fotos tomadas en 2008, 2009 y 2011. Ambos trabajos fueron publicados parcialmente en sus portafolios en la página web Nuestra Mirada —red social de fotoperiodistas iberoamericanos— y de forma completa en sus perfiles de la red Flickr⁵. En este escrito nos interesa focalizar en esta última plataforma donde las imágenes interactúan con epígrafes y descripciones informativas, configurando así un ensamblaje complejo de textos visuales y lingüísticos, y que se re-semantiza desde las prácticas de rememoración de la producción fotográfica que materializan las entrevistas a los fotógrafos.

de morir (salvarle la vida al hijo moribundo de su ejecutor) y por repartir su botín entre los más necesitados dio origen a la leyenda del gaucho milagroso y justiciero. Su santuario central se levanta entre cintas y banderas rojas en la zona del *paiubre* mercedeno.

4 Compartieron transporte, logística y pautas fotográficas.

5 Los portafolios pueden consultarse en: <https://www.flickr.com/photos/facciolijuanpablo/> y https://www.flickr.com/photos/guille_rusconi/

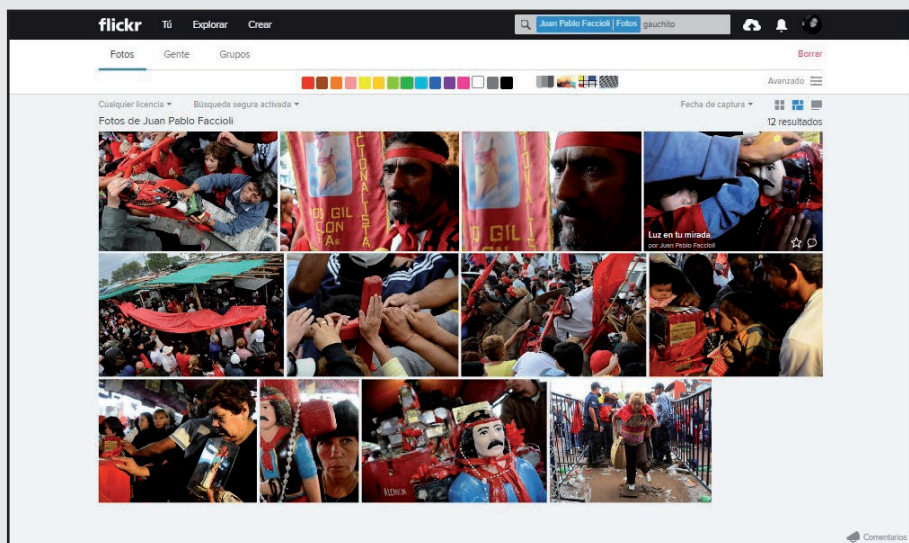


FIGURA I. Gauchito Gil. Flickr J. P. Faccioli oficial. Modo de vista mosaico.

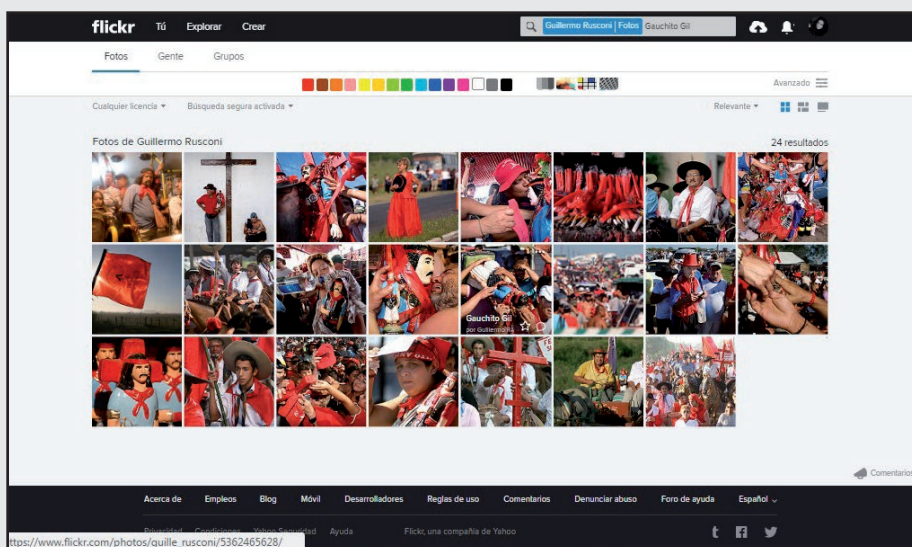


FIGURA II. Gauchito Gil. Flickr G. Rusconi oficial. Modo de vista mosaico.

A partir de estos materiales y recorridos, nos preguntamos: **¿cómo se construye el ‘Gauchito fotogénico’** y ‘diferencial’ en el discurso que despliegan los fotógrafos desde las entrevistas y los conjuntos fotográficos? ¿Esta ‘figuración’ de la manifestación devocional se vincula a los itinerarios de viajes fotográficos? ¿Es posible reconstruir en el abordaje contrastivo de los conjuntos visuales y relatos de fotógrafos los indicios de los trayectos de viajes? ¿Cuál es la incidencia de estas prácticas fotográficas atravesadas por constantes desplazamientos y formas de distanciamiento/acercamiento con lo retratado en

las formas de recorte de las imágenes y la composición-organización-orientación valorativa de los conjuntos⁶?

Desde estas inquietudes proponemos un abordaje enmarcado en una perspectiva semiopragmática que lleva a entender los textos en su marco de inscripción referencial y pragmática como formas activas de producción de sentidos. Toma herramientas conceptuales de la semiótica de la cultura a los fines de pensar los conjuntos fotográficos como unidades heterogéneas —*ensemble* en términos de Lotman— que no sólo plantean interrelaciones diversas entre imágenes y palabras al interior de su estructura sino también dialogan con el afuera y apelan a referentes de la memoria cultural para su configuración (Lotman, 1996).

El trabajo se vale también de algunas herramientas del método iconográfico revisado por Boris Kossoy (2001) para estudio de la fotografía; los aportes de Roland Barthes (1986) para pensar las relaciones entre imágenes y palabras en conjuntos discursivos heterogéneos; y del método cualitativo indiciario que permite seguir “los rastros, las huellas, los indicios” que los textos revelan a fin de reflexionar sobre “una realidad más compleja” (Ginzburg, 2008).

Además son referencia conceptos sobre los “retratos de viajeros” y la “estructura y/o composición de los relatos de viaje”, pensados para el análisis de crónicas de viajeros, literatura de viaje o relatos de viajes por Todorov (1991); Colombi (2010); Román, (2012); García (2011), pero re-semantizadas en este escrito en función a un objeto de análisis diferente⁷. Final, y principalmente, se trabaja de modo transversal a todo el planteo la propuesta de Ana Camblong (2003, 2014 y 2017) sobre la configuración de los umbrales semióticos.

Fotógrafos, fotoperiodismo y contexto de producción

Los conjuntos fotográficos son entendidos como “textos complejos”, es decir, no como estructuras aisladas del mundo sino que desarrollan una modelización particular de ese mundo a partir de una serie mecanismos intra y extratextuales (Lotman, 1996). En este sentido, resulta necesario poner a estos textos en contexto, vincularlos a la trayectoria de los fotógrafos, los paradigmas de fotoperiodismo que orientan la construcción de sus miradas y algunas dimensiones de valoración del “asunto” o la referencia fotográfica que resultan centrales para comprender los motivos y criterios que propiciaron los registros re-iterados en la festividad del Gauchito Gil.

6 Refiere a la necesidad de explicitar el “filtro cultural”, que según Boris Kossoy, interviene en el recorte fotográfico. Asimismo la orientación valorativa hace alusión a la acentuación ideológica que deja sus huellas en los enunciados que teoriza Mijaíl Bajtín.

7 Si bien la palabra viaje “connota una multiplicidad de significaciones dispares” (Colombi, 2010: 287), aquí referimos a experiencias de viajes y desplazamientos que se inscriben en prácticas de producción fotográfica contemporánea. Esta focalización, así como los materiales trabajados, se enmarcan en una investigación de tesis de maestría en Semiótica Discursiva, defendida en la Universidad Nacional de Misiones en abril de 2017.

Juan Pablo Faccioli nació en Reconquista, Santa Fe, en 1983. Llegó a la ciudad de Corrientes en el año 2002 para estudiar periodismo. En este marco, inició su experiencia con el mundo de la fotografía desempeñándose como cadete de un laboratorio *express* de la ciudad. Colaboró en las sesiones de estudio de una casa de retratos fotográficos y comenzó a trabajar en el diario *Época* como reportero gráfico. La influencia de la experiencia de Faccioli en retrato se verá en las representaciones de primer plano de devotos del Gaucho Gil y *Época* fue el medio para el cual realizaría fotos de la festividad. También fueron requeridas por el diario *Crónica* de Buenos Aires, la agencia local *Agencia Corrientes*, las agencias nacionales *DyN* y *Télam*⁸.

Por su parte, Guillermo Rusconi nació en Rosario, Santa Fe, en 1982. Su actividad se liga desde joven al periodismo radial y gráfico en la ciudad de Corrientes, donde vivió desde la década del noventa, hasta que descubrió la fotografía. Estudió la Tecnicatura Superior en Fotografía en Rosario y regresó a Corrientes donde se desempeñó como reportero gráfico en dos diarios de tirada provincial entre 2002 y 2008: *El Libertador* y *La República* de Corrientes. En este periodo también trabajó en el Departamento de Audiovisual de la Subsecretaría de Cultura de Corrientes. Tanto la prensa gráfica como el audiovisual lo llevaron a realizar producciones en el marco de la festividad del Gauchito Gil en Mercedes. En 2008, se traslada a Buenos Aires y regresa en varias ocasiones más a Mercedes para fotografiar la festividad⁹.

En primer lugar, las trayectorias de Faccioli y Rusconi se cruzan en las coberturas que realizaban a principios de la primera década de 2000 de distintas festividades. Luego, lo hacen en las colaboraciones técnicas para trabajos puntuales de retratos, fotos de moda, reportajes y ensayos que realizan; y también, comparten lecturas, debates y talleres de capacitación vinculados a la fotografía en diversos espacios dentro y fuera de la provincia.

Entre sus marcos de referencia se encuentran los clásicos del fotoperiodismo: Robert Capa y su máxima de “estar lo suficientemente cerca” del acontecimiento para tomar una buena foto; Henri Cartier Bresson con la valoración del “instante decisivo”. Sin embargo, ambos reporteros comparten una particular admiración por Robert Frank, uno de los iniciadores del neo-documentalismo fotográfico. Resaltan del creador de *Los Americanos* su valoración de la fotografía de los momentos menos importantes, el *in between*, la improvisación, la captura de la atmósfera y la búsqueda de la subjetivación de la mirada¹⁰.

8 En relación a otros tópicos, Faccioli realizó trabajos para agencia *EFE*, *Revista PI* de Corrientes y *Reader's Digest Argentina*. Expuso en muestras individuales y colectivas en provincias del Nordeste.

9 Rusconi también comercializó imágenes para *Télam*, *NA*, *Clarín*, *La Nación*, *Crítica*, *Página/12*, *Olé*, *Perfil*, *Fotobaires*, *Crónica*, *Pronto*, *Paparazzi*, *Rumbos*, *ABC Color* de Paraguay y *Revista Examede Brasil*. Expuso en muestras colectivas de fotoperiodismo y documentalismo en el Nordeste y en Buenos Aires.

10 “Robert Frank, el legado”, se denominó la exposición de Juan Pablo Faccioli y Guillermo

Retomando estos legados, entre otras referencias nacionales, cada proyecto de viaje encarado por los autores al santuario de la figura popular desde 2008 dividió esfuerzos: por un lado, perseguían conseguir la foto de tapa para los diarios y el insumo de las agencias para solventar los gastos operativos y de subsistencia; por otro lado, buscaron desarrollar una producción con impronta personal para ponerla a circular en los porfolios profesionales, o salas de exposición. Estas dos metas se desprenden de las entrevistas pero también del visionado de las coberturas donde claramente emerge del cúmulo de cuatrocientas a quinientas tomas por edición festiva fotografiada, el entrecruzamiento de géneros con puntos de vista diferenciales.

En este sentido, Martha Rosler señala que “la regla básica que distingue a los fotoperiodistas de los documentalistas es que a los primeros se les contrata para cubrir historias específicas, elegidas por otras personas, durante un corto periodo de tiempo (...) Ellos simplemente ofrecen imágenes que otros se encargarán de editar y distribuir” (Rosler, 2007: 263); mientras que de un documentalista se espera una historia contada desde una óptica personal, que plantee otro tipo de implicación con lo retratado, que edite sus imágenes y decida cómo organizar las secuencias, y cómo y dónde ponerlas a circular.

Desde esta perspectiva, es posible advertir que los conjuntos fotográficos en torno al Gauchito Gil se producirían en el tránsito del fotoperiodismo de encargo a una propuesta documental más subjetiva. Pero es claro que desde sus inicios estas producciones se encuentran marcadas por los esquemas representacionales a los que se ajusta la demanda de los medios masivos a la hora de visibilizar la festividad del Gauchito Gil, al igual que otros cultos populares con notoriedad en la época¹¹. Referimos a que hacia fines de la década del 90 y principios de los años 2000, la industria massmediática argentina se mostró interesada en explotar una serie de condimentos noticiables presentes en estos rituales. Se pueden mencionar la espontaneidad y alta expresividad corporal, teatral y emotiva de la interacción de los fieles con la divinidad, pero sobre todo el carácter barroco, espectacular y multitudinario de las prácticas ligadas al Gauchito Gil¹². Esas imágenes melodramáticas, en tanto eran factibles de ser sometidas a un proceso de simplificación que las convertía en esquemas de síntesis de fácil reproducción, ganaron las portadas de diarios y las pantallas de televisión orientadas a alimentar la cultura de la conmoción. En este sentido, las búsquedas personales de estos fotógrafos tenderán en el fin de sus trayectos a subvertir esos esquemas de simplificación massmediática.

Rusconi en Conversatorio “Fotoperiodismo por fotoperiodistas”, 25 de septiembre de 2013, CCU. Extensión Universitaria, Corrientes.

11 Entre ellos se encuentran manifestaciones a la Difunta Correa de San Juan, o en torno a cantantes como Gilda y Rodrigo, tras sus muertes accidentales.

12 Según Rubén Dri (2003), a fines de los 90 se contabilizan alrededor de cincuenta mil personas en la festividad. En los años 2000 la convocatoria rondaba las doscientos cincuenta mil personas, estimándose la concurrencia de seiscientos y setecientos mil personas entre los días seis al ocho de enero. Estos datos surgen de medios periodísticos y consultas personales realizadas a los jefes de los operativos de seguridad en Mercedes entre 2010 y 2012.

Figuras del “otro”: el Gauchito fotogénico y diferencial

Una de las inquietudes que guía este análisis busca responder cómo se construye el ‘Gauchito fotogénico’ y ‘diferencial’ en el discurso que despliegan los fotógrafos. Con estas nominaciones los autores definen a la manifestación del ocho de enero en las entrevistas que se plantean como *prácticas de rememoración* de aquellas experiencias de producción fotográficas.

En torno a las entrevistas, vale señalar que, si bien los intercambios informales con los fotógrafos se desarrollan desde 2008, en 2012 y 2013 se acordaron encuentros para dialogar exclusivamente sobre los conjuntos visuales en análisis. En esa oportunidad, surgieron entrevistas semi-estructuradas, primero grupales y luego individuales, que fueron tomando forma de conversaciones abiertas mediadas por el visionado de algunas imágenes del corpus que funcionaron como dispositivos disparadores/activadores de memoria¹³. En estos intercambios los reporteros plantean varios elementos de la puesta en escena de los rituales que delinearían aspectos de lo que llaman carácter “fotogénico” del Gauchito.

| —¿Qué tiene la festividad del Gaucho Gil que los hizo volver?

| GR: — (...) Estar en el Gauchito es muy fuerte primero a nivel personal por la mística particular que sobrevuela en el aire los días de la fiesta y también a nivel imagen.

| —Las imágenes son impactantes...

| GR: —Creo que el Gauchito es fotogénico.

| JPF: —Sí, es una buena definición.

| GR: —Y es fuerte a nivel imagen por la simbología; velas, banderas, estatuillas, tatuajes por todos lados; en torno a los ritos y en los cuerpos. Hay expresividad en la gente; tenés hasta los que van lookeados especialmente para la ocasión, por ejemplo, vestidos como el Gaucho Gil, y por el otro te encontrás con una marea roja inundando todos los espacios.

| —¿Esa gente “lookeada” nos habla de una predisposición de los participantes y devotos a ser fotografiados?

| GR: —Sí hay predisposición de buena parte de los participantes. Vos vas y la gente te ve con la cámara y ya te cuenta su historia y se muestran orgullosos de ser fotografiados, algo que no sucede por ahí con otras festividades.¹⁴

Rusconi habla de “simbología”, la “expresividad de la gente”, personas “lookeadas” como el Gauchito y una “marea roja inundando todos los espacios”. Como se puede observar en algunas imágenes de los conjuntos analiza-

¹³ La entrevista grupal se realizó el 30 de julio de 2012, en Corrientes. La individual con Facioli, el 12 de junio de 2013 en Corrientes, y con Rusconi el 5 de julio de 2013.

¹⁴ En adelante, el subrayado es nuestro.

dos esa marea es la gente que viene y que va, y que transporta banderas, que se viste de rojo, que personifica a la divinidad, y que, con los cuerpos en acción, en su desmesura barroca, va configurando la contundencia del simulacro que atrapa, sugestiona la mirada del paseante, del visitante, incluso, del fotógrafo viajero.

Aquí nos encontramos con los primeros elementos descriptivos que construyen en el discurso de los fotógrafos “las figuras de la alteridad”, de lo “exótico”, cuya revelación anima la incursión fotográfica. Hablar de figuras del “otro”, según explica Román, es hablar del “resultado de un proceso de construcción discursiva del (sobre el) otro” (Román, 2012: 93). Siguiendo a Roland Barthes, este autor resalta que esas figuras se presentan más bien como “ciertos retazos de discurso” sobre el ‘otro’, “ciertas capturas del ‘otro’ siempre en movimiento, el ‘otro’ solo es capturado —momentáneamente— en la violencia que los discursos de viajeros ejercen sobre él al tratar de contornear ‘lo que es posible inmovilizar en el cuerpo tenso’” (Barthes en Román, 2012: 94). Si bien el desarrollo teórico de Román se orienta a caracterizar los discursos lingüísticos de (en) viaje del siglo XIX, su concepción general sobre las formas de narrativización del “otro” permiten comprender la construcción de esa “imagen” —entendida en sentido amplio— del Gauchito “fotogénico” que realizan los fotógrafos.

Pero, ¿qué es la fotogenia en el contexto de las capturas de un ritual o una festividad religiosa? Francisco Sánchez Montalbán señala que “es posible que Dios, padre, hijo y demás compañías sean en verdad seres fotogénicos” (Sánchez Montalbán, 2004: 670). Señala que esa “fotogenia” está cimentada en una iconografía religiosa que fue calando de a poco en la experiencia de las sociedades predominantemente cristianas y católicas. Entiende que esta iconografía fue modelando las formas de ver, mostrar(se), concebir la realidad y también los modos de fotografiarlas.

Desde ese punto de vista, la “fotogenia” está ligada a un componente de “arraigo cultural” de la iconografía religiosa. Además, Montalbán indica: “el elemento religioso es un recurso expresivo” potente para la foto porque actúa como “estímulo visual” que es “capaz de incidir en el contexto cultural y en el espectador”; y atendiendo a esto el fotógrafo busca con diferentes objetivos connotativos “potenciar” los valores expresivos y simbólicos que vehiculiza el acontecimiento religioso.

Faccioli y Rusconi observan estos elementos en la festividad del Gauchito y a partir de ellos construyen su figura patética de la manifestación. No obstante, por la imbricación de las prácticas rituales del Gauchito con matrices de la cultura popular, los reporteros también realzan un carácter “diferencial”. Destacan del Gauchito la “predisposición” de los participantes de la fiesta “a ser fotografiados” pero también la “informalidad”. Describen rituales donde las normas, la parsimonia y el estatismo de las mediaciones burocráticas del

dogma —como en el caso de las prácticas religiosas católicas— son muchas veces dejadas de lado para dar lugar a manifestaciones aún más emocionales y festivas.

—¿Tal vez sea una **sobre-exposición sumada a la predisposición?**

GR: —Sí podría ser, no sé. Creo que lo que diferencia es que en Itatí hay todavía un componente de solemnidad que hace que la gente sea un poco más recatada, algo muy relacionado con los cultos católicos, institucionalizados. Lo que prácticamente desaparece en el Gauchito porque es más informal, muy festivo y extremadamente expresivo. Tenés gente bailando, tocando chamamé, por un lado, a pocos metros la carne asándose en las parrillas y familias enteras compartiendo la comida y la música que pasa por la radio y a la noche del ocho de enero todos celebrando con fuegos artificiales

—¿Y es esa informalidad también **que los atrae para sus producciones?**

GR: —Sí, a nivel imagen son todos los componentes, informalidad, expresividad gestual, corporal, etc. Pero además, a nivel personal, festividades como Itatí nunca me generaron emoción. En el Gaucho Gil, como en otra cobertura que hice en la producción de una película sobre el Gaucho Lega, otro gaucho rebelde de Saladas Corrientes más contemporáneo que Gil, sucedieron algunas cosas intensas difíciles de explicar porque son poco racionales

En resumen, la figuración del Gauchito como fotogénico desde la mirada de estos autores implica la conjugación de una fuerte simbolización y diversas remisiones a retóricas expresionistas y melodramáticas; pero también reviste un carácter subjetivo que no sería una cualidad propia del objeto o el referente sino que “sucede” en el cruce con la mirada del observador. Rusconi señala al respecto que en el Gauchito hay cosas que le generan “emoción”; agrega que allí “suceden cosas intensas difíciles de explicar”. Esta perspectiva habla de una afectación del fotógrafo por las intensidades de la manifestación.

Si bien en algún punto aquello que los fotoperiodistas denominan fotogenia se cruza con los intereses de reproducción massmediática, sería un error reducir el sentido de la fotogenia sólo a las formulas o recetas de alto impacto mediático. El sentido de lo fotogénico —aunque algunos críticos pretendieron reducirlo a lo “pintoresco” como categoría estética según explicita Fontcuberta (2010)— va mucho más allá y se conecta con formas densas en historicidad, pero sobre todo con una “intensidad”, una “sonoridad interna” de los objetos, de las personas, del ambiente que busca ser revelada por la fotografía¹⁵.

¹⁵Para los cineastas Jean Epstein y Louis Delluc que acuñaron el término en la década de 1920, la fotogenia sugería “el alma que podía ser captada y aislada por una imagen potente” y así como el alma también lo fotogénico se resiste a cualquier intento de objetivación (Fontcuberta, 2010: 21).

Arquitectura de imágenes, palabras y pasajes en los recortes

El precedente análisis de aquello que los fotógrafos entienden como “Gauchito fotogénico” y “diferencial” se construye como una visión que también marcará fuertemente la configuración de los conjuntos fotográficos resultantes de aquellos viajes al santuario mercedeno.

En este sentido, vale indicar que ambos proyectos surgen en 2008 con ciertas pautas predefinidas por los autores que serán cruciales en su orientación valorativa que adoptan los ensambles. Juan Pablo Faccioli recuerda que este *re-inicio* de incursión tenía como fin “buscar más el dramatismo y darle el protagonismo al peregrino”. Asimismo, señala que la búsqueda estaba más centrada en resaltar lo individual que lo colectivo y habla de una consigna de partida: “con Guille acordamos empezar a marcar las cosas con la luz, la luz ambiente, no usar luz artificial y probar algunas reglas de composición” (Faccioli, 2012).

Estas pautas y travesías dejaron huellas en las composiciones y también en sus modos de organización/orientación valorativa general de los conjuntos. En este sentido, el trabajo de Rusconi compuesto por veintitrés fotografías tomadas entre enero de 2008, 2009 y 2011 expone en su organización y orden secuencial de las imágenes dos zonas de *pasaje* identificables (ver figura I). El primero tiene que ver con un cambio de posición y de modalidad de captura que transita de las “tomas de la multitud” a los retratos y recortes que acentúan la condición emotiva de los fieles en relación a su santo y los detalles de los exvotos. En tanto, el segundo *pasaje*, va de los primeros planos a planos medios que exploran la atmósfera, la densidad del ambiente socio-cultural y las prácticas de los participantes en los bordes del epicentro festivo.

El conjunto presenta un escaso protagonismo de las palabras en la interacción con las imágenes. Además del título general “Gauchito Gil”, el autor decide no agregar epígrafes o pie de foto. Si bien esta ausencia de textos dificulta la orientación e interpretación valorativa del conjunto por parte del lector/espectador, sigue de alguna manera la lógica que planteaba Cartier-Bresson sobre la conveniencia de sólo incorporar datos básicos como fecha y lugar. No obstante, sí incorpora un párrafo descriptivo general que contextualiza la secuencia y señala:

A la vera de la Ruta Nacional 123, en su intersección con la 127, miles de banderas y cintas rojas con inscripciones de gratitud sin fin junto a una cruz mayor señalan el lugar donde se cree perdió la vida el gaucho correntino, Antonio Gil. Allí, este año, medio millón de personas se congregaron para rendirle tributo. En los relatos y las imágenes, que se desprenden del escenario dotado de un alto grado de iconicidad, cobra vida la leyenda que originó esta devoción popular (Introducción Gauchito Gil. Flickr Guillermo Rusconi, 2011: s.p)

Por su parte, el conjunto de Faccioli, también titulado “Gauchito Gil”, incluye doce imágenes tomadas los días ocho de enero de 2008 y de 2009 (ver

figura II). A diferencia del anterior, este ensamble plantea una orientación compositiva y valorativa más homogénea. No presenta importantes desplazamientos de la posición del fotógrafo en el epicentro de festejo para las tomas que pueda traducirse en cambios de visualización de escenarios. La mayoría de las imágenes están concentradas en resaltar los momentos cumbres y dramáticos del ritual en el santuario y en el inicio de la peregrinación de la Cruz Gil. Para ello, el autor se vale de planos medios y primeros planos que realzan los rostros emocionados, el movimiento corporal y gestual de los fieles que se manifiestan en una acción vincular con alguna iconografía del santo.

La selección, el orden de las imágenes y la interacción de las fotos con los epígrafes lingüísticos —que sí están presentes en este caso— indican ciertas coordenadas espacio-temporales que posibilitan distinguir la línea de acción de los personajes y posición del fotógrafo a lo largo del conjunto. De allí, la propuesta inicia con el retrato de una devota que salta un charco de barro entre las vallas policiales para ingresar al santuario a saludar la iconografía central del Gauchito; a lo que el pie de foto agrega que se trata de la “Entrada al santuario”. Luego las capturas nos ubican en el ambiente interior del santuario y, finalmente, se evidencia que el fotógrafo recorre algunos espacios externos cercanos a la peregrinación central de la Cruz Gil.



Figura III, J. P. Faccioli. “Entrada al santuario”. Gauchito Gil. 2008/2009

La mayoría de los epígrafes — “Entrada al santuario”, “Devotos 1”, “Devotos 2”, “Devotos 3”, “Cruz Gil”, etc.— cumplen una función de anclaje (Barthes,

1986) señalando el sentido espacio-temporal o proporcionando la identificación de los objetos o sujetos que aparecen en las fotografías. No obstante, algunos pies de foto se utilizan también como un recurso retórico que condensa la interpretación subjetiva del autor y complementa el punto de vista general del ensamble. Son los casos de los títulos: “Mi amigo el Gauchito” que expone en un plano a nivel un niño que besa la representación central de Antonio Gil en el santuario (figura IV), o “Banderas rojas a tu corazón” que muestra una toma en picado en la que se observa decenas de fieles transportando una bandera roja hacia el centro del santuario (figura VII).



Figura IV, J. P. Faccioli. “Mi amigo el Gauchito”. Gauchito Gil. 2008/2009

La propuesta de Faccioli también agrega una leyenda introductoria que contextualiza las imágenes. Aporta información básica que permite al lector/espectador ubicar el suceso:

Corrientes-Arg- El santo popular Antonio Gil reunió a más de 250 mil devotos en su santuario. Cada 8 de enero se conmemora su muerte, venerado como justiciero y rebelde, suma fieles que lo honran con sus oraciones y bailes (Introducción. Gauchito Gil. Flickr Juan Pablo Faccioli, 2008:s.p)

A estas relaciones de intercambio y complementariedad entre imágenes y palabras pensadas por los autores, también hay que sumar los datos descriptores que se agregan por requerimiento de las páginas web, como el caso específico de *Flickr*, en donde los conjuntos circulan.

De las miradas distanciadas a las miradas implicadas

El primer *pasaje* que se observa en las formas compositivas que agrupan los dos conjuntos desde el viaje de 2008 es aquel que evidencia un tránsito de la captura de lo colectivo a lo individual. Ambos fotógrafos sostienen que “lo que vende”, lo que los medios generalmente les piden es la “toma de multitud”, de la masividad y el comercio. Entonces el objetivo a partir de los últimos viajes era buscar algo diferente y ese pareciera ser el umbral que marca el cambio de miradas en ambos autores.



Figura V, J. P. Faccioli. “Cruz Gil”. Gauchito Gil. 2008/2009

En el caso del trabajo de Rusconi puede observarse algunas de esas primeras “tomas de multitud” como la foto que abre su propuesta de veintitrés imágenes. Es una captura de 2008 que documenta un momento puntual y cumbre de la jornada festiva: la peregrinación que realizan en horas tempranas de la mañana del ocho de enero los Gauchos de Antonio Gil con la Cruz Gil desde del santuario rutero hasta la iglesia de la Merced donde se reza por el alma del difunto. Esta peregrinación recorre gran parte de la ruta y el ingreso de la ciudad de Mercedes con destacada participación de los referentes de la asociación tradicionalista y la guardia policial (figura VI).

Por su parte, en la edición final de su trabajo Faccioli decide excluir las escenas de multitud que formaron parte de las tomas de primera instancia con el objetivo de darle primacía a los retratos de los fieles en interacción con la divinidad. La excepción es la captura en picado que se titula “Banderas rojas a

tu corazón” (figura VII). Sin embargo, esta toma más allá de mostrar la masividad, hace hincapié en la acción de los devotos y el símbolo que transportan.



FIGURA VI. G. Rusconi. Foto S/T. Gauchito Gil. 2008/ 2011



FIGURA VII. J. P. Faccioli. “Banderas rojas a tu corazón”. Gauchito Gil. 2008/2009.

En términos generales, los conjuntos de ambos fotógrafos se orientan a buscar un descentramiento de la mirada de esos momentos pautados y jerarquizados dentro de la agenda de la fiesta (de esos lugares donde sobresale el protagonismo de una delegación, el presidente de una asociación, la municipalidad o la iglesia).

En ese sentido, en un esfuerzo por abandonar las panorámicas de perspectivas totalizadoras que invisibilizan al sujeto y sus prácticas vividas, en las tomas que siguen se percibe que los fotógrafos caminan, se mezclan en la multitud para lograr capturas más detenidas e implicadas de los devotos en acción.



FIGURA VIII. J. P. Faccioli. "Devotos1". Gauchito Gil. 2008/2009

Al respecto, en la entrevista de 2013, Rusconi rescata la relevancia del "volver" para experimentar el trayecto hacia una mirada más implicada. Entiende que los sucesivos retornos junto a Faccioli respondían a la necesidad de "ser parte" de esa fiesta y "darla a ver desde adentro" o por lo menos desde una "mirada más cercana". En este sentido agrega que en 2004, cuando llegó a Mercedes para filmar un documental, evidenció la necesidad: "...del *backstage* que es muy importante porque te permite conectarte con la gente y con el ambiente. Y si volvéis varias veces, en un momento si bien vos sos foráneo (...) pero llegás a conocer y ser incorporado" (Rusconi, 2013).

Este posicionamiento, por un lado, empieza a cuestionar los tradicionales principios de la objetividad e imparcialidad periodística y fotográfica que como señala Rosler "exigían que los reporteros estén fuera de lo que acontece" (Rosler, 2007: 264); y por otro lado, tiende a revertir en parte ese retrato del fotoperiodista "intruso" y/o "turista". Intruso porque el reportero es generalmente visto como aquel que llega a un lugar respondiendo a la "necesidad de vender periódicos mediante reportajes sensacionalistas, o como alguien que actúa en beneficio de los fines de sus editores" (Rosler, 2007: 265). Y turista porque, como señala Todorov (1991), es "un visitante apresurado" que prefiere los monumentos antes que el encuentro con las personas.

Aunque el retrato del fotógrafo viajero como “turista” no logra revertirse del todo cuando se observa las cortas estadias de Faccioli y Rusconi en Mercedes, los reporteros aprovechan ese constante retorno para conocer, “incorporarse” a la fiesta y generar fugaces, pero significativos, momentos de encuentro, de muy corta distancia, cara a cara con algunos de los sujetos retratados.

La integración de los fotógrafos en las escenas plantea ciertas marcas identificables en las tomas de los ensambles: escasa distancia focal de la captura y el rastro de un intercambio en el que los retratados devuelven en varias oportunidades la mirada a la cámara. Al respecto, Faccioli señala que en muchas ocasiones las fotos se construyen en forma “colaborativa” con los fotografiados. Aquí nuevamente hay un indicio de la relevancia que Cartier Bresson le daba a los retratos por encima de las instantáneas. Él señalaba que el retrato requiere, de algún modo, que la persona “acepte” ser fotografiada.

De allí, las fotografías van a tender a mostrar momentos de intimidad devocional e interacción de los fotografiados con la cámara. Desde estas nuevas posiciones los fotógrafos construyen retratos donde la carga emotiva se acentúa. Predominan recortes y primeros planos que ayudan a distinguir, resaltar a cada uno de los sujetos y los objetos que implican y hacen a la conmemoración (figura VIII). Además, este modo de visualizar se desarrolla guiado por esa forma teatral patética, que se recrea de manera repetitiva en cada toma con el fin de alcanzar máxima expresividad, más aún en ciertos momentos cumbres de la festividad (figura IX).



FIGURA IX. J. P. Faccioli. “Devotos 5”. Gauchito Gil. 2008/2009

Lejos del esquema de alto impacto, hacia los bordes

Lo que vimos hasta aquí es que algunas formas de visualización de la festividad estaban teñidas por una estética patética y melodramática. Por una parte, esta modalidad emotiva *de narrar, sentir, dar sentido al mundo*, permite visibilizar las pasiones, deseos, estados de crisis y lamentos de los sujetos en acción desde una festividad “vívida”; y posibilita *dar a ver* los elementos más barrocos (eróticos, dramáticos, festivos y hasta grotescos) distintivos de este tipo de prácticas, donde se destaca una estrecha relación de los devotos con el santo. También, por otra parte, los fotógrafos empezaron a cuestionarse los alcances y limitaciones de estos modos de visualizar. Esto tiene que ver con que el fotoperiodismo del mismo modo se ha integrado de lleno en el proceso de (re)creación del melodrama, pero no entendido en su densidad y complejidad heterogénea, sino reducido a los esquemas hiper-codificados y de alto impacto (Barrios, 2014).

Los fotógrafos entienden que también este tipo de imágenes se ha convertido en un cliché. “Están por todas partes y hay que buscar algo nuevo”, dice Rusconi. Frente a esto Faccioli señala que finalmente luego de sus fotos de 2012 —que fue su último trabajo para el diario *Crónica*—, decidió parar de viajar “para establecer una distancia con lo que vengo haciendo y volver con un punto de vista distinto” (Faccioli, 2013).

Aquí asistimos al segundo *pasaje* de los trayectos fotográficos, que se hace más visible en la propuesta de Rusconi y sus capturas realizadas a partir de la edición de 2011. Este autor emprendió una búsqueda que apuntaba a capturar la atmósfera y el ambiente socio-cultural de los bordes de los momentos dramáticos de la festividad. Se trata de las últimas fotos incorporadas a su conjunto¹⁶.

Este sendero lleva al fotógrafo a salir de epicentro de festejo, a desplazarse hacia las afueras celebración. Es decir, plantea un descentramiento de esa mirada situada allí en los espacios donde los acontecimientos noticiables tradicionales suceden —el saludo a la imagen del Gauchito, la visita a la tumba, el altar central, la peregrinación, la misa, el festival, donde hay amontonamiento de gente porque todos quieren participar— para ir hacia las afueras. Este “ir a las afueras” deja sus huellas en las últimas imágenes del conjunto y, en algún sentido, sigue ese camino de indagación del “momento intersticial” o “in between” de la que hablaba Robert Frank, porque se trata de ver qué hay más allá del instante decisivo que marca el momento dramático de un acontecimiento noticiable.

De allí, la opción de Rusconi será explorar momentos íntimos, condiciones de vida y prácticas identitarias de los participantes desde las cuales estos marcan el territorio lindero al epicentro de la fiesta y se apropian de este. En ese sentido, por ejemplo, el fotógrafo devela ante su objetivo el cuerpo de una mujer totalmente vestida de rojo emplazada en medio de la ruta divisando alguna

¹⁶ Faccioli no incluye las imágenes tomadas luego de 2009, por este motivo excluimos de este análisis las tomas sucesivas.

cosa, algo, alguien, o sólo esperando, pensando, sintiendo, con la mano derecha que sostiene su sombrero aprisionado a su pecho. Ese cuerpo, esa mujer, se ve inmersa en el paisaje; lo marca y, a su vez, lo distingue (figura X).



FIGURA X. G. Rusconi. Foto S/T. Gauchito Gil. 2008/2011.

La foto que sigue nos muestra un momento en el que dos peregrinos “descansan”, quizá luego de haber realizado una cola para saludar al santo, o tal vez “aguardan” algo o a alguien para ingresar a otra escena; uno de ellos inclusive repasa, desde el visor de su cámara, fotografías. Quizá, sean las imágenes tomadas en alguno de esos “instantes decisivos” del ritual (figura XI).



FIGURA XI. G. Rusconi. Foto S/T. Gauchito Gil. 2008/2011.

Con estas y otro par que cierran el conjunto, nos suceden al menos dos cuestiones como espectadores. Por un lado, pareciera haber una constante en esa captura de un territorio de la espera, de la quietud, del detenimiento que precede o sucede a un acontecimiento cumbre y, por lo tanto, contrastan con aquellas capturas del melodrama en el que se exaltaban los cuerpos en movimiento, en acción en el momento más dramático de un ritual. Los protagonistas parecerían estar en el pasaje y ese “entre-lugar” que, a su vez, es donde el fotógrafo se ubica para efectuar la toma. Por otro lado, llaman la atención los rostros, las miradas y su relación con esa situación de espera. Asalta la duda: ¿qué miran?, ¿a quién, qué?, ¿qué esperan?, ¿hacia dónde van? Las miradas que se proyectan fuera del espacio del recorte abren el sentido de estas imágenes más allá de lo “obvio”.

De una forma o de otra, las propuestas se alejan del esquema de alto impacto, de conmoción violenta o espectacularizante para diseñar con los elementos de los bordes de la festividad una poética de indagación más atenta de lo que el paisaje cultural y el *background* plantean.

Reflexiones finales preliminares

En esta indagación observamos cómo la experiencia de producción fotográfica de Juan Pablo Faccioli y Guillermo Rusconi en torno al Gauchito Gil estuvo signada por constantes viajes y desplazamientos a lo largo de varios años de ediciones festivas. En los materiales analizados —entrevistas y conjuntos fotográficos en contraste con datos contextuales— sobresalen los indicios de traslados desde la ciudad de Corrientes capital al epicentro de la festividad central, en la ciudad de Mercedes; y sobre todo las capturas que se fueron configurando *entre* el epicentro festivo, el entorno próximo del santuario y sus bordes que remiten a diversos escenarios del asentamiento de fieles que se desplaza a lo largo de casi diez kilómetros en las veras de la ruta nacional 123, los días ocho de enero.

Esta reflexión se propuso comprender a estas producciones como experiencias liminares. Siguiendo los aportes teóricos de Ana Camblong (2003, 2014 Y 2017), observamos que los umbrales semióticos emergen en estas *capturas en desplazamiento* instaurando discontinuidades en los límites. Las instancias del “continuo interrumpido” y de reanudación del desencadenamiento de signos y sentidos se tradujo, por ejemplo, en las transformaciones que estas trayectorias produjeron en las formas de relación —distanciada/implicada— de los fotógrafos con lo/s fotografiado/s. Asimismo, esos trayectos fotográficos modelaron las composiciones fotográficas individuales, pero a su vez, la posterior configuración arquitectónica de los conjuntos fotográficos —con sus secuencias y relaciones de imágenes y palabras— producidos entre 2008 y 2011 y publicados en la web.

Vale señalar que los corrimientos o cambios de vinculación de los fotógrafos con el “otro” pueden advertirse tanto en la construcción de la “imagen” que ellos realizan del Gauchito desde sus relatos —en las entrevistas— como en las

formas de composición que presentan las imágenes y en la trama que tejen su vinculación unas con otras dentro de los conjuntos.

De hecho, para reflexionar sobre estas experiencias visuales de umbral, fue relevante el análisis contrastivo de las entrevistas y los ensambles visuales-lingüísticos en vinculación con su contexto de producción; así como identificar en el corpus los indicios de momentos, cambios de situaciones y puntos de inflexión que confluyen en los discursos y que “simbolizan un proceso de pasaje, de tránsito y de movimientos de hacia lo otro” (Camblong 2014: 26).

En primer lugar, observamos que los trayectos de los autores se enmarcaron desde 2004 dentro de lógicas y condiciones de producción de la actividad fotoperiodística y de allí que su aproximación al santuario de Mercedes surge del “encargo” de imágenes por parte de los medios gráficos y las agencias de noticias provinciales y nacionales. Luego, en el viaje de 2008, se marca un punto de inflexión en sus miradas. También movidos por su formación profesional vinculados a la exploración del neo-documentalismo, los fotógrafos vieron en la festividad del Gauchito Gil los elementos necesarios para emprender un tratamiento interpretativo más personal, secuencial y narrativo.

El viaje compartido al “Gauchito” a partir de 2008 provoca instancias de transformación de sus miradas que se traducen en dos pasajes identificables en los conjuntos. Un *primer pasaje* discurre entre la “toma de la multitud” —que producían para satisfacer los encargos y cumplir con “la foto de tapa” desde la mirada distanciada— y los retratos, primeros planos y recortes desde una mirada implicada que se orientan a acentuar la condición emotiva de los fieles en relación a su santo. Este tránsito se visibiliza claramente en los dos conjuntos que está constituida por fotografías de 2008 y 2009.

Luego, un *segundo pasaje* implica un desplazamiento del centro de la festividad hacia las afueras y se destacan los planos medios y algunos retratos que exploran la atmósfera, la densidad del ambiente socio-cultural y las prácticas de los participantes en los bordes. Este tránsito se visibiliza en el conjunto de Rusconi, quien también incluye fotografías de 2011. En el caso de Faccioli, la exploración de las afueras de la festividad se excluye de su conjunto —aunque los indicios de estas búsquedas si están presentes en sus relatos y la producción general inédita que se extiende hasta enero de 2012 inclusive—.

Más allá de los rasgos diferenciales que plantean los conjuntos, podríamos resumir que ese foco-secuencia que realiza la “predisposición” de los devotos para la toma a partir del cruce de miradas, y de la “expresividad” de los cuerpos de los devotos en acción, manifestando una estrecha vinculación afectiva con su divinidad, sintetizan la línea conceptual de las “capturas de sentimiento” que ambos conjuntos comparten. Estos elementos y cualidades expresivas visuales también configuran ese carácter “fotogénico” y “diferencial” del Gauchito Gil en relación a otras prácticas religiosas más subordinadas a un dogma que los fotógrafos construyen en sus las entrevistas en torno a las experiencias de viajes fotográficos a la festividad.

Referencias bibliográficas

- BARRIOS, C.** (2014). “Capturas de sentimiento de la cultura popular-masiva. Fotoperiodismo y religiosidad en clave dialógica-melodramática”, en *Revista Tram(p)as de la Comunicación y la Cultura*, FPyCS Universidad Nacional de la Plata, N° 76, pp. 49-60. Extraído el 10 de noviembre de: <http://www.revista-trampas.com.ar/2014/05/capturas-de-sentimiento-de-la-cultura.html>
- _____. (2017). *Viajar, fotografiar, re-semantizar prácticas religiosas correntinas. Imágenes del Gauchito Gil entre prácticas sociales y discursivas*. Tesis Maestría en Semiótica Discursiva. UNaM. Inédito.
- BARTHES, R.** (1986). “Lo Obvio y lo Obtuso”, en *Retórica de la Imagen*. Barcelona: Paidós
- BONDAR, I.** (2013). “Escenas (re)memorativas: lecturas deconstructivas sobre la (re)memoración de los niños difuntos. Villa Olivari. Corrientes. Argentina”, en Bondar, I (comp). *Ñande Mandu’a Mokoi. Sobre muerte, morir, ritos y fiestas*. Editorial Universitaria. UNaM. Posadas, pp. 29-58.
- CAMBLONG, A.** (2017). *Umbrales semióticos. Ensayos conversadores*. Córdoba: Alción Editora.
- _____. (2014). *Habitar las fronteras*. Posadas: Editorial Universitaria, Universidad Nacional de Misiones.
- _____. (2003). *Macedonio. Retórica y política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires: Edudeba.
- COLOMBI, B.** (2010). “El viaje, de la práctica al género”, en *Viaje y relato en Latinoamérica*. Buenos Aires: Ediciones Katatay.
- DE CERTEAU, M.** (2000). *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- DRI, R.** (coord.), (2003). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Buenos Aires: Biblos.
- GARCÍA, M.** (2002). “Viajar/contar”, en *Actas del VI Congreso Latinoamericano de Ciencias de la Comunicación (ALAIC)*. Bolivia, 5 al 8 de junio de 2002. Extraído el 13 de noviembre de: www.eca.usp.br/alaic/.../congBolivia2002/.../marcelinogarcia.doc
- GINZGURG, C.** (2008). “Indicios. Raíces de un paradigma de inferencias indiciales”, en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa.
- FONTCUBERTA, J.** (ed.), (2010) *La cámara de Pandora. La fotografi@ después de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- KOSSOY, B.** (2001). *Fotografía e Historia*. Buenos Aires: La Marca.
- LOTMAN, I.** (1996). *La semiosfera I*. Madrid: Cátedra.
- ROMÁN, S.** (2012). *Discursos en viaje. Contactos culturales y figuras del “otro” en la Argentina del siglo XIX*. Buenos Aires: Biblos.

ROSLER, M. (2007). *Imágenes públicas. La función política de la imagen*. Barcelona: Gustavo Gili.

SÁNCHEZ MONTALBAN, F. (2004). “El dios fotogénico. El festejo religioso a través de la imagen fotográfica”, en *Zainac* N°26, pp. 669-687.

TODOROV, T. (1991). *Nosotros y los otros*. México: Siglo XXI.

_____. (1982/ 2008). *La conquista de América. El problema del otro*. Buenos Aires: Siglo XXI

Sobre el territorio y el poder de la mano de un cautivo intérprete: aproximación a la experiencia de Santiago Avendaño

*Hina Ponce**

Resumen:

El siguiente trabajo aborda la obra *Memorias de un ex cautivo* de Santiago Avendaño analizando de qué manera su experiencia como cautivo atravesó su existencia, su forma de ver el mundo y su lengua. A partir de la experiencia liminal de cautiverio, Avendaño aprende el mapudungun, lengua de la comunidad mapuche que lo convierte posteriormente en lenguaraz del estado. La capacidad de Avendaño de conocer dos lenguas le otorga una posición de jerarquía, un poder que solo se habilita a partir de la experiencia *tierra adentro*, del cruce de la frontera. Metodológicamente se aborda la obra a partir de los aportes de Abril Trigo, Andrea Bocco, Álvaro Fernández Bravo, Susana Bandieri, Fernando Operé, Walter Benjamin, Susana Rotker, entre otros.

Palabras clave: Frontera-Frontería-Lengua-Cautiverio

On the territory and the power of the hand of a captive interpreter: an approach to the experience of Santiago Avendaño.

Abstract

The following work deals with the work *Memories of a former captive* by Santiago Avendaño analyzing how his experience as a captive went through his existence, his way of seeing the world and his language. From the liminal experience of captivity Avendaño learns the mapudungun, language of the Mapuche community that later turns it into a state language. Avendaño's ability to know two languages gives it a hierarchical position, a power that is only enabled from the inland experience of crossing the frontier. Methodologically, the work is approached from the contributions of Abril Trigo, Andrea Bocco, Álvaro Fernández Bravo, Susana Bandieri, Fernando Operé, Walter Benjamin, Susana Rotker, among others.

Keywords: frontier – border – language - captivity

* Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

El error fundamental del traductor es que se aferra al estado fortuito de su lengua, en vez de permitir que la extranjera lo sacuda con violencia.

Walter Benjamin

Los destinos que surcaron los caminos de muchos de los hombres de la zona de frontera (sur) en el siglo XIX estuvieron marcados por la violencia, la hostilidad y también por lazos que conflictivamente se llenaron de afecto. El caso de Santiago Avendaño (Santiaguito para su padre indio) no fue una excepción: fue tomado cautivo a los ocho años, un “cautiverio feliz”, como él mismo refiere. Las *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño* (1864) llega a los lectores por una recopilación del Padre Meinrado Hux, quien encontró los manuscritos en la biblioteca de Estanislao Zeballos. El prólogo, escrito por el religioso, nos acerca un panorama sobre la vida de Avendaño, un cautivo diferente que llegó a llamar “padre” al indio Cañiú que lo adoptó.

Las memorias datan de una experiencia en el desierto. Por esta razón es posible incluir la obra de Avendaño dentro del género de la Literatura de Fronteras (Bocco, 2009 y 2011). La experiencia en el desierto es la que hace de Avendaño un sujeto fronterizo, un sujeto atravesado por dos mundos. El viaje hacia el desierto es un viaje sin retorno; aunque se escapa con ayuda del Coronel Baigorria, Avendaño vuelve al desierto como intérprete de lengua mapuche, es decir, por voluntad propia y no como cautivo, pero vuelve.

También, la experiencia en el desierto produce una apropiación del territorio (Fernández Bravo, 1994). Avendaño nos habla entonces de la experiencia de vivir en un territorio que en un primer momento le es extraño. Habita como cautivo con un conocimiento valorado: la lectura. Posteriormente, Avendaño regresa al desierto como lenguaraz o intérprete de lenguas indígenas para el Estado a fin de generar acuerdos de paz. Sin embargo, el vínculo que lo une a ese territorio no es del todo extraño. En las memorias se lee una experiencia siempre tensa para el autor, aunque ahora constantemente regresar con su familia, su cautiverio en el desierto es feliz¹.

La doble lengua de Avendaño deviene de la experiencia. Una experiencia bisagra como es el cautiverio. El relato de la vida de los indios -o entre los indios- no se da como un extraño que viene a relevar datos sino casi como un etnógrafo. Avendaño llega a formar parte de la comunidad, incluso, cuando huye de las tolдерías, se le disparan algunas lágrimas. Sin bien escapa como tantos otros cautivos y cautivas, establece un lazo afectivo con ciertos integrantes de la comunidad. Así entra en puja con los relatos del discurso hegemónico sobre el cautiverio que marca la barbarie, la violencia, el trauma, como la cautiva de Echeverría entre otros.

¹ Por otro lado, su segundo cautiverio, en la cárcel de Palermo, es solo penurias, es decir que está descentrado en ese otro espacio.

Santiago y el cautiverio

El cuerpo de la cautiva es el lugar del encuentro, de contagio, de enfrentamiento y de derrota, de mestizaje, de cuestionamiento del discurso oficial sobre la realidad del otro lado.
Susana Rotker

El cautiverio es una experiencia de vida, una interpelación, una experiencia transversal para el narrador, y resulta indisociable de su conocimiento de esas dos lenguas. El cautiverio lo atraviesa de tal manera que produce una cosmovisión particular sobre las comunidades indígenas con las que gestiona la paz a partir de 1852. Avendaño es un sujeto fronterizo en todo el sentido de la palabra: cruzó la frontera cautivado y retornó a la civilización, pero sin embargo, volvió al desierto como intérprete. Es un sujeto al que el cruce y el territorio le marcan el eterno retorno.

Abril Trigo (1997) considera que la frontera funciona para separar y delimitar; sin embargo, todo límite puede ser trasgredido y allí radica su ambigüedad. A este segundo estado, necesario e inherente, Trigo lo denomina: *frontería*. El autor entiende que esta última implica el espacio de infracciones, de transitividad, de movilidad, de lucha, de inestabilidad, de permanente desplazamiento, es la zona de transición: *“La frontera fija identidades, la frontera abre relaciones, la frontera delimita espacios, la frontera articula lugares”* (Trigo, 1997: 81).

El dúo frontera-frontería, también crea un *otro*, que es el vecino, el que se encuentra del otro lado de la frontera. El *otro* se genera mediante la imposición de la frontera que delimita las identidades. El indio es un sujeto peligroso cuando se lo percibe como tal, cuando se cristalizan estereotipos y se difunden hasta hacerse parte de una “percepción de mundos opuestos”, como lo plantea Susana Bandieri (2009). En este sentido, Avendaño abre un espacio de vínculo, de tránsito, de cruce desde el momento mismo en el que es cautivado. Sin embargo, la frontera vuelve a él una vez más cuando regresa como intérprete, y un intérprete para gestiones de paz con los indios, que también es significativo.

Por otro lado, la escritura de la experiencia en el desierto de Avendaño permite circunscribir su obra en el género de la literatura de fronteras. Entiendo que presenta una estrecha vinculación de lo ensayístico con el diario de viaje y el relato naturalista (Bocco, 2011:53). La literatura de fronteras tiene una emergencia histórica determinada: se inicia en la década del sesenta del siglo XIX y se extiende hasta principios del siglo XX, con un enunciador blanco que despliega en sus páginas numerosas referencias autobiográficas, nacidas de la experiencia de vivir “tierra adentro” y haber cruzado la frontera de la “civilización”. Por otro lado, esta escritura experiencial de frontera es una escritura transversal, una narrativa transversal (Torre, 2010:12), que atraviesa saberes, sujetos, géneros, instituciones. Es transversal y eso es lo que le da sentido a ese

dúo frontera y frontera, que nombra Trigo. Avendaño es un sujeto atravesado: atraviesa la frontera y la frontera lo atraviesa a él. Avendaño cruza, y el cruce hace de él un sujeto con la capacidad para hablar y comprender dos lenguas.

La literatura de fronteras abre un abanico de imágenes, cristaliza y crea estereotipos, representaciones, y con todo eso construye el espacio fronterizo y a quienes lo habitan. Y al mismo tiempo, quienes los habitan-transitan construyen el espacio fronterizo y tallan su impronta en la voz narradora. Hay diferentes modos de habitar la frontera. Avendaño cruzó como cautivo, luego como intérprete. Esta forma de experimentar la frontera moldea una forma de escribirla: *“Santiago no se propuso presentarnos una autobiografía sino sus averiguaciones, y en parte sus experiencias entre los indios”* (Hux, 2004:7).

La literatura de frontera es una forma de apropiarse del territorio, porque lo está teorizando constantemente. Apropiarse de un territorio y al mismo tiempo darle sentido y valor a través de la escritura, también fue una de las prácticas que definieron a la frontera: la colonización textual es una forma de apropiarse del territorio (Fernández Bravo, 1994: 13). El viaje -forzado, en el caso de Avendaño- se fija como la forma de conocer: es a través de la experiencia y del testimonio que la frontera emerge en la escritura.

El cómo afirmamos escribir sobre un territorio es una forma de apropiárselo. La de Avendaño es una forma de apropiación. El desierto en la literatura de fronteras, como en sus heterogéneas formas de reescritura², es apropiado de diferentes maneras. En estas escrituras y sobre todo en sus posteriores re-escrituras aflora un crisol de voces, de formas de contar, de lugares desde los que se escribe la frontera, la experiencia, el desierto, el retorno. La experiencia en el territorio para Avendaño es indispensable e incluso habilitante para su posterior función como intérprete. En el caso de este narrador, ser cautivo y ser intérprete son indisociables.

Por otro lado, no es inocente que Avendaño resalte constantemente su capacidad para leer y el asombro que despertaba entre los indios:

Quando me habían llevado los indios, yo ya sabía leer un libro, pues uno de mis hermanos me había enseñado a leer para evitar que yo hiciera travesuras (...) Así aprendí más de lo que mi hermano se había propuesto, sirviéndome esto poco más tarde para captarme la admiración de los indios. Ellos creían ver un prodigio cuando me veían leer con tanta soltura pues, para mi edad esto era mucho saber (Avendaño, 2004: 12).

Poseer esta capacidad le otorga una posición de jerarquía dentro de la comunidad y por qué no, de poder. Leer y luego adquirir la competencia para ma-

² Por reescritura me refiero a diferentes obras que escapando de los límites temporales en los que se desarrolla el género de la literatura de frontera, retoman tópicos, estereotipos, ambientes, personajes. Cabe mencionar por ejemplo autores como Leopoldo Brizuela, Jorge Luis Borges, Guillermo Saccomano, Martín Kohan, César Aira, María Rosa Lojo, José Pablo Feinmann, Sara Gallardo, entre otros.

nejar dos lenguas, convertirse en intérprete, le dan a Avendaño una posición de jerarquía, que analizaré en el próximo apartado.

Avendaño intérprete

Para nosotros, que gustamos descubrir las tramas de la historia de nuestra tierra gaucha, es un libro de gran utilidad. Completa las investigaciones que pudimos realizar sobre documentos de archivos y publicaciones de viajeros y conquistadores. Entramos en la misma zona araucanizada en los mismos temas, sin haber tenido ese contacto directo con el mundo indígena del siglo pasado. El niño criollo se había amoldado pronto a la vida tolderá; hablaba en idioma mapuche como cualquiera; era hábil y respetuoso. Se hacía querer.

Padre Meinrado Hux

Susana Bandieri señala que, desde tiempos de la colonia en las “sociedades de frontera”, hubo momentos de fuertes enfrentamientos bélicos entre blancos e indios, pero también tiempos de paz, de fluidos intercambios comerciales y contactos culturales. Avendaño fue uno de estos sujetos que cruzaron la frontera primero como consecuencia de un acto de violencia, y luego para establecer acuerdos de paz con los indios. El cruce constituye, en ambos casos, no solo una experiencia con el territorio, sino también una interacción con los sujetos que lo habitaban.

En este ámbito de intercambios y contacto permanentes, la frontera se constituye como un espacio de producción y circulación de cultura escrita (Batticuore, 2008: 146). Es un lugar de constantes intercambios culturales en los que la intervención de los *mediadores culturales* (Batticuore, 2008) como intérpretes, secretarios de caciques, letrados que viven las tolderías desde adentro, resulta crucial. Avendaño nombra a otros hombres que como él manejaban el araucano: “Un tan Pino hablaba el dialecto (mapuche) con cierta regularidad. Por eso tenía entrada en cualquier parte” (2004: 145); es decir que ese conocimiento era sumamente valorado. En este sentido, no podemos pensar en la existencia de estos mediadores culturales sin una práctica crucial de la frontera como es el cruce, que en el caso de Avendaño antecede y prescribe su tarea como intérprete oficial del gobierno.

El cruce es también un modo de experimentar la alteridad. En el ámbito histórico al que se circunscribe el relato, es decir la segunda mitad del siglo XIX, encontramos: cautivos, cautivas, exiliados, desterrados, o soldados (gauchos) enganchados en el ejército para servir en la Campaña. Sin embargo, existen escasos registros escritos de esas particulares experiencias de frontera³, en relación con la cantidad de sujetos que la atravesaron, que volvieron, que eligieron quedarse.

³ Puedo mencionar *La guerra del malón* de Manuel Prado, o *Croquis y siluetas militares* de Eduardo Gutiérrez

Susana Rotker en un trabajo exhaustivo sobre cautiverio femenino afirma que: “Las cautivas no dejaron testimonios escritos que se conozcan (no hay relato recuperable) y la cultura las omitió o, lo que viene a ser lo mismo, las relegó a un plano tan secundario como borroso” (1999:20). Por esta razón, es interesante que Avendaño haya dejado testimonio escrito de su cautiverio multiforme: como varón entra en cuestión con la figura de la mujer ángel estereotipada de Echeverría. Por otro lado, también hubo muchas indias tomadas por los blancos, que se transformaron en esclavas domésticas e incluso sexuales, de sus amos (Mases, 2010).

Avendaño, entonces, fue un ex cautivo, un intérprete y un mediador:

En 1852 encontró su propia vocación. Quiso ser intérprete para las gestiones de paz entre el gobierno y los indios, entre los jefes de fronteras y las embajadas de las tolдерías de las pampas. Efectivamente consiguió que le extendieran un diploma de *intérprete de la Provincia de Buenos Aires* (Hux, 2004: 15).

Media entre dos mundos: el Estado y las comunidades indígenas, entre aquello que se consideraba la “civilización” y la “barbarie”. Por esta razón, no deja de ser significativo que sea gestor de la paz entre esas dos formas de vida, de gobierno, de ver el mundo, un intérprete que media entre esas dos lenguas y que evidencia una frontería, volviendo a los términos de Trigo, entre las lenguas.

El padre Hux, compilador de las memorias, resalta ese rol del mediador: “Su cargo era de mucha importancia y lo desempeñó a conciencia. Defendía los derechos de los indios y refrenaba a los indios que cometían atropellos en propiedades de los blancos” (Hux, 2004: 19). Si bien Avendaño trabaja para el Estado, desempeña su función desde una posición conciliadora, producto de su estancia con los indios, del vínculo que generó con su padre adoptivo Cañiú, con los hijos de éste a quienes llama “hermanos”: “Trata de hablar con respeto y hasta con cariño de lo que sabe de los jefes ranquelinos, a la vez que quiere presentarnos celosamente veraz lo que había visto y oído durante su cautiverio de siete años” (Hux, 2004: 7). El lugar que Avendaño construye para hablar es desde un sujeto que vio, que escuchó, que presenció en primera persona la vida entre los indios. Así, el ex cautivo se considera un relator competente para escribir sobre las comunidades indígenas:

Ahora me gusta recordar aquel tiempo, aquella gente y sus costumbres. He leído algunos escritos, algunos artículos que hablan de la historia y de las costumbres de los indios sin haberlos conocido de cerca, expresándose de manera incompleta, insuficiente, adulterada (Avendaño, 2004: 91).

Además de autoconstruirse como una voz autorizada para hablar de los indios -por su experiencia en las tolдерías-, en su obra también hace las veces de traductor: “Y yo desde el Alhue-mapu pediré a Dios cien años de vida para vos (él decía en su idioma: Nguillatuimaayu pataca thripantu mi mogueam)” (2004: 147). Va traduciendo a medida que avanza el relato, experimenta la

frontería entre las lenguas en su escritura. Por otro lado, se autolegitima como relator de la vida de los indios y como intérprete capacitado y gesta un punto de vista: construye un lugar (que viene de su experiencia en el desierto) desde el cual hablar, escribir e interpretar y, desde una posición afable con los indios (los grandes enemigos de la “civilización” y el “escollo” para el corrimiento de la frontera), se construye netamente como un mediador, desde una voz conciliadora:

En los muchos viajes a las tolдерías de Salinas Grandes y de Azul ha demostrado su habilidad y su valoración del indio. Sabía que en el fondo no eran bárbaros, como se los había tratado, sí que eran distintos por tradición y cultura, o por falta de posibilidades de educación. Insistía en que había que aplicar los artículos de la Constitución de 1853 en lo referente al trato de los indios (Hux, 2004: 8).

Por otro lado, es necesario señalar que el Padre Hux actúa también como un traductor en la compilación de las memorias y que cumple un rol de mediador:

Al preparar esta publicación he tenido que corregir muchos errores ortográficos y aun algunas palabras que Santiago Avendaño usaba de forma equivocada. Quise lograr mayor comprensibilidad del texto. Su vocabulario es rico e intercala palabras araucanas, aprendidas entre indios ranqueles. En dudas consulté buenos diccionarios, para brindar la correcta grafía. Si Avendaño escribió, por ejemplo, Cailbucurá, él quiso nombrar al conocido cacique Calfulcurá (Hux, 2004: 11).

Así, Hux media entre el manuscrito “en bruto” de Avendaño y los lectores. Hace un trabajo de traducción, privilegiando el sentido, buscando la grafía correcta. Walter Benjamin en un artículo llamado “La tarea de traductor” advierte sobre el problema de la traducción literal: “La fidelidad en la reproducción de la forma acaba complicando la del sentido” (1998: 138). En esta dirección, es significativo la tarea de traductor, de mediador, de intérprete del Padre Meinrado Hux con el manuscrito de Avendaño.

A más de un siglo de distancia de la experiencia y la obra de Avendaño, Leopoldo Brizuela en “Pequeño Pie de piedra” -uno de los relatos que incluye *Los que llegamos más lejos* (2002)- trae a la ficción a una traductora decimonónica. Josefita realiza el viaje inverso al de Santiago: va desde el desierto hacia la ciudad de La Plata. Es interesante que Josefita (sirvienta en la casa de Luis Sáenz Peña, nieta de una de las treinta y tres esposas de Ceferino) sea la traductora en la reunión de su amo con el padre de Ceferino. Como lo expresa el texto de Brizuela: “Comprendió, casi llorando de alegría, que sólo por conocer dos lenguas ella tenía un poder” (2002: 120). Josefita no sólo es mujer, sino también una india habitando un territorio extraño (La Plata). Sin embargo, a pesar de esta condición de subordinación, tiene un poder que le otorgó experimentar los dos lados de la frontera. Este poder, la posibilidad de influir en el sentido de la traducción es la razón por la que traigo a colación este relato de Brizuela que, distante en el tiempo, actualiza una problemática de la literatura de fronteras del siglo XIX.

En este mismo sentido, Walter Benjamín considera que en la traducción siempre hay un proceso de transformación del original, aunque haya una aspiración a asemejarse. La traducción es un: “procedimiento transitorio y provisional para interpretar” (Benjamin, 1998: 134). En ese sentido, es contingente y, por consiguiente, la tarea de interpretación de una lengua ajena también lo es. El sentido es volátil. El trabajo de interpretación del padre Hux es un trabajo de actualización, si entendemos la traducción desde la perspectiva transitoria benjaminiana.

El traductor interpreta, y esta tarea no puede ser definida desde parámetros de objetividad. Avendaño refiere sobre este tema como conclusión de sus memorias:

El gobierno por su parte, debería dejar a uno o más al lado del cacique amigo. Que el que hiciera cabeza de delegación fuese persona entendida en la materia e instruida a la vez, para que se viera libre de ocupar intérpretes que casi siempre tuercen las cosas⁴ porque adolecen del defecto que, si comprenden bien el dialecto indio, comprenden mal el castellano. Y en materia de interpretar es necesario andar con sumo pulso, porque, siendo el dialecto escaso de voces, hay ocasiones en que con un solo verbo se pueden indicar cuatro o cinco situaciones, de los que no se necesita mencionar sino una; y si por equivocación se toma otro sentido de la traducción (Avendaño, 2004: 31).

El sentido de la traducción es una responsabilidad y, a la vez, un instrumento de poder que tiene el traductor. “Torcer” el sentido por falta de conocimiento e instrucción es uno de los peligros del mal traductor. Por esta razón, Avendaño asevera que la tarea de traducción no sólo incluye el conocimiento de la lengua, sino que también de las costumbres de los sujetos que hablan esa otra lengua:

Al gobierno le reportaría muchas ventajas emplear en estos asuntos a personas que reúnan buena instrucción, honradez, buen juicio, y sentido práctico, y estén versadas en el conocimiento de los usos y costumbres y especialmente de la lengua de los indios. El empleado deberá indispensablemente poseer tales cualidades. Sin ellas solo se había lo que hasta aquí se ha hecho y tendría que estar a merced de los pillastres intérpretes, que por lo regular son de esos malvados que han vivido muchos años entre los indios y que por su genio se afanan en descomponer las cosas más que en mejorarlas (Avendaño, 2004: 31).

El intérprete tiene la posibilidad de influir en el sentido, de manera positiva o negativa. En el caso particular de Avendaño -que es un intérprete vinculado al gobierno y que tiene como función agenciar la paz- el poder devenido de esa capacidad de manejar dos lenguas puede ser utilizado para descomponer o mejorar las cosas, como refiere el autor. Benjamin considera que: “En todas las lenguas y en sus formas, además de lo trasmitible, queda algo imposible de transmitir, algo que según el contexto en el que se encuentra, es simbolizante o simbolizado” (1998:140). El trabajo de contextualización que puede realizar

4 Subrayado mío.

un intérprete que no solo conoce la lengua, sino los usos que puede tener una misma palabra, e incluso las costumbres no puede ser igual a uno que no posee ese conocimiento. En este aspecto también Avendaño está construyendo su lugar de enunciación.

Palabras finales

Hay muchos modos de pensar la frontera. Es un lugar de encuentro de enfrentamiento, de intercambio, de contagio, de ambigüedad, de expansión, de tráfico. Todo depende del ojo que la mira, de la pluma que escribe la frontera.

Susana Rotker

Como afirma Operé, las fronteras son cuerpos vivos, que mutan y se transforman con el ir y venir de los sujetos que la habitan (2012: 18). Y la escriben. La tarea de traductor que desempeña nuestro ex cautivo abre una nueva arista en los cuestionamientos que nos interesan y, sobre todo, en relación a las formas de apropiación de ese espacio extraño que, sin embargo, no es tan extraño para Avendaño.

Las experiencias disímiles del narrador en el desierto producen un lugar desde el cual escribe estas memorias y, sobre todo, un lugar desde el cual ejerció su función de intérprete oficial del estado con los indios: “Voy a contar los sucesos que acontecieron entre los ranqueles durante mi permanencia entre esas parcialidades como niño cautivo; de lo que he visto y oído” (Avendaño, 2004: 94).

La frontera marca un itinerario en la vida para Avendaño. Así hay una eminente frontería como espacio de contacto, de tránsito, de trasgresión entre las lenguas, ya que el cuerpo de Avendaño está atravesado por dos lenguas y se evidencia en la escritura de sus memorias en las que el mapuche se va inmiscuyendo, muchas veces por la necesidad de nombrar lugares o simplemente porque mapudungun es el canal de transmisión:

Son tres *loncos* (cabeza de familia) y residen en las faldas del bosque llamado *Quenquinor Manuil* (Monte Redondo), cuyo distrito está lindando por el Este con el de *Vicha Trume* (Juncal Grande). Por el Nor Este con *Tromu Rau*, por el Nor Oeste con *Poita-gue*, por el Oeste con *Palao Manca* (Mancarrón gateado) y por el Sur Oeste con *Mutren-quelu* (Clavado) (Avendaño, 2004: 92).

Es necesario aclarar que las comunidades mapuches no tenían escritura, se constituía como una comunidad de lengua oral⁵. También, en este sentido, el padre Hux tuvo que actuar como traductor del manuscrito.

⁵ Permitiéndome una digresión personal, creo necesario pensar en la envergadura y la experiencia de frontería que, como una persona criada en el sur neuquino, genera la apropiación de muchas expresiones del mapudungun. “Peñi” (amigo, compañero), “cuyin” (dinero), “pichi” (pequeño) son ejemplos de palabras de uso frecuente, y es muestra de que esas formas actuales de pensar la frontería en relación con los idiomas.

En términos de frontera, cuando Avendaño se escapa de las tolderías y vuelve a San Luis, ya no es el niño de siete años que se fue. La frontera se le hace vida en la escritura y es por eso que el mapuche se le mezcla, se le entrevera e, incluso, se va auto traduciendo en sus memorias. El territorio, los indios, la experiencia en el desierto le atraviesan el cuerpo. Y este atravesamiento se evidencia claramente en su forma conciliadora de agenciar la paz.

Bibliografía

- AVENDAÑO, S.** (2004). *Memorias del ex cautivo Santiago Avendaño*. Buenos Aires: Elefante Blanco.
- BANDIERI, S.** (2009). *Historia de la Patagonia*. Buenos Aires: Sudamericana.
- BATTICUORE, G.; EL JABER, L.; LAERA, A.** (comps.) (2008). *Fronteras escritas. Cruces, desvíos y pasajes en la literatura argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo Editora.
- BENJAMIN, W.** (1998). “La tarea de traductor” en *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*. Madrid: Taurus.
- BOCCO, A.** (2009). “Escrituras y cuerpos cautivos en la Literatura Argentina del siglo XIX y sus revisiones en el XX” (inédito), presentado en *VI Encuentro Interdisciplinario de Ciencias Sociales y Humanas*, UNC. Córdoba.
- _____. (2011). “Literatura de fronteras: Heterodoxias en la “Literatura nacional” en Corona Martínez, C. (comp.). *Heterodoxias y Sincretismos en la Literatura Argentina*, Solsona, Córdoba.
- FERNÁNDEZ BRAVO, Á.** (1994). *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en las culturas argentina y chilena del siglo XIX*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana de San Andrés.
- MASES, ENRIQUE HUGO** (2010). *Estado y cuestión indígena. el destino final de los indios sometidos en el sur del territorio (1878-1930)*. Buenos Aires: Prometeo.
- ROTKER, S.** (1999). *Cautivas. Olvidos y memoria en la Argentina*. Buenos Aires: Ariel.
- TORRE, CLAUDIA** (2010). *Literatura en tránsito. La narrativa expedicionaria de la Conquista del desierto*. Buenos Aires: Prometeo.
- TRIGO, A.** (1997). *Fronteras de la epistemología: epistemología de la frontera. Papeles de Montevideo. La crítica literaria como problema*. Disponible en http://people.cohums.ohiostate.edu/trigo1/pdffiles/Fronteras_de_la_epistemologi.pdf. Recuperado el 26 de diciembre de 2015.

Habitar el barrio Gauchito Gil de Salta (2009-2017) disputas y negociaciones por 'trazar' el espacio en vinculación a las formas de construcción fronterizas y a los modos de resistir

**To inhabit the Gauchito Gil district of Salta (2009-2017):
disputes and negotiations to 'trace' the space in connection
with the forms of border construction and ways of resisting**

*María Natalia Saavedra**

Resumen

El presente artículo forma parte de una investigación que se encuentra en desarrollo y que analiza el proceso de construcción de identidades en el 'barrio' Gauchito Gil, ubicado en la zona sudeste de la ciudad de Salta (considerada como una periferia marginalizada), durante el periodo 2009-2017. La metodología general de la investigación es cualitativa y el método empleado es el inductivo analítico. El objetivo principal tiene que ver con ir reconstruyendo la historia del barrio, dando cuenta de su proceso de edificación, para comprender cómo diversos actores sociales subalternos de Salta deciden unirse y ocupar un territorio. Se describen y analizan las prácticas de los vecinos, como maneras de hacer, que permiten el 'trazado' del espacio, y que implican, formas de construir representaciones sociales y, por ende, modos de territorialización específicos. En tal proceso, se va elaborando una identidad que es compartida. Asimismo, se pueden identificar prácticas de resistencia, como tácticas y estrategias que se dan en el escenario de lo cotidiano, poniendo en evidencia las tensiones, los conflictos tanto internos como con la sociedad en la que se insertan. En este sentido se indaga el funcionamiento de las fronteras, concebidas como espacios liminares donde se entrama y reproduce la diferencia hacia afuera, pero también, hacia adentro del barrio. En relación con ello, se analizan las categorías de identificación e interpelación con las que se nombran/nombra a los vecinos, además de explicar sus significados, connotaciones, cambios contextuales e interrelaciones. Se puede decir que el barrio Gauchito Gil se construye a través de la diferencia y no al margen de ella, en relación con sus diversos 'otros', que cambian según la época y el lugar, que permiten indicar la existencia de un nosotros-otros, es decir revelando tanto la identidad como la alteridad.

Palabras clave: prácticas sociales, representaciones sociales, resistencias, habitar, fronteras

Abstract

This article is part of a research that is under development and that analyzes the process of identity construction in the Gauchito Gil neighborhood, located in the southeastern zone of the city of Salta (considered a marginalized periphery), during the period 2009-2017. The general methodology of the research is qualitative and the method used is the analytical inductive. The main objective has to do with reconstructing the history of the neighborhood, giving an account of its construction process, to understand how various subaltern social actors of Salta decide to join and occupy a territory. The practices of neighbors are described and analyzed, as ways of doing, that allow the 'tracing' of space, and that involve, ways of constructing social representations and, therefore, specific modes of territorialization. In this process, an identity is being developed that is shared. Likewise, resistance practices can be identified, such as tactics and strategies that occur in the scenario of everyday life, highlighting

* CONICET, Universidad Nacional de Salta, Universidad Nacional de La Plata.

tensions, conflicts both internally and with the society in which they are inserted. In this sense, the operation of the borders is explored, conceived as liminal spaces where the difference is reproduced and reproduced outside, but also towards the inside of the neighborhood. In this regard, the categories of identification and interpellation with which neighbors are named / named are analyzed, in addition to explaining their meanings, connotations, contextual changes and interrelationships. It can be said that the Gauchito Gil neighborhood is built through difference and not on the margin of it, in relation to its various 'others', which change according to the time and place, which indicate the existence of a we-others, that is, revealing both identity and otherness.

Keywords: social practices, social representations, resistances, inhabit, borders

Introducción

El presente artículo forma parte de una investigación en desarrollo que analiza el proceso de construcción del 'barrio¹ Gauchito Gil, ubicado en la zona sudeste de la ciudad de Salta (considerada como una periferia marginalizada). Se toma como período de análisis desde su origen como asentamiento en el año 2009 (sobre todo analizando el momento de ocupación de los terrenos fiscales) y su proceso de edificación como barrio, hasta el año 2017. El objetivo principal tiene que ver con ir reconstruyendo la historia del barrio para comprender cómo diversos actores sociales subalternos de Salta deciden unirse y ocupar un territorio. Esto se realiza mediante la descripción y análisis de las prácticas de los vecinos, como maneras de hacer, que permiten el 'trazado' del espacio (De Certeau, 2000: 36,40) que implican, a su vez, formas de construir representaciones sociales y, por ende, modos de territorialización específicos. De esta manera se va elaborando una identidad que es compartida, proceso en el cual se pueden identificar prácticas de resistencia, como tácticas y estrategias, las cuales se dan en el escenario de lo cotidiano, poniendo en evidencia las tensiones, los conflictos tanto internos como con la sociedad en la que se insertan. Es así como se hace necesario indagar en el funcionamiento de las diversas fronteras del barrio, como una reflexión acerca del espacio, siempre atravesado, disputado, apropiado mediante los haceres de los agentes. La frontera se entiende como noción geográfica y territorial, relacionada con la irrupción del otro, lo que interpela las certezas acerca de la identidad. Es decir, concibiendo a las fronteras como formas de pensar los procesos comunicacionales locales de modo situado, desde su complejidad, articulando las múltiples diferencias (Cebrelli y Arancibia, 2011: 2-3; 2017: 5). En relación con ello, se analizarán las categorías de identificación e interpelación con las que se nombran/nombra a los vecinos, además de explicar sus significados, connotaciones, cambios contextuales e interrelaciones. Se puede decir que el barrio Gauchito Gil se construye a través de la diferencia y no al margen de ella, los vecinos elaboran la idea de un 'nosotros', que implica siempre un proceso

1 La investigación propone problematizar si es que el Gauchito Gil puede ser definido como barrio o bien como asentamiento, según las características del grupo social en relación con las diferentes clasificaciones teóricas posibles. A los fines de la misma se toma como decisión inicial nombrarlo como barrio, manera en la cual ellos se denominan a sí mismos.

fronterizo de negociación, en relación con sus diversos ‘otros’, que cambian según la época y el lugar (Briones, 2007: 59) y que permiten indicar la existencia de un contrastivo nosotros-otros, revelando así tanto la identidad como la alteridad (Miguez, 2006: 39).

La metodología general de la investigación es cualitativa y el método empleado es el inductivo analítico. El proceso incluye tres instancias de análisis:

1- Referida a un trabajo de campo con estrategias etnográficas.

2- Un análisis del discurso de base socio-semiótica de un corpus de artículos periodísticos de medios de comunicación locales en sus versiones digitales, además de material publicitario de gobierno y de entrevistas realizadas a vecinos del barrio y de la zona sudeste de la ciudad de Salta.

3- Mediante el método histórico se propone una re-construcción de las condiciones que dieron origen al barrio Gauchito Gil de la zona sudeste de la ciudad de Salta y su importancia en la construcción de una identidad de ‘lo salteño’. Se propone además el desarrollo de un esquema metodológico conformado por tres perspectivas, histórica, cualitativa e interpretativa.

Los interrogantes tienen que ver con preguntarse por el proceso que posibilitó tal conformación de una identidad colectiva, como resultado de múltiples negociaciones e imposiciones, las cuales se desenvuelven en un contexto no de pasividad, sino más bien de tensiones y conflictos. Se interroga por el modo en que esa identidad se originó con el mismo impulso de la ocupación y en las formas en que se fue desarrollando a posteriori de la misma.

Se trabaja la cuestión territorial, pues se considera al territorio como una representación que alude a la apropiación del espacio, que se vincula a lo vivencial y que se construye y resignifica continuamente a través de su administración, clasificación, habitación, uso, tránsito, distribución, defensa e identificación (Cebrelli y Arancibia, 2012: 6). Los cuerpos que transitan los espacios los van marcando con sus presencias y sus ausencias, estableciendo vinculaciones identitarias (Cebrelli y Arancibia, 2012: 6). Se puede decir entonces que los agentes sociales se constituyen como tales en y por la relación con un espacio social, el cual se produce en un espacio físico (Bourdieu, 1998: 1). Es allí donde las identidades adquieren significación, validez y sentido, donde los sujetos plasman sus prácticas sociales, las cuales se co-responden a determinadas representaciones sociales –entendiéndolas como un campo relativamente controlado, que legisla los modos en que los grupos que se relacionan en una sociedad, cómo se ven a sí mismos y las posiciones que se ocupan en el orden social (Cebrelli y Arancibia, 2008, Rodríguez, 2008)- y, por ende, donde se construyen tanto material como simbólicamente tales identidades, posibilitando así a los ciudadanos identificarse como miembros de un colectivo, con características propias, únicas y particulares (Brubaker y Cooper, 2002).

A modo de contextualización

La provincia de Salta se encuentra ubicada en el noroeste argentino, cuenta con alrededor de 1.333.651 habitantes, mientras que la ciudad capital cuenta con aproximadamente 535.303 siendo considerada la ciudad más poblada de la provincia. Su área metropolitana, se extiende por el valle de Lerma hasta localidades ubicadas a 50 kilómetros a la redonda del núcleo principal². Salta se identifica por una serie de características tradicionalistas y conservadoras que se remontan a la época colonial, es sede de importantes referencias patrimoniales, lo que se observa en la arquitectura, los monumentos, los museos y las distintas manifestaciones artísticas y folklóricas que históricamente fueron atractivas para el turismo (Troncoso, 2013: 2). En este contexto el proceso de construcción de la identidad salteña es constante. Los sectores dominantes intentan crear una imagen positiva y unificada de la ciudad, como limpia, amena y visitable, abierta al turismo. Pero tal identidad, no puede ser única y homogénea, sino que más bien dentro de la misma se producen muchas otras identidades que se cruzan, se cortan, se atraviesan entre sí; generando imágenes 'otras' que se contraponen a la primera.

A unos 9 kilómetros aproximadamente del centro principal de la ciudad se ubica la zona sudeste, integrada por barrios como San Ignacio, San Alfonso, San Benito, El círculo, Siglo XXI, Santa Cecilia, Democracia, Libertad, Convivencia, Solidaridad, Fraternidad, La Paz, Gauchito Gil, entre otros. Una de las características de esta zona tiene que ver con la distancia que los divide del centro de la ciudad, debido al tiempo que insume el traslado³, teniendo en cuenta que en general en la ciudad las distancias suelen ser cortas. Es en tales condiciones donde el barrio Gauchito Gil se originó en el año 2009, a través del asentamiento de 200 familias que en un inicio vivían precariamente, donde edificaron sus casas y donde desarrollaron su cotidianeidad.

Se podría decir entonces que la ciudad de Salta funciona como una semiósfera, en términos lotmanianos, pues cuenta con una serie de rasgos distintivos, cuyo carácter es delimitado, conformado por diferentes subestructuras que se encuentran interconectadas. Estas subestructuras además de vincularse en una interacción reproducen las lógicas más amplias de la semiósfera, lo que posibilita decir que se apoyan mutuamente. En tal sentido, la ley de organización interna de la misma implica una división entre núcleo (el centro principal de la ciudad) -en donde por lo general se disponen los sistemas semióticos dominantes- y periferias (por ejemplo, la zona sudeste). Son las

2 Datos obtenidos de acuerdo con el Censo realizado en el año 2010 por el Instituto Nacional de Estadística y Censos de Argentina (INDEC).

3 Los habitantes de la misma se transportan en los colectivos de la empresa SAETA (Sociedad Anónima de Transporte Automotor), en los corredores 7C, 7D Y 2E. En general el recorrido incluye el micro y macro centro de la ciudad hasta la zona sudeste, estimando un tiempo de aproximadamente entre 45 minutos y una hora, dependiendo de la franja horaria en el cual se realice el traslado.

fronteras internas las que atraviesan esa semiósfera configurada por la ciudad de Salta, cuya función tiene que ver con limitar la penetración de lo externo en lo interno, dando cuenta de su diversidad interna, de su heterogeneidad, irregularidad estructural y de sus mecanismos de memoria (Lotman, 1996).

El territorio actual de la ciudad de Salta se constituye entonces como un espacio social en el cual se dan situaciones de desigualdad y pobreza de larga data. Esto como resultado de una estructura social segmentada y atravesada por configuraciones sociales diversas, lo que ha generado la elaboración de representaciones ligadas a la falta de equidad, a la desigualdad entre grupos sociales de la ciudad de Salta. Siguiendo a Cebrelli y Arancibia (2011: 2) son las representaciones sociales las que establecen una relación particular con las memorias de los diferentes actores y grupos, ya que poseen una facilidad notable para archivar y hacer circular conceptos complejos cuya acentuación remite a ciertas ideologías y a momentos determinados del pasado remoto. Esa capacidad de hacer ‘resonar’ en un tiempo presente el eco de otros tiempos de la historia es el ‘espesor temporal’, cuya función es de archivo mnemónico e instruccional permitiendo que cada representación refiera, por lo menos, a un concepto, un rol, un modo de hacer -y de ser-, un sistema de valores y modelos de mundo de carácter cultural e histórico.

En ese sentido, Salta se puede considerar como una sociedad compleja, que se ha ido construyendo históricamente a partir de una serie de operaciones sociales clasificatorias difundidas mediante estrategias de marketing llevadas a cabo por parte del gobierno para la promoción del turismo, creando ‘espacios de cultura’, símbolos, colores que de alguna manera propagandizan las obras públicas que remiten al héroe gaucho Martín Güemes, edificando y reforzando la identidad salteña (Álvarez Leguizamón, 2010: 15). Esta identidad es profundamente conservadora, lo que se puede identificar en sus haceres y jerarquías sociales, ideológicas y discursivas que aluden a lo patriarcal (Cebrelli y Arancibia, 2005: 99).

La estructura de la ciudad ha sufrido profundas transformaciones en las últimas décadas, como resultado de cambios macro estructurales a nivel nacional y latinoamericano. Tales modificaciones generaron una serie de crisis, que desembocaron en la necesidad de una reorganización de la ciudad. Para analizar cómo se da la edificación de la ciudad, se parte de la división tanto material como simbólica del territorio, entre centro/periferias. Tanto en el centro de la ciudad, como en las distintas periferias existentes, los ciudadanos de manera diferenciada desarrollan prácticas que de alguna manera ‘trazan’ (De Certeau, 2000: 40) el espacio, construyéndolo. Es así como las prácticas se conciben como modos de territorializar de los ciudadanos, procesos que implican la construcción de representaciones sociales, lo cual incide directamente con la conformación de las identidades que lo cohesionan como colectivo.

‘Trazar’ el barrio

Desde el momento de la toma de los terrenos fiscales en el año 2009, los vecinos del barrio han desarrollado una serie de prácticas cotidianas diversas que dan cuenta de trayectorias al interior del barrio, de la convivencia entre ‘unos’ y ‘otros’, lo que supone de alguna manera formas de ‘trazado’ del espacio. Es allí donde se desarrolla y organiza la vida cotidiana, donde se forjan redes de pertenencia, donde se inscriben las prácticas sociales y, por ende, dónde se generan las identidades sociales. Es decir, donde se dan los procesos de reconocimiento –de identificación-, de proximidad y de coexistencia concreta sobre un mismo territorio urbano (Mayol, 1999: 8-12).

Uno de los primeros pasos del trazado de la trayectoria del barrio, desde el inicio de su historia como colectivo y luego de la ocupación, fue la colocación de su nombre como ‘Gauchito Gil’. Esto se dio a partir de la iniciativa individual de una vecina, también delegada del mismo, quien decide denominarlo de tal manera debido a sus creencias religiosas. Esta decisión fue inicialmente cuestionada por distintos vecinos, pero, a medida que se hicieron las notas de pedido para el reconocimiento de sus derechos bajo dicho nombre, se lo acepta y reproduce, logrando así puntos de aceptación.

Estos consensos no incluyen a todos los vecinos, ya que existen centros de conflicto, pues hay quienes no aceptan al Gauchito Gil como figura religiosa en el contexto de la ocupación territorial. A pesar del descontento de algunos, existe consenso, ya que es a través de esta institucionalización del nombre que se logra cierta visibilidad como barrio. Es así, que se impone una representación, que, si bien no es compartida por todos los vecinos, se acepta en la medida en que funciona como instrumento de construcción de su identidad. Una imposición que en ocasiones es pasiva y en otras como en este caso que genera tensiones y enfrentamientos. El barrio se puede concebir entonces como una realidad espacial, administrativa y social en la cual se tienen en cuenta el habitar y el convivir. Pero, a la vez, esos modos de habitar y convivir se pueden identificar como ‘realidades caóticas’ (Gravano, 2003: 11), como un espacio de luchas, confrontaciones, de disputas, donde la toma de decisiones implica desconfiar de los intereses de unos y otros, donde se instala el conflicto por significar lo que es propio de uno, ajeno y común a todos.

Un ejemplo de convivencia vecinal tiene que ver con el momento en el cual, debido a la falta de recursos de varias familias para alimentarse, deciden hacer ‘ollas comunitarias’. Este caso de ayuda mutua se organizó mediante el pedido casa por casa, por parte de los delegados del barrio, de alimentos que pudieran donar, como ser fideos o algunas verduras para hacer un guiso. Esto también se extendió a la elaboración de meriendas, como ser chocolatadas con pan dulce. Estas prácticas de solidaridad son claves para pensar cómo ante tales circunstancias, se toma conciencia de su propia realidad y se decide actuar conforme a ello, como maneras de resistir la situación que les ha tocado vivir.

Es decir que el barrio es el lugar, parte del espacio de la ciudad, en el cual los ciudadanos se reconocen como integrantes de un grupo social, es allí donde se despliega su existencia y se apropian de su espacio como lugar de la vida ordinaria.

Se puede decir entonces que las maneras en que los vecinos transitan los espacios interrumpidos por lagunas de agua sucia, por calles muy amplias o por el contrario muy angostas; cuando eligen cómo y con quienes relacionarse, por ejemplo cuando viendo la necesidad de los vecinos se unen para elaborar estrategias solidarias como las ollas comunitarias; cuando asisten a ciertos lugares, como ser a las oficinas de las autoridades de gobierno para pedir por la solución de sus necesidades, ‘despliegan’ en un tiempo y espacio, una serie de prácticas, ‘trazándolo’. Esto permite construir un relato que es compartido, resultado a la vez de luchas y negociaciones constantes, como ser el caso que se dio respecto de la disputa por el nombre del barrio. Es así, que las maneras en que los vecinos despliegan sus prácticas comunicativas refieren directamente a su heterogeneidad constitutiva. En este sentido, se entiende a la comunicación como una práctica articuladora de diferencias realizada a través de voces plurales con niveles de inclusión diversos y jerarquizados en los diferentes campos de interlocución. O sea que se considera a la comunicación como una práctica fronteriza, como instancia de encuentros y de fugas de sentidos, de vacilación de códigos provenientes de campos, lugares y territorios diferenciados (Cebrelli y Arancibia, 2017: 4-5). En definitiva, el barrio, como aquel espacio social, resultado de un conflicto permanente entre poder y resistencia que dinamiza permanentemente las relaciones en las que se entrama también la vida cotidiana (De Certeau, 2000: 135).

Tácticas y estrategias: modos de resistir

En la convivencia del barrio es posible detectar procesos en los cuales se visibiliza la relación poder – resistencia, de sus diversos matices, los cuales no dan cuenta acabadamente ni de acuerdos ni de confrontaciones, sino más bien de negociaciones. O sea, mecanismos de resistencia cotidiana, que en muchas ocasiones funcionan a modo de estrategias de sobrevivencia (Reygadas, 2003), que permiten pensar los usos espaciales-temporales y los modos de apropiación de los vecinos de tales espacios, articulados en función de los compromisos y las conveniencias, que estructuran el relato compartido.

Actualmente se nombran como barrio y debido a la falta de respuesta estatal, se autogestionaron los recursos necesarios para la vida, conectando de manera ilegal los servicios de luz y agua de los barrios lindantes. Este es un ejemplo de práctica llevada a cabo por los vecinos, denominada como autogestión comunitaria (Martínez Díaz, 2010) la cual tiene que ver con la conexión de tales servicios, por parte de los mismos vecinos, ya que las empresas encargadas de ello no lo hicieron, a pesar de los pedidos formales realizados. Debido a las

negativas recibidas, luego de la identificación de tal carencia, deciden actuar conforme a ello. Desarrollan sus capacidades en conjunto, valiéndose de los servicios de los barrios aledaños para “colgarse de la luz” y para “conectarse el agua”⁴. Tales prácticas se relacionan con la necesidad de obtención de recursos necesarios para su subsistencia, consisten en la conexión de manera clandestina, informal y por lo tanto ilegal de servicios, como ser la energía eléctrica. Estas modalidades no se adaptan a las regulaciones vigentes establecidas y, por lo tanto, no se encuentran autorizadas por las empresas encargadas de la provisión de tales recursos. El modo en el que se autogestionaron colectivamente fue mediante la compra de los elementos necesarios para llevar a cabo tales conexiones, como ser cables, caños y contratando a personas con los conocimientos necesarios para realizarlas.

La estrategia de estos vecinos ha consistido en desarrollar redes de socialización hacia adentro, a través del intercambio de bienes materiales, estableciendo así vínculos no sólo entre los vecinos del mismo barrio, sino también con los barrios aledaños. Es decir, redes de supervivencia basadas en la asistencia mutua para resolver los problemas de su vida cotidiana y de esa manera para darse de alguna manera seguridad, ante la inestabilidad estructural en la que se encuentran sumidos (Diez, s/d).

Además, se pueden detectar en el barrio otras acciones de poder y totalidad, como formas de resistencia y que tienen que ver con la visibilidad del barrio en los medios de comunicación. Éstos por lo general han caracterizado a la zona sudeste en vinculación a una serie de problemáticas tales como la contaminación, la delincuencia, la pobreza, transmitiendo a la población una serie de representaciones –por lo general negativas– las cuales inciden en cómo se va configurando la cotidianeidad de los vecinos y por ende su identidad colectiva. Representaciones del barrio y de la zona que tienden a no coincidir con las que tienen los vecinos acerca de sus quehaceres cotidianos, de su propia realidad y de las prácticas que realizan.

En la provincia de Salta, la época de lluvias se produce entre enero y febrero de cada año. Durante el verano 2010/2011 en distintas zonas, las lluvias se produjeron de manera tan constante que afectaron entre otras, la zona sudeste de la ciudad y especialmente al barrio Gauchito Gil. En ese entonces, las familias llevaban pocos meses asentados y las condiciones de los terrenos y de las casas seguían siendo muy precarias. Ante tal situación, los medios se acercaron a la zona y difundieron fotos de los vecinos, conviviendo con las inmensas lagunas de agua contaminada. En una de las noticias relevadas, del día 29/12/2010, se

4 Éstas son formas coloquiales mediante las cuales se denominan a las prácticas llevadas a cabo por los vecinos, quienes debido a las condiciones de pobreza extrema en la que viven, lo que incluye la falta de servicios básicos como luz y agua, deciden unirse para conectarse de los barrios lindantes, de manera rudimentaria -con mangueras en el caso del agua y con cables y postes viejos a la electricidad- e ilegal a tales servicios.

titulaba: “El asentamiento Gauchito Gil se volvió a inundar⁵”, allí la fotografía muestra cómo una vecina intenta, sin muchos resultados, hacer retroceder las aguas con un secador. En el epígrafe se dice: “VISTA DE LA SITUACIÓN QUE AYER SE VIVÍA EN EL ASENTAMIENTO GAUCHITO GIL”. Se nombra en la misma al barrio como asentamiento. En otra noticia, unos meses más tarde, el 23/05/2011, la cabeza informativa sostenía: “Aún continúan las consecuencias de la inundación en la ciudad de Salta. ‘Todos los días hay que ser solidarios’. Centenares de vecinos perdieron todo cuando creció el río Arenales, en la ciudad de Salta, a principio de año. En esta ocasión, las autoridades de la Municipalidad y la Provincia estuvieron cerca, como la Fundación Madre. Las heridas que quedan se alivianan de este modo⁶”. Es decir que por un lado se resalta la idea de que ‘en esta ocasión’ las autoridades se hicieron presentes y por otro lado con el uso de los lexemas “heridas” y “solidarios”, se apela al valor de la solidaridad, instando a la población a colaborar. En la misma noticia, se acompaña con una fotografía, en cuya imagen se hacen visibles varias vecinas con secadores intentando sacar el agua de la vereda. Así pues, en las noticias se pueden ver fotografías en las que se mostraban a las vecinas en la situación antes descripta, a niños jugando en las lagunas de agua, a las calles anegadas por el barro e impidiendo el tránsito de vehículos, aún más de lo habitual. Al observar las imágenes que los diarios y plataformas digitales plasman en sus ediciones acerca del barrio, es posible decir que se intenta hacer referencia a la pobreza, al olvido, a la marginación por parte de las publicaciones mencionadas. Ante tal situación los vecinos aprovecharon la atención recibida por tales medios, para dar a conocer la situación en la que vivían y para pedir a las autoridades municipales y provinciales ayuda para mejorar tales condiciones.

Es en esta realidad donde los vecinos conviven, donde se reúnen, donde transcurren sus vidas. Se realizan prácticas que permiten transformar el espacio, produciendo relatos compartidos que dan cuenta de un lugar y de una historia común, pero que también permiten pensar en la producción de micro-resistencias (De Certeau, 2000:36), como tácticas y estrategias, que ponen en evidencia el conflicto como signo de lo cotidiano. El análisis de las prácticas de los vecinos del barrio permite sostener, que estar en el barrio, constituirse en él y con él, implica la construcción de un relato de resistencia, que involucra una forma propia de ver el mundo, sorteando los obstáculos y las imposiciones (Arancibia, 2012). Un espacio en el cual los vecinos dejan huellas al andar, que quedan marcadas con su creatividad para resolver sus problemáticas y que constituyen un gesto identitario que los unifica como colectivo.

5 Fragmento de noticia, publicada el día 29/12/2010 en la versión digital del diario El Tribuno de Salta.

6 Fragmento de noticia, publicada el día 23/05/2011 en la versión digital del diario El Tribuno de Salta.

Nos nombran/nos nombramos: ‘nosotros’ y los ‘otros’

Analizar las formas de nominación, a modo de estrategias de comunicación desarrolladas por los vecinos del barrio permite la comprensión de las alteridades, sin negar sus diferencias, sino más bien abriendo nuevos espacios de encuentro (Massoni, 2007, 2008, 2012). Para De Certeau (2000), la nominación es un mecanismo que, de alguna manera en el mismo gesto de nombrar, reprime, al mismo tiempo que permite la existencia. Para analizar por un lado los modos en que los vecinos se identifican, los sentimientos de pertenencia y los intereses comunes que se articulan en torno a las denominaciones y por otro lado indagar las formas de interpelación en relación con el barrio desde el exterior y en las maneras en que se procesan las categorías, se plantean las siguientes preguntas: ¿Cómo se nombran a sí mismos? ¿Cómo nombran a los otros? ¿Aceptan tales nominaciones, las rechazan? ¿O bien se negocian de acuerdo con sus intereses? Estas preguntas permiten reflexionar acerca de la existencia de una frontera ‘visible’ entre el barrio-zona sudeste y el centro de la ciudad de Salta-zonas de residencia de las clases dominantes, es decir una especie de “estancia entre”, un espacio de lo uno y lo otro, donde existe una diferencia, pero también una especie de continuidad (Camblong, 2005).

Siguiendo la idea anterior y desde un punto de vista relacional, en vinculación a la dimensión territorial, en el barrio se va conformando una idea de ‘nosotros’, que incluye a los vecinos del ‘barrio’ solamente, es decir los que se encuentran al interior, y la construcción de varios ‘otros’, ya sea a los integrantes de los demás ‘asentamientos’ de la zona, o bien a los que habitan en el exterior del barrio y de la zona respectivamente. Se establecen allí dos tipos de fronteras, por un lado, fronteras internas dentro de la zona sudeste, que señala la diferencia entre quienes viven en el barrio y a quienes no, pero que por afinidades espaciales, socioculturales, económicas no establecen una distancia tan lejana y tajante como sucede con los que viven fuera de dicha zona, en el resto de la ciudad de Salta, estableciendo con éstos en segundo lugar fronteras externas. Es decir que el mundo se divide entre ‘ellos’ y ‘nosotros’, partiendo de la idea de que lo exterior es extraño y con frecuencia hostil, para algunos vecinos el exterior del barrio es percibido como una amenaza, un peligro o un riesgo (Merklen, 2009) por lo cual se debe preservar la exclusividad de lo que se encuentra al interior (Hoggart, 1987: 95). Se nombra al otro de acuerdo con lo que uno es (integrante del barrio) y el otro no (no integrante del barrio) o sea a partir de su carencia. Se pone en tensión entonces por lado un nosotros=barrio / ellos=asentamientos y por otro un nosotros= barrio /otro= resto de la ciudad. Un ‘nosotros’ que, a pesar de las diferencias internas entre sectores del barrio, se construye de manera estratégica y situacional en base a la idea de ser un grupo social cohesionado, para la mirada externa, dando cuenta de la diferencia interior/exterior.

Se trata de pensar en la manera en que los vecinos se autoidentifican discursiva y contextualmente, en las estrategias de comunicación (Massoni, 2007) que emplean y cómo lo hacen, para denunciar sus carencias, para pedir ayuda para satisfacer sus necesidades y a la vez para visibilizarse. Los vecinos hacen uso de los medios de comunicación, como instrumentos empleados para hacerse escuchar, como intermediarios para llegar a las autoridades de gobierno a quienes se les pide soluciones. O sea que los medios son así empleados con el fin de comunicar sus experiencias, de organizarlas, pero muchas veces los medios trabajan generando desigualdad. Un ejemplo de ello es cuando los medios de comunicación se acercan al barrio para dar cuenta de la contaminación que provoca el basural ubicado contiguamente o por las consecuencias de las lluvias en la zona; los vecinos aprovechan la situación y de manera racional les hablan a los gobernantes y les exigen por sus derechos como ciudadanos, a vivir en condiciones dignas y por soluciones concretas.

En segunda instancia se analizan los modos en que el exterior ve al barrio y con qué características. Ese exterior se puede diferenciar en primer lugar en vinculación a los otros grupos sociales que se encuentran ubicados en la misma zona (fronteras internas) y, en segundo lugar, a los medios de comunicación locales (fronteras externas) como un actor que contribuye en la construcción de la opinión pública en una sociedad compleja, como la salteña. En cuanto al primer caso, las interrelaciones entre el barrio estudiado y los barrios y asentamientos de la zona sudeste están marcadas por conflictos, que tienen que ver con la existencia (en los otros barrios) o no existencia (en el barrio Gauchito Gil) de recursos vitales como servicios básicos obtenidos de manera legal como luz, agua, gas, cloacas; además de instituciones tales como escuela primaria y secundaria, sala de salud, hospital, destacamento policial. Esta situación da cuenta de la heterogeneidad presente en la zona y en las condiciones de desigualdad de tal contexto, en el cual el barrio se desarrolla. Para los demás barrios de la zona, los vecinos del Gauchito Gil son los ‘asentados’, ‘los del asentamiento’, marcando una diferencia dentro de la zona mostrando la carencia como ajena. Los ‘asentados’ son los que viven al lado del basural, los que conviven con las lagunas de agua contaminada, los que quieren formar parte de la última etapa del barrio Solidaridad, pero que no son aceptados por éste.

En cuanto al segundo caso, en relación con los medios de comunicación, éstos construyen mundos posibles, a través de las agendas que establecen y que siempre son impuestas por sectores hegemónicos. Un tema referido al barrio Gauchito Gil que se hizo visible y que cobró mucha importancia en los medios de comunicación, fue cuando los vecinos deciden hacerse oír y cortan el acceso al vertedero San Javier, pidiendo la legalización de los terrenos ocupados y además que sus necesidades sean solucionadas. El 22/02/2013 en el portal www.notiexpress.com.ar, la volanta decía “Principio de acuerdo con

vecinos” y se titulaba “Asentamiento Gauchito Gil”⁷. Otra vez se los nombra como asentamiento, lo cual entra en contradicción con la manera en que se denominan a sí mismos, como un barrio. Ese mismo día (22/02/2013) y en cuanto al mismo tema, la noticia del diario El Tribuno de Salta titulaba “En Gauchito Gil exigen sus terrenos”⁸ y en el cuerpo se detallaba en qué consistía el conflicto:

“En el tiempo de la inundación de 2010 vinieron a decir que iban a hacer la apertura de calles. Tanto Urtubey como Isa, cuando estaban de campaña, nos dijeron que nos quedaríamos tranquilos porque nos iban a ayudar (...) Por eso se llevaron a 40 familias de acá a los módulos del barrio Justicia, y el resto contrató a un topógrafo que midió los terrenos”⁹ (El Tribuno de Salta, 22 de febrero de 2013).

Se toma en primer lugar la palabra de Mara, una vecina, quien expresó: “¡Lo que pasamos para tener lo que tenemos! ¿Quién nos devuelve lo que pusimos si nos reubican?”¹⁰, lo cual pone en el tapete la problemática de los vecinos en cuanto a las amenazas del gobierno de reubicarlos y la angustia que esto les genera ante la posibilidad de perder su espacio y, a la vez, las inversiones que realizaron en la construcción de sus viviendas. En segundo lugar, en la misma noticia se toma la palabra de otra vecina, Yamila, la cual habla sobre las promesas en tiempo de elecciones y las acciones concretas llevadas a cabo en el barrio.

Así, se reconoce la importancia de la representación social como construcción del sentido y por ende de la mirada, de aquello que a veces se mira y que otras, no se quiere mirar, pero que si no se mira genera espacios de conflicto, de violencia, que los medios ayudan a difundir y que tienen un alto nivel simbólico, en cuanto al nivel de la transmisión de ideas. Se puede decir entonces que las formas hegemónicas construidas por las clases dominantes de la población tienen poder sobre ciertos sectores de los medios de comunicación. Lo subalterno en cambio, es configurado por tales medios locales como el ‘otro’, que vive en las periferias de la ciudad, como en la zona sudeste, aquel que es ‘diferente’ y que se considera como ‘peligroso’, ya que, con su bagaje cultural, pone el riesgo el orden imperante del centro. Es decir que se elabora la contraposición entre centro/periferia. Los medios de comunicación producen representaciones sociales desde ‘afuera’ del barrio construyendo un sentido y por ende la mirada (Rodríguez, 2011) y producen una ordenación del mapa territorial en la que se inserta el barrio.

Algunas de las maneras de nominar al barrio en las imágenes de los diarios y plataformas digitales hacían referencia a la pobreza, a las consecuencias negativas de asentarse en terrenos no aptos para la vida. Los medios de co-

7 Fragmento de noticia, publicada el día 22/02/2013 en el portal online de Fm Capitalista.

8 Fragmento de noticia, publicada el día 22/02/2013 en el diario El Tribuno de Salta.

9 Fragmento de noticia, publicada el día 22/02/2013 en el diario El Tribuno de Salta.

10 Fragmento de noticia, publicada el día 22/02/2013 en el diario El Tribuno de Salta.

municación eligen en tales casos mostrar a los vecinos del barrio como pertenecientes a un sector de la sociedad que se considera como bajo, “pobre”, “precario”, “inseguro”, es decir que se lo califica negativamente; ubicándolo y reconociendo una situación de extrema pobreza.

Luego de una serie de entrevistas llevadas a cabo a los vecinos en las que se les preguntó si es que se sentían parte de la ciudad respondieron que por lo general sí se consideran como parte de la ciudad, no como ‘víctimas’ o ‘excluidos’ de la ciudad, pero sí sienten que en ocasiones son ‘olvidados’ por las autoridades de gobierno. Un ejemplo es el diálogo con Delia, quien sostenía refiriéndose al barrio: “No, está totalmente abandonado esta parte, siempre es así en las orillas. Pero algo por lo menos tenemos”¹¹. Eulogio, otro vecino comentaba: “Sí, si yo siempre que llevo a los hijos paso por el centro y ando. Antes no me gustaba el centro, para caminar en el centro, yo únicamente hacía dos cuadras, ahora ya no, camino totalmente, camino (...) Pensaba que me iba a perder, no sé lo que pensaba, después ya no, ahora ya camino bien, me ubico todo”¹². Por su parte Ramiro decía “Yo siento una diferencia. Mucha diferencia. Pero acá es más tranquilo. Me gusta vivir acá”¹³, estableciendo una diferencia entre habitar en el barrio y andar por el centro de la ciudad. Es así como los vecinos marcan esa distancia entre el barrio y el resto de la ciudad, divididas por una frontera, que los separa como los ‘olvidados’. Con el fin de obtener reconocimiento en cuanto a su existencia como grupo social, se da una especie de negociación de tales términos.

Se puede pensar así que la comunicación implica una lucha por la representación y funciona como un instrumento mediante el cual se ponen en juego conocimientos diversos y formas de construir saberes diferenciados (Cebrelli y Arancibia, 2017: 9). De tal modo, los vecinos utilizan el concepto de pobreza que los interpela e invierten su significado, otorgándole connotaciones positivas, que tienen que ver con la idea de la lucha, elemento cohesionador de su identidad. Lo que los une, a pesar de las diferencias, es la historia de un proyecto de barrio que desde el inicio implicó vivir en condiciones de pobreza, pero que la unión de los vecinos, como ‘luchadores’ por ejemplo a través por ejemplo de la autogestión comunitaria, les permitió sortear tales dificultades y poder lograr mejoras.

Identidades/Alteridades

Para indagar el proceso de conformación de las identidades de los vecinos del barrio Gauchito Gil, en cuanto a la elaboración de una identidad colectiva como grupo social, se parte de tener en cuenta el carácter procesual de la iden-

11 Fragmento de entrevista realizada a Delia en el Barrio Gauchito Gil el 19 de agosto de 2014.

12 Fragmento de entrevista realizada a Eulogio en el Barrio Gauchito Gil el 19 de agosto de 2014.

13 Fragmento de entrevista realizada a Ramiro en el Barrio Gauchito Gil el 19 de agosto de 2014.

tividad (Hall, 2003), la cual se da a partir de las narrativas del yo de los vecinos, lo que permite la construcción del relato del barrio como una coproducción en la cual se pueden evidenciar constantes negociaciones/imposiciones. Estas narraciones, como ya se analizó anteriormente, dan cuenta de las tensiones entre ‘nosotros’/‘otros’ es decir que los vecinos, simultáneamente, se identifican con el grupo al que pertenecen y, a la vez, se diferencian de los otros grupos sociales.

Pero además de pensar el barrio, se hace imprescindible atender a las interrelaciones con el contexto en el cual éste se inserta¹⁴, tanto la zona sudeste como la ciudad en general, sus espacios, sus actores. Reflexionar en cómo el barrio se inserta en esas lógicas propias de la ciudad, pues el mismo no sólo tiene una posición dentro de ese espacio de lo local (un espacio estigmatizado como periferia) sino que esa posición del barrio en la ciudad de Salta permite pensar cómo se ordena el espacio local en general. En palabras de De Certeau (2000), se debe concebir a la ciudad vivida como un espacio hecho por todos, no sólo por los que tienen poder, sino por todo aquel que lo camina, por los sujetos quienes, en el trajín cotidiano, lo van marcando con sus trayectos heterogéneos. El autor sostiene que las prácticas no son ‘libres’ sino que poseen un grado de indeterminación relativa y que las estrategias son de los poderosos y por ende se les oponen a las tácticas, como el lugar de la producción cultural del hombre común. A pesar de ello, estos espacios no son fijos, quietos e inmutables, sino que más bien suponen velocidades y tiempos dispares, es decir lugares practicados, operados estratégicamente con ciertos grados de libertad y de conciencia.

Para Michel De Certeau, las estrategias son aquellas acciones producidas por/ desde las instituciones, las cuales tienen la capacidad de organizar el espacio y el tiempo cotidianos, o sea son las acciones de los poderosos. Por el contrario, las tácticas, son caracterizadas como unas prácticas de desvío producidas por los débiles que, al no poseer un lugar propio, deben actuar en los escenarios del otro; es decir que son prácticas fugaces que aprovechan el tiempo, dependen de la astucia, no anticipan, usan las fisuras del sistema. Las tácticas, entonces, no poseerían autonomía, a pesar de lo cual marcan con su ejercicio los productos del poderoso. Si tomamos como ejemplo una práctica desarrollada por los vecinos que ya se explicó anteriormente, que tenía que ver con el corte de la ruta que conduce al Parque Industrial, es posible pensarla como una estrategia planificada del grupo social que dispone de un tiempo y un espacio específicos, que se apodera de los mismos, lo que implica cierto grado de conciencia sobre tales acciones.

Para dar cuenta de los procesos relacionados a la identidad colectiva del barrio, se consideró pertinente rastrear los procesos de identificación de los

¹⁴ Como ya se mencionó anteriormente, se propone pensar a la ciudad como una semiósfera, en términos lotmanianos, conformada por diferentes subestructuras que se encuentran en permanente interconexión, atravesada por múltiples fronteras internas y, por ende, dividida entre núcleo y periferias (Lotman, 1996).

vecinos, como integrante de un grupo social más amplio, o sea el barrio, respondiendo a determinados “modos de hacer” (Cebrelli y Arancibia, 2005) que siempre implican un sentido y permiten hacer una valoración del mundo. Es posible decir entonces que es a partir del análisis de las prácticas de los vecinos del barrio Gauchito Gil, que se ha podido evidenciar su lucha desde el origen del barrio, para elaborar una identidad colectiva basada en la cohesión de fuerzas. Las prácticas y las estrategias llevadas a cabo para solucionar sus necesidades han sido un factor clave de su existencia como grupo social, lo que ha posibilitado crear una imagen de ‘nosotros’. El relato del barrio Gauchito Gil fue elaborándose paulatinamente y de manera compartida, a pesar de las diferencias surgidas entre los vecinos del barrio con los ‘otros’. Estos ‘otros’ configurados por los barrios aledaños, por las autoridades de gobierno, por los medios de comunicación, los que, en variadas oportunidades, ayudaron a conformar un relato negativo. A partir de ello, los actores sociales, se hicieron protagonistas de su propia realidad, actuando sobre ella, edificando ese relato, siempre en proceso.

Conclusiones parciales

A lo largo del trabajo se analizó el proceso de historización del barrio Gauchito Gil de Salta, con el objetivo de comprender cómo se va elaborando una identidad colectiva con características particulares y únicas. Para ello se puso especial foco en las prácticas desarrolladas por parte de los vecinos, quienes, desde el momento de la ocupación de terrenos fiscales, comienzan a recorrerlos, delimitarlos, apropiarlos, es decir a ‘trazarlos’. En tal sentido, es en el territorio donde se plasman las prácticas sociales, que co-responden a determinadas representaciones sociales y donde adquieren significación, validez y sentido las identidades. A partir de allí se analizaron los modos de territorialización, dando cuenta de las prácticas de resistencia de los vecinos, a modo de tácticas y estrategias que se desenvuelven en el escenario de los cotidianos.

Se propuso así pensar al barrio Gauchito Gil como el gran escenario de la vida cotidiana de sus vecinos, analizando aquellos lugares en los cuales viven, para observar las fugas, o sea sus prácticas múltiples, como acciones ‘otras’, que van dejando ‘huellas’ en el espacio. Es así como se pensó al barrio en relación con sus espacios, en cuanto los ‘andan’ y los ‘usan’, ‘marcándolos’, y haciéndolos propios.

Luego se atendió a la cuestión contextual, entendiendo que la identidad se construye a través de la diferencia y no al margen de ella, indicando la existencia de un ‘nosotros’/‘otros’. Es así como la ciudad de Salta es una ciudad que se concibe como un espacio de interacciones, pero a la vez de conflictos y por ende de negociaciones. La misma puede funcionar como un universo semiótico con rasgos particulares, dividido en núcleo y periferias, siendo atravesado por múltiples fronteras. De este modo, las fronteras se piensan como espacios

liminares donde se entrama y se reproduce la diferencia. A nivel macro, el centro principal de la ciudad es pensado como próspero, como vitrina urbana destinada al turismo.

Se debe atender a estas realidades que constantemente cambian, que no son siempre las mismas, donde las fuerzas sociales se mueven. Lo importante es atender al poder de las periferias, a sus capacidades de resistencia al poder dominante, lo que implica por parte de los actores, un tipo de poder que no es improvisado, sino pensado, consciente y planificado. Es esa heterogeneidad en la estructura socioespacial la condición necesaria para que la ciudad sea de 'todos'.

Bibliografía citada

- ÁLVAREZ LEGUIZAMÓN, S.** (2010) Poder y Salteñidad. Saberes, políticas y representaciones sociales. Salta, Argentina: Centro Promocional de Investigaciones en Historia y Atropología (CEPIHA).
- ARANCIBIA, V. H.** (2012) “Nacionalidad, territorios y memorias. La disputa por la significación”. En L. Lizondo (Coord.) Praxis, frontera y multiculturalidad. La comunidad en disputa. (1ra Ed.), Salta: UNSa, Sede Regional Tartagal.
- BOURDIEU, P.** (1998) “Efectos del lugar”. En Bourdieu, P. (1999) La miseria del Mundo. Madrid: Akal. PP. 119-125.
- BRIONES, C.** (2007). “Teorías performativas de la identidad y performatividad de las teorías”. En Tabula Rasa, No.6: 55-83, enero-junio 2007.
- BRUBAKER, R. y COOPER, F.** (2002) “Más allá de identidad”. En Apuntes de investigación N° 7, Buenos Aires.
- CAMBLONG, A. M.** (2005). “Mapa y relato y Redes conceptuales para la interpretación”. En Mapa semiótico para la alfabetización cultural en Misiones. Misiones: Universidad Nacional de Misiones. pp 9- 26 y 31- 36.
- CEBRELLI, A. y ARANCIBIA, V.** (2005) Representaciones sociales. Modos de mirar y hacer. Salta: CEPHIA- CIUNSA.
- _____. (2008) “Trampas de las representaciones. Apuntes para el análisis de las coberturas mediáticas de problemáticas referidas a pueblos originarios”. Ponencia presentada en las XII Jornadas Nacionales de Investigadores en Comunicación Rosario. Santa Fe, Rosario: UNR.
- _____. (2011) “Prólogo Las representaciones y sus márgenes. Identidades y territorios en situación de frontera”. En Revista Reflexiones Marginales. Extraído el 10 de septiembre de: <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/numero-anterior/10-septiembre-2011/dossier/>
- _____. (2012) “Representaciones Sociales y Fronteras. Las prácticas comunicacionales en enclaves multiculturales”. Ponencia presentada en el XI Congreso de Asociación Latinoamericana de Investigadores en Comunicación (ALAIC).
- _____. (2012) “Representaciones sociales. Abordajes teóricos y metodológicos”. Ponencia presentada en el Doctorado en Comunicación. Universidad Nacional de La Plata.
- _____. (2017) “Hacia una epistemología fronteriza en / desde América Latina. Aportes para una teoría decolonial de la comunicación”. En Torrico, E y Eloina Castro L (coord.) Comunicación y decolonialidad. Quito: Ciespal.
- DE CERTEAU, M.** (2000) La invención de lo cotidiano. 1. Artes de hacer. México DF: Universidad Iberoamericana. Capítulo III. Valerse de: usos y prácticas y Capítulo VII. Andares de la ciudad.

- DIEZ, P.** y S/d (s/d) El respeto, múltiples formas de interacción en un barrio popular del gran Buenos Aires. S/d.
- GRAVANO, A.** (2003) Antropología de lo barrial. Estudios sobre producción simbólica de la vida urbana. Buenos Aires: Espacio.
- HALL, S.** (2003) “Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?”. En Hall, S. y du Gay, P. (comp.) (2003) Cuestiones de identidad cultural. Buenos Aires: Amorrortu, 13-38.
- HOGGART, R.** (1987) La cultura obrera en la sociedad de masas (“¿Quiénes constituyen la clase obrera?” y “‘Ellos’ y ‘nosotros’”). México: Grijalbo.
- LOTMAN, J.** (1996) “Acerca de la semiosfera”. En La semiosfera 1. Semiótica de la cultura y del texto. Madrid: Cátedra.
- MARTÍNEZ DÍAZ, A.** (2010) Autogestión Comunitaria. Recuperado el 5 de junio de 2013, de http://academic.uprm.edu/amartinez/HTMLobj-61/AUTO-GESTI_N_COMUNITARIA.doc
- MASSONI, S.** (2007) Estrategias. Los desafíos de la comunicación en un mundo fluido. Rosario, Argentina: Homo Sapiens Ediciones. / (2008) “Comunicación y desarrollo. Encuentros en la diversidad”. En Thornton, R y Cimadevilla, G (Ed.) (2008) Grises de la extensión, la comunicación y el desarrollo. INTA-UNRC. pp 87-100. / (2012) Otro comunicador. Extraído el 8 de agosto de: <http://www.pagina12.com.ar/diario/laventana/26-195723-2012-06-06.html>
- MAYOL, P.** (1999) Primera parte. “Habitar”. Cap. 1: El barrio. Y Cap. 8: Los aparcados de la ciudad. En M. De Certeau; I. Giard y P. Mayol, (1999) La invención de los cotidianos 2. Habitar, cocinar. México: Universidad Iberoamericana.
- MERKLEN, D.** (2009) “¿Buenas razones para quemar libros? Un estudio exploratorio sobre la quema de bibliotecas barriales en Francia”. En Apuntes de Investigación, N° 16/17, pp 57-76.
- MÍGUEZ, D.** (2006) “Estilos musicales y estamentos sociales. Cumbia, villa y transgresión en la periferia de Buenos Aires”. En: Míguez, D. y Semán P. Entre santos, cumbias y piquetes. Las culturas populares en la Argentina reciente. Buenos Aires: Editorial Biblos.
- REYGADAS, L.** y **HERNÁNDEZ, M.** (2003) “Lógica cultural de prácticas obreras al margen de las reglas. Compensaciones ocultas y pillaje en dos grupos de sindicalistas mexicanos”. En Alteridades, 13/25, enero-junio 2003.
- RODRÍGUEZ, M. G.** (2008) “La pisada, la huella y el pie”. En Rodríguez M G y Alabarces P (Comp.) Resistencias y mediaciones. Estudios sobre Cultura popular. Buenos Aires: Paidós. pp. 307- 330.
- _____. (2011) “Palimpsestos: mapas, territorios y representaciones mediáticas”. En Revista Reflexiones Marginales. Extraído el 5 de mayo de: <http://v2.reflexionesmarginales.com/index.php/num10-dossier-blog/213-palimpsestos-mapas-territorios-y-representaciones-mediaticas>

TRONCOSO, C. A. (2013) “Política turística y patrimonial en la Ciudad de Salta - Argentina: Disonancias en la protección y usos del centro histórico”. En Revista Estudios y Perspectivas en Turismo. Vol. 22, n.6. Extraído el 25 de marzo de: <http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17322013000600001&lng=es&nrm=iso>. ISSN 1851-1732.

Entre la discontinuidad, la transitividad y los márgenes. Aproximaciones a la esfera pública en la provincia de Misiones, Argentina

Between discontinuity, transitivity and margins. Approaches to the public sphere in the province of Misiones, Argentina

María del Rosario Millán & Marina Casales***

Resumen

A partir de aproximaciones empíricas a la esfera pública mediática en la provincia de Misiones, Argentina, este artículo describe las condiciones para el funcionamiento de los medios de comunicación en un contexto de frontera. El artículo presenta un panorama general sobre la variedad y las modalidades de funcionamiento de los medios y advierte algunas dificultades para el ejercicio del derecho a la comunicación a partir de la indagación sobre quienes tienen acceso a la comunicación pública y el reconocimiento de determinados actores en la configuración del espacio público, signado por múltiples desigualdades. Situados entre discontinuidades y múltiples asociaciones en simultaneidad, planteamos algunas notas para pensar los medios dando cuenta de las configuraciones y modalidades incoativas, transitivas que asume la comunicación en la frontera.

Palabras clave: frontera, esfera pública, medios.

Abstract

From empirical approaches to the public media sphere in the province of Misiones, Argentina, we describe the conditions for the functioning of the media in a border context. The article presents a general overview of the variety and modes of media's operation and address some issues about those who have access to public communication and have recognition to participate in the of public space, signed by multiple inequalities. Located between spatial discontinuities and multiple temporalities, we think about the media and the transitive modalities assumed by communication in borders contexts.

Keywords: border, public sphere, media.

* IESyH, CONICET, Universidad Nacional de Misiones.

** Universidad Nacional de Misiones.

Fronteras

En este artículo buscamos reflexionar sobre las condiciones que la frontera, en tanto espacio vital y por lo tanto físico y simbólico, configura y permea en los medios de comunicación y en la configuración del espacio público. Para ello describimos en primero lugar las características de este espacio, luego reseñamos las modalidades de funcionamiento de los medios de comunicación y por último describimos algunos rasgos de los modos de existencia de los medios en y desde las fronteras.

Misiones es parte de un espacio transfronterizo, plurilingüe y pluricultural. Franja, borde e intersección de espacios nacionales a la que se anexa otra capa más de contexto, al decir de Grimson (2014), lo transnacional. Territorio hecho de cruces permanentes y de sustratos comunes indígena, jesuítico, colonial, migratorio, procesos sedimentados conflictivamente pero también con gestos solidarios y con memorias compartidas; posee, además, una historia de cruentos enfrentamientos (Guerra de la Triple Alianza) y segregación.

La confluencia de fronteras es compleja y puede describirse así:

- Fronteras interestatales (que instauran y producen diferencias y desigualdades, así como posibilidades: doble nacionalidad, aprovechamiento de asimetrías cambiarias, acceso a medios de otros países).
- Fronteras lingüísticas que delimitan políticas tanto el decir de las lenguas como en el decir sobre las lenguas (glotopolíticas).
- Fronteras étnicas y culturales: flujos migratorios continuos y diversos que han anudado las diferentes capas productivas del espacio: agrícola, forestal, turístico y de comercio transnacional.
- Fronteras internas, dentro del espacio nacional que la convierte en una zona estratégica y marginal al mismo tiempo.

El 90% de su territorio está comprendido en lo que jurídicamente se denomina zona de frontera pues limita con los Estados Nacionales de Brasil y Paraguay como así también con la provincia argentina de Corrientes.

La 'porosidad' de sus límites políticos la convierte en un espacio clave para la circulación de bienes, servicios, personas y discursos. Alrededor del 80% de esos límites son internacionales y existen treinta y cuatro pasos fronterizos internacionales habilitados (a lo que se suma la práctica habitual de cruzarla por fuera de estos). Los dos más utilizados, el Puente San Roque González, que une Posadas –Encarnación, y el Puente de la Amistad, que liga Puerto Iguazú con Foz de Iguazú en la zona de la triple frontera, concentraron en 2016 el 30,74% del movimiento migratorio registrado en Argentina, circulación que

es seguida en tercer lugar por el aeropuerto internacional de Ezeiza. El movimiento es tal que, en los medios, el estado de la 'cola del puente' es una sección con formato propio, al igual que el pronóstico meteorológico.

Mediante la proximidad con Ciudad del Este, Foz do Iguazú y Encarnación (Paraguay), este espacio también está articulado con circuitos comerciales transnacionales; desde allí hay un flujo de personas de diversos orígenes y mercancías de las más variadas procedencias. Por esos puntos es posible tener acceso a tecnología importada, especialmente en el ámbito de las telecomunicaciones, informática, electrodomésticos, textiles. Pero la provincia también posee grandes extensiones de zonas rurales habitadas por agricultores y por obreros rurales dedicados a diferentes cultivos anuales como la yerba y el tabaco; para todos ellos la frontera es también un fuente de recursos pues se trata de una de las regiones más pobres de Argentina.

Esta frontera particular presenta una ecología comunicacional compleja tanto por su diversidad, desigualdades y especificidades como por la trama de relaciones sociales que la componen.

Por otra parte, nos parece inspirador retomar la noción de Milton Santos sobre el espacio (2008), entendido como un sistema de acciones y un sistema de flujos, para pensar, por analogía, el espacio mediático. Es decir, la conformación del espacio mediático también puede ser vista a partir de las tensiones entre las formas que movilizan las dinámicas espaciales: formas técnicas –en el sentido de Latour (2007, 2008), híbridos- jurídicas, políticos y simbólicas.

La situación geográfica, socioeconómica y política incide notablemente en el desarrollo del sistema comunicacional de la provincia, especialmente en el sector audiovisual y en la distribución del espectro radioeléctrico, que presenta grandes desigualdades y asimetrías, tanto en el acceso a los recursos expresivos como en la atención de las demandas informativas y comunicacionales de la población.

Desde el punto de vista político, la provincia es gobernada desde hace catorce años por un mismo actor (el frente liderado por el Partido de la Renovación de la Concordia Social) de origen peronista, con alianzas con sectores provenientes del radicalismo, liderado por el actual presidente de la cámara de diputados no sólo en el nivel ejecutivo provincial, sino también con la mayoría en la cámara de representantes y en la totalidad de los setenta y cinco municipios y sus concejos deliberantes. Vale aclarar también que el peronismo ha estado en el poder desde 1987, prácticamente todo el período postdictadura (excepto el primer gobierno inmediatamente posterior encabezado por el radicalismo 1983-1987). Esta continuidad y concentración del poder político ha

tenido y tiene consecuencias importantes en la esfera mediática, especialmente por la manipulación o coerción discursiva que se impone tanto a los medios públicos como privados mediante diversas estrategias y modalidades.

En cuanto a los usos, costumbres y apropiaciones de los medios de comunicación, la condición fronteriza promueve prácticas creativas para la subsistencia y proliferación de los mismos. El carácter de frontera (en el sentido de continuidad/discontinuidad) que posee este espacio es constitutivo de las prácticas comunicativas, pases y préstamos, intercambios constantes: de publicidad, de equipos, de emisiones a un lado y del otro.

Todos los medios de comunicación en Misiones son medios de frontera, porque cada uno de sus actores son sujetos fronterizos. Esta condición de “habitantes de frontera” (Camblong, 2014) habilita y constituye un ecosistema mediático de experiencias diversas, interesante y complejo a la vez.

Los medios, las normas y las condiciones

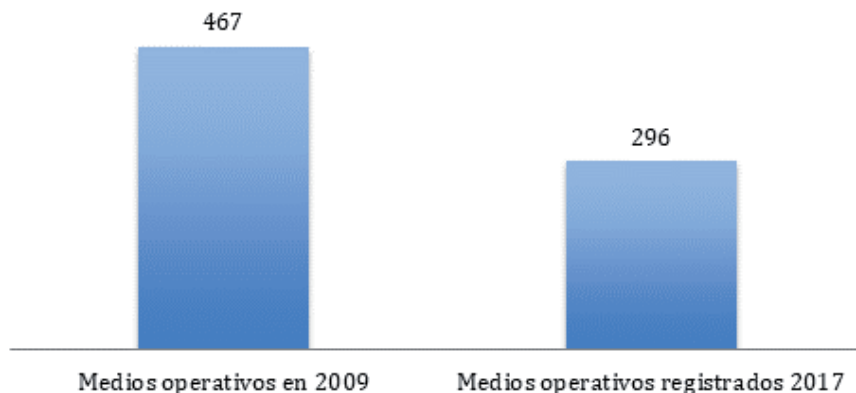
En Misiones las necesidades y desigualdades comunicativas son muchas. Particularmente presenta un escenario complejo para la regularización del sector audiovisual. A pesar de vigencia de la Ley 26. 522 la matriz de propiedad de los medios de comunicación prácticamente no se modificó (ver cuadro 1), por varias razones, principalmente por la falta de ordenación del espectro radioeléctrico y por el prácticamente nulo avance en materia de regularización, concurso de licencias, autorizaciones de funcionamiento.

Son pocos los medios que funcionan con licencia y la situación de facto es que una gran parte del sistema total de medios audiovisuales (principalmente radios FM y señales de televisión) no tiene licencia ni permiso para funcionar. Esto genera variadas situaciones de inequidad, como menores oportunidades para acceder a la pauta de publicidad oficial, acceso a créditos u otro tipo de financiamiento.

Desde la sanción de la Ley de Servicios Audiovisuales n°26522 se asignaron frecuencias para los setenta y cinco municipios, para la reserva de 33% correspondiente a medios públicos. Pero de las nuevas señales, pocas están operativas. En total –incluidas las preexistentes a la Ley- 30 radios municipales están al aire.

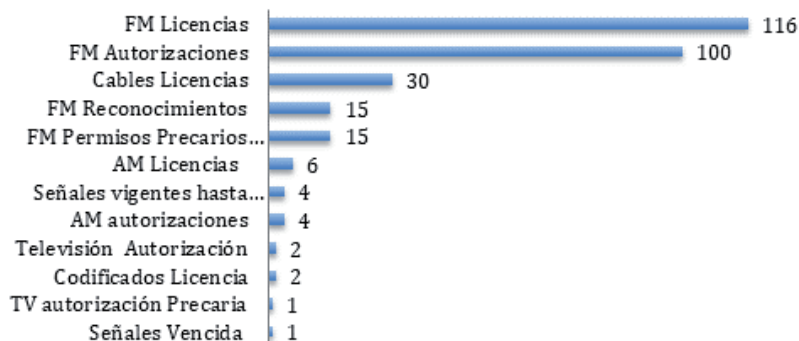
En el sector audiovisual, se encontraban operativos al 2009 aproximadamente 467 (de los cuales 344 eran FM no autorizadas, 69 FM licenciatarias, 9 AM, 41 cable operadores, 14 señales de televisión incluidas 4 repetidoras). Nueve años después, los medios registrados por ENACOM al 2018 ascienden a 296 entre licenciatarios, autorizaciones, reconocimientos y permisos precarios provisionarios.

Medios operativos según año



Cuadro 1

Medios registrados según encuadre legal. 2018



Cuadro 2

Fuente: elaboración propia en base a datos de ENACOM y AFSCA

En relación con los concursos sólo hubo uno llamado en 2014 para ciento treinta y dos frecuencias de radios FM con y sin fines de lucro en varias localidades de la provincia. Se presentaron sesenta oferentes y en treinta y dos localidades la convocatoria se declaró desierta. Solamente se otorgaron dos licencias. Los reclamos principales de los propietarios y referentes de medios fueron los altos costos para adquirir los pliegos del llamado, las dificultades y costos para acceder a la carpeta técnica. En 2012 también hubo una convo-

catoria a concurso pero no se culminó el proceso, pues se dejó sin efecto la presentación de varias carpetas sin mayores explicaciones desde el organismo regulador. Esta decisión dejó en situación de vulnerabilidad a muchos medios cuyos permisos de funcionamiento vencían a esa fecha. Para otros significó grandes inversiones de tiempo y dinero desperdiciados.

La mayoría de las FM de corto alcance es gestionada por pequeñas y medianas empresas o por gestores amateurs, con poco personal y equipamiento e infraestructura limitados. Casi todas operan en pequeños poblados de la provincia, municipios, en su mayoría rurales aunque existen numerosas FM en la capital provincial.

Los medios comunitarios son los más vulnerables en este escenario. Incluso al interior del denominado sector sin fines de lucro existen grandes diferencias según la orientación y finalidad de la gestión de medios.

En relación con la reserva del espectro para este sector, no se registran nuevos actores, al menos en cuanto a asignación de nuevas licencias. Sin embargo, la heterogeneidad del sector requiere, por cierto, una atención particular, pues en esa categoría proliferan las radios confesionales. Relevamientos previos señalan al menos sesenta radios auto-percibidas como *evangélicas*.

El canal de TV Aire con preponderancia y alcance en todo el territorio provincial es el canal estatal de la provincia. Además, casi todas las setenta y cinco localidades que componen la provincia tienen servicio de TV cable brindado mayormente por cooperativas de servicios, muchos de los cuales cuentan con canales y una precaria producción informativa propia. Mayormente suelen reproducirse noticias vinculadas a la gestión pública, de los alcaldes o funcionarios provinciales.

En la ciudad capital, Posadas, hay tres diarios impresos de circulación masiva. Consideramos que la masividad se define por el número de tiradas en relación a los habitantes. En Posadas, entonces, bastan tiradas de alrededor de ocho mil ejemplares para que entren en esa categoría. En el interior de la provincia, encontramos dos pequeños periódicos más, con una distribución de alrededor de dos mil ejemplares. Los fines de semana los diarios de papel logran una tirada de venta que no alcanza los veinte mil ejemplares, según el IVC -Instituto Verificador de Circulaciones-.

Por su parte, los sitios web en Misiones están abriendo un escenario de ampliación de estos medios, cada radio y medio gráfico suele tener su propio portal, además de los que suelen abrir periodistas por su cuenta, en su mayoría ‘apadrinados’ por referentes de la política local.

Estilos y formas

Como mencionamos, en Misiones hay preponderancia de radios FM de corto alcance, cuyos contenidos, estilos de programación y rutinas productivas

pueden ser caracterizados como los atribuidos tradicionalmente a la AM. Se estima que hay alrededor de cuatrocientas pequeñas radios que están al aire. Se podría conjeturar que, en principio, la provincia es un territorio atravesado por prácticas primordialmente orales, con charlas que comienzan en la calle y continúan en las radios. En estas radios se suceden programas principalmente basados en formatos y géneros comerciales, mixturados con memorias de rituales y liturgias religiosas y con relativa apertura a su entorno social. La comunidad en la que se insertan suelen mandar mensajes pidiendo saludos y canciones, haciendo anuncios o solicitando donaciones. Estas radios suelen prestar teléfonos, leer el diario completo, ayudan a hacer la tarea de lxs chicxs brindando internet, anuncian muertes, nacimientos, casamientos, fiestas patronales, ventas barriales, visitas de funcionarios, turnos médicos.

Aún subsisten algunas pocas radios de AM, instaladas cincuenta años atrás, cuando Misiones aún se consideraba un bastión de defensa de una frontera rígida que había que defender del avance cultural de Paraguay y Brasil. Vale remarcar que esta perspectiva, aunque menos manifiesta, sigue vigente en varios contextos. Asimismo, estos medios fueron pensados además como actores fundamentales para la ciudadanización/argentinización de las poblaciones locales.

En las localidades y pueblos la propiedad, la apropiación y el uso de estos medios se establece dentro de una compleja trama de relaciones entre la *élite dirigenial* que gestiona “la cosa pública” local, los actores económicos, las organizaciones públicas y privadas y las iglesias, tanto la católica como las evangélicas, en cualquiera de sus ramas.

Esta trama de relaciones diluye la “idea” sobre la “propiedad privada” de estas radios, tal como la conocemos tradicionalmente. Estas relaciones complejas que sostienen las radios inciden en cierta medida en la agenda y los contenidos emitidos. Así, en tiempos de campaña electoral habrá más jingles y candidatos visibles al aire en la emisora, en épocas de fiestas patronales o fechas litúrgicas serán los religiosos de la comunidad los que tendrán mayor presencia en estos medios. Sin embargo, no solamente son sus propietarios los que determinan el carácter, tono y contenidos de estas emisoras sino que se trata del resultado de una relación negociada con el resto de los agentes mencionados.

Por otro lado, también tenemos situaciones donde la informalidad puede tanto reducir la desigualdad como profundizarla. Radios o servicios operativos no autorizados que están en pleno funcionamiento sin haber siquiera podido inscribirse en procesos de concursos y licitaciones. En muchos de los casos, están funcionando con equipos de transmisión e infraestructura comprados en Brasil y/o Paraguay.

Es frecuente la selectividad discrecional con la que se distribuye la pauta de publicidad oficial –que no está regulada– y que opera en un escenario fuer-

temente marcado por las desigualdades generadas por los funcionamientos por fuera de los encuadres legales. Medios audiovisuales y digitales que reciben pautas oficiales según puedan establecer vínculos con dirigentes o áreas del estado que tengan caja de recursos. Esta condición también incide en la capacidad de presión sobre líneas editoriales y profundiza desigualdades en cuanto a la accesibilidad de los recursos expresivos.

Subsisten varios medios a través de “financiamientos camuflados” que parten desde organismos del estado, en forma de avisos fúnebres y otro tipo de servicios. Claro que esta modalidad de relación camuflada entre el sistema político, estatal y el mediático sirve tanto como modo de coaccionar líneas discursivas pero también para cimentar pequeñas resistencias.

En los medios gráficos, digitales, radios de gran alcance y canales de televisión, la agenda está fuertemente marcada por comunicados oficiales de los organismos públicos, por hechos policiales y deportivos.

En momentos de campañas políticas o de conflictos políticos marcados, las visibilidades y discursos habilitados en esos medios, sigue el *timing* de la política vernácula. Las estructuras de propiedad revelan su matriz de relaciones. En tiempos menos turbulentos, especialmente en el interior y en el caso de las radios FM, no solamente son sus propietarios los que determinan el carácter, tono y contenidos de estas emisoras sino que se trata del resultado de una relación negociada, como se dijo antes. Diversos actores realizan aportes para el sostenimiento e institucionalidad pero también los fondos cotidianos provienen de la economía local y de las gestiones de los radialistas y oyentes que usan y consideran propia a las radios locales. Los gastos de mantenimiento –electricidad, agua, etcétera-, se solventan con canjes de publicidad con la cooperativa de servicios del pueblo, con los comercios proveedores de la zona, el municipio o el Concejo Deliberante. Así se garantiza el servicio todo el año pues sus propietarios no siempre están abocados y dispuestos a sostener la continuidad.

En materia de agenda mediática sigue siendo el estado y los gobiernos quienes determinan los temas y se constituyen en actores/fuentes principales. La dirigencia política, la oposición y las internas del establishment político, también inciden en la generación de temas. La agenda oficial contrasta o se complementa con la que logran imponer grupos económicos (del sector forestal, turístico yerbatero en menor medida) con recursos como para entrar y salir de escena según conveniencia y necesidades coyunturales.

Los actores colectivos, cooperativas, cámaras, sindicatos, y en menor medida sectores movilizadores de la sociedad civil, tienen capacidad de acceso pero la colocación de temas en la agenda pública dependerá de su capacidad para hacer de un interés un acontecimiento noticioso.

Por otro lado, una particularidad que encontramos en este espacio fronterizo son medios en los que puede predominar la publicidad que proviene

del Brasil. Un caso paradigmático fue la radio FM Nuevo Milenio (Millán, 2003) que funcionaba en una casa de familia, cuyo propietario era el intendente, pero gestionada exclusivamente por dos mujeres. La lógica productiva de medios como este, que son una modalidad común en la frontera, articula el pasaje entre lo público y lo doméstico (Silverstone, 1994), de acuerdo a la ‘economía moral de la casa’. En esa ‘radio casa’ (ídem) no sólo la publicidad era leída en las variables dialectales del portugués, también había programas simultáneamente traducidos en portugués, español y alemán. La dimensión de lo doméstico, mediación principal de la lógica de producción del medio, da cuenta de la adecuación de las prácticas radiofónicas a los tiempos y ritmos de la casa, de la chacra y de la frontera. Así era posible la sincronización de la programación con los horarios de limpieza y aseo del hogar, la tarea escolar, las comidas y otras tantas actividades domésticas. La economía moral de la casa regula también las relaciones laborales al punto que son las relaciones amistosas y familiares las que priman a la hora de incorporar nuevo personal para operación técnica.

Actores y reconocimientos

En estas fronteras y con estos medios, la reflexión sobre las dinámicas comunicacionales de la esfera pública mediática nos llevan a preguntar ‘quienes son los que logran visibilidad. Para ello recurrimos a una descripción de las relaciones que configuran esa esfera, comenzando por una breve conceptualización sobre el espacio público.

Recapitulando las críticas de Nancy Fraser a la teoría habermasiana (1992) concebimos la *esfera pública* en cuanto ámbito institucionalmente reglado de interacción comunicativa. Se trata, por lo tanto, de un espacio que regido por una determinada lógica, pero que, al igual que otros espacios institucionales como la política, debe operar o trabajar bajo el supuesto de un tercero (público, ciudadanía, audiencia, paradesinatarios). Por tanto, es la noción de “público”, constitutiva de las estructuras e instituciones políticas y mediáticas, está en la base de los mecanismos que regulan su producción discursiva.

Para Arendt (2003, 2007), el espacio público es el lugar de las apariencias y del reconocimiento de ellas que, en este caso, es percibida por una pluralidad de espectadores. Desde esta perspectiva se puede ser, al mismo tiempo, sujetos perceptores y objetos percibidos, lo que lleva a pensar a estos agentes como actores auto-exhibiéndose en un escenario: *el espacio público*. Es entonces el reconocimiento lo que está en juego pues se trata de un ámbito institucionalizado de producción y circulación de diversas discursividades pero que tiende a legitimar algunas hablas mediante la normalización hegemónica que asumen determinadas reglas con las que se regula ese espacio (Fraser, 1990). Así fue que la profesión del periodismo se institucionalizó como un lugar de enunciación, asumiendo funciones de representación para hablar en

nombre de otros colectivos sociales, capaz de intervenir sobre los imaginarios políticos y cuyo horizonte de recepción son *los públicos*” (Verón, 2004). En ese sentido, como sintetiza Castrelo, “una arena pública, en un contexto signado por la mediatización, es un espacio de relaciones triádicas, no diádicas, donde la aparición de un tercero simbólico –espectador imparcial/conciencia pública/audiencia universal– condiciona los repertorios de acciones y las estrategias discursivas de las partes confrontadas” (2018,77). Si se consideran las condiciones del espacio público ampliado, debemos atender a la diversidad y los antagonismos inherentes que coexisten en esos terceros simbólicos que configuran los públicos en las sociedades mediatizadas, teniendo presente en primer lugar que la dimensión política del espacio público es intrínsecamente agonística (Mouffe, 1999).

Desde la vertiente latina, Verón problematiza las transformaciones entre lo que distingue como *sociedades mediáticas* y *sociedades mediatizadas*, postindustriales, marcadas por la incorporación progresiva de nuevos registros significativos (Verón, 2004, 2007, 2013 otros). Este es el sentido que se ha extendido en los estudios de comunicación social. En esa línea, Córdoba alude al proceso de mediatización como una nueva matriz cultural, un régimen de estructuración para las interacciones sociales, caracterizado por “el aumento exponencial de la complejidad discursiva de la sociedad, la transformación de las formas de la visibilidad pública y la hegemonía de una nueva racionalidad productora y organizadora de sentido en la sociedad” (2013, 93-94).

Los actores que logran acceso y reconocimiento en la esfera pública mediática se valen de una trama de relaciones que pone en juego cuestiones jerárquicas, de clases y diferentes capitales.

Cabe aclarar que para el análisis de las condiciones de producción de la esfera pública que presentamos a continuación, tomamos con referencia las categorías de Bennett, Pickard; Iozzi; Schroeder; Lagos y Caswell (2004). Estos autores proponen considerar tres cualidades: el *acceso*, en términos de inclusión o exclusión del discurso de los medios; *reconocimiento*, en relación con el espacio asignado y la manera en que son presentados; *nivel de respuesta*, en referencia al diálogo o respuesta entre los diferentes actores implicados (Bennett, Pickard; Iozzi; Schroeder; Lagos y Caswell 2004: 438) que responden siempre a modos de interpelación y posiciones enunciativas. En esta caracterización, no sólo tenemos en cuenta aspectos discursivos sino que incluimos también los modos de relacionamientos entre los actores y el medio, aspectos de lógicas de producción. En cuando a la dimensión reconocimiento adscribimos a la perspectiva de Fraser aborda la cuestión desde los modelos culturales que rigen la interacción comunicación (Fraser, 2000)¹.

¹ Fraser aborda el dilema del reconocimiento como aquellas injusticias de tipo cultural o simbólicas arraigadas en modelos de representación, interpretación de la comunicación (como la dominación cultural, los estereotipos, la falta de representación). Las demandas de reconocimiento tienden a visibilizar las diferencias de grupos precisa-

Así, podemos identificar:

a) *El Estado y el sector político oficialista*

Este modelo está constituido por los tres poderes y organismos descentralizados y empresas estatales y privadas que prestan servicios públicos -tales como la energía eléctrica o el agua potable por ejemplo y respectivamente-. Se trata de un actor considerado como fuente priorizada y relevante para la tematización y las rutinas productivas de los medios. La sostenibilidad, sustentabilidad y rentabilidad económica y de otro tipo a los empresarios de medios y sus relaciones dependen de la pauta oficial directa e indirectamente. Consideramos esta cuestión fundamental -pero no la única-, en escenarios periféricos provinciales como los que abordamos donde la pauta publicitaria privada y estatal es finita no alcanzan a cubrir los gastos estructurales y de funcionamiento de las empresas mediáticas. Es decir los medios locales no sobreviven ni por la venta de pauta publicitaria ni por la venta de ejemplares, en el caso de los medios gráficos. En este punto, hay que decir además que varios de los medios locales tienen como propietario a empresarios que provienen de otros rubros: logística, yerba mate, forestación, comercio, etc.

Por otra parte, es necesario aclarar que el estado y el poder político son actores reguladores de visibilidad. Y si bien esto también es aplicable a otras escalas y escenarios (nacionales por caso) en contextos provinciales periféricos asume matices e hibridaciones. En efecto, en Misiones, las lógicas de producción se caracterizan -como en otros tantos lugares- por la estrecha relación “esfera política- esfera mediática”. Es que los temas de la agenda de los medios, la agenda pública, aquella efectivamente tratada, finalmente tiene como fuente prioritaria a quienes toman decisiones sobre lo público: funcionarios en gestión que forman parte de la esfera política.

Sin embargo, la relación entre periodistas y fuentes del estado, en la mayoría de los casos también funciona como un valor de cambio. Muchas veces el intercambio se plantea en términos de: ‘legitimidad’, ‘actualización’, ‘vigencia’ o ‘vidriera’ que provee el sistema mediático, a cambio de ‘reconocimiento’, ‘pauta’, ‘respaldo’ y también ‘padrinazgos’ hacia el interior del sistema mediático y hacia el interior de la misma esfera política, en un doble efecto. No sólo se busca el rédito económico sino también la pertenencia al sistema político

mente para hacer manifiesta la dominación simbólica que perjudica a ciertos sectores. Pero cuando las demandas son por la redistribución se basan en las injusticias de tipo socioeconómicas y por el contrario se tiende a buscar como solución el tratamiento igualitario o universal para todos los miembros, invisibilizando o negando las injusticias simbólicas o culturales que subyacen en las estructuras institucionales que generan las desigualdades distributivas. Con el modelo del estatus y de la paridad participativa Fraser expone que reconocer la legitimidad de un interlocutor no supone ocultar la desigualdad que define su subordinación ya que justamente se trata de resolver ésta sin abstraerla del proceso deliberativo. Así propone la necesidad de ampliar la esfera pública a fin de quebrar la hegemonía discursiva e inaugurar nuevos procesos de debates que surgen de la dinámica entre públicos y contrapúblicos (Fraser, 1992, 2000, 2007, 2013).

local, un acercamiento a los sectores con poder de decisión y tal acercamiento es utilizado en otros ámbitos extramediáticos para acceder a otros recursos y relaciones, con fines personales o también sociales o comunitarios. Por ejemplo la relación fuente-periodista puede ayudar en casos de emergencias a que un tercero consiga cama en un hospital, agilidad en un trámite burocrático.

Claro que otras muchas veces esa relación asume directamente el formato de la coacción, cuando se compra, como bien de cambio, el silencio en la agenda pública, o se condiciona el discurso.

Un ejemplo claro y repudiable es el caso de un intendente que incitó a colaboradores a violar masivamente a una periodista que lo expuso bajo sospecha de corrupción en un informe periodístico. El audio se filtró y llegó a la periodista quien hizo público el hecho y realizó la denuncia correspondiente. Sus colegas y co-terráneos fueron los únicos en no solidarizarse con ella, reproduciendo la defensa arguida por el funcionario público y señalando que la execrable declaración había sido trucada. En tal caso es sabido que en pequeñas localidades como en la que sucedió el hecho, la gran mayoría de los periodistas debe autogestionarse sus espacios (en televisión, radio e incluso en medios gráficos) por lo que dependen de dos principales fuentes de ingreso: el estado municipal y el turismo.

Es decir, el Estado y el sector político oficialista como gran actor despliega todas las estrategias al alcance, de modo simultáneo y en todas las dimensiones.

a) Sector empresarial y productivo

Incluimos aquí grandes empresas multinacionales que operan en sectores productivos y económicos (forestal-industria, producción y transformación agrícola y turístico) con recursos para realizar pautas publicitarias pero también para oficiar de actores benefactores. Aquí también participan los gabinetes de prensa juegan simultáneamente con las pautas publicitarias y a la red de relaciones que despliegan cada vez que necesiten regular su visibilidad/invisibilidad. Una de las estrategias utilizadas tanto por es que los propietarios y también los periodistas gestionan los vínculos con estos sectores se conoce como 'gestión de crisis' que consiste en ofrecer a estos actores la regulación del discurso mediático en caso de que existan acontecimientos que ingresan a la agenda pública: por ejemplo vertido de efluentes en el caso de las empresas papeleras, sospechas de contaminación, denuncias de habitantes ante la concentración de tierras en el caso de las forestales, etc.

b) Sociedad Civil

Colectivos y organizaciones

Se pueden identificar diferentes actores, modalidades y estrategias para ser reconocidos. En relación a quiénes son los que adquieren mayor acceso y reco-

nocimiento se pueden mencionar organizaciones de trabajadores en sectores productivos (yerba, tabaco, forestación), estatales, pobres urbanos con algún nivel de organización colectiva (por acceso a la vivienda, al trabajo), grupos contra la violencia institucional, de género y feministas, socio-ambientales, estudiantes secundarios y universitarios organizados. En relación el nivel de respuesta esos son los actores que menos espacio de dialoguicidad logran generar. Claro que eso depende del tipo de demanda y el nivel de conflictividad. En estos espacios y de manera diversa, la comunicación y acceso a los medios de comunicación social son temas estratégicos y transversales en sus agendas. Para estos actores las áreas de comunicación y la producción discursiva son cuestiones atendidas e incorporadas a las estrategias de disputas por el espacio público – que no se agotan en salir a la calle, ni mandar gacetillas-. Las relaciones con los periodistas son cercanas y fluidas pues son interlocutores prioritarios para instalar demandas y temas de discusión pública.

Asimismo, adquieren reconocimiento en el espacio público mediático aquellos actores que impulsan acciones solidarias en post de sensibilizar ciertos temas, como por ejemplo patologías poco conocidas, la inclusión e integración de personas con discapacidad, casas de tránsito y refugios de niñxs y adolescentes ‘con problemas con la justicia’, adultos mayores, mascotas, donación de órganos. A diferencia de los del primer grupo se trata siempre de actores que logran tener acceso y cierto grado de reconocimiento en la medida en que sus interpelaciones se dirigen a la ciudadanía en general y en la medida en que sus enunciados se enmarquen en el formato del ‘llamado a la solidaridad’ o la ‘concientización’. Es decir siempre y cuando en sus alocuciones la interpelación a actores con poder de decisión no se torne abiertamente litigiosa.

Partidos Políticos y sus referentes

En el caso de los partidos políticos se puede realizar una distinción pues los más tradicionales de la provincia no necesitan mayor presentación para acceder a la visibilización a través de los medios. Estos actores, especialmente sus referentes institucionales, no sólo logran reconocimiento sino que además sus estrategias y relaciones con los medios le permiten instalar determinados temas, promover determinadas discusiones, mejorar su imagen pública y obtener legitimación precisamente por la obtención de respuesta ante los actores a los que interpelan en sus intervenciones mediáticas. En cuanto a los partidos más pequeños -vecinales, de izquierda- sí deben apelar a la producción de diferentes ‘acontecimientos’ para poder visibilizarse: movilizaciones, marchas, eventos e incluso producción de información como divulgación de encuestas.

Personas individuales que persiguen objetivos solidarios

Se trata de ‘ciudadanos de a pie’ con alto capital social –de todas las clases sociales y género- que ante situaciones contingentes como por ejemplo la

quema de una casa, siniestros viales o naturales, compra de juguetes para el día del niño, etcétera emprenden campañas solidarias que las promueven por los medios de comunicación social. En general, se realizan mediante alianzas claves entre sus referentes y los trabajadores de medios, siempre y cuando respondan a su ‘capital mediático’ para gestionar estas necesidades. En estos casos, los destinatarios se presentan a partir de su condición de carente, necesitada, desprovista.

Las Iglesias

Tanto la Iglesia Católica (parte del sistema público de medios no gubernamental) como las Evangélicas (parte del sistema “sin fines de lucro”) recurren a diferentes estrategias similares a las que se emplean desde ámbitos gubernamentales (gabinetes de prensa, desayunos de trabajo, conferencias, etcétera). También es frecuente la producción de contenidos enlatados específicos y distribuidos en toda la provincia, a través de estructuras montadas y sostenidas por las mismas ‘comunidades de fieles’. Tienen visibilidad mediante la propiedad y gestión de medios pero también comprando ‘espacios’ en canales de aire y cableoperadoras. En estos casos la relación con el público es directa porque asumen el control de la enunciación mediática, es decir, desaparece la mediación de la institución ‘periodismo’ como regulador de los debates sobre lo público.

Pero estos sectores además tienen una enorme llegada en los medios de comunicación privados y públicos, en tanto participan como actores con alto grado de reconocimiento en los debates públicos y en la construcción del interés público. En este sentido, las iglesias (católicas como evangélicas) inician su diálogo en rituales y celebraciones realizadas en templos y capillas en cada pueblo, ciudad, paraje. Los tópicos tratados asumen formatos de cartas de opinión, por ejemplo de los obispos, que suelen publicarse los domingos e la mayoría de los medios tradicionales –digitales, gráficos, radiofónicos-. Esos temas suelen, posteriormente, ampliarse en formato entrevistas en piso o telefónicas en radios locales –propias y ajenas-. Es decir, los pastores y sacerdotes se convierten en “fuentes” proivilegiadas para “conversar” de diferentes temas³.

² Tomando como referencia la propuesta original de Champagne, Couldry propone considerar el capital mediático como un tipo de “capital que puede ser usado en cualquier campo basado en el prestigio obtenido a través de la exposición mediática” (Couldry, 2003: 29).

³ Las redes sociales también son un territorio en el que estos actores disputan visibilidad. Pastores y pastoras de diversas comunidades hablan directamente con sus fieles a través de estos espacios. Mientras que en este último caso, muchas veces lo hacen de modo directo, el mismo pastor o sacerdote administra la red de esa capilla, en el anterior, la propuesta de diálogo se establece vía equipos de comunicación y prensa que se encargan de distribuir y “acercar” a los medios estas “cartas” de domingo, “gacetillas de prensa”, convocatorias a marchas para expresarse, jornadas solidarias, de juego, de encuentros, etc. con afiches e imágenes.

En relación con el ejercicio del derecho a la comunicación, debemos señalar la relación compleja que el reconocimiento tiene con la visibilidad mediática. La inclusión de determinados temas en agenda pública es un indicador de acceso a la esfera pública pero cuando se trata de reconocimiento (Fraser, 1990) la regulación enunciativa que realiza el medio tiende a opacar los aspectos litigiosos y a direccionar las interpelaciones hacia el público diluyendo el peso de los responsables demandados. Esto resulta evidente en la medida en que en la agenda mediática es constatable la amplitud de temáticas relacionadas con los conflictos por la reproducción social (Calderón, 2015) pero la aparición de voces de los sectores reclamantes es desproporcionadamente menor en relación con las fuentes de actores demandados.

Por último, señalamos que si bien el acceso, el reconocimiento y la capacidad de interpelación -en tanto permiten evaluar el modo en que tanto los ciudadanos como los sectores de poder o empoderados logran visibilidad- no necesariamente señalan condiciones para el ejercicio del derecho a la comunicación. A diferencia de lo que plantean los autores Bennett, Pickard; Iozzi; Schroeder; Lagos y Caswell (2004) no vemos en estas dimensiones una progresividad que indique mejores condiciones de la esfera pública y por tanto vías de acceso al derecho a la comunicación. Es posible lograr acceso y obtener niveles de respuesta sin que sea otorgado reconocimiento alguno. Para poder considerar estas cuestiones abordaremos la visibilidad y la informalidad de los medios desde otra perspectiva.

Modos de existencia

El panorama que hemos presentado expone la complejidad tanto estructural como relacional que presentan nuestros medios de y en la frontera puntualizado aspectos que tienen que ver con lo que Mata (2005) denomina condiciones objetivas para el ejercicio del derecho a la comunicación. Por otro lado, hemos caracterizado cuáles son los actores que tienen mayor capacidad de acceso, reconocimiento y dialoguicidad e interpelación (nivel de respuesta) en la configuración de la esfera pública mediática, así como ciertas dinámicas de relacionamiento con los medios. Sin embargo, estas descripciones resultan limitadas en la medida en que no son puestos en relación.

En efecto, las dimensiones analíticas como condiciones estructurales, coyunturales, contextuales que incluyen aspectos económicos, políticos, culturales, geográficos que inciden en la configuración de la esfera pública mediática en la provincia de Misiones, son abstracciones teóricas y metodológicas pero no subdivisiones reales. Por lo tanto, es necesario tener en mente la advertencia de Bateson (1999) respecto de caer en la “falacia de la concreción mal aplicada”. Una perspectiva interesante que permitiría sortear dichos obstáculos epistemológicos es el enfoque de la teoría del actor red (Latour, 2008), que habilita concebir a los medios como redes sociotécnicas.

El paisaje comunicacional fronterizo nos desafía a pensar principalmente la tensión entre las condiciones estructurales del funcionamiento de los medios y las prácticas cotidianas. La visibilidad, en tanto valor en juego de la institución mediática, está anudada más directamente a la esfera política y gubernamental pero aún es posible advertir la primacía de la lógica mediática como aspecto regulador de la visibilidad pero también como un modo de reproducir y traducir otras asociaciones y redes de relaciones más allá de los medios. Así, es posible que las relaciones entabladas entre periodistas y fuentes del estado adquieren un valor de cambio en las interacciones entre ‘esfera mediática-esfera política’ independientemente de esas fuentes, esos periodistas y esa relación en particular. Podemos pensar la ‘visibilidad’ (de alguien o de algo) como el valor en juego en la institución medios. Una vez lograda, ésta adquiere un modo de de ‘traducción’⁴ en otro tipo de bienes y recursos fuera de la institución mediática, es decir adquiere otro modo de existencia (Latour, 2007, 2013). Una crítica, un discurso confrontativo asume otro modo de existencia una vez que ha cobrado estado público, puede dar origen a otros cursos de acción, de otros actores o actantes, más allá de quien lo ha enunciado.

Funcionamiento de frontera. A modo de conclusión

A modo de síntesis, puede verse el funcionamiento de estos medios en situación de frontera a partir del caso de la denuncia de apeo ilegal que realizó un cacique Mbya en Arroyo 9 -San Vicente-, cerca de donde tiene propiedades un ex vice gobernador de la provincia ahora ya desvinculado de las contiendas electorales⁵. Esa fue una noticia que logró trascendencia no por el reconocimiento que tengan las comunidades indígenas en los medios -que por cierto son las más invisibilizadas o frecuentemente expuestas en términos de carencia y necesidad-, sino porque el caso fue protagonizado por otras asociaciones cuya visibilidad interesa al gobierno. El impacto de la noticia derivó en la suspensión -de modo preventivo- de todas las actividades de aprovechamiento de bosque nativo en la zona, y en la divulgación de los permisos o protocolos que fueran otorgados a la firma del ex vicegobernador en las que estaban incluidas también audiencias con las comunidades Mbya⁶. Señalamos

4 “Por sus connotaciones lingüísticas y materiales, la palabra traducción se refiere a todos los desplazamientos que se verifican a través de actores cuya mediación es indispensable para que ocurra cualquier acción. En vez de una oposición rígida entre el ‘contexto’ y el ‘contenido’, las cadenas de traducciones se refieren al trabajo mediante el que los actores modifican, desplazan y trasladan sus distintos y contrapuestos intereses” (Latour, 2001: 370). Es importante aclarar en la perspectiva del actor red, no solamente los humanos son actores con capacidad de agencia, también lo son los textos, la tecnología, etc. En este sentido la acción son es una propiedad atribuible a los humanos sino el resultado de una asociación de actantes.

5 <https://misionesonline.net/2018/08/29/san-vicente-la-comunidad-mbya-guarani-arroyo-9-denuncio-ante-la-justicia-apeo-ilegal-de-bosque-nativo-en-su-territorio/>

6 <https://misionesonline.net/2018/08/30/ecologia-suspendio-los-permisos-aprovechamiento-bosques-nativos-la-firma-tschirsch-constatara-desmontes-denunciados-la-comunidad-mbya-arroyo-9/>

que no es por interés en atender la denuncia de los guaraníes que se logró una respuesta, es decir no se trató de reconocimiento ni de capacidad de interpe-lación de los sujetos comunicantes lo que provocó la medida del estado, sino que fue la visibilidad alcanzada de otro modo de proceder -el de los acuerdos entre sector político estatal y empresarial- y de un actor -el ex vice-goberna-dor- cuya vinculación con el gobierno intenta mantenerse fuera del alcance público. La rápida atención de la denuncia activó lo que llamamos ‘repertorios de acción mediatizados’⁷ por parte del gobierno para escenificar la atención gubernamental de la cuestión. Sin embargo, tal respuesta no se relaciona con el reconocimiento otorgado a los actores que enunciaron la denuncia sino a un ‘hiato’⁸ que esa noticia generó entre el dominio de la visibilidad mediática y el dominio del poder político.

Tensionamos con este ejemplo lo que desde una perspectiva estrictamente discursiva se nos escaparía. La denuncia no activó el reconocimiento a los enunciadores pero sí generó cierto nivel de respuesta ante un tercero, el públi-co. La exposición de las relaciones entre poder gubernamental y poder empre-sarial, siempre tan cercanos, no sorprende mucho. Lo que queremos señalar es que para analizar estos casos se requiere de una perspectiva de abordaje del espacio público que opere mediante el seguimiento de asociaciones en los que tanto un actor como los textos son actantes, tienen capacidad de generar acciones cuando se encuentran y conservar relativa independencia en sus po-sibles derivas (la de los actores y los textos para el caso).

Otro aspecto relevante tiene relación con las transiciones entre lo definido en términos legales desde perspectivas estado centradas y los cursos de acción que los actores realizan con y a pesar de tales límites. En ese sentido, la condi-ción de informalidad en la que operan muchos medios y las diferentes estrate-gias para la instalación o sostenimiento de los mismos, configuran la tecnoes-fera⁹ mediática. Podemos pensar esas prácticas y la condición de tales medios como ‘modos de existencia’ (Latour, 2013)¹⁰ dentro de la semiosfera fronteriza.

7 Los repertorios de acción mediatizados refieren por un lado a los diferentes mo-dos (planificados o espontáneos) de escenificar conflictos o reclamos atendiendo a la cobertura mediática que generan; y por otro lado, a las respuestas y reacciones recurrentes que los actores demandados despliegan ante dichas situaciones o para orientar los discursos sobre lo público (Millán; Casales; Leite, 2018).

8 En la perspectiva de Latour la noción de hiato toma prestado el concepto de la fonología para aplicarlo al seguimiento de asociaciones, inscripciones y trayectorias en las redes sociotéc-nicas. Son los hiatos los que permiten la traducción de diferentes entidades en dominios y redes diferentes, puesto que son los que señalan los puntos de encuentro.

9 La producción del espacio va creando a partir de la multiplicación de objetos técnicos, de interrelaciones entre fijos y flujos, una tecnoesfera, que se adapta a los manda-mientos de la producción e intercambio y traduce los intereses de los actores domi-nantes. Se adhiere al lugar como una prótesis, dice Santos (2008). Pero también existe una psicoesfera que remite a las ideas, creencias, pasiones. Es el lugar de la produc-ción del sentido que también forma parte de la producción del espacio; el ámbito de la semiosis que forja las reglas de la racionalidad o estimula el imaginario.

10 La primera es entre las asociaciones, los vínculos, heterogéneos y muy distintos. La sociología clásica siempre trató de evitar esa heterogeneidad vasta. Y la otra di-

Cuando se traen equipamientos para la instalación de los radios sin declaración en los controles aduaneros, pero también cuando las organizaciones del estado financian por vías claustradas a los pequeños medios que operan en condiciones de informalidad, todos actúan mediante lo que Michel Foucault (1986) llama ilegalismos. La noción refiere a ciertas prácticas que operan en los intersticios de los procedimientos legales, administrativos burocráticos. Claro que esos ilegalismos pueden funcionar tanto para maximizar recursos como para condicionar discursos en el espacio público. En las fronteras, los ilegalismos -otra forma de hiato- son parte de las reglas del cruce, un modo transitivo de retomar la continuidad entre las discontinuidades con las que redes administrativas, burocráticas legales intentan delimitar el espacio mediático; y que son resueltas desde la transitividad que el habitar en la frontera permite.

Podemos decir que las dinámicas comunicacionales y los medios en Misiones nacen y mueren enredados entre una tecnosfera y una semiosfera fronteriza. En el interior de la provincia los radios pueden ser financiadas con inversión de capital que proviene de las elites dirigencial o productiva empresarial, pero son los usos y apropiaciones los que imprimen un carácter que van más allá de los encuadres jurídicos, políticos, aunque estos sigan funcionando. Un medio puede ser oficialista, opositor, comunitario transitorio o simultáneamente. Al dejar de pensar esos aspectos como contradictorios *per se* tratamos de integrarlos en un modo de concebir los medios a partir de transitividades y modos incoativos de un hacer comunicacional que teje dominios diferentes en el espacio público políticos-económicos-técnicos, entre otros. Ese tejido puede, en cierto modo, condicionar el discurso mediático o la agenda pública, pero una vez los contenidos también pueden realizar otras inscripciones posibles, expandirse hacia otras esferas, en otras derivaciones difíciles de evaluar en términos de determinaciones. Esto nos desafía a considerar el carácter dinamizador que poseen los intercambios fronterizos, pues como dice Lotman (1996), poseen construcciones deslizantes, flexibles que facilitan que los procesos dinámicos se desarrollen más rápidamente.

ferenciación es la de los modos, es decir, el pluralismo ontológico. La noción modos de existencia alude a los diferentes círculos (ámbitos, horizontes) en los que una cosa, objeto o idea puede vivir, dando lugar a diferentes visiones de esa idea, objeto o cosa. Un caballo tiene un modo de existencia como ser vivo, otro como animal doméstico, otro diferente como criatura mítica, otro como objeto científico, y otro en fin cuando sus restos son incorporados a un museo de zoología o paleontología. En la perspectiva del actor-red hay dos distinciones que son muy importantes.

Bibliografía

- ARENDT, H.** (2007). *¿Qué es la política?* Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2003). *La condición humana*. Buenos Aires: Paidós.
- BATESON, G.** (1998). *Pasos hacia una ecología de la mente*. Buenos Aires: Lohlé-Lumen.
- BENNETT W; PICKARD V.; IOZZI D.; SCHROEDER C.; LAGOS T.; CASWELL E.** (2004). *Managing the Public Sphere: Journalistic Construction of the Great Globalization Debate*. *Journal of Communication*; 12, 54, (3).
- CALDERÓN GUTIÉRREZ F.** (2015). *La protesta social en América Latina. Cuaderno de Prospectiva Política 1*. Buenos Aires: Siglo XXI/PNUD.
- CALETTI S.** (2000). “¿Quién dijo República? Notas para un análisis de la escena pública contemporánea”. En: *Estudios de Comunicación Política*, 10: 15-58.
- CASTRELO V.** (2018). “La esfera pública habermasiana. Su obsolescencia en tiempos de nuevas plataformas digitales”. En: *Inmediaciones de la Comunicación*, 1, (13) 71-87.
- CÓRDOBA, L.** (2013). “Democratización mediática y derecho a la comunicación: los entornos de hoy”. En: *Estudios* (30), 87-106.
- COULDRY, NICK** (2003). *Media meta-capital: extending the range of Bourdieu's field theory*. *Theory and society*, 32 (5-6), pp. 653-677.
- LATOUR, B.** (2007). *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- FRASER N.** (1992). “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. En: *Social Text*, 25/26, 56-80.
- _____. (2000). “Nuevas reflexiones sobre el reconocimiento”. En: *New Left Review* (3), 55-68.
- _____. (2013). “¿Triple movimiento? Entender la política de la crisis a la luz de Polanyi”. En: *New Left Review* (81), 124-139.
- _____. (2007). “Transnationalizing the Public Sphere: On the Legitimacy and Efficacy of Public Opinion in a Post-Westphalian World”. En: *Theory Culture & Society* 24, 7-30.
- FOUCAULT, M.** (1986). *Vigilar y Castigar*. Madrid: Siglo XXI.
- GRIMSON A.** (2014). *Communication and Cultural Configurations*. En: *Estudios de Comunicación y Política*, 34, 116-125.
- LATOUR B.** (2008). *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor red*. Buenos Aires: Manantial.
- _____. (2013). *Investigaciones sobre los modos de existencia. Una antropología de los modernos*. Buenos Aires: Paidós.

- _____. (2001). *La esperanza de Pandora. Ensayos sobre la realidad de los*
- _____. (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- MATA, M.** (2005). *Informe Proyecto Condiciones objetivas y subjetivas para el desarrollo de la ciudadanía comunicativa*. Fundación Friedrich Ebert, AL. Centro de Competencia en Comunicación para América Latina. Córdoba.
- MILLÁN M.** (2003). *Entre cruces y convergencias. La lógica de producción de la radio FM Nuevo Milenio*. Tesis de grado. Licenciatura en Comunicación Social. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. UNaM. Posadas.
- MILLÁN, M; CASALES M.; LEITE P.** (2018) “Perfomances mediáticas: esbozos para repensar la esfera pública”. Ponencia presentada en XVI Encuentro Nacional de Carreras de Comunicación Social. Olavarria, Argentina.
- MOUFFE, CH.** (1999). *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo y democracia radical*. Buenos Aires: Paidós.
- LOTMAN, I.** (1996). *La Semiosfera I. Semiótica de la Cultura y el texto*. Madrid: Cátedra.
- SILVERSTONE R.** (1994) *Televisión y vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- SANTOS, M.** (2008). *A Natureza do Espaço*. São Paulo: Edusp.
- VERÓN E.** (2013). *Semiosis Social II. Ideas, Momentos, Interpretantes*. Buenos Aires: Paidós.
- _____. (2007). *El cuerpo de las imágenes*. Buenos Aires: Norma.
- _____. (2004). *Fragments of a fabric*. Barcelona: Gedisa.
- _____. (1997). “Esquema para el análisis de la mediatización”. En *Diálogos*, 48: 9-16.

ARTÍCULOS

Procesos de institucionalización del agua a través de los reglamentos de riego: el caso de Cerrillos a fines del siglo XIX (provincia de Salta, Argentina)

Processes of Water Institutionalization through Water Regulations: the Case of Cerrillos at the End of the 19th century (Province of Salta-Argentina)

*Daniel Medardo Ontivero**

Resumen

A partir de la percepción que tenían algunos actores sobre la situación hídrica del Departamento de Cerrillos, el objetivo de la investigación es una aproximación a las primeras instancias de institucionalización de la regulación del agua, mediante el estudio de reglamentos y ordenanzas creados para tal fin en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. El propósito de este análisis no solo es tener un panorama respecto del *Problema de la Irrigación* y de sus causas, sino avanzar, aunque de manera preliminar, con el conocimiento de las primeras legislaciones respecto de la administración y gestión del agua para riego en Cerrillos. El estudio se basa en una variada documentación de carácter cualitativo —entre la que se encuentran las Actas del Concejo Municipal y los Reglamentos de Agua del *Sindicato de Aguas* (1887) y la *Ordenanza General de la Distribución de las Aguas de la Quebrada del Toro* (1914)—, que permitió alcanzar el objetivo planteado y aportar al conocimiento de la institucionalización del agua para riego.

Palabras clave: riego, Reglamentos, Sindicato, Institucionalización, procesos modernizadores.

Abstract

Based on some actors' perception about the water situation in the Department of Cerrillos, the objective of the research is an approach to the first instances of institutionalization of water regulation, through the study of regulations and ordinances created for that purpose in the second half of the 19th and the beginning of the 20th centuries. The purpose of this analysis is not only to have an overview of the irrigation problem and its causes; but to advance, although in a preliminary way, with the knowledge of the first legislation regarding the administration and management of water for irrigation in Cerrillos. The study is based on a variety of qualitative sources - among them, the Records of the Municipal Council, the Water Regulations of the Water Trade Union (1887) and the General Ordinance of the Distribution of Water of the Quebrada del Toro (1914) -, that allowed to reach the stated objective and contribute to the knowledge of the institutionalization of water for irrigation.

Keywords: Irrigation, Regulations, Trade Union, Institutionalization, Modernizing processes

* Universidad Nacional de Salta

Aspectos preliminares

La agricultura de riego desarrollada en el Departamento de Cerrillos¹ a fines del siglo XIX en respuesta a las demandas del circuito ganadero orientado al norte chileno, tuvo un importante significado en términos sociales, dado que la sociedad local —representada a través del Concejo Municipal— se vio forzada, debido a los permanentes conflictos y al manejo del agua preexistente de naturaleza colonial, a una especie de esfuerzo colectivo que la llevó a plantearse acciones destinadas a lograr una gran cohesión social. Fue fundamental dado que proveyó de los medios de coerción (manifestados principalmente en el orden legislativo a través de los Reglamentos de Aguas y la creación de Sindicatos) sobre aquellos individuos —vecinos propietarios— que no estuvieron dispuestos a sujetarse a la colectividad a través de la sanción de una legislación (reglamentos y ordenanzas) del agua. Es en ese contexto donde se dio la manifestación de una *cultura del agua* que favoreció la actividad agrícola. Esta significó el surgimiento de una modalidad de organización social del agua y el ejercicio de una política hidráulica, nacida con el propósito de responder al crecimiento de la frontera agraria y, asimismo, brindar de una solución al *Problema de la Irrigación*, entendido como los conflictos y tensiones que se dieron entre los Departamentos de Cerrillos y Rosario de Lerma a fines de la década del 60.

Al existir una complejidad creciente debido a los diversos procesos económicos que han significado una reorientación de la economía del Valle de Lerma hacia el Pacífico, apareció la necesidad de una mayor responsabilidad social colectiva para la administración y gestión del sistema de regadío. De esa manera, ya fuera a través del Concejo Municipal² o de los Sindicatos de

1 El Departamento de Cerrillos es uno de los 23 departamentos en los que se divide la provincia de Salta (Argentina). El Municipio de Cerrillos, uno de los que compone el departamento actualmente, es el más pequeño de la provincia en extensión territorial, con 224 km², y está situado en el centro del Valle de Lerma, por lo que es denominado el 'corazón geográfico' de la zona. Esta ubicación lo ha convertido en un punto estratégico dentro de la provincia de Salta, dado que es un paso obligado entre el Valle de Lerma y los Valles Calchaquies. Limita al norte y al este con el Departamento Capital, al sur con Chicoana y al oeste con Rosario de Lerma.

2 A finales de 1856 y con la promulgación de la Ley de Municipalidades salteña, se abrió el camino para la instauración de un nuevo criterio de distribución del poder en términos territoriales y se inició el camino hacia la institucionalización municipal que dejó atrás el vacío normativo que a nivel local provocara la desaparición del Cabildo hacia 1825. De esa manera, se avanzó con la deconstrucción de políticas de estado de naturaleza verticalista y centralista, que caracterizó el período que condujo, desde 1825 a 1853, hacia un estado fundamentado en un tejido de prácticas cívicas y sociales derivadas de una organización política municipal. Luego de densas discusiones producidas en el seno de la Legislatura provincial, el 13 de diciembre de 1856 se promulgó la ley, cumpliendo con lo establecido por las Constituciones Nacional de 1853 (artículo n° 5°) y Provincial de 1855 (artículo n° 101), que preveían la reglamentación del régimen municipal. De esa manera, el 26 de junio de 1857 se creó el Municipio de Cerrillos y, junto con ello, se inició un proceso de construcción del estado local que supuso la conformación de una instancia de articulación política centralizada a nivel local, reconocida como Concejo Municipal. Esta institución local, compuesta por ciudadanos de notabilidad (hombres) —una

Agua departamentales (Cerrillos y Rosario de Lerma³), se creó una legislación específica desde finales de la década del 80 con el propósito de reglamentar el uso del agua para riego, dando así luz a los procesos de modernización del uso colectivo del recurso hídrico.

A partir de la percepción que tenían algunos actores sobre la situación hídrica del Departamento de Cerrillos, el objetivo de la investigación es una aproximación a las primeras instancias de institucionalización de la regulación del agua, mediante el estudio de reglamentos y ordenanzas creados para tal fin en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. El propósito de este análisis no solo es tener un panorama respecto del *Problema de la Irrigación* y de sus causas, sino avanzar, aunque de manera preliminar, con el conocimiento de las primeras legislaciones respecto de la administración y gestión del agua para riego en Cerrillos. El estudio se basa en una variada documentación de carácter cualitativo —entre la que se encuentran las Actas del Concejo Municipal y los Reglamentos de Agua del *Sindicato de Aguas* (1887) y la *Ordenanza General de la Distribución de las Aguas de la Quebrada del Toro* (1914)—, que permitió alcanzar el objetivo planteado y aportar al conocimiento del manejo de la institucionalización del agua para riego.

Estado de la cuestión

En la Argentina, el tratamiento sistemático de la problemática del riego no encuentra precedentes que nos permitan hablar de una prolífica tradición, como la que se observa en México (Aboites Aguilar, 1988; Aguirre González, 2010; Castañeda González, 2004; Mazabel, 2007; Palerm, 2007; Palerm Viqueira y Martínez Saldaña, 2000), en Chile (Castro, 2009) e inclusive en el Perú (Oré, 2005a; Oré 2005b; Oré, 2005c). Sin embargo, se encuentran antecedentes que constituyen una verdadera contribución para la presente investigación. Primeramente, es oportuno señalar la existencia de la Comunicación del Académico Ingeniero Agrónomo Jorge A. Luque (1979), en la que realiza un análisis pormenorizado del riego en la Argentina. Esta se convierte en una fuente inevitable a los efectos de comprender los procesos que llevaron a la institucionalización del agua en manos del Estado Nacional, aspecto al cual las provincias no fueron ajenas a lo largo del siglo XX (al menos hasta la década

gran mayoría estaba conformada por propietarios terratenientes, pero también había comerciantes—, fue la responsable, de allí en adelante, de generar políticas liberales con fines administrativos y de carácter eminentemente legislativo, que permitieron la construcción de una hegemonía estatal por sobre la sociedad civil.

3 El municipio de Rosario de Lerma es cabecera del departamento homónimo y se encuentra a 33 km de la Ciudad de Salta. El *Problema de la Irrigación* se genera debido a que de allí se captaba el agua que se distribuía a través de un sistema de acequias (que eran canales de diversas dimensiones que servían para el traslado del agua a los campos de cultivo) por las fincas del municipio de Cerrillos. Dado que las aguas tenían su origen en el río de la Quebrada del Toro, ubicado en el actual Departamento de Rosario de Lerma y en la parte más elevada del espacio hidráulico compuesto por ambos departamentos (Cerrillos y Rosario de Lerma), los conflictos fueron producto del inicio de la escasez del agua.

da del 70). Por otra parte, aunque sin ser de la misma naturaleza, aparecen una serie de investigaciones que desde diferentes enfoques y desde miradas provinciales y locales abordan el tema del agua para riego. Así, por ejemplo, contamos con el trabajo de Omar Miranda (2009), que enfatiza sobre los pocos estudios socioeconómicos enfocados a entender esta problemática. También es importante el aporte de Guillermo Genini (2000), quien analiza la relación entre el riego y la legislación en San Juan durante la segunda mitad del siglo XIX y los primeros años del siglo XX.

El trabajo de Alberto Tasso (2003-2004), referido a Santiago del Estero entre 1870 a 1940, abre una interesante posibilidad de entender el impacto de la expansión agraria capitalista por sobre los medios de producción (tierra y agua). Este artículo se inscribe dentro de los diversos estudios referidos a la etapa de modernización de la Argentina a finales del siglo XIX. Otro antecedente es el estudio realizado por Rossi y Banzato (2016), quienes abordan, desde una mirada comparativa, la problemática del riego desde el enfoque de la gestión del agua, considerada como un tema poco tratado por la historiografía concentrada en las grandes llanuras. El trabajo plantea los modos en que fue cambiando el uso para beneficiar a la agricultura en las provincias de Santiago del Estero y Buenos Aires entre mediados de la década de 1870 y 1915.

En relación con las variables Riego, Estado y Poder, Martín, Rojas y Saldi (2010) analizan las concepciones sociopolíticas sobre la naturaleza y la sociedad en contextos de consolidación del Estado mendocino hacia finales del siglo XIX y principios del XX. Con este propósito, al retomar los postulados sarmientinos, analizan las ideas y los objetivos de los domadores del agua (personalidades de la élite mendocina que se adhirieron y pusieron en práctica la idea de progreso). Refiriéndose a la provincia mencionada, Prieto, Castillejo y Dussel (2006) introducen una vertiente destacable por su escaso tratamiento desde la historiografía. El objetivo del trabajo, situado desde la mirada de la historia ambiental, representa una primera aproximación al proceso de contaminación hídrica en el oasis norte de Mendoza desde el comienzo del desarrollo industrial (fines del XIX) hasta 1980.

En el Noroeste argentino, la investigación sistemática sobre la relación entre la administración del agua para riego, el estado municipal y las élites locales en el siglo XIX está por hacerse. Esto se debe principalmente al hecho de que, si bien la mayoría de las investigaciones han prestado atención a las estructuras agrarias desde la colonia hasta la actualidad, el tema de la cuestión hídrica no fue tomado como tópico de interés. Tal situación no es extraña dado que tradicionalmente la historiografía argentina estuvo abocada al estudio de la agricultura de la Pampa Húmeda. Como resultado de ello, el factor de producción, en el que se centraron los estudios, fue la Tierra. Esto fue motivo de un cierto desinterés por reflexiones acerca del agua para riego en el conjunto de las relaciones sociales de la agricultura en la Argentina.

Recientemente una serie de investigaciones focalizadas en algunos espacios económicos provinciales —en Salta (Ontivero, 2013-2014) y en Jujuy— aportan importantes referencias al tema del agua para riego. Así, en el marco de procesos de transformación agraria propios de fines del siglo XIX, aparecen los avances preliminares realizados por Hernández Aparicio (2015, 2016) en el Departamento Perico del Carmen (Jujuy), que parten de la preocupación por el estudio de la especificidad del caso jujeño en relación con los avances historiográficos del área pampeana y están mayormente centralizados en dar cuenta de las diversas formas de acceso a la tierra, en las cuales el riego juega un papel importante para el desarrollo agrario.

Para Salta, el estado de las investigaciones históricas sigue la misma característica de escasez, aunque ello no significa que existieran algunos antecedentes sobre el estudio del agua a nivel provincial y local. Si bien las conclusiones de estas son de carácter general, permiten una primera aproximación al estudio de realidades locales en el manejo del agua.

El antecedente más importante con el que se cuenta a nivel provincial sobre la cuestión hídrica es el estudio realizado por el Dr. Atilio Cornejo (1980), denominado *Contribución a la Historia del Derecho de Aguas en Salta*. Aunque su tratamiento es desde la óptica jurídica, su argumentación se sustenta en un bagaje de documentos históricos y legislativos que se extiende desde el período colonial hasta fines del siglo XX y sirve de referencia para futuras investigaciones sobre el tema. Otro aporte muy importante sobre el tema del agua es aquel que se encuentra en la publicación *La crisis del agua en Salta. Entre la sequía y la inundación* (Hopps y Ashur, 2004). Esta es el resultado de la investigación sobre el tema hídrico en la provincia salteña, planteada desde un Proyecto del Consejo de Investigaciones de la Universidad Nacional de Salta y llevada a cabo entre los años 2001 y 2004.

Por otra parte, aunque su tratamiento puede ser considerado como de manera tangencial, la investigación de Luis Adolfo Saravia (2000) en *Salta. Esplendores y ocasos (El progreso económico como racionalización)* también contribuye al conocimiento sobre la cuestión hídrica en Salta. El estudio, de amplia riqueza conceptual, realiza un análisis de la realidad salteña centrado en el concepto de progreso económico, que se entiende como una creciente racionalización del comportamiento individual y colectivo.

Recientemente, aunque se trata de otro espacio hídrico, Villareal y Manzanal (2010-2011) han aportado al conocimiento del tema tomando como referencia el caso de San Carlos en los valles Calchaquíes (Salta). Particularmente, Villareal (2010), en su artículo “El conflicto entre los productores de San Carlos (Salta) por el agua del río Calchaquí”, indaga sobre las consecuencias territoriales de las políticas del estado en el control y administración del agua de riego.

En síntesis, las investigaciones para la provincia de Salta referidas al tema hídrico se caracterizan por ser de carácter muy general y de una amplitud temporal que se extiende desde el período prehispánico hasta la actualidad; por ende, no se concentran ni en las dinámicas locales en torno a la cuestión hídrica ni en su asociación con los grupos de poder. Las razones responden al hecho de que las preguntas formuladas solo se interesan por las estructuras de dominación provincial a lo largo del tiempo, en asociación con los procesos económicos que las beneficiaban.

Percepción de la situación hídrica a través de los actores en la década del 60

En 1863, Don Abraham Peralta, Juez de Agua (responsable de gestionar la distribución del agua) de la acequia de los Gallos, denominada así porque pertenecía a esa familia, fue uno de los primeros que solicitó una reglamentación para la distribución del agua, para lo cual se dirigió al órgano competente que era el Concejo Municipal. En palabras del Juez de Agua, el reglamento era necesario a los efectos de establecer los procedimientos respecto de la distribución del agua⁴.

La ausencia de una reglamentación específica sobre el manejo del agua no solo habla de la falta de una instancia centralizadora que regulara la distribución del agua, sino de una economía orientada hacia la ganadería que no requería del uso de esta. Además, el manejo del recurso hídrico, por lo menos hasta ese momento, no había demandado la intervención de una instancia centralizadora, puesto que se basaba en acuerdos entre los propietarios de las acequias debido a la existencia de un distrito de riego a pequeña escala. Sin embargo, desde los primeros años de la segunda mitad de siglo, estas características comenzaron a cambiar frente al crecimiento de la producción agraria, situación que generó nuevas necesidades y problemas más específicos —invasión del ganado vacuno en tierras cultivables y presencia de funcionarios del agua— que tuvieron que ser resueltos a fin de evitar conflictos. En este contexto, aquellas prácticas sociales que resolvían dichos problemas sin la intervención del estado local ya no tendrían el mismo impacto que habían tenido en la primera mitad del siglo.

En el caso del agua, las decisiones tomadas por los vecinos propietarios o los funcionarios del agua respecto de la distribución de esta no fueron suficientes debido al incremento de superficie cultivable y a la demanda creciente. Ante tal situación, fueron los propietarios quienes, involucrados en el Concejo Municipal, promocionaron la aplicación de una nueva racionalidad en la gestión y administración del agua. A partir de entonces y mediante la gestación de un proceso de institucionalización, el Concejo Municipal comenzó, de manera paulatina, a encargarse del ordenamiento hídrico, aunque con muchas dificul-

⁴ A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Acta de Sesión Ordinaria*, 9 de marzo de 1861.

tades por el ejercicio de prácticas llevadas a cabo por propietarios de tierras, que atentaban contra él.

En lo que se refiere al pedido del Sr. Peralta, al parecer el Concejo se habría preocupado por reglamentar los procedimientos del reparto del agua solo para la acequia denominada de los Gallos. Tal dato surge de los testimoniales de una sesión del Concejo Municipal realizada el 31 de mayo de 1863. Allí, este revelaba la existencia de una reglamentación a la que debía acceder el nuevo Juez de Aguas. Es interesante notar que el ordenamiento, desarrollado por el gobierno local, se fue logrando de acuerdo con cada planteamiento en particular y no en general.

Esta situación es demostrativa de dos cuestiones: la incapacidad de parte del estado local (creado el 26 de junio de 1857) para tomar decisiones sobre todo el territorio en lo referido al tema del agua, seguramente por desconocimiento o por falta de una estructura burocrática del agua, y la falta de conciencia política sobre los cambios económicos que se venían manifestando a través de diversos indicadores. Este hecho se traducirá en respuestas a un ritmo diferente en relación con el de las transformaciones en puerta.

Lo cierto es que, entre las décadas del 60 y 70, se fueron promoviendo otras designaciones de Jueces de Aguas, esta vez para otros distritos del departamento. Suponemos que los nombramientos respondieron principalmente al hecho de que se fueron incorporando nuevos territorios cultivables que requerían de agua para sus cultivos y, en consecuencia, de un mayor ordenamiento de la distribución del agua desde una óptica centralizadora.

Si observamos el cuadro que aparece a continuación, nos damos cuenta a simple vista de cuáles fueron los partidos que existieron en Cerrillos en la década del 60, pero principalmente inferimos dónde se concentró la producción agraria en el departamento.

Cuadro n° 1: Remate del Impuesto a las Mieses y Plantaciones

PARTIDOS	Tasa de impuestos (\$)
Cerrillos	75
La Cañada	20
La Merced y Las Pircas	35
San Agustín	70
Isla de Navea	35
Olmos	50
Isla de Abajo	30

Fuente: A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal (1863-1865)

A partir de la tasa con la cual se remataba el *Impuesto a las Mieses y Plantaciones*⁵, realizada entre los años 1863-1865, se concluye que los partidos más importantes que se dedicaron a la agricultura fueron el de Cerrillos (\$75) y el de San Agustín (\$70). El partido que les seguía era el de Olmos (\$50), que colindaba con el de Cerrillos, por lo que formaba parte del mismo sector en la parte céntrica del departamento.

Dada su proximidad y características similares en producción y clima, se puede aducir que entre ambos sumaban un total de \$125, cifra que demuestra la abrumadora diferencia debido a la cantidad de producción que se refleja a través de la tasa impuesta.

Los distritos de menor rango eran La Merced y Las Pircas, las Islas de Navea y de Abajo y La Cañada, probablemente por su orientación ganadera y limitación al acceso del agua para riego.

El dato que nos interesa señalar es que es en la zona céntrica y más próxima al agua donde se desarrolló la agricultura. Este hecho es significativo dado que, según las Actas del Concejo Municipal, fue en esos lugares en donde se concentró la mayor cantidad de demandas y conflictos en torno al agua para riego.

La conclusión señalada también se puede verificar en el cuadro siguiente, en donde a partir del número de cuadras podemos distinguir cuáles fueron los distritos agrícolas más importantes. Si bien la situación que arrojan los datos confirma cuáles fueron las áreas de producción agrícola, no deja de ser interesante destacar que detrás de esas áreas de cultivo se irán conformando estructuras administrativas y de poder alrededor del control del agua.

Cuadro n° 2: Jurisdicciones existentes en el Departamento de Cerrillos a fines del siglo XIX

PARTIDO	Cuadras
La Merced – Las Pircas – Sumalao	2304
San Agustín	2000
Cerrillos y Olmos Cerrillos	2934
Islas, Olmos	2610
Zanjón	
Total	9848

Fuente: A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal, Año 1881.

La cantidad de cuadras indica el orden de importancia de algunos distritos que, dado su desarrollo agrario, fueron los que demandaron una mayor canti-

⁵ La fijación de las tasas, cobradas por particulares, se realizaba en función de informes provistos por los interesados en el cobro de dicho impuesto y en los registros realizados por el Concejo Municipal sobre cada partido.

dad de agua. Así, la parte céntrica del departamento (esto supone los distritos de Cerrillos, Olmos, el Zanjón y la Isla) era abrumadoramente superior, en términos numéricos, a los distritos de la parte del Sureste del departamento. De esta manera, el centro ocupó una dimensión de 5544 cuadras, por sobre las 2304 cuadras del distrito de La Merced, Las Pircas y Sumalao, y por sobre las 2000 cuadras de San Agustín. Este último, de todas maneras, no perderá su importancia —si tenemos en cuenta el cuadro analizado— debido a que las 2304 resultaban de la sumatoria de tres distritos.

Si observamos los datos de ambos cuadros, es de suponer que la preocupación por el tema del agua se concentrará inicialmente en aquellas áreas en donde el desarrollo de la agricultura se hacía más evidente, que era en la parte central y el sureste del departamento.

Este es el caso del Partido de San Agustín y La Merced, que hasta ese entonces (1863) no había tenido un Juez de Aguas. Esta situación, probablemente causal de inconvenientes en la distribución del agua entre vecinos, fue resuelta mediante la votación de los miembros del Concejo Municipal, que en una sesión consideraron la conveniencia de nombrar a un Juez de Aguas para ese partido:

... el principal objeto al cual se había combocado el concejo había sido para que se considerase si era conveniente el nombramiento de un Juez de aguas para la acequia que acarrea el río de la quebrada y se divide en cuatro canales y riega el partido de San Agustín y Merced. Todo el concejo declaró que era conveniente. Entonces el Sr. Presidente dio orden a la comisión de acuerdos del compuesta del Sr. Zorrilla, el Sr. Plaza por falta del propietario Dn Julian Fuenteseca para que se presentase una terna para de ella nombrar Juez propietario de aguas de dicho partido para ello se declaró en cuarto intermedio... Se boto y el Cornl. Zenteno fue nombrado por mayoría de votos...⁶

A partir de la documentación analizada, inferimos que el incremento de la demanda de agua para riego a nivel departamental se hizo cada vez más evidente, así como las respuestas del Concejo Municipal en torno al nombramiento de funcionarios del agua.

De esa manera, concluimos que las demandas provocadas por los cambios en la producción agraria, además de la manifestación de conflictos y tensiones, provocaron una serie de acciones legislativas a nivel local como la creación de Reglamentos de Aguas, que permitieron dar respuesta a tales problemas. Junto con ello, se inició un largo recorrido hacia la institucionalización del manejo municipal que se tradujo en mejores condiciones de producción. Estas terminaron favoreciendo a los dueños de la tierra, quienes pretendieron el dominio del agua para riego, interactuando en el Concejo Municipal y en otros cargos administrativos.

⁶ A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. Acta de Sesión Ordinaria, 25 de octubre de 1865.

El problema de la irrigación desde la perspectiva de los informantes

Para este período estudiado, fueron diversas las referencias de funcionarios que hicieron énfasis en el problema crónico del agua para riego en algunas fincas que correspondían a los cerrillanos. Para algunos, como el integrante del Concejo Municipal Waldo Villaroel, la falta de administración y de gestión centralizada del recurso hídrico fue un motivo fundamental de la escasez de agua⁷. Esta opinión surgió de la cantidad de reclamos a lo largo del período, aunque también de la advertencia de otros funcionarios y vecinos damnificados por la escasez de agua. Para él, las razones de los reclamos referidos a la mala distribución de las aguas obedecían a la ausencia de una ley provincial que “...hiciera obligatorio el respeto a la ajena propiedad...”⁸. El problema estuvo centrado, en el hecho de que el río Toro —ubicado en el Departamento de Rosario de Lerma—, desde donde provenía el agua, se ubicaba muy lejos de los campos de cultivo. Debido a la distancia que tenía que recorrer el agua, hasta llegar a los límites del Departamento de Cerrillos, “...todo el vecindario ribereño de estos canales se permitía de esta agua importándole poco que sea ajena o no lo sea...”⁹. De esa manera, la creación de la escasez de agua en los canales de regadío se había transformado en un gran problema para los vecinos afectados, puesto que ponía en riesgo el desarrollo de sus actividades agrícolas.

Otra opinión que nos aporta información sobre la situación hídrica y el problema crónico de la provisión regular del agua para riego proveniente de Rosario de Lerma corresponde al escrito de José Temístocles Garvisú en defensa de los derechos de propiedad y de la posesión de las aguas que tradicionalmente habían tenido las familias cerrillanas por derecho hispánico⁹.

Según Garvisú, los propietarios de Rosario de Lerma se hacían nombrar los Jueces de Aguas —responsables de la distribución del agua—, con el propósito de verse favorecidos con una mayor cantidad de agua en desmedro de la que les correspondía a los cerrillanos. Para él, los funcionarios actuaban como verdaderos *Neptunos* dado que su intervención se asemejaba a la de un soberano que despilfarraba el agua. Frente a esa situación, opinaba que la manera de solucionar tal inconveniente era a través de la distribución del agua mediante la participación del municipio, el cual “... distribuyese sus aguas por horas fijas y perpetuas a cada cuadro de terreno, ó vendiéndolas ó haciendo pagar un canon determinado o variable...”¹⁰.

⁷ Se entiende por ello las prácticas llevadas a cabo por los regantes de cortar el agua en la parte de “arriba” de la cuenca, generando efectos de carestía en la parte de “abajo”.

⁸ A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Descripción del Departamento de Cerrillos*. Año 1881.

⁹ *Cuestión de Aguas contra la Municipalidad de Rosario de Lerma* (1880). Buenos Aires: Imprenta de “La Opinión”, Libertad 180.

¹⁰ *Cuestión de Aguas contra la Municipalidad de Rosario de Lerma*, 1880:8.

Este último comentario, además de sugerir una reglamentación al parecer inexistente, aporta información útil a los efectos de comprender cuáles eran las características de la gestión y la administración del agua entre los departamentos de Cerrillos y Rosario de Lerma.

Entre las décadas del 60 y 70, está ampliamente comprobado que la modalidad de distribución planteada entre rosarinos y cerrillanos no garantizaba el acceso equitativo y regular del agua para riego y su dinámica estaba determinada no solo por los intereses particulares de los propietarios de las acequias, sino también por la ausencia de políticas centralizadoras del manejo hídrico. Sin embargo, al decir de Temístocles Garvisú, la presencia de un estado centralizador tampoco fue una garantía de que los problemas de abastecimiento del agua llegaran a su fin, más cuando se trataba de defender los intereses de los propietarios del departamento vecino. Haciendo referencia a otra práctica social que afectaba el tema del recurso hídrico, el apoderado sostenía que esto estaba asociado al hecho de que algunos propietarios de fincas ubicadas “más arriba” (esto es, el Departamento de Rosario de Lerma) habían sacado provecho de su función pública en el Concejo Municipal:

... y esto en detrimento de la inmensa población de Cerrillos, entre cuyos habitantes, unos en calidad de propietarios y otros de arrenderos se distribuye el agua...

A la par de tales acciones descritas, el perjuicio contra los cerrillanos prosperaba también debido a que el municipio rosarino permitía, a partir de la apertura de nuevas bocas tomas, la posibilidad del goce del agua por parte de nuevos agricultores, probablemente sus más allegados, y se aprovechaba, utilizando arbitrariedades, de la ventaja de estar ubicado en la parte de arriba. Ello, como se podrá sospechar, era la causa del desequilibrio en el abastecimiento del agua para riego en la parte de abajo y del reclamo, a través de diferentes vías, por la situación.

Otro documento referido a este mismo tema nos orienta sobre la situación, ya que aporta una variable más sobre la distribución del agua en ambos departamentos. De acuerdo con él, dado que había meses de estiaje crítico (agosto–noviembre), sucedía que la escasez de agua era más crónica por el hecho de que se incrementaba la demanda no solo de parte de los propietarios de las bocatomas (es una estructura hidráulica destinada a derivar parte del agua), sino de aquellos que accedían al agua mediante las intervenciones del Concejo Municipal rosarino¹¹.

Hacia 1892, otro informe hacía mención a la demanda del agua como el principal problema para el departamento¹². De acuerdo con ese escrito,

11 *Importante sentencia en el asunto sobre agua entre Cerrillos y Rosario de Lerma*. Dictado el 5 de Junio de 1882. Salta: Imprenta el Comercio de R.R. Sanmillán y Cia.

12 A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Informe que presenta la Municipalidad del Departamento de Cerrillos al Gobierno de la provincia conforme decreto de fecha 25 de agosto del corriente año*. 14 de octubre de 1894.

las limitaciones de las Leyes de Irrigación y la falta de capitales aparecían como dos razones que impedían el incremento de la producción agrícola. Según el informe en cuestión, otro aspecto que contribuía a la naturaleza problemática del uso y distribución del agua hacía referencia al derecho adquirido en el uso de las acequias frente a las arbitrariedades llevadas a cabo por vecinos de Rosario de Lerma. Por lo tanto, si tenemos en cuenta que el informe fue escrito por los propietarios de las fincas, resulta más que evidente que fueran estos los acérrimos defensores de la naturaleza privada del uso del agua.

De manera similar a lo señalado en un escrito por Villaroel una década antes, en el informe también se hacía alusión al derecho adquirido del uso del agua frente a las irregularidades de los rosarinos:

... a falta de aquellas que se aplicasen los usos y costumbres que ha habido, tanto en el Rosario de Lerma como en este Departamento en tiempos anteriores, que en cierto modo son derechos de hechos que los pobladores, propietarios de arriba, tienen o pretenden tener. De cualquier modo: si el agua íntegra que pertenece al vecindario de Cerrillos se pudiese traer sería un gran bien. Mas todo esto por ahora no pasa de ser un deseo. Los derechos que este vecindario tiene solo existen en sus títulos, porque los Hechos han subrogado los Derechos...

Un dato interesante es que la situación hídrica, definida como de carácter conflictivo, tendría relación con los efectos negativos de la creación de nuevas unidades administrativas. Así, a los ojos del Concejo Municipal, si bien lo que se denominaba Departamento de Cerrillos y el llamado Departamento de Rosario de Lerma formaban parte de un mismo distrito, hecha la división administrativa municipal:

... han quedado estos derechos una parte donde nacen y otra parte mueren sujetas a dos administraciones con autonomías propias, tanto Municipales como Políticas y Civiles: pobres derechos que como si fueran una persona, no pueden convenir ni a la una ni a la otra administración...

De allí, se infiere que la situación hídrica irregular tuvo relación directa no solo con el incremento poblacional y de la frontera agraria, sino también con los procesos de conformación de nuevas unidades administrativas. Este entrecruzamiento de causas se explicaba, en parte, por la ausencia de una entidad centralizadora que regulara la administración del agua. De allí que la única solución frente al problema del agua, de acuerdo con los funcionarios de la época, estuviera supeditada al hecho de que el gobierno provincial pudiera subordinar a los regantes de ambos departamentos a través de la creación de una única autoridad del agua sin distinción de las autonomías municipales. Tal necesidad se debía a que:

...Llega un día, y muchos, en que no viene agua por una acequia, no viene agua por otra y... no hay autoridad a quien reclamar ni en el Otro Departamento ni en este. Este estado de cosas, Excmo. Señor es insoportable...

Unas décadas más tarde, hacia 1908, Carlos Wauters emite su opinión sobre la situación hídrica a través de un estudio preliminar referido al Valle de Lerma, donde se ubica el Departamento de Cerrillos. Dicho informe general elevado al Ministro de Gobierno de la provincia, Dr. Santiago M. López, es el resultado de un estudio específico sobre la irrigación en el Valle de Lerma y tuvo como objetivo, según sus palabras, el establecimiento de un plan general de irrigación de carácter *científico y racional* (Wauters, 1908). De acuerdo con su informe preliminar, para dar solución al *Problema de la Irrigación* había que asegurar la disponibilidad de agua para riego, dado que con la construcción del ferrocarril a la costa del Pacífico habría nuevas posibilidades de continuar incrementando los campos de cultivo. Ello implicaba superar la situación hídrica por la cual atravesaba el Valle de Lerma, caracterizado por la ausencia de estadísticas y planos que permitieran tener una idea aproximada del estado de regadío. El sistema hídrico que predominaba en aquel entonces era caracterizado por aquellas prácticas que consistían simplemente en derivar de cada cauce varias acequias paralelas en grandes extensiones de recorrido común. En algunos casos, las acequias pertenecían a un mismo dueño y, en otras, a varios. Se presentaban casos en los cuales un propietario gozaba del beneficio de dos y hasta tres acequias. Esta realidad, descrita como la falta de un espíritu de asociación bien definido, llevaba a hacer cada vez más crónica la situación de la disponibilidad de agua. Por el incremento de la demanda de agua para riego, se provocaban mayores desmembramientos de las acequias, lo cual inducía a las pérdidas de agua por infiltración y evaporación. Un aspecto relevante, además, fue la ausencia de un plan de acción en relación con los desagües, los cuales no habían sido aprovechados por los regantes. Otro rasgo que se suma a la situación hídrica se refiere a la situación legal de la administración del agua para riego, dado que el agua era considerada de propiedad privada. Por lo tanto, toda posibilidad de avanzar en la construcción de infraestructura adecuada al incremento de la demanda solo era factible, según su apreciación, si se cambiaba el régimen legal aunque respetando los derechos adquiridos. Al respecto, Wauters señala:

...Es pues bien entendido que los regantes que con sus títulos han conseguido poner en cultivo un área cualquiera, deben quedar amparados por disposiciones liberales; sólo deben alcanzarlos disposiciones que les faciliten la inscripción de sus derechos para que pueda la administración otorgarles el título respectivo... (Wauters, 1908:19)

Con ello, Wauters abre la perspectiva para entender la cuestión hídrica respetando los marcos regulatorios que aludían a las aguas de dominio público y aquellos que versaban sobre las aguas adquiridas consuetudinariamente en tiempos coloniales (derechos adquiridos). Sin embargo, el informe general preliminar viene a allanar el camino para las transformaciones que llevarán a terminar los conflictos y las tensiones a partir de la centralización del manejo del agua en manos del estado provincial, que sucederá a partir de la década del 20.

En síntesis, la situación hídrica en Cerrillos fue una consecuencia de la interrelación de diversos factores, tanto internos (crecimiento de la población, demanda de medios de vida, incentivos a la producción, etc.) como externos (transformaciones en los circuitos económicos, desarrollo agrario, pugna por el agua con vecinos de Rosario de Lerma), que provocaban disputas alrededor del agua para regadío. Si bien ella puede ser entendida desde una perspectiva local, es más que evidente que su explicación y naturaleza respondieron a un proceso más complejo, en el que se entrecruzaban el clima, la calidad del suelo, los intereses en pugna interjurisdiccionales, la política asociada a los Concejos Municipales y las transformaciones económicas dadas en la segunda mitad del siglo XIX. La resolución de cada uno de estos aspectos traerá como consecuencia una mayor modernización de la administración y gestión, aunque estas no se realizarán de un día para el otro. Pasarían varias décadas para que la situación hídrica pudiera cubrir la demanda de una población en crecimiento y de un campo encaminado hacia el desarrollo agrario de tipo capitalista. Sin embargo, los primeros pasos hacia la institucionalización del manejo del agua estarán dados por la creación de Reglamentos de agua, que intentarán regular la distribución del agua en un contexto de transformaciones.

Reglamento del Sindicato de Aguas del Departamento de Cerrillos (1886): camino a la institucionalización del agua

Ante el crecimiento del espacio hidráulico debido a la reorientación productiva alrededor de la agricultura y del circuito ganadero en expansión, desde el Concejo Municipal se intentó generar una administración y gestión del agua diferentes a las planteadas hasta ese momento. En ellas tendría intervención directa el Concejo Municipal y serían llevadas a cabo por una burocracia especializada que llevaría adelante acciones tendientes al mantenimiento de la infraestructura de regadío y a la búsqueda de financiamiento (a través del pago de un canon) para el pago del personal a cargo de la distribución del agua. Junto con ello, además, se llevó a cabo la creación de instrumentos legales consistentes en reglamentos de agua departamentales que permitieron la sanción económica a aquellos que no pagaran las cuotas por el acceso al riego, o a los que incurrieran en infracciones tales como el robo de cuotas de agua.

Como resultado del avance de los procesos de institucionalización que se dieron a nivel nacional (a través del Código Civil) y provincial (Código Rural 1881; 1884), el Concejo Municipal se vio obligado a crear el Sindicato de Aguas el 31 de julio de 1886.

La conformación del Sindicato Departamental, y más tarde el Sindicato Central Mixto de regantes de los Departamentos de Cerrillos y Rosario de Lerma, fue el resultado de un largo proceso de discusiones y acuerdos, producto del denominado *Problema de la Irrigación* surgido entre el 60 y 70. Sirvió, aunque a nivel embrionario, a los efectos de una centralización de la gestión del agua

y de una mejor administración —a través de la creación de una legislación y de un cuerpo de funcionarios— del recurso hídrico.

La demanda de la creación de este fue impulsada desde el Concejo Municipal, aunque por sugerencia y demanda de los vecinos propietarios de las tierras y de las acequias.

La tarea encarada no fue fácil, debido a que la conformación del Sindicato de Aguas presentaba un problema a resolver: la falta de reconocimiento, por parte de algunos regantes, de los nuevos esquemas de gestión/administración del agua. La principal razón respondía al hecho de que los regantes no encontraban legitimidad jurídica en ellos. Esto se debía a que ese nuevo orden, aplicado a través de instancias organizativas y reglamentarias, alteraba las reglas de juego respecto del uso del agua. Ello explica, como lo señalara Ashur (2004:151), por qué los reglamentos de aguas tardaron años en perfeccionarse e incorporarse a la práctica cotidiana y por qué muchos vecinos hacían uso de prácticas sociales (hurto) que provocaban la escasez del agua en los distritos de riego, sin que les importara mucho el cumplimiento de las reglamentaciones.

En consecuencia, la aparición de las primeras reglamentaciones de agua respondió, además de la jurisprudencia emanada desde el estado nacional y provincial, a la necesidad de diversos sectores sociales —tal como lo vimos en las páginas anteriores— de contar con una normatividad que permitiera regular el acceso al agua, su control y su uso, en un contexto en que la población y las actividades agrícolas estuvieron en pleno crecimiento.

Sindicato Departamental de Aguas

El Sindicato tuvo diversas atribuciones, las cuales quedaban expresadas en un Reglamento de Aguas. Entre ellas se destacaba la repartición de las aguas públicas en sus bocas tomas sobre el río de la Quebrada del Toro, siguiendo las costumbres y los títulos de propiedad. Junto a esta, se determinaba el día y el turno (tandas) del repartimiento de las aguas, como también las multas que se debían aplicar a todo aquel que hiciera caso omiso de las normas. Tales medidas significaban un cambio en las prácticas de uso del agua que, como ya lo hemos ejemplificado, perjudicaban a otros en diferentes grados y situaciones.

En lo referido a la distribución de agua, se establecía la modalidad del tandeo. Este consistía, como se advierte en el reglamento analizado y en los que surgirán *a posteriori* en el departamento, en que cada usuario recibía un cierto número de horas de agua en un ciclo mensual, en el período más crítico para el departamento, que se extendía desde abril hasta el inicio de las lluvias, en noviembre o diciembre.

De acuerdo con lo observado, la cantidad de regantes que recibirían las tandas de agua se supeditaba a cada distrito de riego. El sistema de tandeo depen-

día del agua que provenía de las acequias y de los derechos adquiridos por los propietarios. Además de estas características, desde el reglamento se observa que la distribución del agua se hacía teniendo en cuenta el tamaño de las propiedades y si estas poseían o no molinos hidráulicos.

Con lo señalado, lo que queda en evidencia es la existencia de un nuevo principio de dotación de agua por el que un regante debía recibir agua en proporción a la cantidad de la tierra que poseía o sobre la que tenía derechos.

Cuando terminaba el período de tandeo, tal como se hace en la actualidad, se estipulaba un período de limpieza de las acequias. De acuerdo con el reglamento, esta actividad estaría a cargo de los mismos propietarios, quienes estaban obligados a enviar personal para la tarea de limpieza.

En síntesis, el agua se distribuía en turnos fijados (tandas) de acuerdo con la época y el día, siendo su libre uso multado según la gravedad del caso y de los prejuicios que ocasionare. Sobre el desvío del agua, el Reglamento era claro al respecto:

... A todo aquel que impidiere el libre uso de las aguas, bien sea desviando el curso de las acequias, obstruyendo las boca- tomas, poniendo obstáculos o atajadizos a la corriente misma o el curso del Río, se le obligará a volver las tomas y acequias al estado en que antes se encontraron y a pagar una multa...¹³

En este sentido, se creaba un cuerpo de funcionarios (Juez de Río, Comisario Repartidor, Secretario de Sindicato, Alguacil) que iban a ser los que ejercerían el control respectivo. La atribución de uno de esos funcionarios, el Comisario Repartidor, se orientaba a la determinación de un registro de los regantes y, a partir de este, a la repartición del agua. Según la reglamentación, este funcionario tenía las siguientes obligaciones: a) fijar la forma y condición del turno; b) vigilar el estado de las acequias y c) recibir multas, que debían ser entregadas luego al Presidente del Sindicato. También se establecía algunos derechos y obligaciones de los propietarios, quienes para recibir el agua debían acudir al acondicionamiento de las acequias. En algunos casos, si se presentaba la ocasión en que un propietario hiciese el trabajo sin la intervención de otro, tenía derecho a reclamar, dada la normativa vigente, la indemnización al Sindicato.

Recién para 1887 se puso en vigencia un reglamento más específico, dado que se consideraba necesario crear los recursos económicos con los que el Sindicato iba a poder manejarse:

... sosteniendo los empleados necesarios así para la buena y regular atención y equitativa distribución de las aguas de irrigación en el Departamento como para la buena marcha administrativa de la Corporación Sindical necesitando para los primeros buenos Jueces de Aguas y Comisarios Repartidores en las acequias de turno y un ordenanza que corran con el mecanismo materias de la administración...¹⁴

13 A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Ordenanza de Reglamento para el Sindicato de aguas del Departamento de Cerrillos*. Salta, 31 de julio de 1886.

14 A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Reglamento del Sindicato de Aguas del Departa-*

El mencionado reglamento había sido conformado por el Sindicato de Aguas y estipulaba diversos aspectos, entre los que figuraban las tareas que debían realizar los Comisarios Repartidores. Como ya se dijo, estos funcionarios tenían la responsabilidad del control del sistema de distribución del recurso hídrico, para lo cual recibirían a cambio un sueldo.

Esta situación resulta interesante dado que era un signo de la creciente modernización por la que atravesaban las diferentes instancias de administración de territorio municipal. Por primera vez, se dejaba de lado el rol del agente económico privado como responsable de la gestión y se pasaba a una administración más ordenada y manejada por funcionarios que recibían honorarios por su tarea. Ello provocó la conformación de una estructura administrativa que, por razones obvias, requería de fuentes de financiamiento. En relación con las fuentes de financiamiento, se procuró los mecanismos de cobro y control a través de funcionarios designados para tal fin. Así, en lo que se refería a la procedencia del recurso, el reglamento tenía previsto que cada una de las bocas tomas debían pagar un canon mensual de veintidós pesos.

Otro funcionario que aparecía en la estructura burocrática era el Juez de Río, para quien también se determinó las siguientes obligaciones, entre las que se destacan: a) mantener con criterio equitativo la cantidad de agua que debía corresponder por cada acequia; b) conservar las tomas de agua ante los desbordes que se pudieran generar por un volumen de agua superior al que se podía volcar en las acequias y c) vigilar y garantizar su permanencia en el río, lugar desde donde se generaban las irregularidades, ya sea personalmente o a través de un peón cuyo rol era la vigilancia permanente.

Con la ordenanza y las reglamentaciones, se fue logrando dar forma a una organización, el Sindicato del Agua, cuyo propósito era ordenar la accesibilidad al recurso hídrico y un mayor control en su distribución, uno de los problemas más importantes a resolver para el desarrollo agrario.

A nivel general, se advierte que el Comité Ejecutivo del Sindicato tuvo la responsabilidad del mantenimiento del sistema de riego y se constituyó en portador de las demandas y conflictos de los regantes, aunque jamás se dejó de lado el rol que por legislación tenía el Concejo Municipal.

Además, era atribución del Comité Ejecutivo (compuesto por el Presidente, Tesorero y Secretario) establecer los derechos de los propietarios sobre los turnos de agua y examinar los títulos.

La organización del Sindicato Departamental de Aguas —entendido como un mecanismo integrador y cohesionador de los usuarios regantes— ha sido establecida desde el Código Rural de 1884. Antes de esto, el sistema de riego era manejado por las familias propietarias, quienes fundamentaban su uso en las costumbres y en los títulos. Por lo tanto, la organización del agua a partir

mento de Cerrillos. 18 de junio de 1887.

del 86 no puede ser considerada como una continuidad del pasado, aunque ello significara igualmente una fuente de conflictos entre usuarios de aguas arriba y aguas abajo. De esta manera, el conflicto endémico provocado por la escasez del agua ha sido uno de los rasgos del sistema moderno de distribución de las aguas desde sus inicios.

El Reglamento para el Sindicato de Aguas de Cerrillos (1886) significó un cambio en la perspectiva del manejo del agua a nivel local. Su puesta en funcionamiento llevó a la consolidación del proceso de centralización del manejo del agua a cargo del Concejo. De allí que el Reglamento llevó a convalidar las costumbres y los títulos de propiedad de los grandes propietarios locales, quienes intervenían de manera simultánea en el Concejo Municipal y en el Sindicato de Aguas. Ello se advierte en los reglamentos de distribución de las aguas hacia el interior de los distritos, en los que se observa quiénes eran los beneficiarios del uso del agua y cómo se distribuían las aguas.

Ordenanza General de la distribución de las aguas de la Quebrada del Toro

La institucionalización del agua resultó de la formulación de diferentes marcos regulatorios de alcance nacional (Código Civil) y provincial (Constituciones, Códigos Rurales, Orgánicas de municipalidades) y de su aplicación en la comunidad de regantes, aunque no estuvo libre de problemas ni contradicciones.

En lo que respecta a los marcos regulatorios para este período, el proceso de consolidación del proceso se dio con el Código Rural de 1903. Como se repara de su lectura, el Código establecía que cada municipalidad debía reglamentar el uso del agua de riego. Como sucediera con los códigos anteriores (1881; 1884), el énfasis estuvo puesto en el reconocimiento de los derechos adquiridos, hasta que se dictara una Ley General de Irrigación (Cornejo, 1980:93).

Unos años más tarde y a partir del código mencionado, surgió a instancias del gobierno provincial la Ordenanza General de la distribución de las aguas de la Quebrada del Toro de 1914. Esta fue presentada por los delegados de los Concejos Municipales de Cerrillos, de Rosario de Lerma, de La Merced y de La Silleta y elevada al Ministro de Gobierno, Dr. Julio Cornejo, bajo la gobernación del Dr. Robustiano Patrón Costas.

En términos generales, la ordenanza constaba de 6 capítulos y 27 artículos. La primera disposición hace referencia al nombramiento de cuatro comisiones municipales que se harían cargo, aunque circunstancialmente, de la distribución del agua de la Quebrada del Toro. Lo interesante de la mencionada disposición (artículo 1º), es que corrobora la hipótesis respecto a una mayor injerencia del Poder Ejecutivo en la cuestión hídrica:

... Los representantes de las cuatro comisiones municipales durarán en sus funciones **hasta que el Poder Ejecutivo de la Provincia, en cumplimiento de lo convenido y en virtud de la ley respectiva se haga cargo definitivamente de la distribución de las aguas de la Quebrada del Toro...**¹⁵ (el resaltado es nuestro)

Con la cita queda demostrado cuál era la naturaleza de la hidro-política planteada por la provincia; esto significaba que tomaría una mayor intervención en una cuestión que hasta décadas recientes le pertenecía por atribución al municipio.

También se expidió sobre la formación de un Tribunal Superior, el nombramiento de empleados, el pago de honorarios a estos e inclusive la percepción de impuestos que, en manos de la provincia, irían a parar a una cuenta corriente. La Comisión estaba compuesta por un Presidente, un Vicepresidente y un Secretario-Tesorero.

Sobre los funcionarios del agua, la Ordenanza hacía alusión a la figura del Juez de Río, quien sería el responsable de cuidar y vigilar que las bocas tomas llevaran el caudal correspondiente de acuerdo con la época del año. Se fijó además, una multa ante la posibilidad del no cumplimiento de sus funciones. Otra tarea asignada era la de informar a los Jueces de Reparto sobre la necesidad de mantenimiento de la infraestructura de riego. Este funcionario cumpliría el rol de nexo entre los Jueces Repartidores y la Junta; para ello informaría acerca de las dificultades.

Otro funcionario del agua era el Juez de Reparto, que cumplía diversas atribuciones y deberes. El principal era el de vigilar el caudal de las aguas que atravesaban por su sección, haciendo la distribución del agua de acuerdo con el derecho de cada regante. En la atribución de la vigilancia, estaba alerta ante las acciones de hurto y los desbordes de las aguas. También era su deber definir acciones en torno a la conservación de las acequias y el cobro de los impuestos correspondientes.

Los Jueces Repartidores tenían a su cargo a los Repartidores y estaban bajo el control de los Jueces de Río. Igual que los anteriores, estos funcionarios fueron sometidos al pago de multas ante el incumplimiento de sus tareas.

Con respecto a los irrigantes, la Ordenanza estipulaba que los que tenían derecho a usar el agua la iban a utilizar de acuerdo con el criterio de distribución aplicado por los funcionarios del agua. Ello implicaba además deberes tales como la limpieza de las acequias, el pago del canon y someterse a las normas y multas fijadas a los efectos de impedir irregularidades, como por ejemplo los hurtos. Un detalle que es interesante destacar es que los regantes no podían disponer del agua de acuerdo con su criterio. Tal medida marcó una posición política en relación con el manejo del agua que definía la diferencia respecto

15 Ordenanza General de la Distribución de las Aguas de la Quebrada del Toro (1914). En: Gabino Ojeda (1929) *Recopilación ordenada de las leyes de la provincia de Salta y sus decretos reglamentarios*, Tomo X, 4564-4587. Salta: Talleres Gráficos C. Velarde.

de la situación planteada durante la primera mitad del siglo XIX, cuando los dueños de las acequias, a pesar de las reglamentaciones emanadas desde la provincia, se encargaban de su distribución.

Además de las disposiciones penales, condición necesaria a los efectos de la institucionalización del agua, en la ordenanza se planteó la modalidad de reparto del agua de la Quebrada del Toro. Este se haría a través de nueve bocas tomas, a saber: Olmos, Tejada —que atravesaba el pueblo de Cerrillos—, Gallo, San Agustín, Arias, Ceballos, Rosario Viejo, Tránsito y Cámara. De esas, las cinco primeras llevaban agua al Departamento de Cerrillos, pero dada la división administrativa del departamento en dos municipios, el de Cerrillos y La Merced, nos concentraremos solo en el primero.

El agua que se repartía desde la acequia de Olmos se hacía de la siguiente manera: medio riego permanente para las fincas de Quijano, las Lomitas, la Falda y la del Señor Lucas Vidal —Presidente de la Comisión Municipal de la Silleta—. Un riego también permanente le correspondía a la finca San Miguel —perteneciente al padre del Presidente de la Comisión Municipal de Cerrillos, Don César Cánepa Villar— y el resto, a los distritos de Olmos, La Silleta y Colón.

Del detalle del reparto de esta acequia se destaca la presencia de los grandes propietarios en instancias legislativas de importancia, en el seno de los Concejos Municipales.

Otra de las acequias era la Tejada, que atravesaba el pueblo de Cerrillos, abasteciendo de agua para el consumo a la población allí asentada. Del agua de esta acequia se dispuso que las tres cuartas partes de su caudal correspondieran a Don Pedro Cánepa, mientras que el resto se tenía que distribuir entre otros regantes.

El agua que provenía de la Acequia de Gallo atravesaba el distrito de Rosario de Lerma —se regaban tres fincas importantes: el Perchel, el Porvenir y la de los herederos Orihuela— y cubría la demanda de Cerrillos e inclusive de La Merced. De allí que, dado el recorrido y la distancia que debía recorrer, la mayoría de las demandas proviniera de ese distrito. Toda el agua de esta acequia se repartía en la forma siguiente: a Cerrillos, doce en un turno y trece en otro, y a La Merced siete días en cada turno; es decir, se alternaba el turno una vez cada 19 días y otra en veinte. El distrito de La Merced, por último, se abastecía del agua que era producto de la deducción de la utilizada en Rosario de Lerma. Así recibía porciones de agua proveniente de las acequias Arias y San Agustín, que regaban fincas como la de La Merced (perteneciente a Rudecindo y Dolores Aranda), Seminario, San Agustín, la Capilla y la Cañada.

De lo analizado se desprende que la Ordenanza nos aporta datos importantes sobre la distribución de las aguas en Cerrillos, pero principalmente nos permite constatar la situación de avance de la provincia en cuestiones de interés para el estado local.

Consideraciones finales

A partir de la percepción que tenían algunos actores sobre la situación hídrica del Departamento de Cerrillos, en esta investigación hemos logrado una aproximación a las primeras instancias de institucionalización de la regulación del agua, mediante el estudio de reglamentos creados para tal fin en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX. Con ello se obtuvo un panorama sobre el *Problema de la Irrigación* y de sus causas, y se avanzó en el conocimiento respecto de la administración y gestión del agua para riego en Cerrillos, aspecto desconocido por la historiografía regional.

De la documentación analizada inferimos que el incremento de la demanda de agua para riego se hizo cada vez más evidente debido a la expansión de la frontera agraria. En este sentido, desde el Concejo Municipal surgió una serie de respuestas que fueron dirimidas en el plano político, dado que *el Problema de Irrigación* no solo involucraba a los vecinos del departamento, sino también a los del Departamento de Rosario de Lerma.

En primer lugar, la preocupación giró en torno al nombramiento de funcionarios del agua; en segundo lugar, se comenzó con la organización de un Sindicato de Aguas y el diseño de reglamentos y ordenanzas a efectos de una racional distribución del agua de riego. En este contexto, los reglamentos que aparecen a mediados de la década del 80 representan un cambio legal fundamental en la gestión y administración del agua, debido a que promovían la erección de una estructura de gestión manejada por un cuerpo de funcionarios abocados directamente al manejo del agua y el surgimiento de una serie de normas que tenían como propósito el uso del agua bajo la égida de una lógica moderna.

De esa manera, concluimos que las demandas provocadas por los cambios en la producción agraria, además de la manifestación de conflictos y tensiones, impulsaron una serie de acciones legislativas a nivel local como la creación de Reglamentos de Aguas, los cuales permitieron darles respuesta. Junto con ello, se inició un largo recorrido hacia la institucionalización del manejo municipal del recurso hídrico.

En síntesis, para lograr la expansión de la frontera agraria fue necesario ordenar el manejo del agua para riego, para lo cual se necesitó de una organización social capaz de encarar decisiones y trabajos, del establecimiento de reglas de juego bien definidas a través de reglamentos y ordenanzas, y de la generación de un buen entendimiento entre los usuarios. Esto último, a los efectos de que no se malentienda, significó aclarar mediante escritos jurídicos (reglamentos y ordenanzas) que la hegemonía del agua era por un derecho adquirido de un sector social que controlaba el poder político, el agua y las tierras, aspecto que seguramente será tratado en un próximo escrito.

Fuentes

ARCHIVO HISTÓRICO MUNICIPAL DE CERRILLOS (en adelante: A.H.M.C.), Actas del Concejo Municipal, 1858-1920.

A.H.M.C., Actas del Concejo Municipal. *Reglamento del Sindicato de Aguas del Departamento de Cerrillos*. 18 de junio de 1887.

Ordenanza General de la Distribución de las Aguas de la Quebrada del Toro (1914). En: Gabino Ojeda (1929). *Recopilación ordenada de las leyes de la provincia de Salta y sus decretos reglamentarios*, Tomo X, 4568. Salta: Talleres Gráficos C. Velarde.

Bibliografía

ASHUR, EDUARDO (2004). “Introducción”. En: Hoops, Terry y Ashur, Eduardo, *La crisis del agua en Salta. Entre la sequía y la inundación*. Salta: Center for latin American and Caribbean Studies, Universidad Estatal de Michigan, Fundación CAPACITAR.

ASHUR MAS, DIEGO (2004). “Salta: La institucionalización del agua”. En: Hoops, Terry y Ashur, Eduardo *La crisis del agua en Salta. Entre la sequía y la inundación*. Salta: Center for latin American and Caribbean Studies, Universidad Estatal de Michigan, Fundación CAPACITAR.

ABOITES AGUILAR, LUIS (1988). *El agua de la nación. Una historia política de México (1888-1946)*. México: Ciesas.

AGUIRRE GONZÁLEZ, NOÉ ANTONIO, JACINTA PALERM VIQUEIRA y ROBERTO MONTES HERNÁNDEZ (2010). “Historia del manejo social del agua de la Sub-Cuenca del Río Tejalpa, Estado de México”. En: *Primer Congreso Red de Investigadores Sociales sobre el Agua*. México.

CASTAÑEDA GONZÁLEZ, ROCÍO (2004). “La centralización de un sistema de distribución: el reparto de agua del río Cantarranas, Puebla, 1890-1930”. En: *Boletín Archivo Histórico del Agua: Organizaciones auto-gestivas para el riego*. Nueva Época, Año 9, publicación de aniversario (10 años). México: CIESAS, 45-56.

CASTRO, LUIS C. (2009). “Visión histórica del manejo de los recursos hídricos en el Norte Grande de Chile (fines del siglo XIX y comienzos del XX)”. En: *Ponencia presentada en el Simposio El acceso al agua en América: historia, actualidad y perspectivas*. 53^{er} Congreso Internacional de Americanistas. México.

CORNEJO ATILIO (1980). *Contribución a la Historia del Derecho de Aguas de Salta*. Salta: Publicación del Instituto de San Felipe y Santiago de Estudios Históricos de Salta.

GENINI, GUILLERMO (2000). “Riego, Estado y Legislación en San Juan 1850-1914”. En: *Scripta Nova. Revista electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, n° 66. España: Universidad de Barcelona.

- HERNÁNDEZ APARICIO, NICOLÁS** (2015). “Herramientas teóricas para el análisis de la historia agraria de Jujuy entre los siglos XIX y XX”. En: *Actas Iras. Jornadas Nacionales de Historiografía*. Río Cuarto: UniRío Editora, 551-557.
- HERNÁNDEZ APARICIO, NICOLÁS** (2016). “Problemáticas del riego y cultivos en los Valles Centrales jujeños, siglo XIX”. En: *I Jornadas Interdisciplinarias sobre Tecnología y Desarrollo Social en Jujuy*. Jujuy.
- HOOPS, TERRY y EDUARDO ASHUR** (2004). *La crisis del agua en Salta. Entre la sequía y la inundación*. Salta: Center for latin American and Caribbean Studies, Universidad Estatal de Michigan, Fundación CAPACITAR.
- HOOPS, TERRY** (2004). “Los regímenes del agua en Salta: Un análisis desde la ecología política antropológica”. En: Hoops, Terry y Eduardo Ashur, *La crisis del agua en Salta. Entre la sequía y la inundación*. Salta: Center for latin American and Caribbean Studies, Universidad Estatal de Michigan, Fundación CAPACITAR.
- LUQUE, JORGE A.** (1979). “El Riego en la República Argentina y su desarrollo”. En: *Academia Nacional de Agronomía y Veterinaria*, n° 11, Tomo XXXIII, Buenos Aires, 5-27.
- MARTÍN, FACUNDO, FACUNDO ROJAS y LETICIA SALDI** (2010). “Domar el agua para gobernar. Concepciones sociopolíticas sobre la naturaleza y la sociedad en contextos de consolidación del Estado provincial mendocino hacia finales del siglo XIX y principios del XX”. En: *Anuario del Centro de Estudios Históricos “Prof. Carlos S. A. Segreti”*, año 10, n° 10, Córdoba, 159-186.
- MAZABEL DAVISON** (2007). “Apuntes sobre organización social y riego en México”. En: *Revista de Antropología Experimental*, n° 7. España: Universidad de Jaén.
- MIRANDA, OMAR** (2009). “Trayectoria tecnológica y uso del agua en la Agricultura argentina bajo riego”. En: *Revista Agricultura, Sociedad y Desarrollo*. Volumen 6 (5), septiembre-diciembre.
- ONTIVERO, DANIEL MEDARDO** (2013). “Procesos de adquisición de estatidad a través del control del recurso hídrico. El caso de Cerrillos a fines del siglo XIX”. En: *XI Jornadas Regionales de Investigación en Humanidades y Ciencias Sociales*. Jujuy: Universidad Nacional de Jujuy.
- ONTIVERO, DANIEL MEDARDO** (2014). “Agua, poder y municipio a fines del siglo XIX. El caso de Cerrillos (Provincia de Salta)”. En: *Centro de Investigaciones Genealógicas de Salta (Publicación institucional)*. Salta, 487-511.
- ORÉ, MARÍA TERESA** (2005a). *Riego y Organización. Evolución histórica y experiencias actuales en el Perú*. Lima: Edición Gráfica Ricardo Carrera.
- ORÉ, MARÍA TERESA** (2005b). “Estado, indígenas y hacendados ante el riego en un valle de la Costa Peruana (1900-1930)”. En: *Boletín Archivo Histórico del Agua*, Nueva Época, año 10 (29), México.

- ORÉ VÉLEZ, MARÍA TERESA** (2005c). *Agua común y usos privados: riego, estado y conflictos en la Achirana del Inca*. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- PALERM VIQUEIRA, JACINTA** (2007). “Regadío, origen del Estado y la administración de sistemas hidráulicos: debate teórico y estudios de caso”. En: Tomás Martínez Saldaña y Jacinta Palerm Viqueira (editores), *Antología sobre pequeño riego. (Volumen I)*. México: Colegio de Posgraduados.
- PALERM VIQUEIRA, JACINTA y TOMÁS MARTÍNEZ SALDAÑA** (2000). “Introducción”. En: Palerm Viqueira, Jacinta y Tomás Martínez Saldaña (editores), *Antología sobre pequeño riego (volumen II: Organizaciones autogestivas)*. México: Colegio de Postgraduados y Plaza y Valdés.
- PRIETO, MARÍA DEL ROSARIO, TERESITA CASTRILLEJO y PATRICIA DUSSEL** (2006). “El proceso de contaminación hídrica en un oasis andino. La vida y la muerte por las acequias de Mendoza, Argentina, 1880-1980”. En: *Signos Históricos*, nº 16, Mendoza, 112-151.
- ROSSI, MARÍA CECILIA y GUILLERMO BANDAZO** (2016). “Gestión del riego en las llanuras argentinas. Poderes locales y provinciales en perspectiva comparada: Santiago del Estero y Buenos Aires entre la segunda mitad del siglo XIX y 1915”. En: *Congreso Latinoamericano de Historia Económica (CLADHE V)*, 19 al 21 de julio de 2016. Sao Pablo: Universidad de Sao Pablo.
- SARAVIA, LUIS ADOLFO** (2000). *Salta. Esplendores y Ocasos (El Progreso Económico como racionalización)*. Salta: Gofica Editora.
- TASSO, ALBERTO** (2003-2004). “Un caso de expansión agraria capitalista seguido por depresión. Santiago del Estero, 1879-1940”. En: *Población y Sociedad*, nº 10/11, 109-136.
- VILLAREAL, FEDERICO** (2010). “El conflicto entre los productores de San Carlos (Salta) por el agua del río Calchaquí”. En: Manzanal, Mabel y Federico Villareal (organizadores), *El desarrollo y sus lógicas en disputas en territorios del norte argentino*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad (CICCUS).
- VILLAREAL, FEDERICO y MABEL MANZANAL** (2011). “Descentralización y poder en la administración del agua de riego. El caso de la cuenca del río Calchaquí en el departamento de San Carlos, Salta, Argentina”. En: *Campo Territorio: Revista de geografía agraria*, nº 12 (6), 32-62.
- WAUTERS, CARLOS** (1908). *Irrigación en el Valle de Lerma. Informe General Preliminar*. Buenos Aires: Imprenta de Coni Hermanos.

Problematizaciones en torno al concepto de universalidad: del eurocentrismo a la interculturalidad

Problematizations around the Concept of Universality: from Eurocentrism to Interculturality

*Nuria Macarena Rodríguez**

Resumen

En el presente trabajo se pretende problematizar la noción de universalidad en sus sentidos filosóficos, políticos y culturales, contrastándola con la lectura que puede realizarse de dicha noción en el ámbito multicultural de la Universidad Nacional de Salta como espacio en cuya discusión académica y epistemológica prima el universalismo moderno eurocéntrico. En este contexto, trataremos de poner en cuestión si hay una aplicación de la verdad, la validez y la rectitud que pueda considerarse universal. Por lo tanto, no hay pretensión alguna de generalización sino, por el contrario, intención de producir conocimiento situado.

Con este fin, retomaremos, en primer lugar, la problemática del lenguaje en relación con la universalidad de los conceptos. Seguidamente, abordaremos la universalidad en la modernidad intentando hacer evidente su componente netamente eurocéntrico. En un tercer momento, analizaremos cómo se articulan todos estos conceptos en América Latina, para luego referirnos al papel de la educación en esos procesos. Todo este desarrollo servirá para analizar finalmente el contexto de la educación argentina en general, las universidades y la Universidad Nacional de Salta en particular. El eje alrededor del cual se harán todos los análisis precedentemente enumerados será el de los Pueblos Originarios y su carácter de actores sociales negado por el criterio universalista.

Palabras clave: universalidad, interculturalidad, universidad, pueblos originarios.

Abstract

In the present work we problematize the notion of universality in its philosophical, political and cultural senses, contrasting it with the reading that can be done of this notion in the multicultural environment of National University of Salta as a space where modern Eurocentric universalism prevails in academic and epistemological discussion. In this context, we will question whether there is an application of truth, validity and rectitude that can be considered universal. Therefore, there is no pretense of generalization but, on the contrary, intention to produce situated knowledge.

To this end, in the first place we will examine the problem of language in relation to the universality of concepts. Next, we will address universality in modernity, trying to make evident its clear Eurocentric component. In a third moment, we will analyze how all these concepts are articulated in Latin America, and then we will refer to the role of education in those processes. All this development will be finally used for analyzing the context of Argentine education in general, and universities and the National University of Salta in particular. The axis around which all these analyzes will be made will be the Original Peoples and their character as social actors denied by the universalist criterion.

Keywords: Universality, Interculturality, University, Indigenous Peoples

* ICSOH - CONICET - Universidad Nacional de Salta

El lenguaje y lo absoluto

Dice Friedrich Nietzsche: “El lenguaje no se origina de modo lógico y todo el material con que más tarde trabaja el hombre de la verdad, el investigador, el filósofo, si bien no proviene del reino de lo utópico, tampoco procede de la esencia de las cosas.” (Nietzsche, 1973: 75). La suposición de que palabras como *verdad*, *universalidad*, *civilización*, *razón*, etc., tengan asociados sus respectivos conceptos en las diferentes lenguas, supone, a la vez, un efecto de lenguaje que identifica una forma de pensamiento que puede resultar ajena para muchos pueblos.

Por su parte, Wittgenstein en el primer inciso de su *Tractatus lógico-philosophicus* sostiene que: “El mundo es todo lo que acaece. El mundo es la totalidad de los hechos, no de las cosas” (Wittgenstein, 2003:49). La palabra como cosa requiere inmediatamente el concepto, la definición, que necesariamente es una abstracción y que deja de lado lo particular. En este sentido, podríamos cuestionarnos qué particularidades se ocultan en los sustantivos arriba mencionados, teniendo en cuenta que han sido aplicados como absolutos desde la modernidad.

Por ejemplo, cuando hace 2.500 años Parménides transforma el hecho de *ser* en “*el ser*”, produce un efecto de lenguaje sobre el cual se edifica toda la filosofía posterior. Cabe preguntarse merced a qué efecto el ser humano concibe la idea de que hay una única verdad o una verdad absoluta que es universal, o que hay algún sustrato —también absoluto— que nos liga a una razón o a una universalidad. Consideramos que esto se produce como consecuencia de la oportunidad que tuvo Europa de expandir su poder político, económico, religioso, etc., y con ello la posibilidad de instaurar *su* verdad, *su* civilización, *su* razón, como universales. Además, el concepto filosófico que justifica la superioridad que se atribuye Europa se podría rastrear a través de lo que manifiesta Wittgenstein en el prólogo del *Tractatus*:

El libro trata los problemas filosóficos y muestra —según creo— que el planteamiento de estos problemas descansa en la incompreensión de la lógica de nuestro lenguaje. Cabría acaso resumir el sentido entero del libro en las palabras: lo quequiera puede ser dicho, puede ser dicho claramente; y de lo que no se puede hablar hay que callar. (Wittgenstein, 2003:47)

La superioridad de la que tratamos, basada en los conceptos de verdad, de razón, de derecho, no puede ser explicada más que como un efecto de lenguaje, ya que no existe lenguaje lógico de justificación de hechos que permitan remitir a estos conceptos —o a estas cosas— como aquello que se puede decir claramente.

En este sentido, señala Stefan Jonsson que el universalismo aparece como un “significante supuestamente autoevidente (...) El pensamiento europeo fundamentó la universalidad en una noción específica de sujeto humano”

(Jonsson, 2010:111). Sujeto del cogito, que existe porque piensa y piensa de determinada manera autorreferencial, que posibilita una conciencia que se supone única, capaz de desarrollar un conocimiento verdadero de la realidad y formular leyes universales en consecuencia. Suponemos que Wittgenstein hubiera podido objetar estas aseveraciones.

La modernidad y la universalidad

El problema de la universalidad¹ estuvo siempre presente en el pensamiento occidental, más aún después del advenimiento del cristianismo. Como bien señala Enrique Dussel (2000), recién con el descubrimiento de América —descubrimiento del Otro— esa universalidad abstracta que sostenía Europa desde la antigüedad se traduce en una mundialidad concreta. Esto significa que aparece en el horizonte una alteridad a la que es posible convencer, por las buenas o por las malas, de que hay una cultura “civilizada” que la supera y que es necesariamente universal, porque posee una razón y una verdad universalmente válidas.

Además, la conquista de Latinoamérica permite concretar la supremacía de Europa: “Su superioridad será, en buena parte, fruto de la acumulación de riqueza, experiencia, conocimientos, etc., que acopiará desde la conquista de Latinoamérica”. (Dussel, 2000:29). Las nociones de razón y verdad, por ejemplo, fueron extrapoladas a un continente donde carecían de todo sentido o significación.

Por otro lado, el convencimiento europeo del carácter civilizatorio de la modernidad llegó al extremo de culpabilizar a esa alteridad por resistir u obstruir el proceso que Europa sentía que estaba llamada a concretar: extender su civilización universalmente como la única verdad posible. Así se justifica la violencia, las víctimas son culpables y la estrategia civilizatoria moderna es inocente.

Retomando a Stefan Jonsson, la noción de sujeto mencionada en el apartado anterior también sirve de fundamento para sostener la idea de la superioridad de lo europeo:

Desde el punto de vista de este sujeto suprahistórico, podían clasificarse las distintas culturas y pueblos del mundo. Este sujeto se colocaba a sí mismo en oposición a aquellos que, como los bárbaros de Rousseau, se hallaban atrapados en sus tradiciones y eran incapaces de liberarse de sus instintos corporales. Entre tales infelices seres se encuentran las mujeres, las clases trabajadoras y los no europeos. (Jonsson, 2010:112)

Así pues, ubicar al Otro en el lugar del “bárbaro” y/o “infeliz” coloca lo europeo como cultura redentora: permite así justificar y enaltecer su accionar, en tanto su fin es quitar al otro de esa posición inferior, aunque para ello sea necesario emplear la violencia.

¹ Cuando hablamos del concepto de “universalidad” nos estamos refiriendo a este en tanto universalización de una particularidad: la occidental, europea.

Entonces, los “valores universales” o lo que hoy consideramos como tales fueron suministrados por la cultura europea bajo la forma de derechos humanos que debían ser de aceptación general. Paradójicamente, para lograr la universalidad de esos valores —asociados con la cultura europea—, se violaron los derechos humanos, justificándose en lo ya analizado en líneas anteriores.

Para ejemplificar la contradicción intrínseca de esta imposición de valores, sin entrar en el terreno económico, basta citar la revolución de los esclavos negros en Haití, que fue el primer movimiento independentista de la América Latina a fines del siglo XVIII y comienzos del XIX, y que se inspiró en los ideales de la Revolución Francesa y su Declaración de los Derechos del Hombre. La Francia revolucionaria y jacobina mandó a sofocar esta revolución en abierta contradicción con aquellos supuestos ideales. Esto demuestra una vez más que la cuestión del lenguaje genera el problema: términos como *universalidad*, *razón*, *verdad* y *justificación* provienen de hechos que se hacen pasar por conceptos.

La universalidad, el eurocentrismo y la interculturalidad en América Latina

Como hemos mencionado, la conciencia de una razón universal que es propia del pensamiento europeo se pone de manifiesto con toda su virulencia en la conquista y colonización de América Latina. Si bien los ideales de la ilustración habían descubierto la dignidad del Otro en el plano ético, tales ideales no se aplicaron en la colonización de América Latina y, muy por el contrario, sirvieron para justificar la negación del Otro en su humanidad. Esto tuvo —al menos— dos consecuencias que se manifiestan hasta el presente: en primer lugar, la exclusión y —en muchos casos— la eliminación de pueblos originarios; en segundo, la generación de un estrato social criollo —que ocupa las posiciones de poder— que reivindica, sostiene y aplica aún los paradójicos y contradictorios ideales universalistas.

Este orden de cosas garantiza la pervivencia del esquema universalista que —salvo algunos focos de resistencia— nos encuentra a todos asimilados a su concepción. Como dice Jonsson: “la ideología del universalismo, diseminada desde arriba, mantiene su hegemonía únicamente en tanto que puede activar la utopía de la universalidad, que emerge desde abajo” (Jonsson, 2010:120).

El ámbito privilegiado para la transmisión de estos valores supuestamente universales es la educación formal. Desde su surgimiento, la Escuela ha sido uno de los principales bastiones para adoctrinar a los sujetos hacia los fines ponderados por las clases dirigentes. Así pues, en las instituciones educativas se transmite como “historia universal” la historia de la civilización mediterránea y europea, mientras se ignora a los pueblos originarios como sujetos

históricos², enseñando como mucho las culturas azteca, maya e inca, también desde una perspectiva europea. En estas prácticas que parecen diseñadas por el espíritu de la historia de Hegel, ¿dónde se evidencia la razón?

Por otro lado, la pretendida universalidad resulta inconciliable con el concepto de interculturalidad³, en tanto este último refiere no solo a la co-existencia de múltiples culturas —multiculturalidad—, sino a la posibilidad y necesidad de un diálogo, una interacción entre esas culturas, que se basa en la aceptación mutua, sin jerarquizaciones y fortalece la diversidad. La multiculturalidad, la existencia —en este mundo en general y en América Latina en particular— de diversas culturas, es innegable. Ante esta realidad hay dos alternativas posibles: la interculturalidad, que implica aceptar y ponderar las diferencias en términos de diálogo, o la universalidad, que supone invisibilizar muchas culturas en pos de jerarquizar una única como válida para todos; ante esta dicotomía elegimos posicionarnos en la perspectiva intercultural.

En la interculturalidad no es aplicable el auditorio universal de Toulmin, porque en él la única voz que se escucha es la del argumentador; en cambio, deben escucharse todas las voces, algunas de las cuales no pueden ni tienen por qué asumir una conciencia de racionalidad instrumental, ni de universalidad conceptual, ni justificar el motivo por el que se sienten fuera de esa problemática.

América Latina —como se evidencia en lo planteado en líneas anteriores— viene siguiendo el camino de la universalidad, mediante el cual se reproducen desigualdades, se excluye, se elimina, se invisibiliza. Consideramos que ya es momento de empezar a andar el camino de la interculturalidad en nuestro subcontinente, en el que ya numerosos pensadores latinoamericanos han incursionado.

La educación formal, la universalidad y la multiculturalidad en Argentina

Teniendo en cuenta lo ya mencionado acerca del papel de la educación en la transmisión de los paradigmas supuestamente universales y en tanto pretendemos analizar estos con relación a la multiculturalidad en la Universidad Nacional de Salta, consideramos pertinente realizar —previamente— una

² Es importante aclarar que, en la concepción de la historia transmitida en todos los niveles de enseñanza, se ignora no solo a los pueblos indígenas de América, sino también a los asiáticos, africanos, etc., a todos aquellos que no pertenecen a la civilización mediterránea y europea.

³ Entendida como “un encuentro donde las culturas afirman y fortalecen sus diferencias, complejizan sus identidades, un proceso de resistencia a la globalización y también un proceso de creación de diversidad (...) un movimiento de localización, de diálogo y relación que permite fortalecer lo local, basándose en la integración de experiencias generadas en los encuentros culturales. La interculturalidad es un encuentro de autopoiesis de las culturas locales, de diálogo y convivencia entre las mismas” (Tintaya Condorí, 2003:187).

breve referencia a la educación formal —en general— de nuestro país, vinculándola con los conceptos en cuestión.

En Argentina, la educación formal es obligatoria en todos sus niveles a excepción del superior —universitario o no universitario—; además es gratuita para aquellos que asisten a instituciones de gestión pública. Los contenidos curriculares se organizan en base a Núcleos de Aprendizajes Prioritarios (NAP) que tienen carácter nacional, los cuales se adaptan en cada jurisdicción de acuerdo con sus características regionales. Entonces, teóricamente existe una educación que llega a todos con contenidos más o menos similares. Como es de suponer —luego de lo ya mencionado respecto a América Latina—, estos contenidos responden a los conceptos de verdad, universalidad y racionalidad que prescribe la epistemología dominante. Esto se trasluce también en las formas de organización de las instituciones, en los mecanismos de evaluación, de control, etc.

Pensemos entonces, en tanto que Argentina es un país multicultural⁴, en cómo llega esta educación a los pueblos originarios y cómo llegan los pueblos originarios a esta educación. A estos interrogantes se puede responder comenzando por la problemática de la lengua materna, que es en muchos casos la única que hablan los niños. Estas lenguas —originarias—, nacidas de contextos totalmente diferentes al europeo, producto de cosmovisiones muy disímiles, no cuentan en su léxico con palabras como *razón*, *justificación*, *verdad*. Aun en el caso de que los estudiantes de pueblos originarios contaran con una educación bilingüe —lo cual todavía es un proyecto inconcluso—, estos conceptos tan típicamente europeos son intraducibles a su lenguaje propio, mucho más a su entendimiento. El mundo que ven y que pueden decir no es el mundo sobre el que escuchan en la escuela. Esto último es válido también para aquellos originarios que hablan español, porque su cosmovisión no incluye estos elementos, sin que por eso su cultura sea menos valiosa. Muy probablemente existan elementos de sus culturas que resultan difíciles de comprender para nosotros porque pertenecen a su imagen del mundo; sin embargo, a nadie se le exige que asista a la escuela a pensar con lógica wichí o quom, o kolla.

Universidad, universalidad e interculturalidad

Pese a todo lo expresado, existen jóvenes indígenas que logran transitar por los diferentes niveles de educación formal y acceder a la Universidad. Transitan por todos los niveles de una educación occidentalizada, debiendo adaptarse a lógicas diferentes de las que circulan en sus comunidades de origen. Llegan así al nivel superior de educación y se encuentran con una institución dominada por unas lógicas diferentes no solo de las de sus comunidades, sino también

⁴ Cabe aclarar que la diversidad cultural de nuestro país no se reduce a la existencia de pueblos originarios, sino que incluye una amplia gama de culturas producto de las inmigraciones.

de las de los otros niveles de educación formal por los que transitaron. Las universidades argentinas son organizaciones intrínsecamente conservadoras que responden a premisas del mundo de los siglos XIX y primera mitad del XX. Además, están formadas sobre el modelo europeo que privilegia la docencia y la investigación, alejándose del sistema productivo (Coronado & Gómez Boulin, 2015). Así pues, la cultura universitaria, que no favorece al ingresante en general, resulta particularmente más hostil para los estudiantes de pueblos originarios.

Una vez que el estudiante de pueblos originarios está en la Universidad, se enfrenta con significantes como: *excelencia académica*, *pensamiento universal*, “*la cultura*”, etc., los cuales carecen de traducción en sus lenguas originales y de sentido en su visión del mundo. En la Universidad Nacional de Salta (UNSa), ubicada en la provincia con mayor diversidad de pueblos indígenas en Argentina⁵ y cuarta en porcentaje de individuos que se autoperciben como indígenas o descendientes de indígenas u originarios⁶, es notable la ausencia de mención de su diversidad étnica en las bases estatutarias; en ellas, todo queda subsumido bajo la denominación de “cultura”, cuando no de “cultura universal”:

La Universidad Nacional de Salta es una institución de derecho público, autónoma y autárquica, que tiene por fines la promoción, la difusión y la preservación de la cultura. Cumple este propósito en contacto permanente con el pensamiento universal y presta particular atención a los problemas de la región y del país. (*Estatuto de la Universidad Nacional de Salta* - Aprobado por Resoluciones A.U. N° 001/96 y N° 1.038/96 del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación – Publicado en Boletín Oficial N° 28.485 1° Sección - 24/09/96).

Leyendo este fragmento de las Bases del Estatuto de la UNSa, la única mención que podría interpretarse como inclinada a la consideración de la diversidad cultural es la que se refiere a prestar atención a los problemas de la región. Sin embargo, esta cita no puede —o no debería— entenderse como la inclusión de tal diversidad en el ámbito universitario, ya que supondría el riesgo de asignarle el estigma de “problema” a su ya ignorada pertenencia étnica. Además, claramente se sostiene la idea de atender a esa regionalidad siempre

5 “...los Guaraníes (también conocidos como Chiriguano) y los Chané, son de origen amazónico (...) Desde el punto de vista lingüístico ambos hablan la lengua guaraní, pero también habla esta lengua la etnia Tapy’y o Tapieté. Las etnias Wichí (o Matakó), Chorote (Iyojwa’ja o Iyojwu’jwa) y Chulupí (o Niwaculé) poseen cada una su lengua distintiva, pero emparentadas entre sí en un tronco lingüístico, el Matakó-Mataguayó. Son considerados por los etnógrafos como chaqueños típicos, conjuntamente con los Toba (Komlek o Qom), cuya lengua se agrupa en el tronco Guaycurú” (Buliubasich & Rodríguez, 2009). En tierras altas, los habitantes originarios pertenecen a la tradición cultural de agricultores andinos, como los Diaguita-calchaquíes y los Kollas. También en Salta se dieron recientes procesos de auto-reconocimiento de varios pueblos, como Atacamas, Lules, Tastiles, etc.

6 En esta provincia hay 79.204 individuos que se autoperciben como indígenas, descendientes de pueblos indígenas u originarios, representando un 6.5% de la población total, cifra considerablemente mayor a la nacional (2.3%) y sólo superada por las provincias de Chubut, Neuquén, Jujuy y Río Negro (datos tomados del CENSO 2010)

en contacto con el pensamiento universal que, como venimos sosteniendo, es una universalidad construida y sostenida mediante mecanismos analizados en apartados anteriores, es decir, se busca atender a la regionalidad siempre en contacto con el pensamiento eurocéntrico.

No es el objeto de este trabajo describir la situación de los estudiantes de pueblos originarios en la Universidad y sus denodados esfuerzos en pos de una inclusión sin renunciar a su cultura. Retomando lo expresado en el título de este apartado, nos interesa analizar cuáles son los principios que rigen la Universidad y que deberían replantearse, reconsiderarse y/o modificarse para poder aspirar a una perspectiva intercultural. Esto último nos incumbe no solo en tanto asisten a esta Universidad estudiantes de pueblos originarios⁷, sino también porque es importante que todos nos apropiemos de la interculturalidad. Esta última no concierne solo a los pueblos originarios, sino a todas las culturas. Debemos romper con la idea de una educación intercultural para los indígenas y enaltecer la idea de una educación intercultural para todos.

Para poder encarar este análisis vamos a poner en cuestión algunos conceptos, como por ejemplo lo expresado por Habermas acerca de que “la universalidad se impone por encima del potencial relativismo cultural” (Rodríguez, 2010:231). De ninguna manera puede equipararse el relativismo cultural mencionado por Habermas a la interculturalidad como la venimos definiendo, ya que el concepto de relativismo refiere a la misma mirada universalista que se posa magnánimamente sobre el Otro para tratar de comprenderlo, asimilarlo o —como última instancia— tolerarlo. Esta no deja de ser la mirada eurocéntrica al plantear un relativismo cultural en lugar de un relativismo de la universalidad. La pregunta que nos podríamos hacer es si la UNSa tiene una posición relativista como la habermasiana, que supone que por encima de toda diferencia cultural existiría una supra-racionalidad común —es decir universal—, o si hay una conciencia de que no todos vemos el mundo de la misma manera ni aplicamos los mismos criterios de juicio. El mismo fragmento citado de su Estatuto nos ofrece una respuesta, en tanto su posición relativista surge de la intención expresada de atender los problemas regionales en contacto con el pensamiento universal.

Otros conceptos que queremos poner en cuestión son los de *verdad*, *validez* y *rectitud* definidos como invariantes de la racionalidad. La forma en que el ser humano se sitúa en el mundo no es una invariante. Para el pensamiento metafísico occidental es fundamental “ser en el mundo”. El ser implica muchas cosas, entre ellas ser universitario, ser profesional. Por otra parte, para el estudiante de un pueblo originario no importa el ser, sino, como señala Kusch “estar en el mundo”. Va a la Universidad no para “ser”, sino para volver

⁷ A partir del año 2010 —y como resultado de un proceso que comenzó años anteriores y que produjo una creciente visibilización de la problemática de los estudiantes de pueblos originarios—, se incorporó al formulario de preinscripción la pregunta acerca de la pertenencia étnica.

a su lugar de “estar” y compartir lo aprendido con su comunidad. No hay —a nuestro entender— una racionalidad que circule por sendas homogéneas en la interpretación del sentido y nada hay que pueda llamarse “verdad”, ni “más válido”, ni “más recto” en una visión que en otra. Solo hay diferencia. La racionalidad —entonces— no puede ser la forma de realizar la interculturalidad.

Negar la existencia de una racionalidad universal no significa la imposibilidad de diálogo. No hace falta “pensar igual” o tener las mismas lógicas de pensamiento o la misma racionalidad (universal) para poder comunicarnos, siempre y cuando seamos conscientes de esas diferencias y aceptemos que ninguna cultura es superior a la otra. De eso se trata la interculturalidad.

Por otro lado, no nos podemos negar al desafío que para una racionalidad anquilosada en sus propias categorías lógicas podría significar la apertura a otras formas de pensamiento. La Universidad debería aceptar ese desafío avanzando en el descubrimiento de la riqueza de la interculturalidad.

Conclusión

Hemos intentado demostrar que los esfuerzos por encontrar una racionalidad posible, común a todas las culturas y a todos los seres humanos, tropieza —a nuestro entender— con la dificultad de partir de supuestos típicamente “universalistas europeos”; de buscar —a como dé lugar— que sus categorías se puedan identificar en todas las culturas de alguna manera, aunque sea en una supra-racionalidad común casi hegeliana. Escuchar al Otro sin prejuicios —o al menos dudando de la veracidad de estos— y, sobre todo, desprenderse de criterios de racionalidad como condición del diálogo posible, pueden ser una alternativa para la praxis intercultural.

Con relación a esta idea, retomamos la cuestión educativa y sus implicancias en la constitución y sostenimiento de estos conceptos “universales” de raigambre eurocéntrica y llegamos nuevamente a la conclusión de que el camino a seguir podría ser el de la interculturalidad para todos, no para algunos, y que este camino puede —si no debe— ser iniciado desde América Latina, en concordancia con el espíritu decolonial de los planteos aquí esbozados. No debemos seguir los caminos que nos marcan, sino iniciar nuestros caminos.

Finalmente, nos centramos en el ámbito de las universidades argentinas y más específicamente en el de la Universidad Nacional de Salta, poniendo en cuestión los mismos conceptos que tienen gran protagonismo en la academia. Concluimos en este punto que, si la Universidad consigue el objetivo de que el estudiante de pueblos originarios “sea”, es decir, pase de un no-ser al ser, habrá triunfado con respecto a sus fines epistemológicos, pero habrá, a su vez, fracasado en su incorporación —hacer suya— de la diversidad, es decir, de lo específicamente humano.

Referencias bibliográficas

- BULIUBASICH, C., & H. RODRÍGUEZ** (2009). “Panorama Etnográfico, Histórico y Ambiental”. En C. BULIUBASICH, & A. GONZÁLEZ, *Los Pueblos Indígenas de la Provincia de Salta. La posesión y el dominio de sus tierras. Departamento San Martín*. Salta: CEPIHA.
- CORONADO, M., & M. J. GÓMEZ BOULIN** (2015). “Orientación, tutorías y acompañamiento”. En *Educación Superior. Análisis de las trayectorias estudiantiles. Los jóvenes ante sus encrucijadas*. Buenos Aires: Noveduc.
- DUSSEL, E.** (2000). “Europa, modernidad y eurocentrismo”. En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 24-33.
- JONSSON, S.** (May-Jun de 2010). “La ideología del universalismo”. *NRL* (63), 111-122.
- NIETZSCHE, F.** (1973). *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*. s/d.
- RODRÍGUEZ, R.** (2010). “La diversidad cultural y la pretensión de universalidad del mundo moderno”. *Revista Estudios*, CEA-UNC, 229-236.
- TINTAYA CONDORÍ, P.** (2003). *Utopías e interculturalidad*. La Paz: Instituto de Estudios Bolivianos.
- WITTGENSTEIN, L.** (2003). *Tractatus logico-philosophicus*. Madrid: Editorial Tecnos.

El rol femenino en la duda cartesiana las discusiones filosóficas de René Descartes e Isabel de Bohemia

The Feminine Role in Cartesian Doubt: the Philosophical Discussions of René Descartes and Isabel de Bohemia

Rosario Sosa*

Resumen

El objetivo de este trabajo es dar a conocer, desde el punto de vista de la historia de las ciencias y de la epistemología, la pertinencia y el conocimiento, por parte de Isabel de Bohemia, de los temas discutidos con Descartes a través de la correspondencia epistolar. Para realizar dicho propósito utilizaremos algunas categorías de análisis de Diana Maffia (2007).

Descartes pasó los últimos años de su vida focalizado en discusiones y polémicas relativas a su sistema, e investigando sobre medicina y moral. Los estudios que realizó en estos campos se cristalizan en el tratado sobre *Las pasiones del alma*, el último de los escritos publicados por él.

En resumen, nos interesa, con respecto a la figura de Descartes, mostrar en primer lugar algunos aspectos de su pensamiento y su importancia en el siglo XVII; en segundo lugar, realizar consideraciones epistemológicas en relación con el rol de la mujer en la filosofía y en la ciencia; finalmente, mostrar la formación académica de Isabel de Bohemia para, en ese contexto, poner de relieve sus aportes en torno a los tópicos que discute con Descartes.

Palabras clave: género, epistemología, mujer, historia de la ciencia

Abstract

The objective of this work is to make known, from the point of view of the history of science and epistemology, the relevance and knowledge, on the part of Isabel de Bohemia, of the subjects discussed with Descartes through correspondence epistolar. To carry out this purpose we will use some analysis categories of Diana Maffia (2007).

The last years of his life, Descartes, he spent, focused on discussions and controversies relating to his system, and researching medicine and morals. The studies he carried out in these fields are crystallized in the treatise on *The Passions of the Soul*, the last of the writings published by him.

In summary, we are interested, with respect to the figure of Descartes, to show some aspects of his thought and the importance of it in the seventeenth century; Secondly, to carry out epistemological considerations in relation to the role of women in philosophy and science; finally, show the academic formation of Isabel de Bohemia to, in this context, highlight their contributions around the topics discussed with Descartes.

Keywords: gender, epistemology, woman, history of science

* Universidad Nacional de Salta - CIUNSa

Introducción

Descartes pasó los últimos años de su vida pasó focalizado en dos cuestiones: por un lado, en discusiones y polémicas relativas a su sistema, como consta en los *Principios* y, por el otro, en investigaciones de medicina y de moral, disciplinas que consideraba estrechamente vinculadas. Los estudios que realizó en estos campos se cristalizan en el tratado sobre *Las pasiones del alma*, el último de los escritos publicados por él. En general, los estudiosos marcan el hecho de que, para comprender dicha obra, se tiene que leer la correspondencia que sobre los mismos temas mantuvo con muchas personas, entre las cuales se encuentra la princesa Isabel del Palatinado.

Desde hace unos años, principalmente en Europa y Estados Unidos, a través de los denominados *Women's Studies*, asentados en el ámbito universitario, se viene revisando la construcción androcéntrica de las diferentes disciplinas académicas. Las más expuestas a la crítica son las pertenecientes a las humanidades y a las ciencias sociales, aunque también existe una tradición en el cuestionamiento de la historia de la Filosofía y de las Ciencias. Es el feminismo uno de los principales movimientos que ha revitalizado y desarrollado el pensamiento crítico no-androcéntrico, contando como hito del siglo XX *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir.

El viraje que se produjo, dentro de la Epistemología, al introducir la reflexión del conocimiento científico a partir de lo que se consideraba “contexto de descubrimiento”: Historia, Sociología y Psicología de la Ciencia, modificó radicalmente la perspectiva de la disciplina. Se enriquecieron los estudios sobre la ciencia, desde el punto de vista filosófico, al considerar los contextos sociales e históricos que Kuhn vaticinaba en la *Tensión esencial* como factores importantes en el campo epistemológico. Al mirar cómo se gestaron hipótesis, teorías, experimentos, observaciones, entre otras cuestiones, el rol de la mujer —desconocido hasta entonces— comienza a cobrar relevancia. No obstante, como señala Harding (1996) en *Ciencia y feminismo*, la mayoría de los estudios sociales post-kuhnianos de las ciencias naturales, como sus antecesores filosóficos e históricos pre-kuhnianos, han evitado de forma sistemática examinar las relaciones entre *género* y *ciencia*, tanto en sus dimensiones históricas como sociológicas.

Historiadoras como Joan Kelly y Gerda Lerner (cit. por Anderson y Zinsser, 2009) llamaron la atención sobre dos modos importantes en los que la historia tradicional había distorsionado el pasado de las mujeres. Argumentaron que, por un lado, la historia dejaba a estas al margen y, por el otro, que la historia se estructuraba de tal manera que era imposible su inclusión. Los períodos tradicionales reflejaban las experiencias de los hombres; cuando las de las mujeres eran diferentes, se consideraban sin importancia y se las omitía. Siguiendo estos trabajos pioneros, los historiadores comenzaron a “descubrir” la historia de las mujeres y, desde 1970, la investigación y el estudio acerca de ellas en

Europa produjeron cientos de obras. Por otra parte, compartimos dos tesis de Kelly y Lerner (2009) quienes sostienen que “nacer mujer es el primer factor que define la experiencia de las mujeres, la distingue de la de los hombres y confiere un rasgo básico común a las vidas de todas las mujeres europeas” (cit. por Anderson y Zinsser, 2009: 13). La segunda proposición es que “[...] hasta hace muy poco, toda mujer se definía por sus relaciones con los hombres” (*idem*). Esto se ve muy claro en el caso de las mujeres que para hacer ciencia o acceder al conocimiento necesitan de padres, hermanos o esposos que les enseñen, les brinden sus bibliotecas, instrumentos, oportunidades o firmen sus trabajos.

Compartimos las críticas que realizan Guzmán Cáceres y Pérez Mayo (2005), quienes expresan la defensa de que no es posible una teoría general del conocimiento que ignore el contexto social del sujeto cognoscente. En la epistemología tradicional el sujeto es una abstracción con facultades racionales universales incontaminadas. Así, desde la teoría de género, se defiende la idea de que el sujeto del conocimiento es un individuo histórico particular cuyo cuerpo, intereses, emociones y razón están constituidos por su contexto histórico concreto y son relevantes para la epistemología, en particular, y la filosofía, en general.

En síntesis, el objetivo de este trabajo no es plantear problemas y discusiones dentro de las epistemologías feministas sino dar a conocer y “poner en valor”, desde el punto de vista de la historia de las ciencias y de la epistemología, la pertinencia y el conocimiento, por parte de Isabel de Bohemia, de los temas discutidos con Descartes a través de la correspondencia epistolar. Para realizar dicho propósito utilizaremos algunas categorías de análisis de Diana Maffía (2007) en “El vínculo crítico entre género y ciencia” a fin de analizar si se aplican a este caso o no, y argumentar en consecuencia. De este modo, coincidimos en parte con las motivaciones de Gornick (2009) quien dice que se propuso simplemente documentar la discriminación contra las mujeres en la ciencia (cfr. Gornick, 2009), y también con Martínez Pulido (2006), que sostiene con respecto a su libro: “[...] tiene como objetivo [...] divulgar capítulos de la historia de la Biología que incluyen mujeres [...] no es mi intención demostrar que este trabajo sea original [...] Pese a ello, siempre cabe un espacio para sistematizar piezas sueltas [...] que sólo puede apreciarse enmarcado en sus contextos históricos” (Martínez Pulido, 2006: 19).

En resumen, nos interesa trazar el siguiente recorrido: con respecto a la figura de Descartes mostrar, en primer lugar, algunos aspectos de su pensamiento y su importancia en el siglo XVII; en segundo lugar, realizar consideraciones epistemológicas en relación con el rol de la mujer en la filosofía y en la ciencia; finalmente, mostrar la formación académica de Isabel de Bohemia para, en ese contexto, poner de relieve sus aportes en torno a los tópicos que discute con Descartes.

En torno a la figura de Descartes

Reconocido por el *canon* filosófico como el primer filósofo de la modernidad, leemos sus escritos buscando determinados conceptos filosóficos. Pero se descuidan, en muchos casos, los aspectos científicos de sus aportes y la comunidad filosófica en la que el filósofo discutía su pensamiento.

El hecho de que Descartes pusiera en cuestión todo lo que se consideraba como “conocimiento verdadero” en ese momento, inaugura una actitud revolucionaria, no solo en la Filosofía, sino también en lo que entendemos hoy por ciencia, abriendo nuevos programas de investigación con respecto a la naturaleza y al mundo en general.

Para Descartes, y otros filósofos naturales de los siglos XVII y XVIII, las causas finales no están en la materia, sino que son impuestas desde afuera (desde la mente divina). Por lo tanto, estas causas no pueden ser objeto de explicación científica. Esta actitud de rechazo de las leyes inmanentes como principios explicativos creó un abismo particular entre la causalidad eficiente y final de Aristóteles.

En el marco de la filosofía mecanicista, y en la de Descartes particularmente, el problema de pasar de los “efectos a las causas”, en términos de Martínez (1999), es el problema central de la epistemología y Descartes trató infructuosamente de resolverlo.

El siglo XVII puede concebirse como el siglo de la “mecanización” del mundo y Descartes es su gran artífice. El punto de vista mecanicista consiste en ver los fenómenos de la naturaleza como máquinas cuyas partes y actividades podían analizarse de acuerdo con principios mecánicos. Para Descartes el cuerpo de los humanos y el de los animales es también una máquina hecha de materia física, pero existía un problema: las creencias religiosas tradicionales del Cristianismo afirmaban que el hombre era más que solo materia y era poseedor de un alma inmortal. La solución de este filósofo, para poder sostener el materialismo científico y evitar la herejía, fue postular un dualismo: los humanos son los únicos seres conscientes, poseedores de un alma divina, mientras que los animales son autómatas sin consciencia ni sentimientos. Descartes creía que su dualismo entre hombre y bestia, espíritu y máquina, alma y ser unánime, daba motivos suficientes para creer en una vida después de la muerte.

La obra de Descartes *Principios de Filosofía* ocupó una posición central (tanto en sentido positivo como negativo) en la Historia Natural. Esto lo marca, entre otros autores, Sloan (2001), quien expresa que en este “relato especulativo y comprensible, la vida orgánica fue sorprendentemente omitida” (Sloan, 2001: 45), porque Descartes no pudo explicar la organización del embrión a partir de las leyes del movimiento. Por tal motivo, las argumentaciones cartesianas pasan de la formación del mundo inorgánico a los niveles de vida preexistente y consciente.

De este modo vemos con Gribbin (2004), entre muchos otros, la gran influencia de Descartes y la importancia del hecho de que desterrara de su pensamiento todo vestigio de fuerzas místicas, aunque creía en Dios y en el alma. Por otro lado, insistía en que tanto el mundo en que vivimos, como todas las criaturas materiales que lo habitan, pueden entenderse como entidades físicas básicas que obedecen a leyes susceptibles de ser determinadas mediante experimentos y observaciones. Si bien Descartes sostuvo teorías que hoy no son correctas, sin embargo, fue tan influyente que su autoridad retrasó el avance científico de varias zonas de Europa (especialmente en Francia) hasta bien entrado el siglo XVIII.

La falta de certeza en los principios, así como la falta de fundamentación filosófica de la nueva “ciencia”, era una preocupación central de la filosofía del siglo XVII. Y Descartes lo expresa claramente. En palabras de Toulmin (2001):

El método consistente en basar las teorías en conceptos “claros y distintos” sedujo, así, a Descartes por dos tipos de razones: instrumentales, en cuanto que resolvían problemas en las ciencias empíricas, e intrínsecas, en cuanto que eran fuente de “certeza” en un mundo en el que el escepticismo se movía a sus anchas. A veces, esta dimensión dual dejaba algo oscuras sus prioridades. [...], al final de los *Principios de filosofía*, Descartes, se niega a exigir certeza lógica o metafísica a su explicación de la naturaleza. No puede probar formalmente que su sistema de filosofía natural sea la única teoría libre de contradicciones e inconsistencias (Toulmin, 2001:114-115).

Consideraciones epistemológicas con respecto al rol de la mujer en la filosofía y en la ciencia.

Seguimos el planteamiento de Maffía (2007) cuando aclara en su trabajo “El vínculo crítico entre género y ciencia” que, si bien la historia y la filosofía de mujeres en ciencia son disciplinas bastante recientes, no obstante se pueden distinguir distintos abordajes conceptuales. Citamos a la autora:

[...] el *primero* procura echar luz sobre aquellas mujeres cuyas contribuciones científicas han sido negadas por las corrientes dominantes de la historia de la ciencia. El *segundo* complementa [...], analizando la historia de la participación de las mujeres en las instituciones de la ciencia, [...] El *tercero* se interesa por el modo en que las ciencias [...] han definido la naturaleza de las mujeres. El cuarto analiza la naturaleza masculina de la ciencia misma, y [...] que han producido la ausencia histórica de mujeres de cualquier rol significativo [...] (Maffía, 2007: 49-50).

Acordamos con la importancia en la distinción de estos abordajes, pero pensamos que, cuando leemos sobre la vida de estas mujeres que se interesaron por la filosofía y/o la ciencia, estos abordajes se cruzan.

Por otra parte, la siguiente clasificación de Maffía (2007) nos permitirá ver cuál fue la situación de Isabel de Bohemia. La especialista sostiene que la filosofía y la “ciencia” se han ocupado, desde sus orígenes, de ofrecer descripciones de la naturaleza femenina, ubicando a la mujer en un lugar diferente y jerárquicamente inferior al hombre. Los métodos que se han seguido son los siguientes:

Señalar diferencias biológicas y psicológicas naturales e inevitables entre los hombres y mujeres.

Jerarquizar esas diferencias de modo tal que las características femeninas son siempre e inescapablemente inferiores a las masculinas.

Justificar en tal inferioridad biológica el *status* social de las mujeres (Maffía, 2007: 4).

Consecuentemente con estas posturas, distintas teorías filosóficas y biológicas han contribuido a cimentar una concepción de la naturaleza femenina:

[...] la mujer es un ser biológicamente imperfecto, gobernado por sus pasiones, más cerca de lo instintivo que de lo específicamente humano, incapaz de los rasgos de racionalidad universal y abstracta que le permitirían ser un sujeto ético, y proclive a la enfermedad “*por naturaleza*”. (Maffía, 2007:4).

Por otra parte, es importante recordar que si conocemos el nombre de la Princesa Palatina es por el lugar destacado que ejercía en la sociedad de la época y por la elogiosa dedicatoria que le realiza Descartes en los *Principios de la Filosofía*:

Señora: El mayor fruto que he recibido de los escritos que he publicado es que os habéis dignado leerlos y que al ser conocido, gracias a ellos, he podido apreciar tales cualidades en Vuestra Alteza que creo de interés para el género humano proponerlas como ejemplo para la posteridad. [...] y sé que el juicio franco y simple de un filósofo os agradará más que las más pulidas alabanzas de los hombres más lisonjeros (Descartes, 1967: 293).

Desarrolla, Descartes, sus ideas sobre las virtudes verdaderas y aparentes, caracterizando las virtudes puras y sinceras como propias de la sabiduría. Ahora, aclara, que esta depende de la percepción del entendimiento y la inclinación de la voluntad; sostiene que la mayoría de las personas tiene la última y que:

[...] son mucho más perfectos aquellos en quienes se encuentra junto con una firmísima voluntad de actuar rectamente, el espíritu más perspicaz y la máxima preocupación de conocer la verdad. Evidentemente esta máxima preocupación se encuentra en Vuestra Alteza, ya que ni las diversiones de la corte, ni la habitual ecuación de las jóvenes, que suele condenarlas a la ignorancia, pudieron impedirlos estudiar cuidadosamente todas las artes buenas y las ciencias. Por lo demás, la máxima agudeza de vuestro espíritu incomparable se conoce en que habéis indagado todas las profundidades de estas ciencias [...] en muy poco tiempo. Pero de eso tengo [...] una prueba mayor [...] nunca encontré a nadie que haya entendido tan perfectamente los escritos que he publicado (Descartes, 1967: 294-295).

Y, luego de mostrar profunda admiración por el hecho de que una princesa, joven y bella sea portadora de tal conocimiento, finaliza la dedicatoria justificando por qué le dedica este libro de filosofía.

Quién era Isabel de Bohemia y cómo logró obtener una formación académica

Luego de las palabras de Descartes, solo nos queda preguntarnos quién era esta mujer exquisita e inteligente que subyugó al filósofo francés. Isabel de Bohemia nació en Heidelberg en 1618 y murió en 1680. Era hija de Federico V del Palatinado y de Isabel Estuardo. Las vicisitudes que esta familia real tuvo que sortear terminaron por conducirlos a perder el reino de Bohemia y a vivir exiliados en Holanda. Bajo tales circunstancias, la vida de Isabel no fue fácil; de hecho, era una princesa sin reino ni fortuna y, por si esto fuese poco, marcada por el protestantismo que profesaba. Vivió tiempos difíciles y los enfrentó de la mejor manera que pudo. No se casó y, como mujer soltera, tuvo que depender de sus parientes hasta que, finalmente, se refugió en un convento de Herford, del que llegó a ser abadesa.

La situación de hija de reyes depuestos y exiliados le suministró a Isabel la posibilidad de recibir una esmerada educación que, con el tiempo, le brindó la condición de mujer célebre por su erudición. Se sabe que estudió música, danza, arte, ciencias naturales, matemáticas y lenguas; hablaba inglés, alemán, francés, holandés e italiano y conocía el latín. También fue una estudiosa de la Grecia antigua, lo que le valió el mote de “La griega” entre los miembros de su familia. En general, nuestra princesa fue una gran lectora y una entusiasta estudiosa de las ciencias: asistía a experimentos científicos y a disecciones anatómicas, lo que terminó por conducirla hacia uno de los filósofos más importantes de su tiempo: René Descartes, de quien Isabel fue una devota admiradora; conocía su obra y había leído varios de sus textos, entre ellos las *Meditaciones*, el *Discurso* y las *Reglas*.

La Princesa se propuso la tarea de profundizar en las propuestas cartesianas y buscó el diálogo directo con el propio Descartes mediante una correspondencia que a menudo se ha señalado como una de las fuentes principales de la última obra del filósofo: *Las pasiones del alma*.

En torno al tópico principal que discuten Descartes e Isabel a través de su correspondencia

La relación epistolar que sostienen la princesa y el filósofo aporta una gran cantidad de datos que no podemos desconocer. Como puntualizan De Martino y Bruzzese (1996), este importante intercambio de cartas que va del 16 de mayo de 1643 al 3 de diciembre de 1649 y que comprende 26 cartas de la princesa y 33 del filósofo, en las que se tratan cuestiones filosóficas y matemáticas, debe ser tenido en consideración. Esto es así no solo a partir de lo que apunta Descartes, sino de aquello que preocupa a Isabel, pues afirman que “[...]el contenido de las cartas de la princesa, casi todas de argumento moral, ha sido generalmente subestimado, cuando no ignorado del todo por los historiado-

res, a favor de las cartas del filósofo [...]” (De Martino y Bruzzese, 1996: 165). Por otra parte, los *Principios de filosofía*, de 1644, ya habían sido dedicados a Isabel y ello deja entrever que tanto las teorías de la física como la posterior doctrina moral habían sido debatidas por el filósofo con la Princesa.

Salmerón Jiménez (2009) reflexiona acerca de la importancia de investigar las relaciones que entablaron las mujeres cultas de la época con filósofos y científicos a fin de develar los pensamientos que han quedado al margen de la historia de la filosofía y de la ciencia, ya que ellas participaron también en la conformación de determinados problemas e inquietudes de su tiempo.

Como vimos anteriormente, el 10 de julio de 1644 se termina de imprimir los *Principios*, texto precedido por una carta dedicada a la princesa Isabel, con quien Descartes mantenía una relación epistolar desde 1632. Y citamos las palabras de Garin (1989): “Ahora el filósofo la alababa por haber sido la única persona que él encontrara capaz de apreciar en conjunto, en su obra, los aspectos metafísicos y los aspectos geométricos” (Garin, 1989: 177).

Y este autor aclara más adelante que la correspondencia con Isabel se caracterizó por lo siguiente:

[...] la acentuación “práctica” del pensamiento cartesiano: se trata de la constitución del hombre, de la máquina humana; son los problemas del comportamiento, de la conducta humana, que cada vez más parecen convertirse en el punto central. Y es Isabel quien le impulsa en tal dirección. Su nombre une con un hilo profundo los *Principios* a las *Pasiones* [...] (Garin, 1989: 179).

Así, los nombres de Isabel de Bohemia y el abate Picot son indisociables del pensamiento cartesiano en estos años de reflexión en torno a las *Pasiones*.

El tratado de las *Pasiones* es para Descartes una obra de física: por un lado, una especie de máquina hidráulica; por el otro, el juego de las pasiones. “Isabel, absorbida enteramente por problemas de psicología, de medicina y de moral, de una moral que es medicina de la mente, estima al filósofo. La correspondencia, desde 1643, está llena de problemas de ‘antropología’ y de ética” (Garin, 1989: 180).

Y, finalmente, aclara Garin (1989) con respecto al tratado de las *Pasiones*, que Descartes no tiene intención de publicarlo, y que la correspondencia entre Isabel, Chanut, y Cristina de Suecia se entrecruza con la reelaboración del texto; que es demasiado conciso y que ha aumentado alrededor de un tercio para su impresión. Así, sus cartas y las cartas que le dirigen constituyen el precedente, el fondo y el comentario de las *Pasiones* (Cfr. Garin, 1989: 180-181).

De acuerdo con Salmerón Jiménez (2009), si tomamos como eje la cuestión cartesiana del dualismo, que establece la línea divisoria entre materia y pensamiento, y contrasta así el mundo de la materia con el del espíritu, es claro que el universo material concebido como máquina había de comprometer de manera específica el *status* ontológico del hombre y también habría de aca-

rrrear problemas a su fisiología porque el dualismo abría la puerta a los cuestionamientos sobre la interacción de tales entidades: ¿cómo era posible que una sustancia material actuara sobre el alma, y viceversa?

Isabel pudo ver con meridiana claridad el problema y, pese a ser cartesiana en buena medida, no dejó de presionar a su maestro para que lo resolviera, aunque en el fondo también supo darse cuenta de que la cuestión del dualismo, tal y como quedaba planteada en las *Meditaciones*, no alcanzaría una solución adecuada por parte de Descartes. Y la historia nos muestra que no se equivocó. Además, tal dualismo se manifestaba de forma peculiar configurando lo que habría de ser uno de sus mayores obstáculos y uno de los problemas más relevantes para las épocas posteriores: el problema de la interacción mente-cuerpo, así como el de sus implicaciones morales, cuestiones ambas que Isabel hizo explícitas y que Descartes, haciendo gala de cortesía y dedicación, se dignó a explicar paciente y cordialmente a la princesa.

En su carta del 16 de mayo de 1643 Isabel pregunta:

[...] cómo el alma del hombre puede determinar los espíritus del cuerpo para que se hagan las acciones voluntarias. Pues, parece que toda determinación de movimiento se hace por el impulso de la cosa movida, y la manera como sea empujada por la cosa que la mueve, o bien, depende de la cualidad o de la figura de la superficie de esta última. Se requiere contacto en las dos primeras condiciones; y extensión, en la tercera. Usted excluye enteramente esta de la noción del alma, y aquél me parece incompatible con una cosa inmaterial. Por eso, le pido una definición del alma más particular que la que dio en la metafísica [...] (Descartes, 1945: 5).

La respuesta de Descartes del 21 de mayo de 1643 no deja lugar a dudas en cuanto a la relevancia que concedió a la pregunta de Isabel:

Y puedo decir con verdad que la cuestión que propone Vuestra Alteza me parece ser la que se me puede hacer con más razón, después de los escritos que he publicado. Pues, hay dos cosas en el alma humana de las cuales depende todo el conocimiento que podemos tener de su naturaleza: una es que el alma piensa, la otra que, estando unida al cuerpo, puede obrar y padecer con él. No dije casi nada de esta última y me apliqué solamente a hacer entender bien la primera, porque mi propósito principal era el de probar la distinción que existe entre el alma y el cuerpo, para lo cual aquella solamente pudo servir y la otra hubiera sido perjudicial. Pero, ya que Vuestra Alteza ve tan claro que no se le puede disimular cosa alguna de ella, trataré aquí de explicar de qué modo concibo la unión del alma con el cuerpo, y con ella tiene fuerza para moverlo. (Descartes, 1945: 9).

Luego, viene una detallada exposición con la cual el filósofo intenta resolver el problema y volverá a tratar dichas cuestiones en una carta del 28 de junio, ya que Isabel le ha vuelto a objetar en la del 20 de junio lo siguiente:

Y confieso que sería más fácil conceder al alma la materia y la extensión, que no a un ser inmaterial la capacidad de mover un cuerpo y de ser movido por él. Pues, si lo primero se hiciera por información, sería necesario que los espíritus que efectúan el movimiento fuesen inteligentes, lo que Usted no admite en nada corporal. Y, aunque en sus *Meditaciones metafísicas* Ud. muestra la posibilidad de lo segundo, es,

sin embargo, muy difícil de entender que un alma, tal como la describió Ud., después de haber tenido la facultad y la costumbre de razonar bien, pueda perder todo por algunos vapores, y que, pudiendo subsistir sin el cuerpo y no teniendo nada en común con él, le sea tan sumisa (Descartes, 1945: 15-16).

Compartimos la idea de Salmerón Jiménez (2009) y de Tommasi (2002) de que, pese al empeño del filósofo por ir resolviendo las dudas y las objeciones de Isabel, ella seguía convencida de que los argumentos esgrimidos por Descartes no eran suficientes.

Pretendemos que los fragmentos transcritos anteriormente sirvan de ejemplo a fin de mostrar que Isabel de Bohemia era una discípula difícil de convencer, y que ello se debía precisamente a su capacidad intelectual: como era capaz de pensar por sí misma, no iba a someterse a la autoridad intelectual de otro, aunque ese otro fuese el mismísimo padre del pensamiento moderno. En el diálogo que mantuvieron se puede “oír” discutir a dos personas en igualdad de condiciones; nada importa que uno oficie de maestro y la otra de discípula, pues entre ellos se establece un reconocimiento y aceptación de la estatura intelectual de su interlocutor.

Algunas conclusiones

En otros trabajos hemos destacado el hecho de que las mujeres que hicieron ciencia o filosofía a lo largo de la historia del pensamiento quedaron, en general, subsumidas tras un hombre o ignoradas totalmente. En este caso, afortunadamente, la relación epistolar entre Isabel y Descartes se encuentra documentada y publicada: por un lado, la correspondencia que ambos mantuvieron y la carta-dedicatoria con que Descartes ofrece a Isabel sus *Principios*; por otro lado, los historiadores hacen referencia a la importancia que tuvieron para las concepciones cartesianas las observaciones de la Princesa. De este modo, estamos en condiciones de reconstruir parte de un diálogo que habrá de aproximarnos a reconocer en Isabel un intelecto a la altura de la mente más lúcida de la modernidad. Pese a no contar con una obra propia que dé forma y textura a una concepción filosófica y científica, deja ver claramente que no solo era una buena lectora de estas disciplinas, sino que también comprendió cabalmente sus problemas, y de tal manera, que estuvo en condiciones de criticar y objetar las concepciones fundamentales del gran filósofo.

A lo largo de este trabajo hemos intentado mostrar que el caso de la princesa Isabel es una excepción difícilmente comparable con otra. Así, la primera categoría de Maffía se aplica, en parte, al caso de Isabel: la Princesa sí es conocida y nombrada dentro del campo de la historia de la filosofía. No obstante, creemos que la narración que la contiene la coloca en un segundo plano, como un dato anecdótico en la vida de Descartes.

Ella tuvo una formación extraordinaria, ya que pudo acceder a prácticas científicas privilegiadas como, por ejemplo, las disecciones de anatomía. Por

otra parte, no solo es una de las dos mujeres con las que Descartes tuvo la deferencia de mantener una relación epistolar, sino que reconoció públicamente y, para la posteridad, sus inigualables condiciones intelectuales y de conocimiento para convertirse en una interlocutora pertinente y atinada de su sistema filosófico. No obstante, hay un hecho que no deja de aparecer en la historia de las mujeres filósofas o científicas: debe existir un hombre (esposo, hermano, padre, maestro, colega, entre otros) que avale y brinde testimonio de las cualidades intelectuales, pericia, aporte científico o idea brillante de dicha mujer. Así, la historia retiene el nombre de Isabel a la sombra de Descartes; en el *canon* filosófico, el interés en Isabel recae solo en las preguntas que hizo a su maestro, pero ¿acaso no valen las preguntas, los intereses y los temas planteados por sí mismos y en función de quien los formula?

A partir de la lectura de las cartas entre Descartes e Isabel de Bohemia, nos parece legítimo preguntar: ¿cuánto de su pensamiento original le debe un gran maestro a un discípulo o discípula inteligente, que realiza preguntas acertadas? Sobre todo, en el caso de la Filosofía, cuando sabemos que en este tipo particular de conocimiento “las preguntas son más importantes que las respuestas”, los nuevos caminos que se abren amplían el horizonte de cuestiones filosóficas. La mayor parte de los filósofos se constituyeron como tales por extender las fronteras del pensamiento humano, señalando nuevos campos de investigación. De este modo, la historia de la Filosofía (y de la Ciencia) está jalonada no solo por la postulación de sistemas, teorías o hipótesis ingeniosas, sino también por el cuestionamiento de distintos agentes intelectuales que lograron desafiar la autoridad o el prestigio académico de filósofos o científicos reconocidos. Creemos que tenemos una deuda intelectual con la Princesa y que, desde la historia de la filosofía y de la ciencia, debemos leer a Isabel de Bohemia por sí misma y no solo en relación con su maestro, Descartes.

7. Bibliografía

- ANDERSON, B. y ZINSSER, J. (2009). *Historia de las mujeres*. Barcelona: Crítica.
- DESCARTES, R. (1997). *Las pasiones del alma*. Madrid: Tecnos.
- DESCARTES, R. (1945). *Cartas sobre la moral*. Argentina: Yerba Buena.
- DESCARTES, R. (1967). *Obras escogidas*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- GARIN, E. (1989). *Descartes*. Barcelona: Editorial Crítica.
- GORNICK, V. (2009). *Women in Science. Then and Now*. New York: The Feminist Press at the City University of New York.
- GUZMÁN CÁCERES, M. y PÉREZ MAYO, A. R. (2005). “Las Epistemologías Feministas y la Teoría de Género”. *Cinta Moebio*, 22,112-126. www.moebio.uchile.cl/22/guzman.htm.
- GRIBBIN, J. (2005). *Historia de la ciencia 1543-2001*. Barcelona: Crítica.
- HARDING, S. (1996). *Ciencia y feminismo*. Madrid: Ediciones Morata.
- KUHN, T. (1996). *La tensión esencial*. México: Fondo de Cultura Económica.
- MAFFÍA, D. (2007). “El vínculo crítico entre género y ciencia” (material del Instituto Interdisciplinario de Estudios de Género) U. B. A., Argentina.
- MARTÍNEZ, S. (1999). *De los efectos a las causas*. México: Paidós.
- MARTÍNEZ PULIDO, C. (2006). *La presencia femenina en el pensamiento biológico*. Madrid: Minerva Ediciones.
- MARTINO, G. y BRUZZESE, M. (1996). *Las filósofas*. Madrid: Cátedra.
- SALMERÓN JIMÉNEZ, M. A. (2009). “Isabel de Bohemia: luces y sombras de la ciencia cartesiana”. En *La ciencia y el hombre*. Revista de divulgación científica y tecnológica de la universidad veracruzana. Vol. XXII, N° 2. Mayo-Agosto de 2009.
- SLOAN, P. (2001). “Historia Natural, 1670-1802” en Barahona, A, Suarez, E. y Martinez, S. (comp.) *Filosofía e Historia de la biología*. México: UNAM.
- TOMMASI, W. (2002). *Filósofos y mujeres. La diferencia sexual en la Historia de la Filosofía*. Madrid: Narcea Ediciones.
- TOULMIN, S. (2001). *Cosmópolis. El trasfondo de la modernidad*. Barcelona: Ediciones Península.

ENTREVISTAS

Dioses ardientes y jaguares del “desierto verde” Entrevista en paralelo a Fabio Martínez y David León

**Burning gods and jaguars of the “green desert”
Interview in parallel with Fabio Martínez and David León**

*Julietta Colina**

Muchas veces, cuando nos referimos a Salta, tendemos a pensar no demasiado más allá de los límites de la capital. Estos mecanismos sinecdóquicos de la mente —que en ocasiones se hacen expansivos a diversos ámbitos— suelen ser peligrosos o tristemente restrictivos. Nos perdemos de mucho cuando dejamos que juegos mentales tales operen sobre nuestra perspectiva.

En esta oportunidad traemos la palabra de dos escritores del llamado “interior” de la provincia de Salta, queriendo en realidad dejar de lado gentilicios y calificativos que desvíen de lo importante. De hecho, aunque ambos son oriundos de una región alejada en kilómetros de Salta Capital, no ocurre lo mismo en términos simbólicos. La *Región del Trópico* o el *desierto verde* —como suele llamar Santos Vergara a la zona del noreste salteño en la que él nació y vive— tiene, de vez en cuando, la apariencia de responder a esa llanura coloreada de su apelativo, pero otras veces se muestra en sus frutos más auténticos, extraños y transformadores de la cultura provincial. Hablemos, pues, de Fabio Martínez y de David León.

Fabio nació justo a principios de los ochenta, justo antes de producirse la marca incurable de la guerra que coronó



la dictadura, justo para ver desde el ojo de la tormenta el estallido social y económico después de los noventa, justo para escribir sobre todo eso. Es oriundo de Campamento Vespucio, vivió toda su infancia y adolescencia en Tartagal y actualmente su lugar de residencia está en la ciudad de Córdoba. Publicó tres libros: *Despiértente cuando sea de noche* (2010), *Los pibes suicidas* (2013) y *Dioses del Fuego* y otros relatos (2014).

David nació a fines de los ochenta y vive desde entonces en la ciudad de San Ramón de la Nueva Orán. Tuvo una breve estadía en Salta Capital que suspendió rápidamente para volver a sus cuadras oranenses de venta de tamales en la es-

* CONICET - Proyecto IDEA - Universidad Nacional de Salta

quina y calles trazadas desde la perspectiva de un extraño local. Es heredero de la historia de terror protagonizada por la dictadura, que no pudo resolver más que con la palabra y la recurrencia del dolor en el cuerpo y en la historia personal. Publicó, en tres ediciones de autor, *Jaguares*, *los dueños de la medianoche* (2013) y, más recientemente, *Germinal* (2017).

Presentamos dos caminos sembrados muy cerca, pero que anduvieron por destinos diferentes. Dos miradas intensas de la vida, dos escritores jóvenes, de potencia ancestral, grandes por su capacidad para transformar desde un territorio que, gracias a sus trabajos, no parece tan desierto. Nos cuentan aquí sus historias como escritores, sus formas de entender la literatura, su ubicación en el mapa literario actual de Salta, sus proyectos de escritura, sus miradas sobre el mercado editorial y el mundo digital, entre otras cosas.

JC: - ¿Cuándo se produjo en sus vidas el encuentro con la escritura? ¿Reconocen algún episodio fundacional o de iniciación?

FM: - Mi encuentro con la literatura se produjo en talleres literarios. Yo tendría veintitrés o veinticuatro años y sentía una especie de inquietud. Tenía cosas que decir y pensé en ir a un taller. La verdad que en ese momento no tenía idea de escribir, todo lo fui aprendiendo en esos espacios, especialmente lo que tiene que ver con el lenguaje. Lo que hacía hasta entonces eran textos largos, pero no tenía ninguna herramienta narrativa. Con el tiempo, hice varios talleres y tuve la suerte de encontrarme con grandes talleristas que me motivaron y me enseñaron mucho. Por ejemplo, el primero fue con

Fernando Stefanich (escritor que ahora está trabajando en Francia), una persona muy carismática. Yo no tenía ni idea de escribir y él a todos nos trataba como escritores. Después tuve la suerte de hacer un par de meses con Lilia Lardone (acá en Córdoba es como una madre no reconocida de toda la literatura cordobesa), era durísima, pero estaba muy bien. Después tuve la experiencia con Federico Falco y con Luciano Lamberti, que fueron los talleristas que me marcaron de forma definitiva.

Sin embargo, si tengo que pensar en un episodio fundacional o de iniciación, creo en realidad que esto de contar historias siempre lo llevé adentro. Desde que era chico me gustaba ir al cine y contar películas. También —ahora que pasó el tiempo y lo pienso— mi madre siempre cuenta historias y eso escuché desde la infancia. Nosotros éramos cuatro hermanos y nos portábamos muy mal (todos varones estúpidos —como somos los hombres de niños, nos pegamos a cada rato—). Y ella, para que nos tranquilizáramos, nos contaba “historias históricas”. Ella es profe de Historia. Ahí fue entrando en mí esta idea de querer contar.

DL: - Lo mío fue un proceso natural, una decisión que nació durante la adolescencia. En ese momento, mis lecturas progresaron y la poesía me cautivó desde un primer momento. Desde niño siempre tuve preferencia por las expresiones artísticas. Solía leer los manuales educativos de mis padres, esos que tienen las hojas amarillas, comidas por la humedad o sin tapa. Pero no tuve referentes, no provengo de una familia con antecedentes en el campo del arte. Todo lo contrario, son pocos los integrantes de mi fa-

milia que pueden decir que terminaron la escuela secundaria, siempre tuvieron que trabajar.

JC: - ¿Cómo fueron tomando forma sus ideas sobre la literatura? ¿Cuáles son sus principios en la escritura? ¿Qué significa para ustedes escribir?

FM: - En cuanto a esta idea de para qué escribir, estoy de acuerdo con esa máxima que dice “si vos podés vivir sin escribir, no escribás”, porque el esfuerzo que uno le dedica a la escritura nunca va a ser redituable. Menos en este mundo capitalista en el que vivimos. También creo que la literatura y la producción, como dice Pablo Natale, son como un bichito que te pica y que no podés dejar; es algo que te queda para siempre. Y más o menos eso tiene que ver con cómo yo fui entrando en este mundo de la literatura.

DL: - Sonríe cuando reflexiono sobre este tema, porque tengo la impresión de que mis ideas sobre la literatura fueron tomando forma de manera inconsciente. Tenía cierta obsesión por algunos autores de la filosofía y la literatura, especialmente los poetas franceses. Todo se lo debo a ellos, no solamente hicieron posible mi formación, también transformaron mi vida para siempre.

Puede sonar raro, pero soy un tipo que se cuestiona todos los días de su vida su condición de poeta y los verdaderos motivos por los que eligió emprender este camino. Yo soy el principal detractor de mis principios, tiendo a ridiculizarme siempre, es algo doloroso pero sanador a

la vez. Me ayuda a mantener cierta vitalidad y postura. Cuando expongo cierto idealismo tiendo automáticamente a mirarlo de forma irónica y jocosa. Tengo la sensación de que, al tomarme las cosas tan en serio, voy a terminar convirtiéndome en aquello que siempre detesté.

No es lo mío ser un hombre de letras. No lo digo desde un prejuicio ligado a cierta rebeldía, sino que la evolución fue diferente. Mi formación es meramente autodidacta. La poesía representa una búsqueda personal propia, un viaje incierto a otros mundos que anidan en nuestro interior. Algunas veces es una evocación, una regresión al sentimiento de alegría e ingenuidad de la niñez, un momento de esplendor; otras veces un nudo tensional cargado de añoranzas y derrotas. Estos viajes están dotados de aprendizajes y experiencias.

JC: - Hoy, ¿son o se sienten parte de algún grupo, tradición o estética? El sentido de pertenencia y tradición suelen ser muy fuertes en nuestra región, ¿cómo se ubican ustedes en ese sentido?

FM: - Si bien soy de Salta, siempre digo que considero que mi formación fue en Córdoba por los talleres y por la gente conocida que fui leyendo, como Luciano Lamberti, Federico Falco, Pablo Natale, Natalia Ferreyra, Eloísa Oliva, Sergio Gaiteri. Fueron autores que de alguna manera me marcaron. Después de haber publicado mi segundo libro recién fui a Salta y lo que encontré allá fue por un lado la poesía tradicional, pero por otro

*Ahora que hay más autores
que están saliendo de Salta,
sobre todo de narrativa, quisiera
decir que soy parte de
la nueva narrativa salteña.
Me gustaría decirlo.*

lado un grupo muy potente de poetas jóvenes llenos de fuerza y con ganas increíbles de escribir y leer, eso me pareció hermoso. Ahora que hay más autores que están saliendo de Salta, sobre todo de narrativa, quisiera decir que soy parte de la nueva narrativa salteña. Me gustaría decirlo.

DL: - Salta es cuna de músicos y poetas por excelencia, debido a su rica geografía humana, cultural y de espacios naturales y urbanos. Coexiste la carga histórica y lo ancestral junto con un elemento fundamental que es el misterio. Actualmente veo dos grupos bien diferenciados el uno con el otro: el primero apegado a la literatura tradicional y localista; y el segundo intentando escapar y separarse del lenguaje y la estética del primero. Personalmente no me siento identificado con ninguno. De todos modos, creo que existe una irrupción de autores jóvenes que sienten la necesidad de expresar un sentir vivencial que no tenía precedentes, pero que todavía está gestándose. De alguna forma, yo estoy incluido en esta óptica. Hay que allanar el camino para que las generaciones próximas tengan herramientas más claras y puntuales.

Mi primera y única integración a un grupo fue en “Artistas Auto convocados”. Teníamos un lineamiento de izquierda y

éramos muy críticos con las actividades culturales que se hacían en Orán. Por eso, nosotros mismos empezamos a hacer obras de teatro y muchas cosas. Eso me formó el carácter. Yo me integré en el 2009 al equipo que estaba compuesto por Ricardo Zarra —un músico de la ciudad— y Leandro Alagastino —artista plástico que hizo la tapa de mi primer libro, *Jaguares*—. Antes de que me una,

ellos ya hacían intervenciones artísticas. El doce de octubre, por ejemplo, se llevaba a cabo en Orán el acto oficial siempre con el mismo discurso y, un año, los Artistas Autoconvocados intervinieron el acto con una representación artística, sin permisos. En ese entonces yo tendría diecinueve o veinte años y estaba estudiando Lengua en el instituto. En esa

irrupción en el monumento que está en la plaza Pizarro, le cortaron el brazo a la estatua y se armó semejante quilombo en la ciudad. Mi padrino trabajaba en una radio y escribía unas columnas en una pequeña revista que se editaba en Orán. Entonces, como yo andaba escribiendo, le dije: “Quiero escribir sobre eso”. Hice un pequeño artículo defendiendo la intervención que habían hecho porque tenían a todo el mundo en contra (es más, los estaba buscando la policía, era bastante pesado). En ese texto los apoyaba y, cuando lo leyeron, me invitaron a unirme al grupo. Después participamos en la caminata del apagón que se hace en Ledesma,

por ejemplo. Al juntarme con ellos, que son artistas que ya habían estudiado en la Universidad de Tucumán y venían a su vez de otro grupo, me ayudaron bastante a formar un carácter y esa cuestión de lo independiente siempre con un lineamiento y un contenido político. Por supuesto creo que se nota bastante eso en mi primer libro, aunque en el segundo ya no está tan presente. *Jaguares* tiene un contenido más social, era otro momento de mi vida. Cuando el grupo se disolvió, pude conocer a gente como Santos Vergara en profundidad o, por ejemplo, un autor que a mí me gusta mucho, Silvestre Saracho. Él hace una literatura que podríamos poner tal vez dentro de una corriente muy distinta a la mía, a la que le doy una importancia enorme. Me parece que esas cosas hay que valorarlas muchísimo. Antes, cuando era más joven, no lo sabía tener en cuenta.

JC: - ¿Qué les parece lo más rescatable de sus trayectorias como escritores? ¿Qué valoran especialmente de su escritura poniéndose ustedes mismos en el lugar de lectores?

FM: - No sé si podría responder. Como decía, si ves la literatura desde un punto de vista capitalista, no te da nada. En ese sentido, uno está haciendo algo que no tiene ningún fin productivo. Pero también lo considero como algo anticapitalista, y me gusta que, por un momento, en este mundo tan materialista en el que vivimos, quienes escribimos literatura podamos formar parte de algo que vaya en contra de eso, algo que no tenga ningún sentido productivo, algo que hagamos porque no podemos dejar de hacerlo. Más que nada porque nos picó ese bichito, esa energía y no podemos dejar de es-



cribir. Aunque después no ganemos un peso y nos lean re pocas personas. Pero lo hacemos y de la mejor manera posible. Traté siempre de ser muy honesto, tal vez eso me valora el lector: el contar las cosas que a mí realmente me interesan de la manera más sincera posible.

DL: - Yo estoy aquí gracias a los amigos de siempre, a esas personas que se ocuparon de hacer deambular los libros. Eso me alegra y me reconforta. Saber que uno de mis libros vaga por ahí, esa situación me gusta mucho. Cuando escribo no puedo despegarme de la actitud del lector porque quiero escribir cosas que me gustarían o me hubiera gustado leer.

JC: - ¿Qué temas señalarían como centrales en su escritura? ¿Por qué les interesan especialmente? ¿Cómo creen que aparece lo político en sus textos?

FM: - Pienso que mi escritura es muy política. Eso tiene que ver con por qué yo empecé a escribir, por lo que quedó de los noventa en mí. De alguna manera yo creí en ese sueño menemista, como creyeron muchas personas, a pesar de que Tartagal y el departamento San Martín se estaban

derrumbando: mucha gente quedaba sin empleo. El discurso de que el mundo era nuestro me lo fui comiendo y cuando todo se derrumbó me di cuenta de que había una mentira. Todo eso estaba adentro mío. Creo que el único lugar por el que lo pude sacar fue a través de la literatura. Por eso mismo lo político en mi escritura es crucial aunque intento y trabajo para que no se note, para que esté por debajo. Creo que Tartagal, el neoliberalismo y también la adolescencia son temas que me interesa tratar, siempre desde el punto de vista contemporáneo, no tradicional.

DL: - La riqueza de los temas temporales e inherentes a la vida humana: el amor, la muerte, la ciudad, la rebelión. Es una búsqueda propia, tengo curiosidad por desentrañar la naturaleza humana, el lado conflictivo e irónico. Me fascina ver cómo el hombre reacciona a diferentes estímulos propios de su existencia. Es imposible escapar del contexto social y político imperante, la escritura se ve atravesada profundamente por este, pero siempre trabajo desde una perspectiva íntima y personal.

JC: - Fabio, ¿cómo escribiste *Pibes suicidas*? ¿Por qué la narrativa y no otra forma literaria?

FM: - Mientras uno va escribiendo, descubre las limitaciones que tiene. Personalmente creo que el género en que el lenguaje se cuida y brilla más es la poesía. Creo también que una de las limitaciones

que tengo es con el lenguaje. Eso tiene un poco que ver con mi formación: no soy uno de esos escritores que empezó a leer desde chico, que se encerraba en su casa y leía un montón de libros, sino todo lo contrario. En mi infancia y juventud, jugaba al fútbol, tenía un montón de amigos, salía a bailar, la pasaba bien, creía que el mundo era lindo cuando en realidad era horrible. Y, cuando pasó todo aquello en mi zona, me cayó la ficha y empecé a buscar lugares donde canalizar todo esto, toda esa mentira que había adentro mío. De todas formas, siempre lucho con el tema del lenguaje y suelo plantear: escribo muy mal pero hago muchísimo esfuerzo para que eso no se note. Creo que esa limitación la puedo zafar de alguna manera en la narrativa. En cambio, en la poesía para mí sería imposible. No sé si podría escribir poesía donde

cada palabra vale un montón. Por eso nunca lo hice y no creo que lo haga.

El tema de *Los pibes suicidas* empezó por una idea. Tomé la decisión de irme de Tartagal cuando todo se caía a pedazos, para estudiar y de alguna manera tener una suerte mejor que la de muchos de mis amigos que se habían quedado. Estando lejos, empecé a pensar qué hubiera pasado si en realidad yo me hubiera quedado allá y no me hubiera venido para acá (Córdoba). Eso fue lo primero que pensé y fue el punto disparador de *Los pibes suicidas*. Además, en esos momentos estaba en formación, en

Me gusta esa idea de ser un escritor de un pueblito pequeño que casi no se ve en el mapa, que a nadie le importa. He vivido casi toda mi vida aquí, aunque mis pies quieren echarse a andar. He cuidado de no limitar mi mentalidad y siempre tuve la intención de invertir los paisajes, pintarlos con otras tonalidades

taller, y buscaba lo que quería escribir. Realmente me interesaba mi generación y todo lo que me había pasado, porque era algo muy fuerte y no tenía otra forma de entenderlo. Pensé que la literatura me iba a ayudar y me ayudó a entender muchas de esas cosas.

JC: - David, ¿cómo escribiste tus dos poemarios? ¿Por qué elegiste sus títulos? ¿Por qué la poesía y no otra forma literaria?

DL: - Ambos libros pertenecen a dos épocas diferentes y fueron posibles porque para mí la poesía siempre ha sido un medio para mantener una actitud activa frente a las adversidades. Me preocupó principalmente por mantener un nudo tensional en los poemas. Como en la secuencia frenética de una película, la escritura se ve invadida por atmósferas cargadas. No soy un escritor muy prolífico y para elegir los títulos me siento defectuoso, sin embargo ninguno fue forzado. Me gusta tanto la poesía porque es una forma directa, natural y sencilla de expresión, su interior late de complejidades. Siempre creí que la poesía tiene un origen misterioso, místico, ligado a los primeros hombres o grupos humanos. La poesía y la música pueden sobrevivir a cualquier condición extrema que sufra la vida humana. Hay muchos ejemplos de esto en la historia universal.

JC: - Fabio, la cuestión de las fronteras geo-políticas es muy indefinida en

la construcción del espacio en tus textos, ¿cómo considerarás los límites y la pertenencia cultural de Tartagal? ¿Se transformó tu visión de esa ciudad desde que empezaste a escribir?

FM: - Tartagal aparece mucho en mi obra, eso es cierto. Creo que me ayudó el hecho de que ya no vivo allá, de que me fui cuando tenía diecisiete años. Volví, pero siempre desde lejos pude ir construyendo una visión

Tartagal aparece mucho en mi obra, eso es cierto. Creo que me ayudó el hecho de que ya no vivo allá, de que me fui cuando tenía diecisiete años. Volví, pero siempre desde lejos pude ir construyendo una visión de la ciudad, tal vez más alejada, y eso a veces sirve para la literatura

de la ciudad, tal vez más alejada, y eso a veces sirve para la literatura. Porque, en realidad, cuando uno escribe no tiene que sentir odio ni amor. Cuando uno escribe tiene que escribir de una manera fría o “a media res”, dirían algunos; no sentir nada para que el que sienta todo sea el lector. Yo creo que me ayudó el estar en Córdoba y, desde acá, escribir ese Tartagal de mis recuerdos. Y también, que cada cosa que escribo sea una forma de volver allá, porque yo siempre dije que amo Tartagal, me parece que es genial y, si pudiera haber elegido cómo sería mi vida, hubiera vuelto. Pero como muchas veces las cosas no se eligen, estoy acá en Córdoba.

JC: - David, ¿cómo considerarás los límites y la pertenencia cultural de Orán? ¿Se transformó tu visión de la ciudad desde que empezaste a escribir?

DL: - Orán es una ciudad atrasada como otros pueblos del norte del país que, en algún punto del proceso históri-

co, crecieron bajo el auge de alguna actividad económica específica con mano de obra barata que terminó sembrando la pobreza. Todo esto, junto con la riqueza ancestral de la región, sirve como materia prima para cualquier tipo de expresión. Me gusta esa idea de ser un escritor de un pueblito pequeñito que casi no se ve en el mapa, que a nadie le importa. He vivido casi toda mi vida aquí, aunque mis pies quieren echarse a andar. He cuidado de no limitar mi mentalidad y siempre tuve la intención de invertir los paisajes, pintarlos con otras tonalidades.

JC: - ¿Están trabajando en otros proyectos de escritura?

FM: - Actualmente estoy trabajando en otros proyectos de escritura. Publiqué tres libros en un margen de tiempo más o menos corto e intenté no hacer un silencio pero sí tratar de que lo próximo que saque sea algo diferente o algo con otro tono. Así que estoy trabajando ahora en un conjunto de cuentos que ya está casi listo, donde me voy un poco de Tartagal. Ese era uno de mis desafíos: salir de mis lugares de confort como Tartagal y la fiesta. Entonces empecé a escribir historias a partir de series pop, de series de Netflix y todo eso que nos está matando hoy la cabeza. Mi idea es que el libro salga publicado, porque también tengo que terminar una novela que estoy corrigiendo. La novela vuelve otra vez a Tartagal: vendría a ser la situación anterior a que todo estalle, cuando los personajes son adolescentes y el neoliberalismo todavía no llega a Tartagal y arrasa con todo.

DL: - Como dije anteriormente, no soy un autor prolífico. No tengo esa ambición

tonta de estar continuamente creando y la carencia de estar haciéndome notar todo el tiempo. Suelo hacer anotaciones, pero son bosquejos, nada serio. Actualmente, tengo dos o tres ideas para trabajar, el invierno me es útil para sentarme y redondear las cosas.

JC: - ¿Qué escritores de Salta leen? ¿Cuál es su visión de la literatura de la región NOA?

FM: - Me interesan mucho los narradores. Yo sé que en Salta el tema es que hay mucha poesía y pocos narradores, pero de a poquito están saliendo cada vez más. Me interesan mucho por ejemplo Salvador Marinaro, Daniel Medina (*Oparricidios* es muy bueno), lo que está haciendo Mario Flores (además me encanta porque es de Tartagal, así que lo re banco). Por otro lado, me gustan mucho las poetas. Me gusta Fernanda Salas, en este momento Macarena Diosque está escribiendo muy bien (no sé si ya publicó algo pero me parece que estaría bueno que se pueda encontrar... yo la sigo por las redes). También hay más escritores que están trabajando muy bien en la región del NOA.

DL: - Hay una camada nueva de autores jóvenes, con nuevas perspectivas y deseosos de expresar las vivencias de nuestros tiempos. Esto trae conflictos porque, de una u otra forma, en esa búsqueda de un lenguaje propicio para poder expresar nuevas vivencias, es inevitable la confrontación con las corrientes y los espacios tradicionales de la literatura salteña. El conflicto es sano y revitalizante, es natural, todas las generaciones buscan imponerse. De mi parte, tengo mucho respeto y ad-

miración por ciertos poetas y autores que llevan un largo camino recorrido, gozan de experiencia y muchas veces son el nexo y dejan las puertas abiertas para que los jóvenes escritores tengan la posibilidad de darse a conocer. Hablo, por ejemplo, de Santos Vergara y la poeta Teresa Leonardi de Herrán.

JC: - Fabio, desde Córdoba, ¿qué representaciones se construyen de Salta-Tartagal? ¿Qué devoluciones recibiste de tus trabajos?

FM: - Muchas veces, cuando imagino un lector, pienso en los habitantes de Tartagal. Cuando escribí *Los pibes suicidas* —una novela que habla mucho del lugar y de nuestra historia— pensé que iba a ser un libro leído con mayor entusiasmo en Tartagal, pero no pasó así. Fue un libro que leyeron pocas personas allá, de las cuales he recibido buenas devoluciones. Pero, por lo general, es algo que ha quedado marginal. Un amigo me dijo algo que me gustó escuchar: “En todo San Martín debería ser ese un libro obligatorio de lectura para el nivel secundario”. Él lo dice porque su padre estuvo en todos los piquetes y fue como parte de esa movida. Yo creo que en Salta Capital ha sido mucho mejor la devolución debido a que allí se ha generado una especie de grupo de lectores y escritores que están interesados en las cosas que se

hacen en la actualidad y por eso mismo he recibido mayores devoluciones.

Para lectores que no son de Tartagal, tanto *Despiértame...* como *Los pibes...* y *Dioses del fuego* fueron como un viaje hacia allá. Algunos escritores me dijeron que la influencia que tenían el contexto y el ambiente era fundamental. Me decían que se notaba mucho eso y que también literariamente había encontrado un camino interesante al

Hay una camada nueva de autores jóvenes, con nuevas perspectivas y deseos de expresar las vivencias de nuestros tiempos. Esto trae conflictos porque, de una u otra forma, en esa búsqueda de un lenguaje propicio para poder expresar nuevas vivencias, es inevitable la confrontación con las corrientes y los espacios tradicionales de la literatura salteña. El conflicto es sano y revitalizante, es natural, todas las generaciones buscan imponerse.

escribir sobre un lugar que para ellos es lejano. Eso por un lado. Por otro lado, cómo son las cosas: Buenos Aires sabe poco del “interior” y el “interior” sabe poco del otro “interior”. Así que acá, en Córdoba, llegan poco los autores salteños. La editorial Nudista ahora sacó al “Teuco” Castilla y algunos narradores más de Salta, lo que me parece bueno porque van a llegar a Córdoba y es una buena jugada si la hace Martín Maigua.

Pero es así: acá se lee poco del “interior”, como en Buenos Aires se lee poco de acá (Córdoba) y todos nos quejamos. Yo lo que sé de Salta es porque he ido varias veces y vi que la movida de allá es muy interesante y que tiene mucha fuerza.

JC: - David, ¿qué devoluciones recibiste de tus trabajos?

DL: - Estoy agradecido, ambas publicaciones fueron costeadas personalmente y los ejemplares eran pocos, pero los libros

fueron viajando de mano en mano y las devoluciones han sido gratificantes.

JC: - ¿Cuáles son sus miradas sobre el mercado editorial? ¿Qué importancia tuvieron en sus trayectorias como escritores los proyectos editoriales independientes o autogestivos?

FM: - Creo que el mercado editorial está difícil, ahora más que nunca. Las editoriales independientes o autogestivas fueron muy importantes para mí y un espacio para que muchos escritores como yo, que recién empezamos, tengamos un lugar donde editar sin que nos cobren. Aquí, en Córdoba, por mucho tiempo, lo que había eran sitios donde uno tenía que pagar para poder publicar. No había editoriales que bancaran a los escritores. Después aparecieron “Nudista” y “Caballo negro”, muy interesantes, como también sucedió en Buenos Aires. Están dentro de la COOP y trabajan muy a pulmón. Lamentablemente no tienen todo lo que uno quisiera: no pagan el anticipo, por ejemplo, como lo pueden hacer las grandes editoriales, y muchas veces uno se tiene que poner al hombro el tema de la prensa, porque usualmente el mercado no difunde esos proyectos más pequeños. Sin embargo, yo los banco totalmente y también pienso que a la literatura uno la hace porque no puede hacer otra cosa. Si vos pensás que vas a ganar plata con esto, creo que no lo tenés que hacer. Hace poco, hubo un gran debate sobre las editoriales independientes porque no pagan derechos o no te avisan las condiciones. A pesar de todo, algunas funcionan muy bien, son muy claras: te hacen la edición, te hacen doscientos libros y eso es todo lo posible.

DL: - Nunca tuve contacto de ningún

tipo con el mercado editorial. Existen casos de grandes editoriales que no tienen respeto ni consideración por las obras de los grandes autores universales; son capaces de hurgar y publicar cualquier cosa con tal de sacar un beneficio económico, aunque esto haya ido en contra de la voluntad del escritor ya fallecido. Últimamente pude leer excelentes títulos dentro de las editoriales independientes que, incluso, se están ocupando de rescatar obras de autores que habían caído en el olvido.

JC: - ¿Qué vínculos tienen con el mundo digital? ¿Lo consideran una opción para publicar o compartir sus trabajos?

FM: - En cuanto al mundo digital, Nudista hace los e-books y considera que estos formatos son muy importantes, que son el futuro. Yo también lo creo, no tengo problema en publicar y compartir los trabajos por ahí. Sin embargo, soy de esos escritores que utiliza mucha energía o el tiempo que tengo para escribir, y el resto no lo hago —me refiero a este asunto de la distribución o el marketing de uno mismo—. Sé que hay mucha gente que lo hace y muy bien, y que le va excelente con eso. Pero a mí no me queda energía. La que tengo, la utilizo para escribir lo mejor posible y que no se note que soy un mal escritor.

DL: - Entiendo que las redes sociales y otros espacios en Internet brindan la posibilidad de subir y compartir los contenidos, pero todavía tengo dudas de la efectividad, especialmente de los formatos. Quizás en ese sentido soy parte de la vieja escuela: me gusta lo rústico. Internet brinda la posibilidad de subir cantidad de contenidos y ganar masividad, pero el lector, al tener gran variedad de

recursos, en esa rapidez del medio, pierde el momento para reflexionar y disfrutar de cada obra.

Solamente un loco tendría la voluntad de destinar plata que no tiene en la publicación de un libro sabiendo de antemano que es muy posible que lo invertido no se

recupere. Yo soy uno de esos, entre tantos, que prefieren disfrutar de cierta independencia al momento de la edición. Es difícil, pero no podría soportar condiciones ajenas o ser usado para la foto en la publicidad de algún político de turno.

Jaguares. Los dueños de la medianoche

XIX

Toda criatura
todo cuerpo
todo ser
se torna fosforescente
al cruzar la línea
de ese campo de oscuridad

Los azules custodian
la disciplina del lugar

Chicas fugadas
de un toque de queda
Chicas guaraníes rubias

Cuartos de música digital
en la madrugada

Algunas chicas
por un consuelo gratuito
visitan al dueño
Otras con vestidos luminiscentes
se bajan de las motos
y entran a hoteles por hora

Hay criaturas fluorescentes
sentadas en sillones
Las hermosas mujeres
de la colonia se convierten
en solitarias solteronas
Gestaron sus días en esta sala oscura
Ahora sentadas en fila ven la vida pasar
con rostros de desprecio

Espejos
Publicidad
Felices cumbias
Kioscos encapuchados
de venta

Las apariencias de la calavera
El sexo de la diversión es el Gólgota
Chicos flúor encapuchados
dentro de un móvil policial.

XXV

...

Sólo soy un viajero
que siempre está de paso
camino por estas tierras
ardientes y obedientes
a la ley de los verdugos
Entre estos seres que cargan
en sus rostros, los rostros
de un antiguo pueblo exterminado

Los pibes suicidas

(fragmento)

“Lo que estaba partido adentro mío se termina de romper.
Me sale sangre, mucha sangre de la nariz (...).

El porteño clava el cuchillo en la bolsa, una y otra vez y
grita cosas que no se entienden. El Culón quiere detenerlo,
empuja la puerta, le pega un par de hombrazos y la puerta se
parte. Entra a la galería y lo agarra del cuello. Pero el porte-
ño parece poseído y lleno de furia.

El CD de Nirvana se acaba. El perro llora y chilla, chilla
como un cerdo y el Porteño hunde, por última vez, el cuchi-
llo y la tela se tiñe de rojo” (Martínez, 2013).

RESEÑAS

Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas

José Carlos Fernández Ramos, Editorial Anthropos, España, 2017, 459 pág.

Leviathan and the Cave of Nothing: Hobbes and Gracián in the light of their metaphors

José Carlos Fernández Ramos, Anthropos Publishing House, Spain, 2017, 459 pages.

Carlos T. Elías*

Cuando José Carlos Fernández Ramos escribe *Leviathan y la Cueva de la Nada: Hobbes y Gracián a la luz de sus metáforas*, desde una mirada sociológica que es inusual en relación con los autores abordados, considera sus respectivas obras maestras, así como el modo en que se sirvieron de metáforas para expresar distintas cosmovisiones y reflexiones. Tomando las metáforas que cada pensador emplea, establece un análisis comparativo entre Hobbes, un conocido filósofo político moderno del siglo XVII, y Gracián, que se sitúa en los márgenes de la modernidad en el mismo siglo. De la mano de estos autores, parte de la idea de que hay dos modernidades diferentes que responden al imaginario racionalista, por un lado, y al imaginario barroco o hispano, por el otro.

Entre algunos de los diferentes autores modernos se encuentran aquellos que son exponentes de metáforas que tiñen a la cultura occidental actual. Entre ellos, Hobbes, por su lado, presenta un cuerpo de metáforas desde una interpretación mecánica del mundo, mientras que Gracián hace lo propio a partir de una mira-



da que pone el acento en el uso de recursos literarios, embebidos en un vitalismo y un organicismo contrarios a la visión hobbesiana. En el análisis de ambos autores se logra reconocer y comprender las raíces de las metáforas que actualmente

* Universidad Nacional de Salta

se entretejen en las instituciones políticas, religiosas y económicas, así como sus implicaciones.

Para lograr una conciencia de la vigencia de las metáforas mecanicistas y organicistas, se efectúa un análisis hermenéutico socio-metafórico, que examina minuciosamente los recursos retóricos de los que los autores mencionados hacen uso al escribir sus obras. En la metáfora se encuentra una puerta de acceso a los imaginarios del siglo XVII, entendidos como estructuradores de complejas representaciones que delimitan los posibles pensamientos y actos de cada autor.

Tanto *El Leviatán* (1651) como *El Crítico* (1651, 1653 y 1657) presentan un *corpus* de metáforas que, si bien se trabajan de maneras diferentes, tienen importantes puntos de contacto. Con el fin de reflejar la investigación efectuada acerca de una modernidad heterogénea que puede ser entendida por sus múltiples metáforas, Fernández Ramos divide su libro en siete capítulos que detallan con precisión un trabajo que abunda en detalles históricos, citas textuales de los autores y explicaciones pormenorizadas de lo que es posible entender de ellos.

En el primer capítulo se expone el marco teórico y metodológico que vertebra la investigación. En el segundo se da cuenta del contexto histórico y científico que corresponde a cada autor. El tercero muestra las consideraciones que cada pensador hace sobre el estado del ser humano antes y después de la instauración de cualquier tipo de poder socio-político. El cuarto capítulo expone el modo en que Gracián entiende las relaciones humanas con la metáfora medieval del trato que tiene un tinte eminentemente social, a diferencia de Hobbes que emplea la metáfora de talante burgués del contrato. El quinto capítulo versa sobre el cuerpo político desde las tradiciones racionalista e hispana, que difieren en su consideración sobre él. El penúltimo capítulo distingue las teorías del conocimiento que operan tras las selecciones de metáforas que cada autor realiza. Y finalmente, se presenta un acotado epílogo que recapitula los propósitos de la obra, para luego mostrar dos cuadros que detallan las metáforas corporales empleadas por Gracián y Hobbes, junto a la cantidad de veces que cada uno las emplea en sus respectivos libros.

Cinco Esquinas

Mario Vargas Llosa, Editorial Alfaguara,
Buenos Aires, 2016, 314 páginas.

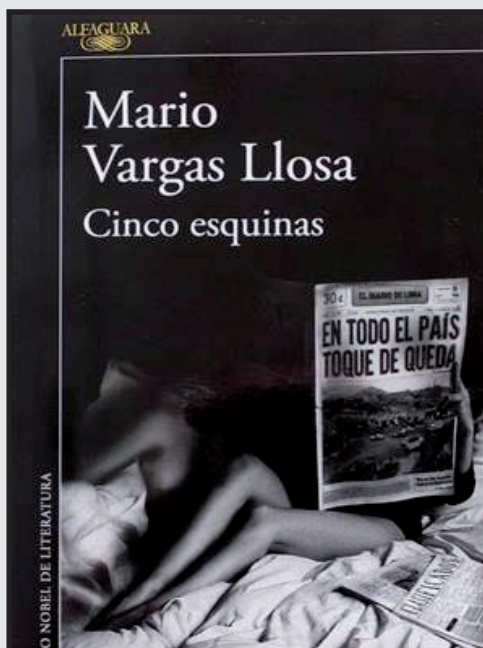
Five Corners

Mario Vargas Llosa, Alfaguara Publishing House,
Buenos Aires, 2016, 314 pages.

*Alejandra M. López**

Un encuentro lésbico entre dos amigas de toda la vida —Marisa, esposa de Enrique Cárdenas, uno de los mineros más importantes del Perú, y Chabela, esposa de Luciano Casabellas, uno los abogados más respetados del medio— sirve de excusa para iniciar esta nueva y esperada entrega de Mario Vargas Llosa que transita entre lo erótico y el policial, y que nos lleva a la época más oscura del gobierno de Fujimori y Montesinos. Esto ocurre bajo el marco político del toque de queda impuesto por el gobierno de Fujimori-Montesinos como medida de protección ciudadana contra los ataques terroristas. La carátula de la novela muestra en blanco y negro dos cuerpos femeninos parcialmente desnudos descansando en una cama conyugal. Una de las mujeres lee el periódico *El Diario de Lima*, que tiene como titular: “En todo el país toque de queda” y la foto del periódico en primer plano corresponde a Barrios Altos, en la zona de Cinco Esquinas.

De esta forma, la zona de las Cinco Esquinas dará el título a la última novela de Mario Vargas Llosa, *Cinco Esquinas* (2016), y la número dieciocho de su vasta colección, la misma que le valiera el Pre-



mio Nobel en 2010. Como suele suceder con las obras de Vargas Llosa, el argumento inquietante y cambiante de la novela, así como la manera tan dinámica en que está narrada, atrapan al lector de comienzo a fin. No es una novela larga ni mucho menos densa; de hecho, cuenta con veintidós capítulos cortos, cuyos títulos se asemejan a titulares de periódicos, y 314 páginas de lectura ágil, interesante y amena. El estilo narrativo de la novela tampoco es complejo en absoluto y aunque coexisten varias historias paralelas no es difícil seguir la trama de ninguna de ellas ni tampoco el hilo unificador.

La acción se sitúa en un espacio emblemático de Barrios Altos, un vecindario muy venido a menos, en el centro de Lima, un sector donde se interceptan cinco calles y, como luego veremos, también se cruzan y mezclan, al menos, cinco cautivantes historias. A saber: la historia del

* Universidad Nacional de Salta

periodista implacable de la prensa amarilla Rolando Garro, director del pasquín Destapes, la del matrimonio de Chabela y Luciano, la de sus íntimos amigos Marisa y Quique, la historia heroica de la Retaquita, y la del trágico recitador Juan Peineta y su fiel gatito Serafín.

El contexto histórico-político de la novela corresponde a los últimos años de la dictadura de Fujimori-Montesinos (1990-2000); es decir, a la última década del siglo XX. Algunas de las acciones ominosas de Sendero Luminoso y del Movimiento Revolucionario Túpac Amaru (MRTA) son mencionadas en la novela como una cortina de terror que sobrecoge a los personajes de diferentes entornos socioeconómicos. De alguna manera, podemos decir que si hay algo que congrega a estos personajes tan dispares social, racial y económicamente es precisamente el terror, la inseguridad y la violencia generados por Sendero Luminoso y el MRTA, sumados, desde luego, a la respuesta brutal del Estado.

El presidente Fujimori, cuya función debería haber sido gobernar honestamente al país, desarrollar la economía, hacer resurgir la agricultura, impulsar la minería, la industria y la educación, organizar el caos de la nación sembrado por los ataques terroristas, preocuparse por la seguridad nacional, ocuparse de la justicia social, tratar de erradicar las enormes diferencias socioeconómicas, etc., sin embargo, se dedicó —ya convertido en dictador— a coordinar la corrupción haciendo caso omiso de los derechos humanos. Su férrea mano derecha era el temido Vladimiro Montesinos, quien en la novela aparece como simplemente “el Doctor”, aludiendo a su profesión de abogado, profesión que,

dicho sea de paso, estudió, al menos de acuerdo con la leyenda negra que lo rodea —pues nada se sabe a ciencia cierta sobre esos misteriosos estudios cuyo expediente de notas ha desaparecido—, mientras estaba en la cárcel pagando sus culpas de espionaje en favor de la CIA.

Mientras Montesinos era el hombre más poderoso y temido del país, decidía, valiéndose del periodismo chicha, de la prensa amarilla, de los periodistas vendidos y sin escrúpulos, qué reputación hundir, qué secretos publicar, qué mentiras difundir, a quiénes destruir y de qué manera. La novela de Vargas Llosa consigna muy bien este aspecto del uso mediático con fines temerarios de parte de Montesinos, especialmente el uso de los pasquines de la prensa amarilla.

Es posible que uno de los motivos por los que gran parte de los hechos de la novela ocurre en Barrios Altos sea para subrayar la importancia de este lugar durante la dictadura Fujimori-Montesinos, no solamente el barrio Cinco Esquinas, sino toda la zona en su conjunto. Recordemos que uno de los crímenes más grandes achacados al grupo paramilitar Colina, liderado por Montesinos, había sido precisamente “la masacre de Barrios Altos”. Desde entonces este lugar tiene un simbolismo importante, no solo como lugar histórico sino también de confluencia de muchos destinos; un lugar que conoció mejores épocas, especialmente la quinta Heeren, que de construcción elegante e importante ha quedado convertida en basural donde revolotean gallinazos.

Por otro lado, la novela está dedicada al notable escritor peruano Alonso Cueto (1954), quien también ha escrito relevantes novelas ubicadas en el contexto histórico

teñido por la violencia terrorista, por ejemplo, *Grandes miradas* (2003), *La hora azul* (2005), *La pasajera* (2015). En 1998, Cueto ya había publicado un conjunto de relatos titulado “Pálido cielo” y el cuento que da nombre al libro fue dedicado, precisamente, a Mario Vargas Llosa. Se trata, sin lugar a dudas, de un relato extraordinario que pinta con pinceladas elegantes, de manera muy eficaz y conmovedora, los efectos del terrorismo senderista en la vida familiar de los peruanos. El telón de fondo histórico de este hermoso relato es el atentado terrorista perpetrado por Sendero Luminoso en la calle Tarata, en el corazón de Miraflores, en 1992, y donde murieron veinticinco personas y hubo doscientos heridos.

Cuando todo parece indicar que la novela es de corte erótico, un giro inesperado en la narración nos hace estar, por momentos, frente a una novela política o de denuncia político-social frente a los chantajes, calumnias, intrigas, asesinatos y corrupción generalizada propios de la dictadura Fujimori-Montesinos; una protesta contra el periodismo sensacionalista, la prensa amarilla o, parodiando a Vargas Llosa, “la cultura del espectáculo”. Pero después ocurre un hecho de sangre y sospechamos, entonces, que estamos frente a lo que podría ser una novela policíaca, al mejor estilo de ¿Quién mató a Palomino Molero? (1986).

Cinco esquinas nos muestra un mundo de apariencias donde nada es lo que parece y donde no hay personas confiables ni menos todavía con principios. Hay una excepción, sin embargo: Julieta Leguizamón, apodada la Retaquita, es un personaje femenino inolvidable. De hecho, la Retaquita destaca como uno de los personajes femeninos más interesantes

en toda la obra literaria de Vargas Llosa. Julieta Leguizamón es un personaje tan fascinante como la piurana Chunga o la dominicana Urania Cabral, siendo Julieta incluso más valiente que ambas.

Los personajes pertenecen a diferentes clases sociales y sus luchas, frustraciones, ilusiones, triunfos, fracasos y sueños son distintos. Es como si el barrio Cinco Esquinas fuera un fresco histórico detenido en el tiempo, que nos ofreciera una radiografía del pueblo peruano; es un cruce de caminos donde se juntan “todas las sangres”, prestándonos el título de la novela de José María Arguedas de 1964.

Cinco esquinas presenta muy claramente las diferentes clases socioeconómicas que existen en el Perú, señala la frivolidad de la clase social más alta, denuncia muy bien la injusticia social, los abusos de la prensa amarilla y la corrupción de la dictadura Fujimori-Montesinos, crea un personaje inolvidable como la Retaquita, entretiene e informa a sus lectores con una historia de suspenso escrita de manera ágil y dinámica. Como en casi todas las novelas de Vargas Llosa, muchos aspectos de la vida están muy bien representados: la política, las clases sociales, la prensa amarilla, la violencia, la corrupción del gobierno, la angustia existencial, las frustraciones de la vida cotidiana, los ataques terroristas, el amor, el sexo, el erotismo, la muerte, la falta de esperanza, etc.

Estamos seguros de que de la ingeniosa e incomparable pluma de Vargas Llosa disfrutaremos de más novelas y obras de teatro que nos llenarán de satisfacción y admiración, y de las cuales siempre aprenderemos muchísimo sobre nuestra condición humana.

Las aventuras de la China Iron

Gabriela Cabezón Cámara, Penguin Random House, Buenos Aires, 2017, 190 páginas.

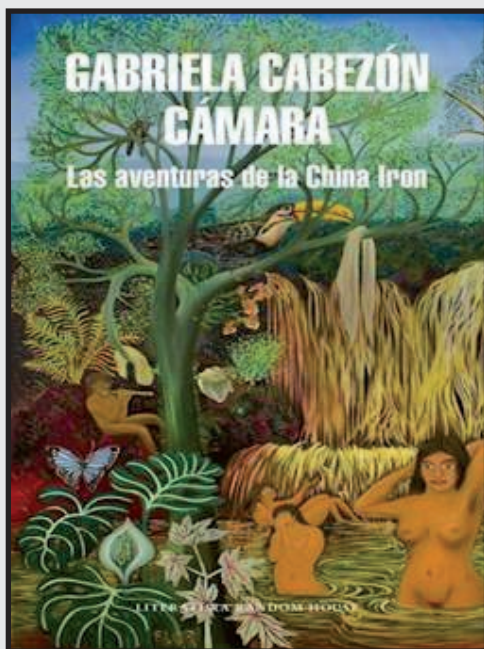
The Adventures of China Iron. Gabriela Cabezón Cámara,

Penguin Random House, Buenos Aires, 2017, 190 pages.

Marcia Muriel Manino*

Las aventuras de la China Iron, como el título ya indica, es una novela de aventuras. La protagonista es Josephine Star Iron o Tarrarira, nombre que se da a sí misma tras la decisión de cambiar radicalmente de vida.

Gabriela Cabezón Cámara, la autora, le da voz y un nombre a este personaje de Hernández al que solo conocemos como la “china de Fierro”, la mujer a la que abandonó con dos hijos. La China no pudo contener el peso de una vida signada por la maternidad temprana y la esclavitud del cuerpo, pues Fierro la gana —como si se tratara de un objeto— en una apuesta, con tan solo doce años. Además, da a luz hijos a los que no desea. Por esta novela nos enteramos de que la China desde entonces no habló más, que muchas veces pensó en asesinar a su marido pero la retenía el saberse sola y el no tener dónde ir. Podríamos decir que se trata de cuestiones que se podrían inferir de la lectura de *El gaucho Martín Fierro*, pero que ahora están dichas desde la mirada de una mujer. La novela se divide en tres partes: “El Desierto”, “El Fortín” y “Tierra adentro”, y cuenta con breves capítulos cuyos títulos podríamos leer como un poema



extenso si lo hiciéramos de corrido. La aventura inicia cuando, y esto sí lo conocemos por Hernández, la policía se lleva a la bestia de Fierro. La China huyó al desierto con el engaño de rescatar a su marido, dejó a los hijos y se marchó en la carreta de Elizabeth (Liz), una pelirroja inglesa que le ofrece “tea” y actúa de umbral para la China. Es un umbral que la transporta a otro mundo, a lo desconocido

* Universidad Nacional de Salta

y a lo exótico, pues la prosa de Cabezón Cámara exotiza todos los objetos, animales y plantas sobre las que se posa, hasta el descubrimiento de su propia sexualidad. Como todo libro de aventuras, la heroína, al final del libro, no será jamás la misma que la del comienzo.

Con Liz aprende algunas costumbres de señorita inglesa. Incluso podemos leer una serie de intercambios lingüísticos en los que la China intenta asimilar el inglés que hace contacto con el castellano imperfecto, deviniendo en una suerte de *spanglish*: el “tenquiu”, el “darling”, el “whisky” y el “ponche” — que prepara Liz en reemplazo del aguardiente— son algunas de las palabras en inglés utilizadas constantemente por la heroína de la novela.

Está también tratado con naturalidad para la época, el despertar del deseo y la atracción entre mujeres, aunque también entre hombres. Este será uno de los descubrimientos que hace la China en su viaje, la del deseo lésbico de su cuerpo. La China disfruta por primera vez del sexo, lo que no le sucedía con Fierro. A su vez, el gaucho se enamora de Cruz. El Fierro de Hernández, el macho, volvió del desierto a la querencia para olvidar sus delitos y la muerte de sus perseguidores, a elogiar el mundo del trabajo, mientras que el Fierro de Cabezón Cámara se volvió trans, tomó el nombre de Kurusu — en guaraní significa Cruz— y volvió a ser amigo de la China. Su hombría no le impidió pedir perdón a su esposa por el daño que le causó, mucho menos unirse a la comunidad que armaron y trabajar en igualdad con mujeres y hombres.

Cabezón Cámara también se atreve a ironizar con la figura casi intocable de Hernández. De hecho, en la novela se lo presenta como un estanciero borracho que reconoce haber escrito *El gaucho Martín Fierro* robándole parlamentos a un gaucho que cantaba y contaba. Hernández/plagiador le cuenta a Liz sobre un “librito constructivo” o “manual para educar a la peonada” —sin duda se refiere al *Manual del estanciero* que escribió después de su reconocido poema— y alude, además, a sus proyectos relacionados con su estancia y con los peones que tiene bajo su mando. La alusión a las “gringuitas de Sarmiento”, que llegan para educar al gaucho, pone al descubierto su proyecto civilizador. Hernández, el representante de la gauchesca, género en el que se dirimieron ideas sobre identidad cultural, literatura nacional y organización política, es, en esta novela, un hombre borracho, homofóbico y defensor de la religiosidad y las “buenas costumbres” de la elite argentina. Cabezón Cámara lo pone en evidencia, explicita su pensamiento y termina por dar libertad al gaucho enamorado de su fiel compañero, Cruz.

¿Y los indios? Viven con sus propios rituales salvajes y alucinógenos. Proponen otra forma de vida, mucho más armoniosa y liberadora que el de las taperas y las estancias. Es allí donde la China, Liz, el coronel, su esposo, Fierro y sus hijos conviven sin ataduras sociales en la naturaleza paradisíaca que les regalan los indios —no salvajes—, de los que tanto se corría peligro, según Hernández.

Sintetizando, en *Las aventuras de la China Iron*, Cabezón Cámara reescribe la obra magna de la literatura argentina para, quizás, cuestionar los proyectos de

nación e identidad que se nos presenta en el famoso poema de Hernández. En el viaje del desierto al fortín, la autora se atreve a poner como un personaje más al propio Hernández y sus ideales de transformar a los criollos en ciudadanos industriales, explicitando lo que en el poema jamás se niega. Sin embargo, es en las toderías, el tercer lugar que visitan, donde la China, Liz y sus compañeros encuentran la felicidad, donde se produce el reencuentro entre Fierro y la heroína y donde todos se funden en la armonía de un mundo paradisiaco de igualdad y libertad sexual. La

China de Fierro ahora tiene voz, se sabe libre y capaz de decidir sobre su destino, de perdonar al hombre que la humilló y asesinó a su primer amor porque reconoce que fue víctima del estado reprimido de su sexualidad; los cuerpos son reivindicados con alianzas de una vida en común. Gabriela Cabezón Cámara apuesta a una historia irreverente; lee en clave de género la gauchesca en general y en particular *El Martín Fierro*, a través de un lenguaje despilfarrado y de la ironía y la diversión.

Las Civilizaciones Antiguas de Mesopotamia.

Benjamín R. Foster y Karen P. Foster, Crítica,
Barcelona, 2011, 309 páginas.

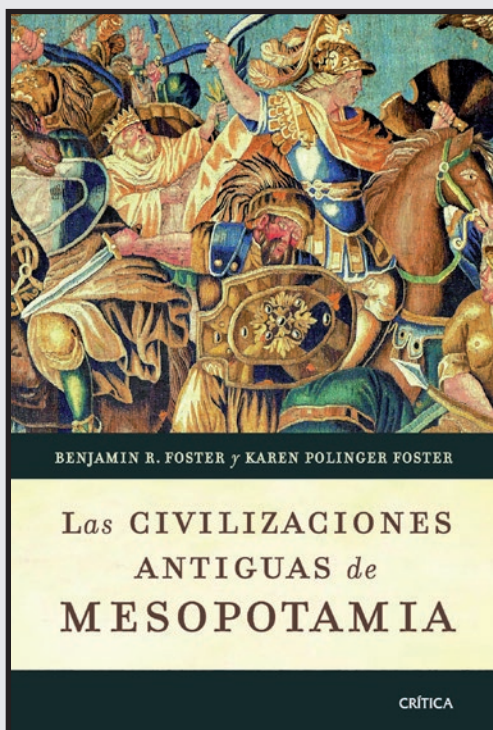
The Ancient Civilizations of Mesopotamia.

Benjamín R. Foster and Karen P. Foster, Crítica
Publishing House, Barcelona, 2011, 309 pages.

Carlos Raúl Nazareno*

La obra se encuentra dirigida por dos autores con larga trayectoria historiográfica dentro del campo de la historia antigua del Oriente Medio. Por un lado, Benjamín Read Foster, catedrático en Asiriología y Literatura Babilónica y conservador de la Colección Babilónica de la Universidad de Yale. Sus intereses de investigación se centran en la literatura cuneiforme y la historia social y económica de Mesopotamia. Algunos de sus trabajos más conocidos son *The Epic of Gilgamesh* (2001) y *Akkadian Literature of the Late Period* (2007). Karen Polinger Foster, por el otro, es profesora de arte del Oriente Próximo Antiguo, y del Egeo, en la Universidad de Yale. Su interés investigativo se centra en el arte y la iconografía de la Edad de Bronce, y las interconexiones con Egipto y Mesopotamia. Algunas de sus principales obras son *Aegean Faience of the Bronze Age* (1979) y *Minoan Ceramic Relief* (1981).

Tras una serie de conferencias, cursos y colaboraciones a lo largo de los años 2004 a 2007, ambos autores deciden iniciar la elaboración de esta obra, la cual pretende



dar luz sobre la historia antigua de Irak desde sus orígenes hasta la conquista musulmana en el 637 d.C., abordando diferentes ramas que van desde la política, la cultura y la economía, hasta el aspecto social de las distintas civilizaciones que ocuparon dicho territorio. Apelan a una historia completa, en lo posible accesible, y dentro de una perspectiva global. Luego, en el apartado final, hacen una valoración histórica actual sobre el legado histórico y el estado del patrimonio cultural de Irak, frente al contexto de los saqueos del Museo de Bagdad en 2003 y la destrucción de los yacimientos arqueológicos durante esos años.

Al iniciar, realizan una consideración e historización del empleo de las pala-

* Universidad Nacional de Salta

bras “Irak” y “Mesopotamia”, señalando el contexto histórico y el valor conceptual que implica la utilización de dichos términos, pero resuelven que su uso no estará sujeto a dicha división histórica o conceptual, y que al aludir a Irak o a Mesopotamia se refieren a lo mismo. Posteriormente, en el capítulo primero presentan una introducción detallada de la geografía, orografía e hidrografía de la región y explican cómo, hace diez mil años, el cambio de método de subsistencia permitió el florecimiento de asentamientos humanos —esa transformación los alejó lentamente de la vida de cazadores y recolectores, la que fue reemplazada por otra basada en la agricultura y ganadería— y el origen de los primeros rasgos de cultura (cerámica) en las estratificaciones de Irak. A la lenta transformación se añade la migración de dichas regiones en las laderas de las montañas hacia las llanuras, generando otro periodo de mudanzas que, según los autores, llega hasta nuestros días. Asimismo, es posible connotar cómo dicho proceso llevó a la complejización de la sociedad a lo largo de la Irak del séptimo milenio antes de Cristo.

A partir de este punto dan inicio al segundo capítulo, explicando cómo esta complejización primigenia (cultura de Ubaid) fue lentamente avanzando hacia una organización socioeconómica más compleja. Para ello analizan el caso de Uruk como uno de los primeros asentamientos netamente urbanos, y explican cómo sentó precedentes culturales, sociales, económicos y políticos a lo largo de la Mesopotamia del quinto y cuarto milenio antes de Cristo. En la explicación de este proceso los autores apelan a

la teoría del desarrollo cultural local, poniendo en tensión la clásica idea de que “la innovación” en la Mesopotamia antigua provino “del extranjero”, en forma de olas migratorias hacia las llanuras, a fines del quinto milenio a.C. Esto les ha permitido resignificar el valor de las dinámicas internas dentro de un marco de interacciones regionales, en pleno proceso de estratificación y consolidación de sistemas sociopolíticos más complejos. Es por ello que, señalan, la influencia de Uruk (como innovación de organización humana) fue primordial una vez consolidada y, a lo largo del cuarto milenio a.C., las distintas regiones vieron una especie de “fenómeno colonial” de la cultura Uruk.

Pero, hacia finales del cuarto milenio, la ciudad primigenia fue perdiendo poder, lo que generó un vacío cultural, que rápidamente se cubrió de nuevos experimentos locales de organización similar a la de Uruk. El tercer capítulo permite abordar este proceso de surgimiento de diferentes “ciudades-estado”, tales como Ur, Umma, Shuruppak, Kish, Lagash y Nippur, que compartían el lenguaje, la escritura y la religión en común. A esto se denominó “cultura sumeria”. Un rasgo que señalan de este periodo a inicios del tercer milenio a.C. es la constante búsqueda de influencia hegemónica de algunas ciudades sobre otras, y focalizan en el caso de Lugalzagesi de Umma como el primer intento histórico de unificación de las ciudades sumerias de la Baja Mesopotamia. Antes, explican cómo los sistemas económicos redistributivos, las arraigadas creencias religiosas y los sistemas de organización política marcaron profundamente este periodo hasta el siglo XXIII a.C.

En este cuarto apartado comienzan exponiendo el inicio del proyecto de unificación de otra ciudad-estado, alejada del núcleo sumerio en la Baja Mesopotamia, que (a diferencia de Lugalzagesi) tuvo éxito. Se refieren al proyecto de Sargón de Akkad y el primer Imperio de la historia humana. Proyectan una explicación concisa y amena de cómo se fue gestando el imperio, y cómo se fue legitimando sobre otras ciudades rivales (como Kish o Susa) hasta dominar una extensa región mesopotámica, que iba desde el Mediterráneo hasta el Golfo. Sin embargo, los descendientes de Sargón no supieron mantener el control y, al cabo de un siglo y medio, el primer imperio se desmoronó, abriendo el espacio a otros proyectos de unificación. En el mismo capítulo mencionan el proyecto de la Tercera Dinastía de Ur como un segundo intento que representó el renacimiento sumerio y su florecimiento cultural, hasta que la migración de las tribus amorreas terminó por descomponer este segundo intento.

En esta línea explicativa de “proyecto de unificación” y sus intentos de consolidación van a inscribirse los siguientes capítulos. El quinto se refiere al periodo de Hammurabi de Babilonia y su impacto histórico en la cultura jurídica y administrativa; el sexto, al periodo de la Babilonia Casita y la conformación de una “identidad babilónica” a lo largo de Mesopotamia; el séptimo, al auge de Asiria y su imperio internacional (entrecortado por

el periodo de auge babilónico) hasta el siglo V a.C. con el asedio de los Medos; el octavo, al último periodo de auge babilónico bajo el reinado de Nabopolasar y sus sucesores, quienes concibieron un nuevo proyecto imperial que generó un florecimiento cultural en toda la región babilónica hasta el siglo IV a.C. con la conquista Persa, la cual termina en el siglo II a.C. con la llegada de Alejandro Magno.

En el noveno capítulo reflexionan sobre la región bajo las ocupaciones extranjeras y explican cómo esto confluyó en una serie de proyectos autonómicos, pero de corte extranjero: primero con la influencia macedónica, luego con la influencia seléucida, más tarde con la emergencia del Reino Parto. La pérdida de la cultura propiamente babilónica fue un proceso plagado de conquistas extranjeras de corte helenizante. Así, la ocupación romana dio fin a la cultura babilónica bajo el reinado de Marco Aurelio. Finalmente, en el décimo capítulo hablan del periodo post-romano con el proyecto del imperio Sasánida, el cual mantuvo cierto orden cultural, social y político hasta el año 637 d.C., en que la conquista de los musulmanes puso fin al “periodo mesopotámico antiguo”. En la última parte, el epílogo, los autores realizan un breve recorrido histórico de la arqueología en Mesopotamia, y plantean una reflexión final sobre el legado histórico destruido durante el 2003, en el marco de la Guerra de Irak.

Mujeres amordazadas: la generación literaria de los 80 o de la postdictadura en Salta

Elisa Moyano, Corregidor, Buenos Aires, 2018, 275 pág.

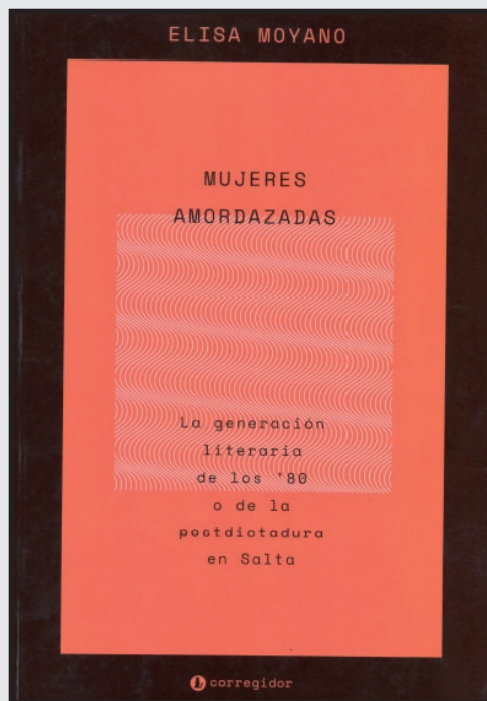
Gagged Women: the 80 or the post-dictatorship literary generation in Salta

Elisa Moyano, Corregidor, Buenos Aires, 2018, 275 pages

*Josefina Soria Quispe **

La investigación de Elisa Moyano condensa una parte de sus estudios críticos realizados desde la década de los 90 sobre la conformación del canon en la poesía de Salta y especialmente acerca de la ausencia de las poetisas en la mayoría de las antologías de la provincia. El libro recorre la escena literaria de los 80 en Salta, una generación que no fue reconocida ni estudiada lo suficiente por la crítica literaria local, por lo menos no en los términos en los que aquí se considera, a saber, una generación bifronte e interprovincial signada por la herida de la dictadura y por poéticas innovadoras propulsadas por las escritoras, tales como el neobarroco, el neoromanticismo y el concretismo.

Esta generación es bifronte en la medida en que se puede pensar en dos líneas poéticas a comienzo de los '80, por un lado, los nucleados alrededor de la editorial Tunparenda (montada por el poeta Jesús Ramón Vera y cuya estética es caracterizada como "literatura mimética, centrada en la referencia a algo exterior"(57)) y, por el otro lado, los que forman parte del Manifiesto Poético de 1986 y constituyen el grupo y las ediciones Retorno (que junto con las poetisas de Hoja de poesía [1987-1991] promueven estéticas neovanguardistas).



Así pues, Moyano entiende este último paradigma escritural como "poéticas clandestinas", concepto que toma de Arteca para denominar las escrituras que ocultan las heridas de la dictadura tras la retórica de las poéticas neo: el neobarroco es inaugurado por Retorno (1979) de Liliana Bellone, cuyos procedimientos se caracterizan por una vuelta al espesor del lenguaje (en Jujuy Ernesto Aguirre también propone una nueva estética aunque más cercana al

* Universidad Nacional de Salta – ICSOH-CONICET.

objetivismo); las poéticas neo-románticas de Mercedes Saravia y Belén Alemán se identifican por la condensación de la palabra y su intemperie, (igualmente presente en la poesía del jujeño Pablo Baca); el concretismo practicado por Raquel Escudero y Alicia Poderti pone en crisis las convenciones poéticas.

Ahora bien, la autora se pregunta ¿por qué las escritoras que inauguran estéticas novedosas en la década de los 80 fueron olvidadas por las antologías?, ¿por qué la crítica académica solo analizó lo ya consagrado por la tradición poética androcéntrica?

Otra de las poetisas estudiadas es la jujeña Estela Mamaní, pues es considerada “el alma mater” de esta generación al hacer posible esos primeros y generosos lazos de comunicación interprovinciales. Su poema “Ave fénix” se encuentra atravesado por el sentido de esa experiencia común que deja marcas en un “nosotros”, que renace de sus propias cenizas. Cito fragmentos: “Éramos la ardorosa semilla/El mundo nos brotaba en cada sol que amanecía [...] /Después/La muerte nos transformaba en un amor acuchillado [...] /Ave fénix de alas y escombros/Ave fénix de sol y cenizas” (259-261).

Este ensayo crítico, que además incluye en sus anexos una serie de documentos como entrevistas, testimonios, fotos, etc., es un acto de intervención sobre la memoria colectiva en cuanto materia social porque propone una reconstrucción histórica de un proceso traumático reciente de nuestra sociedad, los primeros años luego del último terrorismo de Estado. ¿Cómo la poesía reconfigura y refracta esta experiencia colectiva dejando en las escrituras del 80 las heridas de la violencia y el horror?

Finalmente, mediante un estudio de las condiciones de producción y el entramado social del campo cultural y literario de los 80 de Salta y Jujuy en relación a sus filiaciones con las literaturas argentinas y latinoamericanas, el presente enfoque pone de relieve las poéticas innovadoras de las escritoras mujeres, segregadas por el canon y la crítica durante siglos por los arraigados hábitos de nuestra cultura patriarcal. Mujeres amordazadas busca relocalizar -des-amordazar- desde una perspectiva de género esas escrituras y ubicarlas en un lugar neurálgico de la vida literaria a partir de un trabajo contra la exclusión y por la visibilización de dichas voces.