

Nº 3 / DICIEMBRE 2017



DEUNA

FOLKLORE

Instituto de Investigaciones en Folklore y Arte Popular

MAC 38 RA.

Esta tercera edición de nuestra revista
ofrece en sus secciones un conjunto de trabajos
de profesores, estudiantes y graduados de nuestra casa
y especialistas invitados.

Continuamos rescatando además algunos textos señeros
en la investigación del folklore y la historia patria,
y registramos importantes novedades bibliográficas
que se destacan en la producción reciente.

Las opiniones que quieran hacernos llegar los leyentes
se incorporarán en las columnas de comentarios.

DeUNA - Folklore

Director: Hugo Chumbita

Consejo Editorial

Víctor Giusto

Andrés Chazarreta Ruiz

María Karina Ortega

Adolfo Colombres

Florencia Kusch

Héctor Ariel Olmos

Ricardo Acebal

Susana Noemí Gómez

María Fabiana Faga

Oscar Conde

Alberto Sorzio

Asesora editorial

Karina Bonifatti



Ilustración de tapa: el Sur y el Norte contrapuestos en la visión indoamericana de los estudios descoloniales

PERSPECTIVAS

- **VIEJOS Y NUEVOS ACADEMICISMOS.**
Alberto Sorzio

- **LOS HECHOS FOLKLÓRICOS DE FUENTE INDIGENA.**
Ismael Moya

- *Novedades editoriales: Atlas Histórico de América Latina y el Caribe
Cronología histórico-cultural de América Latina y el mundo*

- *Video: "Vidala de Santiago (Maldonado)" por Fierrocruz*

INVESTIGACIÓN

- **TEORÍA DEL BANDOLERISMO SOCIAL.**
Hugo Chumbita

- **TECNOLOGISMOS EN EL HABLA POPULAR.**
Camila A. Candeias

- *Novedad editorial: J. Tasat y otros, Arte, estética, literatura y teatro en Rodolfo Kusch*

HISTORIA

- **LOS CAUDILLOS POPULARES EN LA ARGENTINA.**
José María Rosa

- **EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO SUDAMERICANO 1856-1891.**
Luciano Pablo Grasso

- **MANUEL UGARTE, PIONERO DE LA UNIÓN SUDAMERICANA.**
Horacio Mosquera

- *Novedad editorial: León Pomer, Herencias tóxicas*

CULTURAS

- **EL GUARANÍ EN EL PARAGUAY.**
Bartomeu Melià

- **FESTIVIDADES EN LA RIOJA: EL TINKUNACO Y LA CHAYA.**
Ángel Bustamante, Martín Calderón, Roxana Diego, Natalia Brest, Alicia Hornes y Fernanda Nieva

- *Video: Chaya de Chilecito, documental, 2007*

MÚSICA Y DANZAS

- **EL PALA-PALA.**
Andrés Chazarreta Ruiz

- **DEL COLOR DE LA CHACARERA AL COLOR DE LA RAZÓN.**
Silvia Valiente

- *Video: Horacio Banegas en el Festival de Jesús María, 2016*

- *Novedad editorial: Ercilia Moreno Chá, "Aquí me pongo a cantar..."*

- *En Folklore y Arte Popular por la Identidad (FAPI) 2017*

TANGO

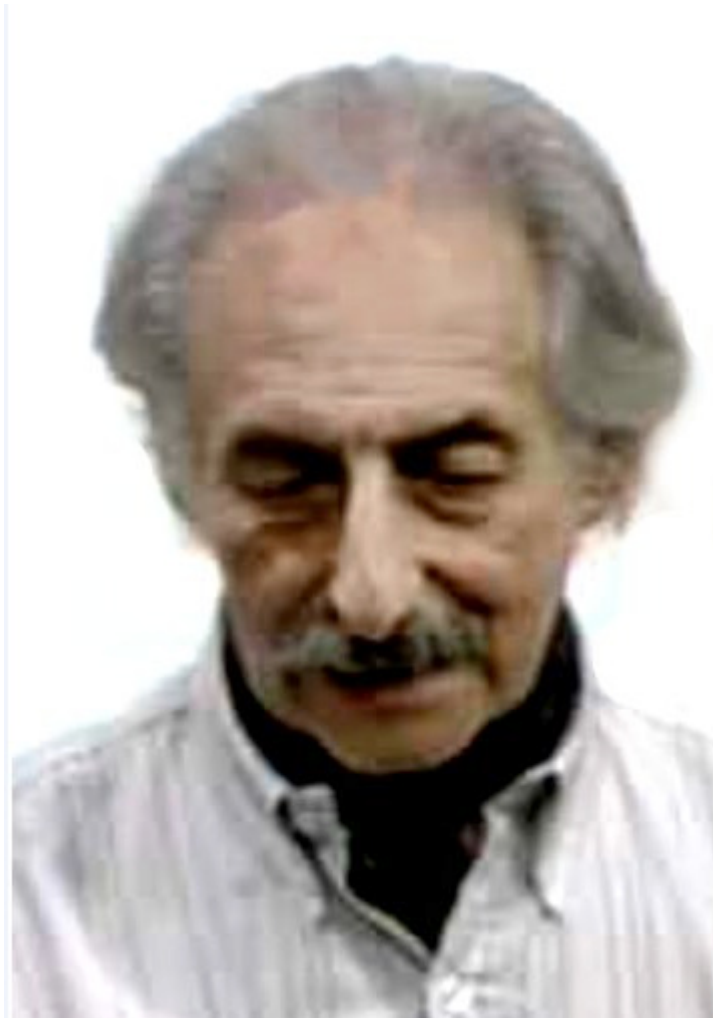
- **"MI NOCHE TRISTE" Y EL INVENTO DEL TANGO CANCIÓN.**
Oscar Conde

- *Video: Grabación de Gardel, 1917*

- *Bandoneón, pintura de Aníbal Cedrón (1948-2017)*

VIEJOS Y NUEVOS ACADEMICISMOS

Alberto Sorzio



La palabra academia, de origen griego, se refiere el espacio creado por Platón en las afueras de Atenas y deriva del nombre del héroe Akademos, que salva a dicha ciudad de una guerra provocada por el rapto de Helena. No se sabe con certeza por qué Platón eligió ese nombre, pero no viene al caso detenernos en las suposiciones. Lo que sí es cierto es que el término academia deriva de ekas, que significa lejos, y demos que significa pueblo.

En la actualidad el término designa a agrupaciones de exclusividad, algo que en sí mismo no sería criticable si el propósito fuera unirse alrededor de un saber o una especialización para profundizar conocimientos o investigaciones. Pero en la realidad son entidades que dictaminan categóricamente sobre el saber o el pensar.

La imposición de modelos únicos de interpretación estética siempre estuvo ligada a la imposición de modelos políticos. La burguesía francesa del siglo XIX, que veía en Napoleón el restablecimiento del orden luego de las convulsiones de la Revolución Francesa, apoyó la racionalidad y pragmatismo del arte y la arquitectura del clasicismo, como tipologías inmutables de valor atemporal, que el emperador propiciaba.

En nuestra patria se crea en 1817 la “Sociedad del Buen Gusto”, por iniciativa del director del Estado Juan Martín de Pueyrredón, cuya finalidad era cuidar de la moralidad, elevación y “buen gusto” de las obras representadas en esa época. Su lema era que “el teatro es instrumento de gobierno”, y tenía poder de censura. Las “listas negras”, las tijeras de censores como Miguel Paulino Tato, o la represión de las preguntas sobre Santiago Maldonado, tienen un antiguo árbol genealógico.

Estar al servicio del espectáculo pareciera ser la finalidad de las artes en la actualidad, desligándose del carácter ritual y necesario que poseyeron en sus remotos orígenes, cuando el hombre comenzó a tener conciencia de sí mismo y reflexionó sobre su contingencia. Perdieron la sacralidad originaria.

No podemos (ni queremos) regresar a tiempos remotos. Eso sería caer en un conservadorismo inoperante o en un folklorismo de museo. Me quedo con el pensamiento de Arturo Jauretche: “el nacionalismo de ustedes se parece al amor del hijo junto a la tumba de su padre, el nuestro se parece al amor del padre junto a cuna de su hijo”.

Pero el amor no es negociable. Creo que por ahí tendría que ir la reflexión sobre nuestro compromiso artístico. Pareciera que hoy las modas mediáticas operan como censoras académicas no formales, condicionando producciones, lenguajes y espacios, en gran medida subsidiarias de pensamientos hegemónicos. Son neoacademicismos, que operan no desde el saber, sino desde el mercado.

En la búsqueda de una estética propia, Rodolfo Kusch plantea la dualidad del arte americano, oponiendo “detrás del formalismo elegante de Mitre, la fealdad heroica de Martín Fierro”. Y yo diría: detrás del neoacademicismo mediático, la fealdad heroica de la vida cotidiana del mundo metido en la tercera guerra mundial (¿o exagero?). El mismo autor sostiene que el proceso del arte “es una solución para un aspecto fallido de la existencia, precisamente aquel por el cual la vida y la inteligencia se oponen... como ocurre con instinto y razón”. Y culmina diciendo: “una estética de lo americano no puede fincar en una estética del arte sino del acto artístico... porque el acto artístico parte de la vida como absoluto”. Por aquí tendría que enmarcarse la reflexión formativa en nuestras escuelas de arte, que como toda la educación argentina, en mayor o menor medida, son herederas del marco intelectual de la generación del 80, forjado al calor del postulado “civilización o barbarie”.

La comprensión de la vida como absoluto solo es posible en una cultura de lo comunitario y la inclusión. Lo contrario es existencialismo individualista. Hoy pareciera que pocos artistas logran afincarse en lo absoluto. En una cultura de reflexión, de interioridad y sacralidad, no entran ni el ruido, ni la velocidad, ni el virtuosismo. Un arte que perdura es porque procede del fondo vital –“tenebroso” diría Kusch–, fundamentalmente colectivo. La copla es un ejemplo, que existe más allá de deformaciones comerciales. Pero las presiones mediáticas, aliadas a una velocidad que no deja tiempo a la reflexión, terminan imponiendo masivamente los valores de la inmediatez. Lejos se estaría así de expresiones surgidas de las vivencias de lo comunitario.

Un comentario referido a los que transitamos las artes visuales puede ser útil para otros lenguajes artísticos: Zeus no designó ninguna hija para presidir nuestro quehacer, nuestro oficio fue esencialmente eso, un oficio, como el de los albañiles o el de los canteros; nuestra función era traducir en imágenes visuales el pensamiento colectivo, y desde los primeros tiempos de la humanidad esas imágenes estuvieron ligadas a lo ritual. Podemos extender ese concepto a las demás expresiones como la danza, la música, el canto, la poesía, el teatro, que no buscaban producir imágenes originales, sino imágenes eficaces. Y la eficacia es el fundamento de los gestos del ritual.

Hoy los neoacademicismos mediáticos imponen los modelos de mercado que tienden a “valorar el producto artístico, por sobre la génesis de ese producto”: el éxito por sobre su generación, lo individual por sobre lo colectivo, el signo por sobre lo significado. Son una nueva forma de regulación del “gusto” y el pensamiento, al servicio de la posverdad, pensamiento (no me atrevo a llamarlo filosofía) de la era de la tercera guerra mundial, dominada por políticas de exclusión masiva y concentración de poderes económicos y (obviamente) políticos.

Recurriendo a la reflexión jauretchiana mencionada más arriba, diría que el amor del padre para su hijo es la génesis de la historia y no está condicionado por el éxito incierto de su vástago. Hay un compromiso vital que solo apuesta a eso: a vivir. A mis hijos los amé por eso mismo: eran la vida, no una inversión. ■

LOS HECHOS FOLKLÓRICOS DE FUENTE INDÍGENA

Ingreso del indio al área del folklore

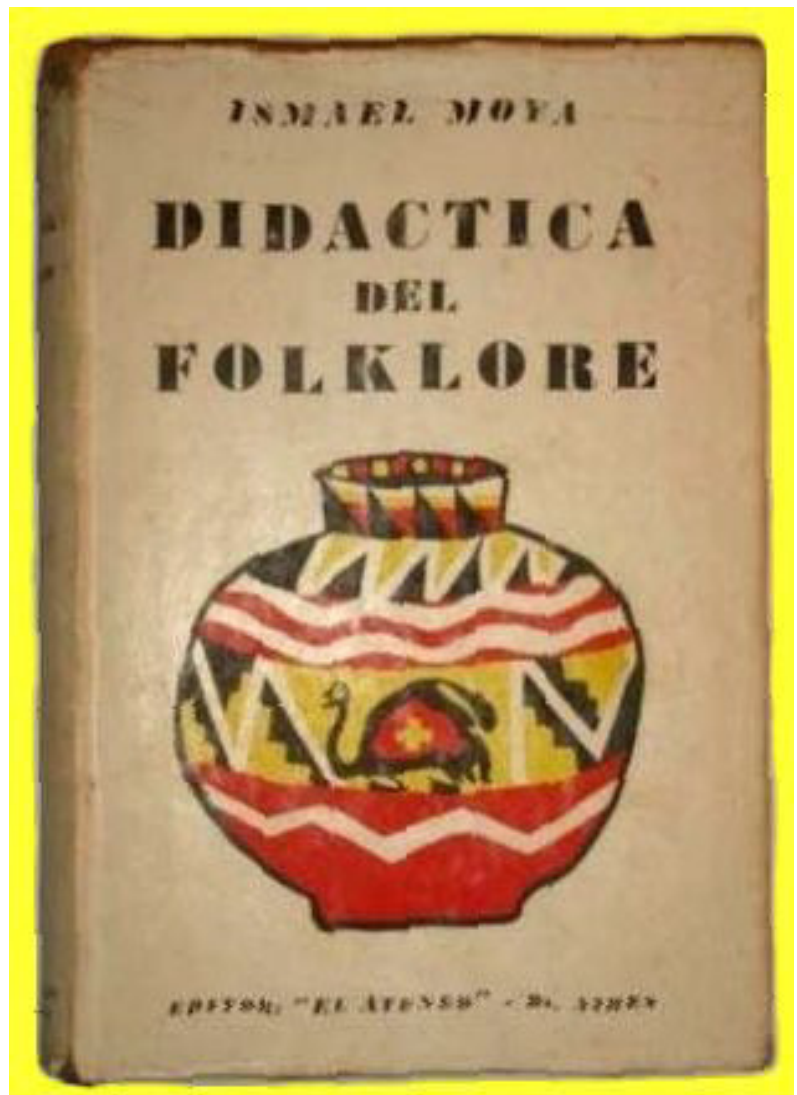
Ismael Moya, educador, historiador, etnólogo (1900-1981)

Trabajo presentado en el CONGRESO INTERNACIONAL DE FOLKLORE, Buenos Aires, 5-10 de diciembre de 1960

Hace más de un cuarto de siglo pregono la justicia de registrar los aportes del pensamiento creador de nuestros aborígenes, en el ámbito del folklore. La presencia de esas expresiones de la sensibilidad indígena, algunas de ellas profundas en el tiempo y con una extensa dispersión en los estratos populares, constituye testimonio indiscutible de conjunciones e influencias que no pueden quedar encerrados entre los límites precisos que establece la Etnografía, sino que, por su carácter y filiación, entran plenamente en el campo del folklore. En mi obra *Didáctica del Folklore* (1948) sostuve este concepto, madurado a través de largas experiencias confirmatorias, que expuse desde 1939 en diversos trabajos sobre toponimias, antroponimias, artesanías, magia y religión, leyendas, supersticiones, especialmente referidas al araucano y al ona.

La información del medio quichua es todavía más rica en probanzas, acumuladas en el curso de cuatro siglos por ilustres investigadores y cronistas. Guaman Poma de Ayala, en su famosa *Nueva Crónica y Buen Gobierno* (1580-1614), ofrece una documentación importantísima, insuperada hasta ahora, del folklore prehispánico, ese folklore caudaloso que luego trasciende por aculturación inevitable a la sociedad colonial –como acaeció en México– y anticipó en cierta manera la verdad del principio de la unidad psíquica, de la ley de las ideas elementales desarrollada en el siglo pasado por Bastián, porque una cifra copiosa de hechos folklóricos, coincidían totalmente con los que tenían añeja vigencia en el pueblo español; el tema de las supersticiones, por ejemplo.

América toda está saturada de influencias culturales indígenas. Quien la recorre, desde México hasta el Estrecho de Magallanes, comprueba esta verdad. El numen indígena vibra



en innumerables expresiones de la cultura popular. Realiza nuestro criollo del sur, del norte, del este y del oeste, actos habituales que son simples supervivencias indígenas modificadas en seculares reelaboraciones. Boas ha escrito con sabiduría sobre el fenómeno de las supervivencias, descubierto en actitudes y usos de grupos sociales muy alejados de los nuestros, desde luego, pero que tienen semejanzas en su proceso de secularización y conservación, a veces hasta del sentido inicial. En un dibujo, un objeto fabricado para uso común, en un canto, una tonada, una actitud moral o jurídica, está latente el influjo indio.

Los folkloristas norteamericanos están en nuestra línea científica respecto del aporte indio, y se complacen en señalar incluso influencias de orden moral y jurídico como el de los iroqueses, estudiados por Morgan, cuyas ideas analizó en libro reciente Ramón S. Vásquez, estudioso de las culturas aborígenes de América. Los investigadores brasileños, en su mayoría, propugnan el reconocimiento del aporte indio al folklore. En el Congreso Internacional de Folklore, realizado en San Pablo (1954), el profesor Paulo de Carvalho Neto presentó una valiosa ponencia en defensa de esta verdad, y en los fundamentos se refiere con acierto a la sinrazón que supone el excluir en un Folklore Comparado, hechos folklóricos similares a los vigentes en los estratos populares, por el solo hecho de haber sido señalados o recogidos en comunidades aborígenes.

Por mi parte ya expresé que las coincidencias de hechos folklóricos advertidos en las áreas populares y en los medios indígenas, son de gran dimensión. Y me siento muy honrado de traer a este Congreso Mundial del Folklore reunido en mi patria, el palpitante problema, y de contribuir con mis puntos de vista a la discusión y solución del mismo.

Afirmo que los grupos humanos indígenas de América –y desde luego del mundo en general– tienen un caudal de saber, en los sentidos material y psíquico, que es el legado de su tradición. Y este legado es susceptible de evolución. Por lo tanto, algo de esa cultura llega a ser superada, y esos hechos superados constituyen una suerte de folklore dentro del propio ámbito indígena.

Asimismo, considero indiscutible la relación secular de la cultura indígena con la que llamamos oficial, sea de los altos o bajos estadios sociales. Los aportes son tan varios y abundantes en ciertas regiones de nuestra Argentina, que hasta parece redundancia exponerlo.

Estas contribuciones pueden clasificarse, provisionalmente, así:

- 1.- Contribución de la sangre. Mestizaje físico y cultural.
- 2.- Aporte filológico.
- 3.- Experiencias coincidentes con las del conquistador, probadas con el testimonio de los cronistas.
- 4.- Simbología india adoptada en la decoración americana.
- 5.- Coreografías.
- 6.- Líneas melódicas.
- 7.- Instrumental aerófono y a percusión.
8. Mitos fundamentales.
- 9.- Leyendas transferidas al pueblo actual.
- 10.- Leyendas aportadas por la colonia, transferidas por las misiones al ambiente indio, y devueltas por el indio al medio popular actual reelaboradas en moldes autóctonos.
- 11.- Formas arquitectónicas. Temas de inspiración.
- 12.- Obtención y uso del color. Arte del teñido.
- 13.- Artesanías de la madera. Artesanías del metal. Artesanías de la piedra. Cerámicas. Tejidos. Utensilios.
- 14.- Orfebrería.
- 15.- Ornamentación.
- 16.- Pintura y dibujo rituales.
- 17.- Festividades: quedan rastros en todo el norte argentino.
- 18.- Terapéutica del hombre.
- 19.- Terapéutica de los irracionales.
- 20.- Procedimientos mágicos en coincidencia con los practicados por los conquistadores y

con vigencia actual.

21.- Culto externo: formas visibles en las prácticas del pueblo actual.

22.- Usos.

23.- Costumbres: saturación indígena en ceremonias actuales: rutuchicuy (citado ya por Guaman Poma de Ayala), tincunaco, etc.

24.- Formas de trabajo.

25.- Armas líticas. Su manejo y fabricación.

26.- Supersticiones.

27.- Bebidas y su preparación.

28.- Oracionario: invocaciones propiciatorias para: a) la siembra, b) la caza, c) el ganado, d) la lluvia, e) el compadrazgo, f) la amistad.

29.- Repostería ritual indígena: las masaguaguas.

30.- Indumentaria.

31.- Culto a los muertos.

32.- Usos funerarios.

33.- Trenzas de tiento.

34.- Juegos.

35.- Maneras de trabajar la tierra.

36.- Medios de transporte.

37.- Estrategia.

38.- Antroponimia.

39.- Toponimia.

40.- Zoonimia.

41.- Floronimia.

42.- Interpretaciones sobre astronomía.

43.- Ideas teogónicas y cosmogónicas.

La serie podría continuar apoyada en testimonios que van desde Guaman Poma de Ayala y Cristóbal de Molina, hasta José de Arriaga y Garcilaso de la Vega, ydes Métraux y Gusinde hasta Karsten y nuestro Lafone Quevedo.

Como podrá apreciarse, el indio en las expresiones de su mano y de su mente no puede quedar encerrado en el círculo de la Etnografía. Quienes propugnan su aislamiento dentro de los límites precisos o insalvables de aquella ciencia de la cultura, incurren en el error de crear absolutos perniciosos a la debida clasificación de las actividades espirituales y materiales de aquel tipo humano, con relación al folklore. A los que hablan de su estancamiento perpetuo, debo decirles que no hay pueblo sin evolución.

El hecho de haber podido concebir y realizar sus instrumentos, atizar una superstición, presentir una divinidad para adorarla o un demonio para aplacarlo; hilar una canción, por sumaria que fuere, o idear un medio de apresar la caza, recoger el fruto de los árboles o sembrar, está diciendo con elocuencia la realidad de esa evolución. Los materiales de esos pueblos llamados naturales, son productos de cultura. No existen pueblos detenidos. La evolución es un fenómeno inherente al hombre que alcanza a todos los pueblos naturales. Y las manifestaciones de su cultura deben estudiarse y clasificarse en relación con sus aportes a otros grupos humanos y a su propio desenvolvimiento.

Como consecuencia de estos brevísimos argumentos, propongo:

1°.- Debe incluirse al indio en el área folklórica argentina propiamente dicha, sobre la base de sus seculares, múltiples y, en muchos casos, profundas contribuciones a los más diversos perfiles de la cultura tradicional de los estratos populares.

2°.- Esta inclusión debe corresponder al indio de los otros países de América.

3°.- Admitir la existencia de un folklore dentro de la cultura de los grupos humanos indígenas, y aconsejar el estudio de los signos caracterizantes de ese folklore.

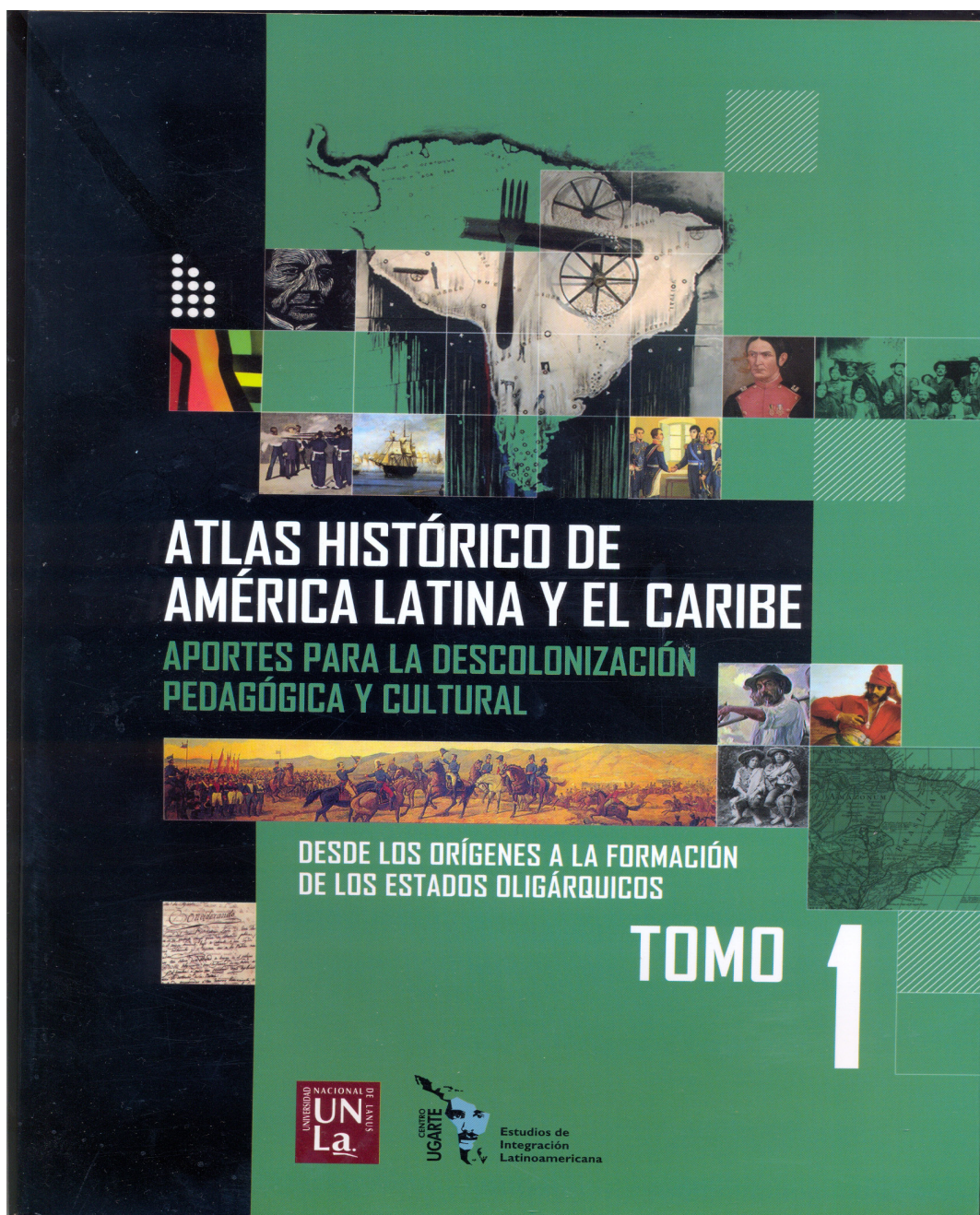
4°.- Propiciar la constitución de un comité formado por investigadores americanos, el cual

se encargaría de preparar una obra integral sobre los aportes del indio a las formas culturales vigentes en nuestros pueblos, y publicarla bajo los auspicios y contribución económica de los gobiernos de América. ■



Arte rupestre: suri, en valle de Santa María o Yocavil (Catamarca), cultura año 1000-1489

NOVEDADES EDITORIALES

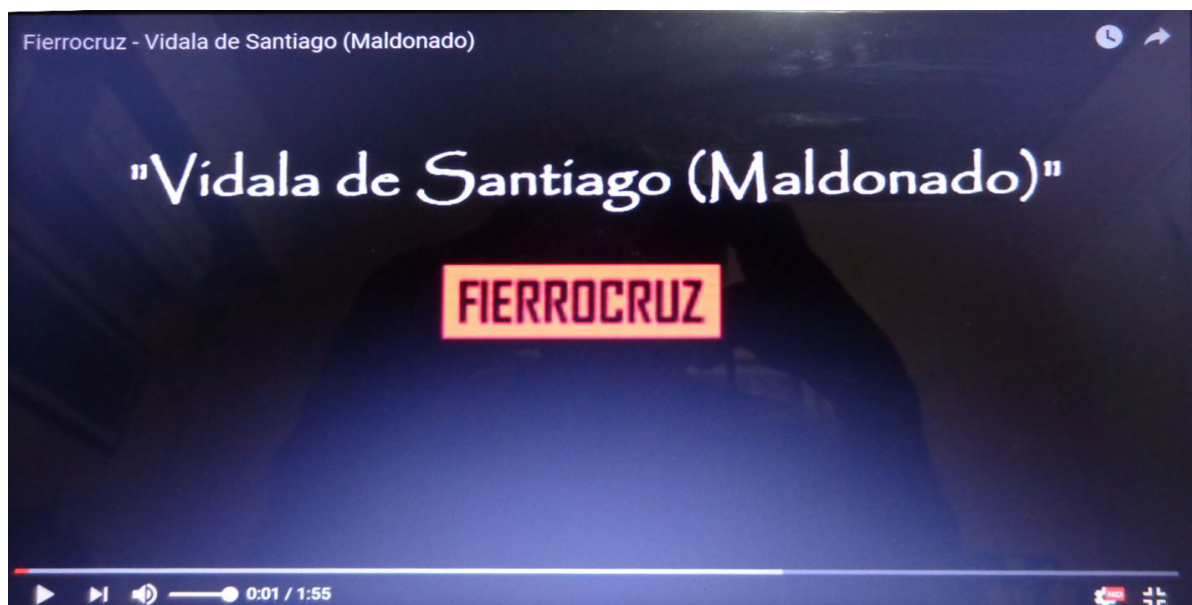


El ATLAS HISTÓRICO DE AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE publicado a fines del año pasado por la Universidad Nacional de Lanús y el Centro de Estudios de Integración Latinoamericana Manuel Ugarte, bajo la dirección de Ana Jaramillo y con la coordinación de Mara Espasande, es un compendio monumental de la historia y la realidad política, económica y cultural de nuestro continente: una obra imprescindible, que se inició en 2013 con el auspicio del Senado de la Nación, concebida con sentido crítico para contribuir a la “descolonización pedagógica”. En su elaboración han participado numerosos especialistas y jóvenes investigadores, principalmente argentinos, y constituye sin duda una valiosa fuente de consulta sobre el universo de la Patria Grande. La edición en papel consta de tres voluminosos tomos, estupendamente ilustrados, cuyo contenido es de acceso libre por Internet. ■



La *CRONOLOGÍA HISTÓRICO-CULTURAL DE AMÉRICA LATINA Y EL MUNDO -SIGLO XX*, de los investigadores rioplatenses Carlos Machado y Naguy Marcilla, fruto de un enjundioso trabajo de recopilación y verificación de información, abarca los datos más importantes de historia política, vida cotidiana, avances científicos y tecnológicos y producciones culturales en las áreas de literatura, cine, teatro, televisión, música, danza, arquitectura, pintura, escultura y nuevas artes visuales. Auspiciada por el gobierno de Venezuela, premiada y reconocida por diversas instituciones, declarada de interés educativo por el gobierno de Uruguay, esta obra se presenta en estos días en Buenos Aires y puede adquirirse una versión digital en el sitio www.cronoamerica.org. ■

Para escuchar y recordar:



<https://youtu.be/pQR3mdpb-8o>

TEORÍA DEL BANDOLERISMO SOCIAL

Hugo Chumbita

Clase en la CÁTEDRA LIBRE DE ARTE, HISTORIA Y SOCIEDAD, Facultad de Filosofía y Letras, UBA.

El tema del bandolerismo social se relaciona con la historia y la cultura gauchesca en la Argentina, que en este curso abordaremos desde la sociología, la literatura, e incluso las proyecciones artísticas en torno a varios de nuestros personajes legendarios, para terminar planteando algunas conclusiones sobre la realidad actual y los problemas de la violencia en las luchas sociales.

Comenzamos entonces por el marco teórico, como es de rigor en un curso universitario, tratando de no caer en una trampa sobre la cual suelo advertir a los estudiantes, cuando al investigar o desarrollar un tema enmarcamos en la concepción eurocéntrica de las ciencias; éstas tienen como referencia fundamental la



realidad de los países dominantes, y corremos el riesgo de interpretar los hechos del mundo periférico en forma acrítica, según teorías elaboradas en el centro de la cultura occidental.

Corremos el riesgo de pensar como Alberdi o Ingenieros, que tendían a ver los problemas del país como un reflejo de lo que pasa en Europa. Alberdi, en su etapa más europeísta, llegó a decirlo de manera muy cruda: nuestra realidad no era más que la prolongación de la historia de Europa, de la que nos habíamos divorciado, pero de la que debíamos seguir aprendiendo, porque allí estaba la fuente del pensamiento y el saber. Y José Ingenieros, a pesar de que en sus últimos años fue un gran latinoamericanista, en La evolución de las ideas argentinas hizo un análisis donde prácticamente todo lo veía como reflejo de las contradicciones del mundo europeo.

Frente a ellos, Rodolfo Puiggrós, a quien me adelantó a insertar en nuestro marco teórico, es muy claro cuando plantea situarnos en la realidad sudamericana y ver cómo obran los factores internos del dinamismo social. Por supuesto, hay que tener en cuenta el contexto mundial, y lo más interesante del pensamiento crítico sudamericano es mostrar y rechazar la dependencia cultural, económica, política, respecto al mundo noratlántico. Pero se trata de ver cómo las causas externas, dice Puiggrós, actúan a través de las causas internas, y ese punto de vista situado es el que queremos aplicar también a nuestro tema. En definitiva, nuestra historia es parte de la historia de la humanidad, y ese horizonte es imprescindible, pero hay que entenderla atendiendo al comportamiento singular de las causas internas.

El bandolero social

Entremos en tema. Fernand Braudel fue el primero que enfocó el bandolerismo desde la ciencia social, considerando el territorio de las montañas y costas del Mediterráneo en el siglo XVI, y extraía la conclusión de que el fenómeno era causado por la superpoblación y la carestía de la vida. Braudel marca la tendencia de la Historia social, un canon impuesto en la carrera de la UBA y en general en la universidad argentina, que tiene razón al enfatizar los factores sociales y económicos, a los cuales hay que prestar atención además de la historia política o de los grandes personajes. Pero parece que Braudel se equivocó. Estudios posteriores descartaron que existiera tal presión demográfica, y en cuanto a la carestía, era un fenómeno endémico, que

no hacía diferencia entre la época pre-capitalista y la del desarrollo del capitalismo en España.

Menciono esto como antecedente, porque Braudel es algo anterior a Eric Hobsbawm, que es el gran historiador de los rebeldes primitivos y del bandolerismo social, quien introduce el tema en las ciencias sociales contemporáneas con sus libros, *Rebeldes Primitivos* primero y *Bandidos* después.

Yo empecé a trabajar esto sin conocer a Hobsbawm, a raíz simplemente de la emoción que me suscitaban, en mi provincia de La Pampa, los relatos sobre un personaje legendario que había muerto poco antes, cuando vivían todavía los testigos de esa historia. De chico oía contar las aventuras de Vairoleto, yo estudiaba abogacía, y me metía examinar una pila de expedientes del Archivo Judicial –ahora están en el Archivo Histórico provincial–, y de allí mi reconstrucción de su vida y su leyenda; lo notable es que fue un fugitivo perseguido por la policía de varios territorios y provincias, desde el Chaco hasta el Chubut.

Cuando publiqué mi trabajo en un suplemento de *Todo es Historia* (1968), simultáneamente Roberto Carri publicaba un ensayo muy interesante sobre otro caso en el Chaco: Isidro Velázquez: formas prerrevolucionarias de la violencia. Carri había leído a Hobsbawm en inglés, y yo leí después la traducción que salió en España.



Eric Hobsbawm x Castino

Hobsbawm caracteriza un fenómeno universal, que se da en todas las sociedades campesinas. En *Bandidos* reúne alrededor de cien casos, siguiendo las baladas y la tradición folklórica en torno a personajes que, a partir de Robin Hood en la Edad media inglesa, proliferan en España, Alemania, Francia, incluso Oriente, África, Marruecos, en Sudamérica, en Australia, en todas partes del mundo donde los campesinos los idealizan y se convierten, según la tesis de Hobsbawm, en una expresión de protesta social, como vicarios de la rebeldía del campesinado, desafiando un poder que pueden ser los terratenientes, la policía, la gendarmería, bancos o compañías comerciales. En diversas circunstancias, cuando el campesinado sufre la explotación, aparece el bandolero vengador, el que mantiene la “espalda erguida” frente a los poderosos y “roba a los ricos para ayudar a los pobres”, según la frase tan difundida. Esto lo distingue del bandido común y permite considerarlo como una expresión social.

Robin Hood en realidad es una tradición, una leyenda inspirada en hechos reales, difícil de verificar históricamente.

No hay duda que existió, pero en el recorrido por el imaginario social corren fenómenos de distorsión, que se danen muchos casos para ennoblecer o jerarquizar al personaje. La memoria popular, que está siempre influida por la ideología de la clase dominante, en el caso de Robin Hood lo supone hijo de un noble, que luego de una serie de avatares va a parar a los montes de Sherwood y se enfrenta con la opresión del rey. Recuerdo que sobre Vairoleto, una versión que llegó a recoger *Crítica*, el diario que más difundía estos casos, lo ponía como hijo de un terrateniente, y en realidad era hijo de pobres inmigrantes piemonteses sin tierra.

Hobsbawm encuentra notables similitudes en esa cantidad de casos que recopiló. Se trata siempre de un joven perseguido por algún hecho que no es considerado delito por su comunidad: puede ser una muerte en duelo –caso de Martín Fierro–, puede ser el rapto de una joven con quien sus padres no lo dejan juntarse, puede ser alguien perseguido por contrabando, que no es considerado “verdadero delito” por la tradición popular. Artigas, en su juventud, fue contrabandista de ganado, y tenía precisamente por eso la solidaridad de los paisanos en el “lejano norte” uruguayo, donde estaba prohibido por el monopolio español pero era el medio de vida de mucha gente, incluso de los indios, con los cuales Artigas era solidario. Yo le aporté a Hobsbawm el caso de Artigas, y otros que incorporó en la última edición de su libro. Pero no

nos adelantemos, veamos cuál es el tipo que dibuja.

Hobsbawm observa la solidaridad del bandido con su comunidad, en mutuas retribuciones: la gente lo ayuda, lo ampara, lo esconde, no lo delata a la policía, y él repartelo que roba o le saca a los ricos. Su comunidad es un campesinado tradicional, que es el fenómeno visible sobre todo entre el siglo XVI y el XIX en Europa. Es la sociedad pre-moderna, categoría que aquí los estudiantes de Sociología leíamos en los textos de Gino Germani. Aquella comunidad está amenazada por la penetración del Estado y de la economía capitalista, y de allí va a deducir Hobsbawm que el bandolerismo social es un fenómeno pre-político, es decir, anterior a la organización de la sociedad política moderna, la cual desplaza a la sociedad tradicional y al campesinado tradicional. El bandido no es un revolucionario, sino un conservador, que se guía por los valores tradicionales de su medio, y busca una justicia individual, caso por caso; aunque a veces es absorbido o arrastrado por las rebeliones campesinas y los movimientos de protesta social, éste no es el origen de su aventura, que es siempre la rebeldía individual cuando es empujado fuera de la ley.

El bandido no dura mucho, muere joven, casi siempre traicionado, como está documentado en casi todos los casos. Y la policía a menudo se atribuye su muerte falsamente, como un mérito, algo que se reproduce en todas las culturas y épocas, un fenómeno que nos habla de estructuras sociales y mentales persistentes. La policía se atribuyó la muerte de Vairoleto, que en realidad se suicidó cuando se vio rodeado. También se atribuyó falsamente la muerte de Salvatore Giuliano, y así muchos casos.

En la última edición de Bandidos, Hobsbawm agrega un capítulo sobre las mujeres, donde habla de personajes estupendos como María Bonita, la compañera del Lampião en el sertón brasileiro, o la andaluza María Márquez Zafra, llamada “la Marimacho”, de donde viene el uso de esa palabra. Algunas son no sólo compañeras del jefe, como María Bonita, sino ellas mismas capitanas de bandas, y Hobsbawm agregó el caso de Martina Chapanay, la bandolera sanjuanina, cuando le hicimos llegar un artículo mío sobre ella. Se podría creer que algunas eran lesbianas, pero otras no. La Chapanay, como la Marimacho, asumía roles masculinos, pero se cuenta que raptó un hombre para tener amores con él. El origen de estas mujeres tiene sus particularidades, pues algunas son empujadas fuera de la ley al ser “deshonradas”, como se dice en la tradición campesina, cuando son violadas, y condenadas por lo tanto a otro tipo de marginalidad.

Hobsbawm traza una tipología general, donde distingue por un lado al “ladrón noble”, que sería el típico Robin Hood, que realmente roba a los ricos para ayudar a los pobres, o se cree que actúa así; que es moderado en el uso de la violencia, que no mata sino por extrema necesidad o en defensa propia, y tendría por lo tanto las virtudes que le atribuye su leyenda. Es el ladrón noble, noble en el sentido de bueno. Otra forma de llamarles, que utiliza a veces Hobsbawm, es los “buenos bandidos”, para distinguirlos de los “malos”. Esto es obvio, pero aclaremos que se trata de excepciones, ya que en general los bandidos son malos para los campesinos. El “buen bandido” es una excepción dentro del bandidismo. Otro asunto es el de personajes de la nobleza convertidos en bandoleros, pero Hobsbawm lo deja de lado.

Ocurre que, según una historiadora española, Victoria Sau, existe una distinción entre bandoleros y bandidos. Bandido sería el perseguido por “bando”, ese anuncio que se leía antiguamente por el pregonero a tambor batiente; del bando de capturaviene el nombre de bandido. Y bandolero vendría de ser el miembro de un “bando” o “bandería”, “bandol” en catalán, que eran las mesnadas guerreras en el Medioevo, cuando los señores feudales tenían su guardia armada. Ese bando llegó a ser capitaneado por hombres de la plebe, y de ahí otra variante de actividad ilegal que se llamaría propiamente bandolerismo. El problema para Hobsbawm y los ingleses es que no tienen esa doble terminología, no distinguen bandido de bandolero, pues tienen solo el término bandits. Esto se parece a lo de Kusch con el “ser” y el “estar”, incomprendible a primera lectura para los ingleses, que tienen una sola palabra para ser y estar.

Nosotros los llamamos bandidos o bandoleros indistintamente, porque no tenemos en América la tradición del bando feudal, o sea que lo que Sau lucubra para los casos europeos no nos interesa. Lo que nos interesa es la tipología tripartita de Hobsbawm, que distingue el “ladrón noble” de los “vengadores”, y de los que llama *haiduks*, tomando una palabra húngara, por una forma de guerrilla rural que existió históricamente en esa región de Europa del este.

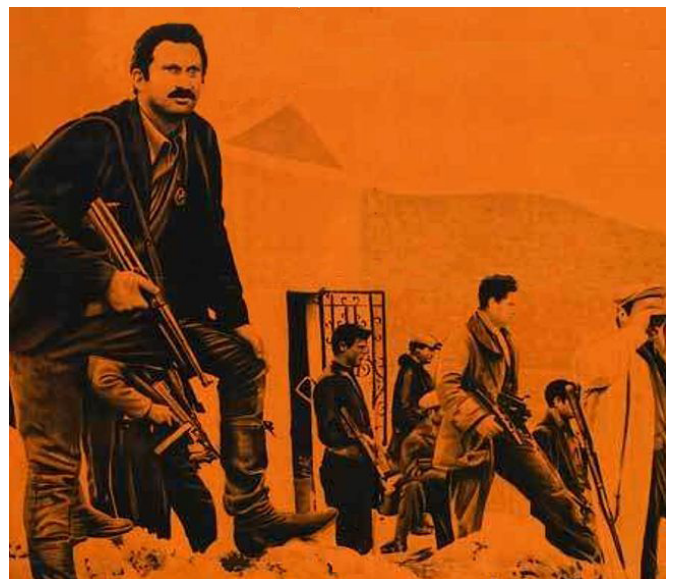
Los “vengadores” serían los que, aunque no ayudan a los pobres, se convierten en héroes para los campesinos porque hacen temer a los ricos, una “gratificación psicológica”, como desquite o venganza de los humillados contra los poderosos. Sería el caso típico de los *cangaçeiros*, célebres en Brasil, siendo que no eran para nada generosos con los pobres. Su nombre viene de *cangaço*, bulto o bagaje de los esclavos con el que iban de un lado a otro, que se aplicó al bandidismo del interior del Nordeste brasileiro. Esa región, sin parangón en el mundo, es el “sertón”, tierras muy secas que en épocas de lluvias se convierten en torrentes, y donde se vive muy duramente hasta hoy día.

Los *haiduks* serían una guerrilla persistente de liberación nacional, como ocurría en Hungría en cierta época, en que surgieron bandas de campesinos que vivían del saqueo, pero cuya razón de ser era la lucha contra la invasión de un poder imperial extranjero.

Las tesis de Hobsbawm son muy esclarecedoras. Es un gran historiador del desarrollo mundial del capitalismo, con una visión histórica muy amplia, de ideas de izquierda –irónicamente alguien dijo que era “el último marxista virgen”–, aunque terminó siendo muy crítico de la Unión Soviética y del “socialismo real”. Claro que Hobsbawm es un intelectual europeo, y en definitiva su miradano está exenta de la matriz eurocéntrica, como vamos a ver en concreto al tratar los bandoleros americanos.

Las críticas “revisionistas”

Después de la gran acogida que tuvieron los textos de Hobsbawm sobre esta cuestión, empezaron a surgir los contradictores, una corriente de científicos sociales a los que se denominó “revisionistas” de su teoría. El primero que tuvo más difusión fue el holandés Anton Blok, autor de un extraordinario estudio histórico, social, político, de la mafia en Sicilia, donde el gran bandolero Salvatore Giuliano tenía una relación conflictiva de encuentros y desencuentros con la mafia, y se mezcló también con el desembarco norteamericano al final de la segunda guerra mundial. Blok era de izquierda, y Giuliano se hizo odioso para la izquierda porque, empujado por



la mafia, masacró una manifestación comunista en la isla. Les recomiendo la película basada en un libro de Mario Puzo, “Salvatore Giuliano”, que es además una excelente muestra de arte cinematográfico, donde el director Gillo Pontecorvo narra la vida del personaje y en la pantalla jamás se le ve la cara, para no construir una imagen heroica.

Blok dice que el bandido, en realidad, tiene que buscar el apoyo de los poderosos y termina sirviendo al poder, al Estado o a los ricos. El caso de Salvatore y otros serían entonces una refutación a la supuesta solidaridad con los pobres que señala Hobsbawm.

Entre los latinoamericanistas norteamericanos, Christon Archer y Paul Vanderwood estudiaron el bandolerismo en México, una cantera inagotable de personajes y sucesos, y fundándose en casos documentados también refutan la idea del bandido solidario con los pobres; esa fama que los aureola sería un engaño, porque en realidad lo que hacen es trabajar bajo cuerda para los grandes estancieros, los dueños del poder político o económico, que es como garantizan su vida durante un tiempo. Hobsbawm no ignoraba que esto se daba a veces, y en especial explica el

“pacto con el rey” que suele hacer el perseguido; pues cuando el Estado no puede eliminarlo, se aviene negociar con él, a cooptarlo, y el bandolero a veces entra en ese juego. Es el caso de Artigas, que abandona su vida fuera de la ley cuando el gobernador de Montevideo, con el consentimiento del Virrey, le ofrece un indulto a él y su banda, para pasar a integrar el cuerpo de Blandengues como gendarmes de la frontera.

Esto ocurre también entre algunos cangaçeiros. Otros científicos norteamericanos, Billy Chandler y Linda Lewin, analizando las aventuras del famoso Antonio Silvino, descubren su complicidad con los terratenientes.

Después Pat O'Malley estudia el caso en Australia de los hermanos Kelly. Hay otra gran película, que algún crítico malintencionado dice es la peor de Mike Jagger, el líder de los Rolling Stones, que siendo joven la protagonizó en el papel de Ned Kelly. Es un caso interesante porque no se trata de un campesinado tradicional, en esa zona hay ya un desarrollo de la economía rural capitalista, con granjeros propietarios, etc. Lo mismo sostiene Robert White con respecto al medio oeste norteamericano, donde aparecen Jesse James y sus hermanos. Eran hijos de un propietario sureño de buena posición, y no emergentes de un campesinado tradicional atrasado, pre-político, sino más bien de una clase media acomodada, en un ámbito donde no se puede hablar de rasgos pre-modernos.

No podemos aquí detallar todo este debate, que cuestiona el carácter pre-político o pre-moderno con el que Hobsbawm etiqueta al bandolerismo social. Roberto Carri, con relación a Isidro Velázquez, su hermano y su otro compañero Gauna, habla de otra cosa, dice que no es un fenómeno pre-político sino pre-revolucionario. Porque Carri está comprometido con la lucha armada, con la revolución social, y ve un precedente en este caso de los años 60. Fíjense que Velázquez es el caso más reciente, y después el fenómeno se extingue, porque desaparece el campesinado; salvo pocas zonas del norte del país, es como que se secó el mar donde nadaban, que era la sociedad campesina. Cuando escribí sobre Vairoleto en Todo es Historia, le puse como subtítulo “el último bandido romántico”, y resulta que estando en prensa leo en el diario la muerte de Isidro, diciembre del 67, y pensé: “no, el último es Velázquez” en nuestra historia del bandolerismo; pero Félix Luna me dijo: “el título ya está puesto”.

También es cierto que después, en las villas de emergencia de nuestro país, hemos tenido noticias de algunos jóvenes que crearon su leyenda robando afuera y ayudando adentro de la villa. Vamos a llegar a esos casos más actuales, donde el fenómeno se parece pero difiere del bandido rural; no casualmente se da en las villas, que son formas de transición de la vida campesina a la sociedad urbana hoy predominante, ese cinturón marginal que funciona como

lugar de paso para gente que viene del interior. Y hoy el mito vive no tanto por la tradición de baladas y verseadas populares, sino por la televisión, el cine, otros medios de reproducción del imaginario, aunque siempre combatido desde los valores de la cultura dominante, y les podré contar las dificultades que hemos tenido con la censura en una serie de proyectos sobre este tema.

El bandolerismo latinoamericano

Continuando con las controversias que suscita Hobsbawm, hay que decir que muchas críticas se basan en aspectos que él había contemplado matizando sus afirmaciones, y en la última edición de Bandidos lo aclara, acepta algunas críticas y discute otras. Sería muy argo comentar todos los autores y las cuestiones que se plantearon, pero quiero mencionar al norteamericano Richard Slatta, que estuvo en la Argentina y tomó contacto con historiadores de esta Facultad para escribir sobre el ocaso del gaucho y su



mito; y después, en 1987, compiló un texto que reúne colaboraciones de varios adversarios de Hobsbawm: Archer, Vanderwood, Chandler, Lewis, etc. El libro es “Bandidos. Variedades del bandolerismo latinoamericano”, título que les traduzco, porque sólo se publicó en inglés, y vale señalar que mereció una aguda crítica de otro estudioso, Gilbert Joseph. Intentando reemplazar las categorías de Hobsbawm, Slatta dice que en América no existe el bandolero social –ni ladrón noble, ni vengador, ni haiduks–, sino otros tipos, los “bandidos políticos” y los “bandidos guerrilleros”. Bandidos guerrilleros serían los que se insertan en las guerras civiles, viviendo del saqueo y cambiando de bando según su conveniencia, como se dio en tiempos de la revolución de la independencia en México. Y bandidos políticos serían los que responden a un partido, como los que surgieron en Colombia, en el período de la Violencia, a partir del asesinato de Gaitán y el “Bogotazo” de 1948, donde cada fracción política tenía su brazo guerrillero. Esta clasificación pretende negar al bandido social, que por supuesto no es simpático a una visión de derecha, y aunque se basa en algunas notas que hay que tener en cuenta, no nos sirve para enmarcar todo el fenómeno.

Una apreciación muy superficial de Slatta, que me ocupé de replicar, homologa a los guerrilleros oportunistas, que cambian de bando según su conveniencia, con nuestras montoneras federales. Pero éstas, que no eran simples salteadores, persistieron sin cambiar de bando durante décadas, y una tesis doctoral de Ariel de la Fuente, radicado en Estados Unidos, Facundo y sus hijos, refutó la misma idea de Halperín Donghi al demostrar la fidelidad de los alzamientos montoneros riojanos, siempre dentro de la causa federal.

Del libro de Slatta rescato un trabajo valioso, escrito en colaboración con Miquel Izard, profesor de Barcelona; es un estudio comparativo de los llaneros y los gauchos, mostrando que representan el mismo fenómeno social, jinetes libres que viven de la caza del ganado y se los ilegaliza a raíz de la apropiación de la tierra y del ganado que se intensifica hacia fines de la colonia: una clase social de hombres libres que pasan a ser considerados delincuentes. Esto está en estudios anteriores de Rodríguez Molas y otros autores sobre los gauchos, pero Izard, conociendo la historia de Venezuela, incorpora ese paralelo revelador con los llaneros.

Casi todo lo demás del libro está dedicado a negar que exista el “buen bandido” de Hobsbawm, quien contestó con una breve frase en una revista, diciendo que habría que ver por qué en América hay más distancia entre la realidad y la leyenda que en Europa. En rigor, el punto no es ése, el punto es la distancia entre la realidad americana y la europea. Como veremos, no es que nuestros bandoleros sean distintos, sino que hay una realidad diferente. El bandido social en Sudamérica surge en procesos históricos que no tienen un desarrollo comparable al de Europa en la transición de la sociedad feudal al capitalismo. O’Malley sostiene que basta que exista un conflicto crónico entre los campesinos o los pobres y el poder económico, sin que se trate necesariamente de una comunidad campesina tradicional.

Para contradecir a Hobsbawm, Slatta destaca el caso del bandido no pre-político, sino pos-político, que surge de una lucha política, como en la Violencia colombiana. En relación a esto, es común en todas las épocas que el bandolerismo aparezca después de una guerra, cuando los soldados licenciados se hacen bandoleros. Jesse James surgió así tras la guerra civil norteamericana.

Pero lo peor es el artículo donde Slatta dice que en Argentina no hubo bandoleros sociales, porque los gauchos no lo eran; el único parecido, Juan Moreira, era un matón de comité al servicio de los políticos, y cita un par de casos más que conocí acá de oídas. Lo cual fue para mí como una provocación, y mi contestación fue Jinetes rebeldes, donde recopilé otros cien casos, más o menos, de bandoleros argentinos legendarios, desde la época de la colonia, incluso caciques indios en rebeldía, hasta el Gauchito Gil e Isidro Velázquez, tan queridos por la gente que muchos de ellos fueron santificados. Me acuerdo que tuve correspondencia con Slatta, le comenté mi trabajo y ofrecí mandárselo, a lo cual respondió “encantado”, y cuando se lo mandé, se calló la boca y no supe más de él.

Slatta se extravía en la relación del gaucho con el bandolero. Claro que no se les puede poner un sello o etiqueta de manera uniforme. Entre los gauchos hubo algunos, salteadores

o no, que fueron idealizados como héroes populares. Más adelante veremos cómo entra el fenómeno del gauchaje en la teoría del bandolerismo social. Porque a pesar de todas las críticas a Hobsbawm, sus tesis siguen siendo válidas para introducirnos al tema. Sólo que hay un fenómeno universal y causas internas, como señalaba Puiggrós, que marcan diferencias.

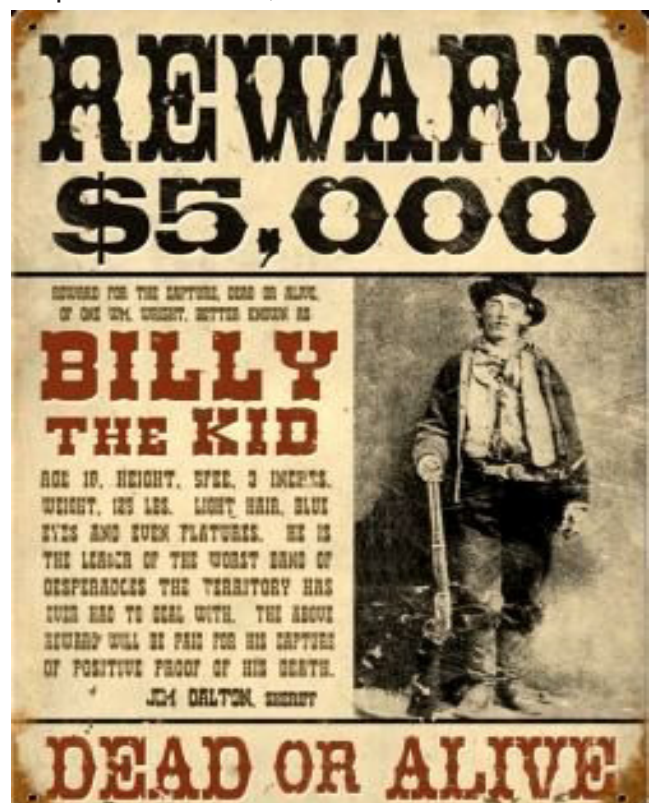
Ahora bien, una conclusión de Hobsbawm es que el bandolerismo social es un fenómeno prepolítico que tiende a desaparecer –y efectivamente desaparece en Europa– con el desarrollo de los sindicatos campesinos y los partidos de izquierda, que levantan las reivindicaciones de la clase pobre y proponen una vía orgánica de lucha colectiva en defensa de los explotados. Por eso algunos le critican que es una visión esquemática marxista, que ve el desarrollo unilineal de la sociedad tradicional y del mundo feudal al sistema capitalista, en el que aparece la lucha gremial y la organización política del proletariado. Lo cual es cierto para Europa, pero no ocurre de la misma manera en los países periféricos, como son los sudamericanos. Entonces en Colombia es al revés, primero es la lucha política, lo matan a Gaitán, explota la violencia y surge el bandolerismo como una consecuencia. O la historia de los Velázquez, en una etapa posterior a las reformas sociales del peronismo –por cierto, durante los años del gobierno peronista prácticamente había desaparecido el bandolerismo–, que resulta como una regresión: en los años 60 en el Chaco, época de dictadura militar y un gobierno provincial neoperonista, reaparece Isidro “el vengador”, uno de los pocos casos de bandolerismo que no tiene ningún contacto con los políticos ni los poderosos de su tiempo.

En años recientes, hay otras formas de ilegalismo político, y es interesante analizar sus conexiones con la tradición de los rebeldes fuera de la ley. La etiqueta de bandido se aplica por el poder a cualquier desafío a la autoridad. Está el fenómeno del llamado terrorismo, los grupos que Hobsbawm llama neo-revolucionarios, la guerrilla urbana en Europa o en América, que tienen reminiscencias de otras épocas.

Es interesante incluso cómo, por ejemplo los gangsters de Estados Unidos, John Dillinger o Bonnie & Clyde, en los años de crisis del 30, recuperan la tradición de los “buenos ladrones” celebrados por gente del pueblo: los James, Billy “el Niño”, los Dalton y otros foragidos del farwest. Claro que el cine norteamericano había convertido al “buen bandido” en el cowboy justiciero: Tom Mix, Gene Autry, etc., son una especie de estilización, de depuración del bandido social. El caso histórico de Joaquín Murieta, en California, inspiró a “El Zorro”, una invención edulcorada por Hollywood, al gusto popular, tolerable para el sistema, de la tradición de rebeldes que proliferaron en el medio oeste norteamericano. Hay más de cuarenta y tantas películas sobre Billy the Kid, fíjense ustedes la popularidad del personaje e incluso el atractivo comercial para el público norteamericano.

Borges, en su Historia Universal de la Infamia, lo toma a broma, diciendo que había matado algo así como 16 hombres y 4 mexicanos; lo cual falsea las cosas, porque Billy se refugiaba y se solidarizaba con los hispanos de Nuevo México, en esos estados donde la población pobre, la capa más explotada, es de origen mexicano. Alguna de las cuarenta y tantas películas lo muestran más o menos bien, y otras siguen el estereotipo yanqui racista.

Pero aquí concluimos entonces el resumen de esta parte del marco teórico general sobre el bandolerismo social, a modo de introducción a la saga gauchesca del siglo XIX y las figuras de los que llamamos “neogauchos” del siglo XX.



Bibliografía

- Archer, Christon I., "Banditry and Revolution in New Spain, 1790-1821", *Biblioteca Americana*, Vol. I, N° 2, noviembre 1982.
- Blok, Anton, "The Peasant and the Brigand: Social Banditry Reconsidered", *Comparative Studies in Society and History*, Vol. 14, N° 4, septiembre 1972.
- Carri, Roberto, *Isidro Velázquez. Formas prerrevolucionarias de la violencia*, Buenos Aires, Sudestada, 1968.
- Chumbita, Hugo, *Jinetes rebeldes. Historia del bandolerismo social en la Argentina* [2000], Buenos Aires, Colihue, 2009.
- Chumbita, Hugo, *Última frontera. Vida y leyenda de Vairoleto* [1999], Santa Rosa, Amerindia, 2012.
- Chumbita, Hugo, "Sobre los estudios del bandolerismo social y sus proyecciones", *Revista de Investigaciones Folclóricas N° 14*, Buenos Aires, diciembre 2000.
- Chumbita, Hugo, "Martina Chapanay, bandida y montonera", *Todo es Historia* N° 325, Buenos Aires, agosto 1994.
- Chumbita, Hugo, "El bandido Artigas", *Todo es Historia* N° 356, Buenos Aires, marzo 1997.
- De la Fuente, Ariel, *Los hijos de Facundo. Caudillos y montoneros en la provincia de La Rioja durante el proceso de formación del Estado argentino (1853-1867)*[2000], Buenos Aires, Prometeo, 2007.
- Hobsbawm, Eric J., *Rebeldes primitivos. Estudios sobre las formas arcaicas de los movimientos sociales en los siglos XIX y XX* [1959], Barcelona, Ariel, 1968.
- Hobsbawm, Eric J., *Bandidos* [1969], Barcelona, Ariel, 2001.
- Joseph, Gilbert M., "On the Trail of Latin American Bandits: A Reexamination of Peasant Resistance", *Latin American Research Review*, vol. 25, n° 3, University of New Mexico, 1990.
- O'Malley, Pat, "Social Bandits, Modern Capitalism and the Traditional Peasantry. A Critique of Hobsbawm", *The Journal of Peasant Studies*, Vol. 6, N° 4, Londres, julio 1979.
- Puiggrós, Rodolfo, *Pueblo y oligarquía*, México, Patria Grande, 1980.
- Sau, Victoria, *El catalán, un bandolerismo español*, Barcelona, Aura, 1973.
- Slatta, Richard W., *Los gauchos y el ocaso de la frontera*, Buenos Aires, Sudamericana, 1985.
- Slatta, Richard W. (ed.), *Bandidos. The Varieties of Latin American Banditry*, Nueva York, Greenwood, 1987.
- White, Robert, "Outlaw Gangs of the Middle Border: American Social Bandits", *The Western Historical Quarterly*, Vol. 12, N° 4, Logan, Utah, octubre 1981. ■

TECNOLOGISMOS EN EL HABLA POPULAR

Camila Agostina Candeias



Trabajo práctico en la Cátedra de H. Chumbita, Proyecto SOBRE EL HABLA Y LA CULTURA POPULAR.

Los lingüistas, escritores y estudiosos del lenguaje, en distintos idiomas, saben que la materia prima de su estudio es un objeto en constante cambio y evolución. No necesariamente con la aprobación de todos, las lenguas que usamos para comunicarnos agregan nuevas palabras, relegan otras y crean sus propios vocablos, atendiendo a lo que pasa en el entorno.

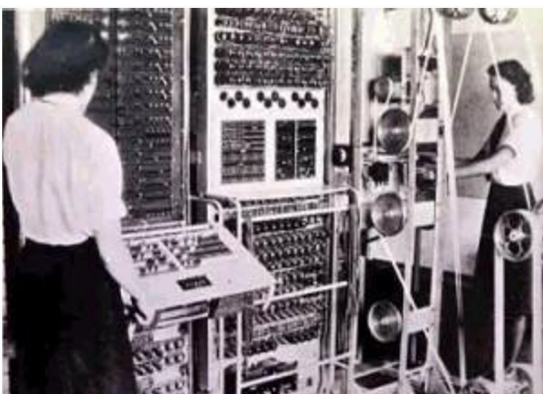
Diversas expresiones se incorporan al habla cotidiana de modo que las usamos aun sin conocer su origen. Esas adiciones se denominan neologismos, barbarismos, anglicismos, etc., y las que guardan vinculación con las novedades tecnológicas pueden llamarse tecnologismos.

La cultura tecnológica

La conjunción de la informática y la digitalización imprimen en la realidad y en los imaginarios sociales de los siglos XX y XXI imágenes, creencias y actitudes potenciadas por el cine, la televisión y las industrias culturales. Este conjunto de innovaciones tecnológicas y culturales acompaña un proceso de transformaciones humanas mayores a las que se hayan producido en cualquier otra instancia histórica.

Como toda actividad, como cualquier expresión de la cultura –en su más amplio sentido antropológico– las tecnologías son una construcción social. Una característica de la cultura occidental, a partir de la Modernidad, ha sido combinar el conocimiento científico con el desarrollo permanente de instrumentos y aplicaciones prácticas. Más aún, se da una institucionalización de la racionalidad técnica como instrumento de expansión y práctica de control y transformación de la realidad. Esto es lo que caracteriza los rasgos de lo que se denomina la “cultura tecnológica”.

La tecnología refleja, por una parte, los conocimientos y las creencias de la humanidad de un momento histórico en particular, y por otra parte influye en la forma en que las personas



participan –o quedan excluidas– del desarrollo.

La informática y el habla

En el lenguaje popular se observa hoy una notable influencia de la tecnología informática, con expresiones en sentido figurado, que apuntan a hacer más amigables al usuario operaciones complejas, y las traducen como palabras e imágenes de objetos y nociones familiares tradicionales.

Muchas metáforas y analogías del mundo digital se naturalizan sí en nuestra lengua cotidiana, introduciendo términos como mouse, “papelera”, “ventana”, “portapapeles”, etc. El “escritorio” de una computadora se puede comparar con el mueble destinado a trabajar, donde depositamos aquellas cosas que necesitamos tener a mano. La “memoria” es el conjunto de datos que adquiere y almacena un dispositivo, tal como la mente de las personas.

Son metáforas, es decir, figuras retóricas cuyo mecanismo consiste en sustituir un elemento por otro con el que guarda semejanza. Como ha señalado el escritor estadounidense James Geary, “el pensamiento metafórico es esencial para ver cómo nos vemos a nosotros mismos y a los demás, cómo nos comunicamos, cómo aprendemos, descubrimos e inventamos”.

Son comunes en las computadoras las metáforas visuales, mediante íconos que permiten la decodificación rápida: el sobre de carta tradicional para representar los mensajes de correo electrónico, la lupa para las búsquedas, la tijera para cortar, etc. También hay metáforas auditivas, como el crujido de un papel cuando mandamos un documento a la “papelera”.

En muchos casos, estas metáforas son, en sentido estricto, catacresis, es decir, que no reemplazan un nombre específico –como es el caso de las “alas” del avión o el “brazo” del sillón–, pues a diferencia de una metáfora clásica –como “cabello azabache” para indicar “cabello negro”, no hay otra manera de nombrar esas cosas.

El uso y la acepción de diversos términos y frases provenientes de la creatividad y el ingenio popular, se difunden y asimilan de tal forma que son aceptados por las “academias de la lengua” como parte del idioma. De cualquier manera, admitidos o no oficialmente, si a las personas les resultan adecuados, los escucharemos cada vez con mayor frecuencia.

Por supuesto, muchas expresiones verbales son generacionales, o dependen del entorno, la coyuntura y las personas con las que nos relacionamos. Algunas presentan variantes de una comunidad a otra, tanto en su formulación como en su significado. A continuación, exponemos una pequeña lista.

Tecnologismos

–*Me cayó el cinco*. Indica el momento en que se entendió lo que sucedía o lo que quería decir algo, haciendo alusión a las monedas que se depositan en un teléfono público u otro tipo de máquinas tragamonedas.

–*Hizo un click*. Como en la expresión anterior, representa que algo se comprende o cambia la visión de algo, aplicando la idea de una función muy común en la computadora.

–*Se le apagó la chispa*. Si a un motor de combustión no le funciona la chispa que se genera en las cámaras de pistones, deja de funcionar; por analogía, significa que una persona ya no es tan activa, lista o creativa.

–*Ponéte las pilas*. Como a cualquier máquina portátil que necesita baterías, se hace alusión a la fuente de energía en los seres humanos.

–*Se le peló el cable*. Como un cable eléctrico que pierde su forro aislante y puede provocar un cortocircuito, se refiere a actitudes irracionales de alguien.

–*Dale dilit y olvidate*. El nombre de la tecla que suprime signos en una computadora, delete, pronunciada “dilit”, indica por extensión hacer desaparecer de nuestra mente algún

problema o recuerdo.

-*Me cambié el chip*. Así como en los teléfonos celulares se cambia el circuito integrado llamado chip, que contiene la información básica, una persona puede cambiar la base de su estado de ánimo o predisposición.

-*Cambiá el cassette*. Similar a la expresión anterior, aunque con tecnología ya antigua, nos puede dar idea de la edad del usuario.

-*Flashearse*. Puede significar asombrarse, quedar estupefacto ante algo, por analogía con la impresión que nos hace el flash (rayo) de una cámara fotográfica.

-*Resetear, resetealo*. A partir del término técnico inglés reset, que denomina la acción de reiniciar un equipo, se aplica a volver a una situación inicial.

-*Tengo esto como backup*. La denominación de las copias de respaldo en los sistemas informáticos, se usa para denotar un plan alternativo o de contingencia.

-*Le patina el disco*. Para expresar que alguien está extraviado o algo loco, en comparación con fallas del disco de un computadora que se traba o patina.

-*Se me rayó el disco duro*. Similar a la expresión anterior, estableciendo una analogía entre la mente o la memoria humana y el disco duro.

-*Escanear*. Revisar algo, alojarlo en la memoria, a semejanza de la función de coleccionar o copiar datos o información que se almacena en una base computacional.

-*Me bloqueé*. Se refiere a una inmovilización total o parcial, como en un celular o computadora que se detiene o impide la entrada de ciertos llamados o mensajes.

-*Dejá de minimizar*. Reducir el valor o importancia de algo o alguien, por analogía con la función de Internet para minimizar las ventanas en las cuales se está trabajando.

-*Me tildé*. Puede indicar que la persona ha quedado absorta, aislándose de lo que la rodea, como cuando una acción con la computadora o celular se interrumpe de manera anormal.

-*Se viralizó*. Muy utilizado para algo que se difunde a través de medios o redes sociales, por analogía con los "virus" que se reproducen en la computación.

La influencia del inglés

El área de las comunicaciones informáticas está llena de anglicismos, algunos de los cuales compiten con palabras de etimología y composición más afines al castellano y aceptadas por la Real Academia Española.

Tal es el caso de *chat* -y sus derivados como *chatear*-, que tiene un equivalente en *charla* o *charlar*; sin embargo, *chat* se usó primero y es preferida por la comunidad en Internet. En cuanto a la expresión "sacar una *selfie*", resulta útil para indicar que se obtiene una fotografía sin necesidad de un tercero.



Armando Caicedo

Otro ejemplo es *googlear*, o sea consultar en el motor de búsqueda Google; aunque sea una palabra extraña, se ha impuesto siguiendo las normas tradicionales de construcción de verbos en español a partir de sustantivos.

Algo semejante sucede con "página web", para la cual la Real Academia sugiere la palabra *ciber página*, que nadie utiliza y pocos saben que existe. Además, la palabra *web* (del inglés *red*, *malla*) fue aceptada por su diccionario.

Muchos tecnologismos son entonces adaptaciones más o menos admisibles del inglés; pero ciertas expresiones, a veces debido a la misma influencia, reflejan un mal uso del lenguaje castellano; por ejemplo:

– *Te mandé un correo*. Se ha diseminado el uso de “correo” como reemplazo de “mensaje”, referido al correo electrónico. Estrictamente hablando, se reciben y envían mensajes, y el correo electrónico es el medio utilizado para intercambiarlos.

– *No se puede acceder los datos*. Esta expresión, bastante común, emplea erróneamente un verbo inexistente, en vez de “acceder”.

– *Le aperturamos una cuenta*. Otro verbo inexistente en lengua castellana, que apareció en material publicitario de bancos. Corresponde “abrir”, pues “apertura” sólo existe como sustantivo.

A pesar de estas deformaciones, vemos que los conceptos difundidos por la tecnología y la informatización sirven para ampliar el vocabulario y construir expresiones metafóricas. Incluso, en muchos casos, cualquiera sea la lengua que hablemos, los términos y los íconos visuales y auditivos resultan universales. Esta accesibilidad, paralela al desarrollo de Internet, contribuye a ampliar las bases de conocimiento, con un profundo impacto social y comunicativo.

Bibliografía

<https://www.educ.ar/sitios/educar/recursos/ver?id=120355>

<http://innovacion7x24.com/blog/tecnica-de-creatividad-analogia-metafora/>

<http://www.ejemplos.co/20-ejemplos-de-analogias/#ixzz4B7qaJIKp>

<http://www.cientec.or.cr/ciencias/innovacion/metaforas.html>

<http://www.ejemplos.co/20-ejemplos-de-analogias/>

<http://innovacion7x24.com/blog/tecnica-de-creatividad-analogia-metafora/>

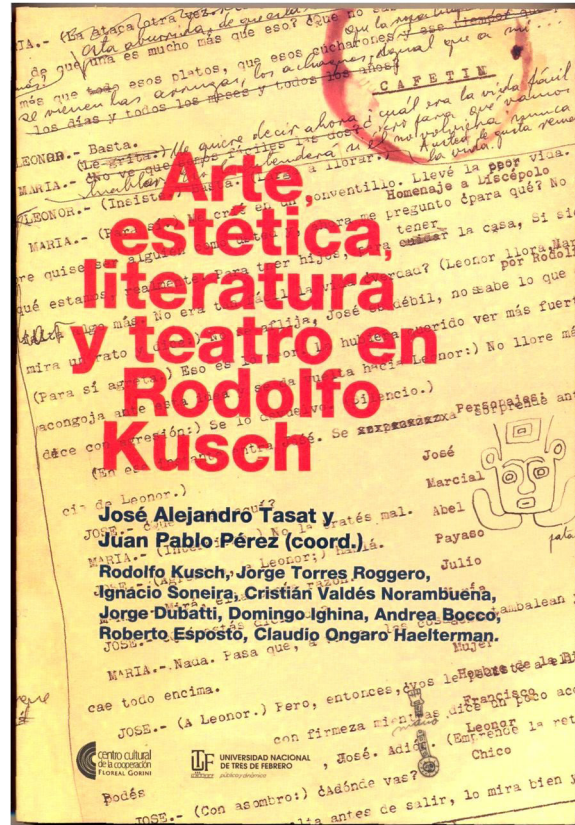
<http://blogs.laprensagrafica.com/litoibarra/?p=2043>

<http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n40/evizer.html>

http://www.bbc.com/mundo/ciencia_tecnologia/2010/03/100310_1150_espanol_internet_anglicismo_wmb.shtml

NOVEDAD EDITORIAL

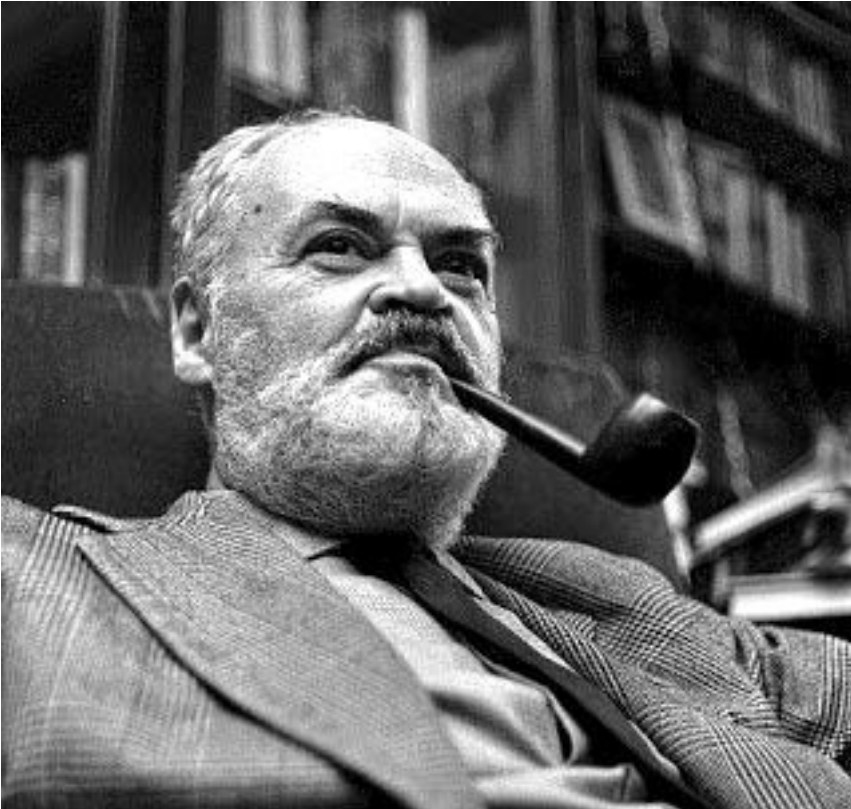
José Alejandro Tasat presentó en nuestro Congreso de Folklore Latinoamericano esta compilación que coordinó junto con Juan Pablo Pérez, en torno a la obra de Rodolfo Kusch en el campo del arte. Calificados colaboradores exploran la literatura y el pensamiento estético, las piezas teatrales, la razón poética y otras incursiones creativas del gran filósofo americano, exponiendo sus proyecciones siempre innovadoras e inquietantes.



LOS CAUDILLOS POPULARES EN LA ARGENTINA

José María Rosa

Publicado en la revista *Hechos e Ideas* N° 104, noviembre de 1952.



“Caudillo” se llama, entre nosotros, al conductor de los grandes movimientos populares, al hombre que guía una multitud, porque siente como ella y se encuentra identificado con ella. Decir, como lo he hecho en el título, “caudillo popular” implica una redundancia: no hay caudillo sin pueblo, no hay conductores de lo antipopular. No obstante he usado deliberadamente esta expresión porque el Diccionario da, a mi juicio, una equivocada acepción de la voz caudillo: lo da como sinónimo americano del “cacique” español, patrón electoral de un distrito, hombre ducho en triquiñuelas de baja politiquería. O como sinónimo de “tirano”, es decir, de quien gobierna “contra derecho”.

No es ninguna de éstas la acepción histórica de la palabra caudillo entre nosotros. Creo que Sarmiento la precisó con mucha justeza cuando dijo en su

Facundo: “Porque en Facundo Quiroga veo una manifestación de la vida argentina: Facundo, expresión fiel de la manera de ser de un pueblo, de sus preocupaciones e instintos: Facundo, en fin, siendo lo que fue, no por un accidente de su carácter, sino por antecedentes inevitables y ajenos a su voluntad, es el personaje histórico más singular, más notable que puede presentarse a la contemplación de los hombres que comprenden que un caudillo que encabeza un gran movimiento social, no es más que el espejo en que se reflejan, en dimensiones colosales, las creencias, las necesidades y hábitos de una nación en una época dada de su historia”.

Coincido con Sarmiento (los historiadores revisionistas coincidimos casi siempre con las mismas premisas que plantea Sarmiento, pero nos separamos de él en las conclusiones que extrae de estas premisas), coincido con Sarmiento –decía– en que el caudillo es la multitud misma hecha símbolo y hecha acción. Justamente por encontrarse el caudillo identificado con la multitud es que ha llegado a ser su conductor: por su boca y su gesto, habla y se expresa la multitud misma; como ella es arriesgado y altanero, a veces injusto y cruel; no es un individuo, es una muchedumbre. Pertenece a la sociología y no a la ética.

Sarmiento los comprendió aunque los combatiera. Supo que eran expresión fiel de la realidad, que eran el pueblo mismo, reclamando su lugar en la política y la historia. Pero (y aquí no coincidimos con Sarmiento) aconsejó eliminar esa realidad y alejar ese pueblo que calificó de bárbaro, de no ser civilizado.

La Revolución de Mayo: su carácter popular

A través de sus caudillos los movimientos populares llegan al gobierno y perduran en una

HISTORIA

acción constructiva. Sin caudillos los movimientos populares son caóticos, anárquicos: estallidos de la masa, intensísimos, pero necesariamente breves.

Nuestra historia es una sucesión de movimientos populares ahogados o que pretenden ahogarse por reacciones antipopulares. Un caso típico es lo sucedido en la Semana de Mayo. Basta para reflexionar un poco para comprender que allí ocurrió una revolución nacionalista y popular. Muchos han hablado del “espíritu de Mayo” y nos dicen que se buscó el advenimiento de formas políticas liberales (del liberalismo burgués de fines del siglo XVIII), o de la filosofía francesa enciclopedista, o de los postulados ingleses del XVII. Es decir, buscan un “espíritu de Mayo” distinto y hasta opuesto a la nacionalidad. Yo no lo creo así: yo creo que Mayo es la “revolución por la independencia nacional”, nada más, pero nada menos. Por eso la he calificado de revolución nacionalista, puesto que aspiraba a emancipar una nacionalidad. Es evidente que esta nacionalidad preexistía a la Revolución, porque a nadie se le va a ocurrir lograr una independencia para luego ponerse a inventar una nacionalidad. Es un absurdo, pero en este absurdo han caído muchos. La nacionalidad argentina existía, había nacido y crecido bajo la dominación española, y ahora llegaba en 1810 el momento de su emancipación. Las naciones no se construyen como máquinas por la voluntad de los hombres: son hechos sociales, realidades que se imponen por factores ajenos a la voluntad. Por voluntad de los hombres es que las naciones se emancipan, adquieren la autonomía política, se constituyen en Estados soberanos. Eso es lo que ocurrió entre nosotros en Mayo de 1810. Se dio autonomía a una nación que había llegado a su mayoría de edad, que tenía el derecho a gobernarse a sí misma.

Pero si en mayo ocurrió una revolución nacionalista (toda revolución por la independencia lo es), debe convenirse en que esa revolución se hizo por una firme voluntad popular. Mayo significó por una parte la independencia nacional; por otra, el advenimiento del pueblo a la política. Esta es la característica diría formal de Mayo: que la Argentina (o mejor diría el Río de la Plata) nació a la vida política arrastrada por el pueblo entero. No por una clase determinada de la población. Mayo significó el advenimiento del pueblo a la política. Entendamos bien: del pueblo, no de teorías políticas exóticas, no de un liberalismo inglés (que no era de ninguna manera popular), y nada tenía que ver con la Enciclopedia francesa, con la Revolución de 1789, o con la emancipación americana, como se ha repetido y se repite sin pensarlo mucho. ¿Cuántos, me pregunto, de esos chisperos u orilleros que estaban en la Plaza de la Victoria la tarde del 22, o que recorrían la gran aldea en espontáneas manifestaciones, habían leído o comentado a Rousseau, sabían de la existencia de Montesquieu o los preocupaba el testamento político de Washington, o las leyes votadas por la legislatura francesa? Detenerse a pensarlo equivale a resolver la cuestión. No, ese pueblo, ese pueblo cuyos ecos nos llegan resonando en las Memorias de los hombres de la época o en los documentos emanados por el virrey, que no pedía el equilibrio de poderes, ni que se implantara la constitución de Filadelfia. Gritaban que “no querían seguir la suerte de España” y, por lo tanto, que se depusiera al virrey. España parecía definitivamente afrancesada por Napoleón, y era el momento para la nueva nacionalidad (que tenía mucho de la vieja España imperial del XVI, pero también mucho de la América indígena que veía “renovado en sus hijos / de la Patria el antiguo esplendor”), era el momento, digo, de cortar vínculos con la España decadente de ultramar.

El pueblo mismo es el autor de la Revolución. No hizo ésta una minoría de intelectuales, ni fue tampoco obra de comandantes militares como algunos han dicho. Lo que da nervio y fuerza a la Revolución el día 22 no son los doscientos y pico de buenos vecinos pertenecientes “a la clase principal y sana del vecindario” (como dice la esquila de invitación al Cabildo abierto) que reunidos en las salas capitulares deliberan y votan el reemplazo del virrey por una Junta que designaría el Cabildo. Son la masa popular, los chisperos, los orilleros, los gauchos quienes mueven a los buenos vecinos a la solución que encuentran en el Cabildo abierto.

Si encontramos al pueblo, a la muchedumbre, a la masa, el día 22, su presencia es decisiva

HISTORIA

el día 25. Es el grande y primer acto de la escena, aunque ese día actúe desde los bastidores. Sé que voy a chocar con opiniones de personas a quienes respeto al afirmar que el pueblo fue el grande y primer actor del 25 de Mayo de 1810. Hay quienes niegan la presencia del pueblo el 25 y lo hacen con sinceridad, con absoluta buena fe. Estos historiadores analizan lo ocurrido el 25 y encuentran por una parte a los regidores del Cabildo deliberando a puertas cerradas en su sala: y por la otra a la plaza casi vacía de gentes, tanto que el síndico Leiva puede contestar a los de la eufónica frase “¡El pueblo quiere saber lo que se trata!” con su socarrona burla: “¿Dónde está el pueblo?”. La Revolución del 25 sería, pues, la imposición de una minoría decidida: la vocinglería de días anteriores había callado, el pueblo estaba ausente y la Junta de Mayo surgió por la coerción de los contertulios de Rodríguez Peña, apoyado por los jefes militares, ante los amedrentados regidores de la sala capitular.

Yo creo que estos historiadores cometen un error. Es cierto que la Plaza de la Victoria estaba casi vacía, pero el pueblo no se encontraba ausente de la Revolución. Por el contrario. No estaba en la plaza, porque estaba en los cuarteles, con las armas en la mano, pronto a salir y obrar contra los cabildantes si estos persistían en su propósito de mantener aquella primera junta elegida el 24 y presidida por el virrey. Creo que muchos de nuestros historiadores han cometido un error al no detenerse en el estudio de estas gentes que se encontraban en los cuarteles con las armas en la mano. Porque no eran tropa de línea: eran milicias urbanas, es decir, la población masculina de la ciudad en su totalidad. Decir que los “regimientos” estaban sublevados, no quiere decir que el comandante A o B los sublevó: quiere decir que la ciudad entera, por lo menos la totalidad de la población viril y apta, estaba en conmoción. Por supuesto que el pueblo no iba a estar en la plaza: había ido a sus cuarteles y cargado sus armas, dispuestos a la acción.

Cuando se estudie con serenidad la Revolución de Mayo de 1810, podrán extraerse grandes enseñanzas para comprender el proceso histórico argentino, y también para comprender muchas cosas del presente. Es un axioma que la historia de cada pueblo tiene sus propias leyes, que sus acontecimientos se repiten, si bien no con exactitud, pero, eso sí, con analogías muy grandes. El historiador (el buen historiador) tiene mucho de profeta: como conoce y comprende el pasado, puede conocer y comprender el presente, y hasta predecir el futuro.

Veamos lo ocurrido el 25 de mayo de 1810: el 22 el Cabildo abierto había votado la deposición del virrey y su reemplazo por una junta que designaría el Cabildo ordinario. Es decir, los diez regidores, los dos alcaldes y el síndico procurador con voto decisivo. Este síndico (el doctor Julián de Leiva) quedó así como árbitro de la elección de la nueva Junta. Era un abogado distinguido, criollo, y había mostrado entusiasmo por la deposición del virrey. Pero era criollo de la clase “principal y más sana del vecindario” y por eso, tal vez, no atinó a comprender la Revolución. No alcanzó a ver al pueblo: creyó que la “clase principal” constituye toda la opinión. Es ésta una miopía curiosa que se repite mucho en la historia argentina.

Leiva procedió con absoluta buena fe: debe descartarse en su gestión todo propósito mezquino de “birlar” la Revolución, de contrarrevolución solapada, y de otras cosas que han sido escritas o dichas. Procedió con entera buena fe: consultó con los diversos grupos que componían la “clase principal y sana” y de esas consultas surgió la primera y nonata Junta del día 24. La presidiría el virrey y la integrarían un militar, un abogado, un clérigo y un comerciante; lo mejor, lo más granado de cada uno de estos órdenes. La presencia de Saavedra y Castelli (el militar y el abogado) se consideraba como suficiente garantía para los criollos. Saavedra y Castelli así lo creyeron y aceptaron el cargo. Todos estaban jubilosos: se había dado con la solución. Entre plácemes y felicitaciones los nuevos gobernantes ocuparon sus cargos. Los jefes militares en su totalidad juraron sostener a la Junta. La Revolución había acabado: para la clase “principal y sana” del vecindario –que no para el partido español, que nada intervino en la gestación de esta Junta– la Revolución se reducía en colocarle unos respetables acompañantes al virrey.

HISTORIA

Eso no era lo que quería el pueblo. Pero al pueblo no se lo había tomado en cuenta en las consultas del síndico Leiva: simplemente no existía. Era, a lo sumo, una masa tranquila que acudía pasiva a los festejos cívicos o políticos que se la podía armar cuando llegaba el momento de echar a los ingleses. Pero no tenía opinión. Era un inmenso cuerpo cuya cabeza era la “clase principal y sana”. A lo menos hasta ese momento lo había sido.

La noche del 24 al 25 de mayo dejó de serlo: los milicianos ocuparon sus cuarteles y la ciudad amaneció amotinada. No fue una revolución de los jefes (que habían jurado sostener la Junta) ni siquiera de los oficiales. La hicieron los soldados y los cabos. Un testigo presencial del 25 de mayo dice que la ciudad oyó “una larga y fuerte gritería en Patricios”: una gritería en Patricios al amanecer. Las milicias urbanas se alzaban en contra de lo convenido por la “clase principal y más sana”. Alzamiento desconcertante. ¿No era que “todos” estaban de acuerdo con la solución del 24? ¿A qué venía esa “gritería”? Inútilmente el síndico Leiva llamó a los comandantes de los cuerpos cívicos para que cumplieran su juramento de defender a la Junta: es cierto, ellos habían jurado sostenerla, pero la verdad es que sus cuerpos estaban sublevados: alguno dijo que corría peligro si entraba al cuartel. Ellos no eran los “regimientos”: a lo sumo podían ofrecer sus personas y sus espadas para cumplir el juramento, y combatir en contra de su propia tropa. El Cabildo no tuvo más remedio que inclinarse ante la imposición de las milicias.



Así fue la Revolución de Mayo. Ese fue el “espíritu de mayo” tal cual surge de la relación de los hechos. No fue un movimiento minoritario ni mucho menos extranjerizante: fue una expresión popular y una auténtica revolución nacionalista. Aunque al poco tiempo minorías extranjerizantes llegaron a apoderarse de su conducción que pasó del pueblo a la parte “principal y sana” que tenía otro concepto de la obra a realizar. No me refiero a Mariano Moreno, que si no fue un caudillo, un hombre de multitudes, ni siquiera de esa pequeña multitud que es una peña de café en Marcos o Catalanes, demostró ser un hombre que comprendía la realidad, el medio social y político en que debería desenvolverse la Revolución. Pero el caudillo nace y no se hace. Moreno fracasó porque necesariamente tenía que fracasar, porque no basta con buenas intenciones para llevar a cabo una obra política. La de Mayo era una revolución popular y el sentido de la nueva nacionalidad estaba en la masa popular y no en la clase dominante; así lo comprendió Moreno, pero el fogoso secretario de la Junta no poseía esa arenilla dorada de los conductores de muchedumbres. Por eso fracasó. Después de los hombres de Mayo vinieron los que no tenían fe en el triunfo, quienes ignoraban o despreciaban al pueblo. Vinieron esos gobernantes que anduvieron buscando por Europa una nueva Metrópoli o un protectorado que los garantizara en el goce de sus privilegios individuales.

Dos Argentinas que no podían comprenderse, que necesariamente tuvieron que ser antagónicas, chocaron desde los comienzos mismos de nuestra historia. Dos concepciones

de la argentinidad que naturalmente tendían a excluirse la una de la otra: para unos la patria nacía consustanciada con el sistema político burgués y el patriotismo consistía en traer la “civilización” europea, por lo menos en su exterioridad más evidente, su exterioridad política, que era el régimen constitucional, y en su realidad económica que era el sistema capitalista, enfeudándonos como colonia económica al imperialismo industrial. Esto era llamado la civilización, y para ello se sacrificaba todo: el espíritu del cual se renegaba, los hombres que se disminuían por bárbaros, la economía, la tierra.

Pero para otros argentinos, para la inmensa mayoría de los argentinos, la patria era algo real y vivo, que no estaba en las formas, ni en las cortes extranjeras ni en las mercaderías foráneas. Era una nacionalidad con sus modalidades propias (como todas las naciones), su manera de sentir y de pensar que le daban individualidad. No estaba en los digestos legales sino en los hombres y las cosas de la tierra. Era el sentimiento de una tradición común y de un común destino y la conciencia de una solidaridad.

Hubo una Argentina formal y una Argentina nacional: aquella se manifestó en la parte “principal y sana del vecindario”, y ésta en el pueblo todo sin distinción de clases. Unos y otros (unitarios y federales los llamaré por comodidad, aunque a través de más de un siglo usaron y usarían diversos nombres) se consideraron depositarios exclusivos de la argentinidad y se calificaron mutuamente de traidores y de antipatriotas: lo hicieron con buena fe y sincera convicción: desde sus puntos de vista cada uno de ellos tenía razón. Hubo la Argentina burguesa y extranjerizante a fuer de civilizada y hubo la Argentina popular y nacionalista, bárbaramente nacionalista. Unos y otros dieron origen a las dos corrientes políticas que, prolongadas en distintos nombres, llegan hasta nuestros días. Algún sociólogo alemán nos hablaría de la oposición entre la *gemeinschaft* (la “sociedad”) de unión superficial, y la *gessellschaft* (“comunidad”) de unión profunda; entre lo racional y lo sentimental; entre la unidad en el espacio opuesta a la unidad en el tiempo; entre la convivencia por contrato (diríamos “por constitución”) y la convivencia por estirpe (es decir, “por nacionalidad”).

Algo de eso intuyó Sarmiento en su antinomia, base de su Facundo, entre la ciudad civilizada y la campaña bárbara. Solamente que a nuestro juicio la oposición no era simplemente geográfica, ni tampoco civilización (que viene de “cives”: lo propio, lo nuestro) puede aplicarse a lo extranjero, ni barbarie (que justamente bárbaro quiere decir “extranjero”) a las cosas nuestras. Eso era ver el problema desde Europa, no desde nuestra tierra.

Aristocracias y oligarquías

He dicho que después de Moreno el gobierno recayó en hombres pertenecientes a esa Argentina formal, que pertenecían a la clase “principal y más sana del vecindario”. El grave error que cometieron, a mi juicio, es de creer que su círculo era toda la Argentina. Moreno, como más tarde los caudillos, también pertenecía por nacimiento a ese círculo, pero atinaron a comprender que la Argentina era otra cosa. Supieron salvar los estrechos límites de sus prejuicios de círculo.

Deliberadamente he llamado círculo y no clase al grupo minoritario. En tiempos de la dominación española puede hablarse de una “clase dirigente” formada por los vecinos afincados que a manera de los hidalgos e infanzones de las ciudades castellanas retenían la realidad del gobierno comunal y administraban conforme los intereses generales. Pero después de 1810, después de lo ocurrido en Mayo de 1810, no puede calificarse como “clase dirigente” a estos vecinos afincados. Dirigir exige previamente la tarea de comprender a los dirigidos. No es de ninguna manera una “clase dirigente” un grupo de personas opuestas o ajenas a la realidad popular. El aristócrata, el verdadero aristócrata, es un hombre que vive identificado con su pueblo, es la cabeza visible de un agrupamiento que él sabe comprender e interpretar. No hay orgullo de clase: hay conciencia, que es cosa bien distinta.

En el Plata faltó una clase dirigente, una minoría capacitada por su patriotismo y comprensión del medio para asumir el gobierno y desempeñarlo con corrección. La hubo, sí, en otros países

HISTORIA

de América: Brasil o Chile. Por eso tal vez se engrandecieron después de la independencia, y nosotros, sometidos a gobernantes que carecían de espíritu nacional, nos achicamos.

Los hombres que tomaron el gobierno a poco de la Revolución, a título de su mejor posición social o intelectual, no pertenecían a un grupo director identificado con su pueblo y anheloso de trazarle un gran destino. En realidad no hicieron otra cosa que anarquizar –con toda buena fe, está demás decirlo– al país, con sus programas de reformas exóticas y sus medidas europeizantes, y provocaron o facilitaron la desintegración del Plata con sus exclusivismos bonaerenses. Carecieron de aquello que Aristóteles llama “virtud política” y que es la base de su clasificación entre gobiernos perfectos o imperfectos, y no es otra cosa que el arte de interpretar a la comunidad, de gobernar de la sola manera que es lícito hacerlo: en función de los gobernados. Una minoría gobernante sin “virtud política” no es de ninguna manera una clase dirigente. Porque no dirige nada. Simplemente medra. No es una aristocracia, es una oligarquía.

Los unitarios (vuelvo a decir que extendiendo este nombre a los directoriales de 1814, a los principistas de 1820, a los unitarios de 1826, como también a los liberales de 1852, etcétera), los unitarios, digo, vivieron de espaldas al pueblo, ciegos y sordos a la realidad que los rodeaba. Sus gobernantes fueron hombres de capacidad intelectual, tal vez, y de conocimientos teóricos; pero no atinaron a ver al pueblo, ni tampoco comprendieron que con sus planes de reformas exóticas, la Nación de Mayo se les desmoronaba. Hicieron minuciosas reglamentaciones municipales, de una eficacia discutible, al tiempo que San Martín no podía seguir la guerra en Perú porque Buenos Aires no lo ayudaba, que Brasil se incorporaba la Banda Oriental, que se separaba el Alto Perú, que se consolidaba la independencia del Paraguay. Sus Congresos (brillantísimos Congresos) discutían la excelencia de esta o aquella forma de gobierno, a copiar de Francia o de Estados Unidos, mientras las provincias luchaban entre sí, y el enemigo exterior nos arrebatava las fronteras. De haber persistido en el gobierno, es fácil suponer que hoy formaríamos algo así como una Centroamérica de catorce republiquetas independientes y enemigas, en el mejor de los casos.

No era la hora de reformar el Estado sino de defender a la Nación. Pero los unitarios no podían saberlo porque ignoraban la nacionalidad. Veían al Estado, es decir, lo formal, lo transitorio; no veían la Nación, la esencia, lo perdurable. Para ellos, lo repito, todo lo que había que hacer era un plan edilicio de reformas comunales y educativas o traer de afuera una Constitución, siempre, claro está, que se dejare intacto su predominio colonial como círculo dominante.

Chocaron con esa realidad que se obstinaban en no ver, contra esa masa popular que ignoraban o menospreciaban. Contra ese pueblo que había hecho la Revolución de Mayo, y donde estaban precisamente las reservas, las únicas reservas de la nacionalidad.



El advenimiento del pueblo

Ese fue nuestro problema, nuestro grave problema político. La nacionalidad no era comprendida o era rebajada por la clase ilustrada de la población, pero se manifestaba precisa

HISTORIA

y fuertemente en la clase popular. Por supuesto que estoy haciendo una apreciación general, que admite todas las excepciones individuales posibles: así, casi todos los caudillos populares (Artigas, Ramírez, Güemes, Quiroga, Rosas, etcétera) salieron de la clase elevada, pero se consustanciaron con el pueblo que interpretaron y condujeron. De la misma manera que en Roma los grandes jefes del partido popular: los Graco, Mario, Julio César, pertenecieron al más rancio patriciado. Vuelvo a repetirlo: los aristócratas son conductores de pueblos, son cabeza de un agrupamiento social en la medida que lo comprenden y lo conducen.

Vuelvo al tema: con sus necesarias excepciones podemos trazar una línea de separación entre el pueblo y la clase principal, entre los federales y los unitarios. La Revolución de Mayo la había hecho el pueblo, pero la arrebataron después quienes andaban a espaldas del pueblo. Renacería su carácter popular, consustancial a la argentinidad, en los grandes caudillos de nuestra historia; los primeros en el orden del tiempo fueron Artigas en el litoral y Güemes en el norte. Eran conductores de muchedumbres, y eran federales; esto último porque defendían sus comunas contra Buenos Aires, asiento del Directorio.

Los detractores de los caudillos han dicho –todavía hay quienes lo repiten; pero ya son pocos, muy pocos– que su gobierno significaba la barbarie. Si precisamos qué es “barbarie”, nos encontramos que eran bárbaros porque eran obstinadamente argentinos. También nos han dicho que eran atrasados, reaccionarios, y otros términos semejantes. Este “atraso” se debería a que gobernaban sus provincias de acuerdo a constituciones o leyes constitucionales en las cuales no estaban muy separadas las funciones de los poderes Ejecutivo, Legislativo y Judicial. Se horrorizan de que el caudillo-gobernador lo fuera casi todo: comandara los ejércitos, reformara las leyes y entendiera en apelación de los pleitos fallados por los alcaldes de los cabildos. ¡Qué diría Montesquieu ante el Estatuto Constitucional que dio Estanislao López en 1819 a la provincia de Santa Fe! ha dicho muy seriamente un profesor de historia constitucional. Yo no sé lo que diría Montesquieu, pero sé que Santa Fe no era París, ni era Londres, ni era Filadelfia, y que en 1819 era una comuna que luchaba denodadamente tras de su caudillo por su autonomía y su derecho a vivir. Y sé, además, que después tuvo Santa Fe constituciones muy bonitas, en las cuales los poderes estaban correctamente separados, pero que siempre el gobernador hizo las leyes y falló en definitiva los pleitos. Una cosa es la realidad y otra cosa el papel escrito.

Bien: convengamos en que las constituciones de los caudillos eran atrasadas desde el punto de vista de la separación de los poderes. Pero hay otros aspectos constitucionales que no parecen haber sido tomados muy en cuenta por quienes formulan la crítica. El primero de ellos es el sufragio universal, correctamente cumplido y establecido en la Constitución de Santa Fe que he mencionado, como también en las provincias federales. El sufragio universal no existía en ninguna parte del mundo en 1819, nada más que en Santa Fe y en las provincias federales argentinas. Debemos concluir, por lo tanto, que Estanislao López es más “adelantado” en esto que el propio Montesquieu que nada dice del sufragio universal en su *Espíritu de las Leyes*, y que Santa Fe señalaba rumbos a Filadelfia, a París o a Londres en este punto.

Si hay una institución política típicamente argentina, es esta del sufragio universal, que aquí se practicó cuando en otras partes votaban solamente los ricos o los que pagaban determinados impuestos. Nuestro derecho político, nuestro auténtico derecho constitucional (no el que hemos copiado de otras partes) se basa precisamente en el voto general, en la elección del caudillo por eclosión del demos. No será muy liberal (muy liberal-burgués), pero nadie puede negar que es muy democrático. “Democrático” no quiere decir separación de poderes: quiere decir gobierno del pueblo y para el pueblo. En 1819 no había gobierno democrático ni en Estados Unidos de América, ni en Francia, ni en Inglaterra. Lo había, sí, en el Santa Fe de Estanislao López, en la Salta de Güemes, en la Provincia Oriental de José Gervasio Artigas.

Por eso los unitarios fueron contrarios al sufragio universal. La Constitución de Rivadavia de 1826 descartaba el voto a los “asalariados, peones, domésticos y soldados”, es decir al 19 ó 20 % de la población. Se le daba únicamente a los ricos (argentinos o extranjeros con cierta residencia). Era la “aristocracia del dinero” como pudo decir Dorrego en las sesiones

del Congreso, oponiéndose inútilmente a esta medida. Contra los unitarios votó el viejo Paso, reliquia de la Junta de Mayo, “porque el pueblo es el que ha hecho la Revolución y el que la ha defendido en la guerra”. Años después Esteban Echeverría, al que tantos homenajes acaban de hacerle los grupos minoritarios de nuestro medio, decía en su Dogma Socialista: “El sufragio universal es absurdo”. Claro: era la eliminación de la minoría del gobierno, de esa minoría que no sabía dirigir al pueblo, que obstinadamente se colocaba en contra del pueblo y era absurdo porque Echeverría era parte de ella.

Pero el gobierno de la minoría se vino abajo con estrépito. Todo el edificio “construido por Rivadavia en la arena” –como dice Sarmiento– “se desmoronó”. Y agrega una frase de honda verdad y de claro estilo: “A Rosas le bastó con agitar la pampa”. Lo dijo despectivamente porque trataba a la pampa despectivamente. Pero esa fue la gran verdad: Rosas agitó la pampa y todo el artificio se vino al suelo.



El caudillo

Llegó el pueblo al plano político a cumplir la obra de 1810, y los caudillos sustituyeron a los hombres “de las luces” en la realidad del gobierno.

Tanto se ha dicho y se dice de que los caudillos, especialmente Rosas, representan la contrarrevolución, la negación del “espíritu de Mayo”, que la frase que acabo de decir parecerá una paradoja a muchos. No tengo la culpa de que sea una gran verdad. La revolución nacional y popular de Mayo sería continuada por los caudillos.

Si el espíritu de Mayo fuera el que vio Echeverría, claro es que Rosas representa la negación de ese espíritu. Echeverría es un hombre que niega el sufragio universal, que en el mismo libro dice “la patria es el universo”. Para él (que no había vivido en la Revolución) el “espíritu de Mayo” es el colonialismo espiritual de Francia y el predominio de lo que llama la parte “sensata y racional de la población”, la minoría de que he hablado. Pero yo entiendo que Mayo es precisamente lo contrario de lo que creyó Echeverría: es la afirmación de la nacionalidad, y es el gobierno del pueblo en el orden político.

Ahora, con el gobierno de los caudillos se reanudaría la obra nacional iniciada en 1810. En lugar de un programa de ensayos teóricos empezaría una etapa de restauraciones positivas. Los nuevos gobernantes no se consagrarán a reformas edilicias o educacionales de una resonancia vecinal, ni se agotarán en interminables polémicas sobre la excelencia de este o de aquel sistema constitucional a copiar de Francia o de Estados Unidos. Eso los tenía muy sin cuidado: no iban a lo formal; iban a lo profundo; dejaron al Estado para más adelante; había que ocuparse ahora de la Nación.

Consiguieron la unidad nacional; las catorce provincias enemigas fueron pacientemente reunidas por el Pacto Federal de 1831 en una “Confederación Argentina”; por una paradoja de la historia los federales reconstruían la unidad que los unitarios habían deshecho. Salvaron la riqueza artesanal, refulgida extraordinariamente gracias a la Ley de Aduana de 1835 que restableció el proteccionismo industrial. Y consolidaron la independencia sacudiendo el

dominio de las grandes potencias imperialistas en una larga y desigual guerra contra Francia e Inglaterra.

La Nación Argentina, lo he dicho, se originó mucho antes de 1810, y en esa fecha alcanzó el derecho a gobernarse. Pero se consolidaría a partir de 1835. Lo nacional se impone a lo formal, lo popular a las minorías. Esa fue la obra de Rosas, y por eso la oligarquía lo condenó tan severamente. Porque Rosas no fue condenado por sus procedimientos firmes, ni por su energía, ni por nada de eso (que en mayor o menor grado tuvieron luego los gobernantes de la oligarquía). Fue condenado por ser un conductor del pueblo, y por ser tesonera y firmemente argentino. Pero dejemos eso, porque no es el tema la defensa de Rosas contra los cargos que le han hecho y le hace la oligarquía: siempre los ha hecho a los gobernantes populares, y con mucha más razón a quienes lograron realizar una gran obra, pese a la oposición –oposición enconada, inteligente, habilísima, como en este caso.

“Bajo el signo federal se cumpliría el ideal de Mayo”; la frase la dijo un gran enemigo de Rosas, Esteban Echeverría, la noche del 9 de julio de 1837. Esa debió ser la obra de su gobierno, y esa fue precisamente. Recogió un país anarquizado, empobrecido, dominado económicamente por el extranjero, y nos devolvió una patria unida, rica y que le ganó a Inglaterra y a Francia dos guerras memorables. Tal vez faltó algo en la obra de Rosas: reconstruir la unidad del Plata, volver a la antigua patria de 1810. No pudo hacerlo: en eso precisamente fracasó, por tentarlo fue que ocurrió Caseros. Tuvo que llevarse por delante muchas cosas: las llevó por delante. Entregó todo a la patria: su fortuna personal y su fama. Se retiró al exilio pobre, pero jamás arrepentido de uno solo de sus actos. Satisfecho consigo mismo, ¿qué le importaban la calumnia o la incomprensión? Y supongo que si alguna vez su espíritu se sentía abatido le bastaría mirar el sable de Chacabuco, el mejor premio que ningún gobernante argentino podría recibir jamás.

Todo eso pudo hacerlo porque era, además de un gran caudillo, un gran político. Tal vez el único político digno de ese nombre que ha dado nuestra tierra en el siglo XIX. El arte de la política es un arte difícil de comprender para muchos: se conduce un grupo social, sea una facción, o un partido o un pueblo, con normas éticas distintas a la ética individual. Alguno ha dicho, después de leer a Maquiavelo, que la política tiene mucho de diabólico. Es esta una verdad pero es parte solamente; la política exige tener un alma grande, un amor profundo a su pueblo, un gran coraje para la acción, una considerable perspicacia para sortear con habilidad los obstáculos, una visión clara del porvenir, un preciso sentido de la realidad. Los grandes constructores de nacionalidades fueron así: Luis XI, Richelieu, Fernando el Católico, Federico II, Bismarck, Cavour. Muchas veces los medios parecen reprobables, pero son los únicos posibles. Había que hacer la patria contra el enemigo de afuera y el de adentro. Fijémonos en que los únicos depositarios de la patria eran los federales: los otros habían renegado de ella por su alianza con el extranjero. No sentían a la patria; “la patria es la humanidad” escribía Alberdi en 1838 justificando su alianza con los franceses; “la patria es el universo” diría en 1845 Echeverría en su Dogma Socialista. El mismo año escribía Sarmiento en su Facundo que (ellos) “no estaban preocupados por la idea de la nacionalidad, que es patrimonio del hombre desde la tribu salvaje”.

Ya lo he dicho: eran dos conceptos antagónicos sostenidos con igual sinceridad. ¡Gracias a Dios que triunfó Rosas, y hoy tenemos una Nación Argentina!

El revisionismo histórico

La Historia Argentina ha sido escrita por hombres que, en mayor o menor grado, tenían de la patria el concepto que he llamado unitario. De allí que la historiografía corriente, especialmente en los textos destinados a la enseñanza, exalte como valores próceres y califiquen de patriotas a quienes “se aliaron con el enemigo y le prestaron ayuda y socorro”. Lo que acabo de leer es la disposición constitucional que califica el más grave de los delitos, el que las antiguas leyes españolas llamaban crímenes de los crímenes: “la traición a la

HISTORIA

patria”, y en cambio esa misma historiografía de manuales de enseñanza denigra con duros calificativos a los argentinos que se opusieron por todos los medios al extranjero. Nuestra historia, es duro decirlo, no parece escrita por manos argentinas.

En la Revolución de Mayo ve solamente un movimiento doctrinario, y considera como propósito exclusivo de las guerras civiles el dictar una Constitución. Rivadavia es la gran figura que se adelantó a su tiempo con reformas edilicias o educativas, y Rosas el tirano que retardó veinte años la “organización nacional”. Nada dice de las cusas por la que se perdió medio virreinato, de las tentativas por buscar un protectorado extranjero, del hondo motivo patriótico del levantamiento de los caudillos, de la defensa de la soberanía en 1838 y en 1845, de la independencia económica lograda por la ley de Rosas de 1835, de lo que se perdió después Caseros. Nada dice de una interpretación social de la Argentina, nada tampoco de una posición internacional. Lo que no es “institucional” (tomado como sinónimo de liberal) parece que no ha interesado a la historiografía didáctica.

Contra esa historiografía liberal es que ha surgido el revisionismo histórico. Sus propósitos son estos dos: emplear una auténtica crítica histórica para lograr la fiel reconstrucción del pasado y valorar los hechos históricos de acuerdo a la mejor conveniencia nacional. Es decir, no hacerlo desde esas abstracciones corrientes: humanidad, civilización, progreso, etcétera, sino de acuerdo a la mejor conveniencia de la Argentina como Nación y de los argentinos como integrantes de una Nación.

Escribir y enseñar una historia que fuera historia de la Argentina, y no de las ideas liberales en la Argentina como se ha venido haciendo hasta ahora, tenía que producir necesariamente una revolución en la jerarquía de los próceres que nos había legado la historiografía unitaria. Quienes estaban muy bien desde las instituciones, estaban muchas veces muy mal desde la nacionalidad, como todos aquellos que en un momento difícil para la Argentina se unieron con el enemigo y provocaron por cuenta ajena la guerra civil. En cambio los tiranos y caudillos, denigrados u olvidados por la generación anterior, hubieron de ser reivindicados a título de su firme patriotismo, sin interesar o no si gobernaron o no con la suma del poder público.

Hoy en día el revisionismo está triunfante. Ha superado el período de la agria polémica (que corre por cuenta de nuestros pocos adversarios: alguno que otro periodista o político que alguna vez escribe un editorial o un libro, quiero suponer que ignorando la historia para no achacarle mala fe). Así tenía que suceder, porque el concepto unitario de la patria-instituciones, que fue la base de la historia vieja, ha cedido ante el criterio que identifica a la patria con los hombres, las cosas y la tradición de este suelo.

El proceso de recuperación de la argentinidad tenía que ser completado –y esa es nuestra tarea– por la recuperación de nuestra historia. Por la argentinización de nuestro pasado. ■

EL DESARROLLO DEL PENSAMIENTO SUDAMERICANO 1856-1891

Luciano Pablo Grasso

Luego del impulso inicial que dieron al pensamiento sudamericano Bolívar, Andrés Bello y el joven Alberdi (ver nota en *DeUNA* nº 2), consideramos el desarrollo posterior del mismo en la segunda mitad del siglo XIX. Entre los principales autores que nos interesan, se destacaron de los maduros “hombres de Paraná”, el argentino Juan María Gutiérrez y el chileno Francisco Bilbao, y asimismo el patriota cubano José Martí, cuya obra en las últimas décadas del siglo cierra el período.

Gutiérrez y Bilbao coincidieron en su actuación política en la Confederación Argentina, cuando Urquiza estableció la capital en la ciudad de Paraná. Gutiérrez fue miembro de la Convención que dictó la Constitución de 1853, y luego ministro de Relaciones Exteriores de la Confederación. Más adelante fue rector de la Universidad de Buenos Aires, colaborando con la “organización nacional”, pese a su disconformidad con la guerra del Paraguay y con la política insolidaria hacia las repúblicas sudamericanas.

Bilbao, perseguido en su país, se trasladó a Buenos Aires y luego a Paraná, donde dirigió el periódico oficial de la Confederación, *El Nacional Argentino*. Desde sus páginas polemizó con el grupo que llamaba “la horda de la pluma”, los que mantenían la separación de la provincia de Buenos Aires del resto del país, y en su militancia política y periodística posterior prosiguió combatiendo al mitrismo y denunciando las redes financieras de la dominación británica en la Argentina.

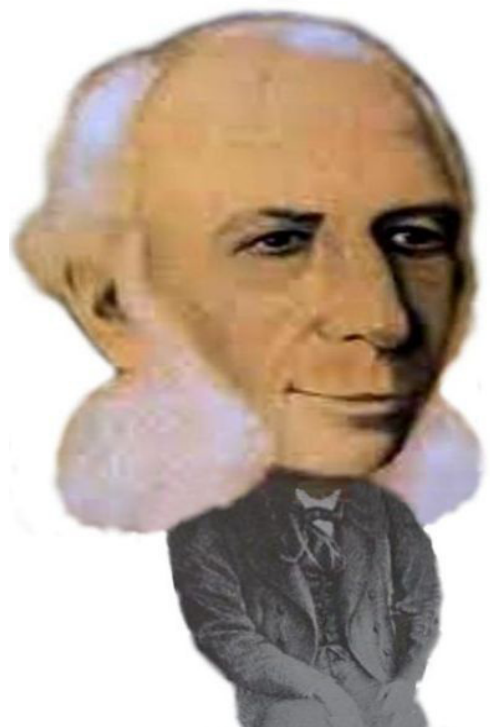
Martí, expulsado varias veces de Cuba por su adhesión a la causa de la independencia, recorrió varios países de América, escribió en numerosos periódicos de las principales capitales del continente y participó de los movimientos armados revolucionarios para liberar su patria. Fundador del Partido Revolucionario Cubano en 1892, se enroló en el ejército libertador organizado en 1895 en la provincia oriental de la isla y cayó en el frente de combate.

Juan María Gutiérrez: valor civilizatorio guaraní

Gutiérrez tuvo una especial relación con Alberdi, y formó parte del grupo de la “Joven Argentina”, en el que inicialmente planteaban la emancipación de “la inteligencia americana”. En su disertación de 1837 en el Salón Literario de Buenos Aires, exaltaba las civilizaciones originarias de “nuestros padres, Moctezuma y Atahualpa”, tronchadas por la conquista; proponía desechar la herencia de la España atrasada y absolutista, pero sin caer en la importación ciega de la cultura europea, concluyendo en que “si hemos de tener una literatura, hagamos que sea nacional”.

Uno de los temas que trató en su extensa bibliografía, buscando las raíces culturales americanas, fue la reivindicación de los saberes del pueblo guaraní: “la labor intelectual y moral de los indígenas constituye, a la par del europeo, a la realización de esas gloriosas adquisiciones que, con razón, se asocian a los pueblos civilizados”.

Fue incluso un adelantado en el conocimiento de los idiomas amerindios: había estudiado algo de guaraní y mapuche, porque, según dijo, deseaba averiguar “cuál era el carácter y desarrollo de las facultades imaginativas del hombre americano”. Ciento treinta años después de escrito este pensamiento, recién ahora se lo empieza a comprender en todo su alcance, estableciendo la enseñanza universitaria de los principales idiomas de los pueblos originarios.





x Néstor Dámaso

Francisco Bilbao: el saber sudamericano

En *Iniciativa de la América*, texto de 1856, Bilbao propiciaba un Congreso Federal de las Repúblicas y proponía, entre otros puntos de su programa, la creación de la Universidad Sudamericana, en donde se reuniera todo lo relativo a la historia del continente y el conocimiento de las lenguas amerindias. Además, planteaba la elaboración del “Libro Sudamericano”, que debía ser nuestro libro de cabecera. Todavía no hemos cumplido con ese legado cultural.

En su última obra, *El Evangelio Americano* (1864), hace un llamado para no olvidar “la responsabilidad de la civilización americana”, y sabemos que en sus escritos se refiere a América como la región que se extiende al sur del río Grande. Este espacio geográfico es causa de la civilización sintética producida “para garantizar todo derecho, para satisfacer toda necesidad, para desarrollar el principio de la autonomía y llevarla hasta las últimas consecuencias”.

Su verbo encendido, sus ideas igualitarias, sentimiento y conciencia que expresaban un liberalismo radical y un nacionalismo sudamericano, impresionaron e influyeron en el grupo de luchadores federales de la llamada generación de 1860 o 1865, apenas más jóvenes que él, Guido Spano,

Evaristo Carriego, Navarro Viola y los hermanos José y Rafael Hernández.

José Martí: los estudios de orígenes

Martí residió en la florida Guatemala, como él la denominó, durante 1877, y allí comenzó a manifestar en sus escritos una conciencia y sentimiento sudamericanista. En el folleto “Guatemala” plantea el problema de nuestra identidad: es un momento clave en la evolución de su pensamiento, y exclama que le parece necesario “atar de un mismo cerco a todos los pueblos del continente”.

En una carta a Valero Pujol le confiesa: “Nada intento enseñar, yo he tenido que admirar la elocuencia de un negro de África y la penetración de un ladino del Guatén” (así se llama en América Central al mestizo). El mejor libro de aprendizaje para él era vivenciar el patrimonio de la cultura popular: las costumbres, las creencias, el pensamiento del indígena, el negro y el criollo.

Durante su corta estadía en Venezuela (1881) se hace más consciente de sus recursos expresivos. Edita, en Caracas, dos números de *La Revista Venezolana*, y expresa que para dar cuenta de la realidad de la América del Sur no debía cesar “la faena de dar palabras nuevas a ideas nuevas”.

Observa que por toda nuestra América empezaba a manifestarse el deseo “de conocer por sus raíces y desarrollo, la composición de los pueblos americanos”, y sentencia: “No hay prueba mejor que esos estudios de orígenes”.

Como antes Juan María Gutiérrez, tenía especial aprecio por el gran poeta y gobernante mexicano Nezahualcóyotl (1404-1472), a quien comparaba con Salomón y Platón. Escribía en sus “Cuadernos de apuntes” que ningún verso de la colonia valía tanto como las odas de este autor de



x Xulio Formoso

la Indoamérica antigua. En la *Revista de Nueva York* (1891) sostenía que la mitología indígena era “no menos delicada que la griega”.

“La historia de América –predicaba–, de los incas acá, ha de enseñarse al dedillo, aunque no se enseñe la de los arcontes de Grecia. Nuestra Grecia es preferible a la Grecia que no es nuestra”.

No fue sin embargo indigenista a ultranza, sino que tuvo muy en cuenta la otra raíz principal de nuestra civilización, la iberoamericana. Había vivido y estudiado en España y, pese a condenar la esclavitud y la opresión de los indígenas por los españoles, y aún comprometido en la lucha por la emancipación de su patria, siempre rescató la herencia hispánica en nuestra cultura popular y literaria. Recordemos que para escribir sus inolvidables *Versos sencillos* abrevó en las formas poéticas campesinas, “las flores silvestres” como decía en el prólogo de aquel libro, que ponían “el sentimiento en formas llanas y sinceras”.

Bibliografía

Bilbao, Francisco, *Iniciativa de la América. Idea de un Congreso Federal de las Repúblicas*, París, 1856.

Bilbao, Francisco, *El Evangelio Americano*, Buenos Aires, 1864.

Gutiérrez, Juan María, “Mitología de las naciones de raza guaraní”, en *Revista del Río de la Plata*, Buenos Aires, 1872, tomo 3.

Gutiérrez, Juan María, “De la poesía y elocuencia de las tribus de América”, en *Revista de Buenos Aires*, 1869, tomo 19.

Martí, José, *Obras Completas*, La Habana, 1975.

MANUEL UGARTE, PIONERO DE LA UNION SUDAMERICANA

Horacio Mosquera



Manuel Baldomero Ugarte nació en San José de Flores en el año 1875 y falleció en Niza, Francia, en 1951. Su recorrido personal a lo largo de casi 77 años lo colocó en la cima de los luchadores por la unidad latinoamericana y la justicia social. Empeñó su fortuna en defensa de sus ideas, sufrió la hostilidad política y la marginación académica en su país, y también la persecución del Departamento de Estado norteamericano en otros países de nuestro continente.

Se relacionó con grandes personalidades de la época, especialmente con quienes marcaron un camino reivindicatorio de la dignidad humana y la autonomía de sus pueblos, como Jean Jaurés, Lenin y Perón, e intelectuales como Miguel de Unamuno, Rubén Darío, Gabriela Mistral y José Vasconcelos.

¿Qué es lo que hizo Ugarte para que lo recordemos en tan privilegiada compañía?

Su opción por el socialismo

“Nacido en el seno de una clase que disfruta de todos los privilegios y domina a las demás, me he dado cuenta, en un momento de mi vida, de la guerra social que nos consume, de la injusticia que nos rodea, del crimen colectivo de la clase dominante, y he dicho, rompiendo con todo lo que me podía

retener: ¡Yo no me mancho las manos! ¡Yo me voy con las víctimas!” (M. Ugarte, *El arte y las democracias*)

Residiendo en París, a los 22 años, como otros hijos de familias adineradas que viajaban a estudiar en Europa, se contactó allí con escritores e intelectuales latinoamericanos, y comenzó a inclinarse hacia el socialismo y la defensa de las identidades nacionales en lucha contra el imperialismo; especialmente el de los Estados Unidos, que había conocido en un viaje a ese país en 1898, aunque también más adelante denunció la política imperial británica en la Argentina, en particular el papel de las compañías ferroviarias, y abogó por el desarrollo industrial para no depender de las importaciones extranjeras.

Como escritor, comprometió su literatura con las grandes causas en las que creía, y como militante y dirigente político puso toda su fortuna en una gran gira por Latinoamérica, que emprendió con el objetivo de conocer la realidad de la región y difundir sus ideas de unión y emancipación continental.

Optó por el socialismo, mucho antes de la Revolución Rusa, en tiempos en que diversas corrientes de este movimiento confluían en la Internacional Socialista, y en ese marco adhirió a las propuestas del ideólogo francés Jean Jaurés, que vinculaba el proyecto del socialismo a la experiencia nacional:

“La patria es, por lo tanto, necesaria al socialismo. Fuera de ella no es nada, no puede nada; hasta el movimiento internacional del proletariado, aunque pase por encima de las naciones, necesita encontrar en ellas los puntos de partida y los puntos de apoyo, bajo pena de perderse en lo difuso y en lo indefinido” (J. Jaurés, *El obrero balear*, N° 652, 8 de agosto 1914).

Ugarte está interesado entonces en un socialismo que rescate y valore las identidades nacionales, a diferencia de la dirigencia fundacional del Partido Socialista Argentino, que defiende el librecambio y las inversiones de Gran Bretaña y las naciones industrializadas para expandir el capitalismo en el mundo, como condición necesaria para llegar al socialismo.

Ugarte entiende que el socialismo no es una batería de principios abstractos sino la solución a problemas concretos de cada país, con un anhelo universal de un mundo más justo y racional en la utilización de sus recursos. Siendo representante del Partido Socialista Argentino en Europa, integró la reunión de la Internacional Socialista de 1907, en la cual se debatió la situación de las colonias europeas. Junto a Lenin, Rosa Luxemburgo, Jean Jaurés y Karl Kautsky, Ugarte se opuso a justificar la condición colonial, dando un fuerte debate en el que finalmente triunfó por estrecho margen la posición a la que adhería.

Ugarte siempre fue solidario con la Unión Soviética, participando de varias campañas en defensa de aquel proyecto socialista, aunque mantuviese diferencias en su perspectiva, ya que él rescataba una visión nacional del socialismo. La preocupación central de su vida era la causa del continente sudamericano.

La nación latinoamericana

“Mi patria ¿es acaso el barrio en que vivo, la casa en que me alojo, la habitación en que duermo? ¿No tenemos más bandera que la sombra del campanario? Yo conservo fervorosamente el culto del país en que he nacido, pero mi patria superior es el conjunto de ideas, de recuerdos, de costumbres, de orientaciones y de esperanzas que los hombres del mismo origen, nacidos de la misma revolución, articulan en el mismo continente, con ayuda de la misma lengua” (Lima, 3 de mayo 1913).

Ugarte concibe la unidad de los países de nuestra América sobre dos ejes fundamentales: primero, el pasado y la cultura común, comprendiendo al Brasil, que tiene similar origen colonial; y segundo, el enfrentamiento antimperialista, especialmente con los Estados Unidos, por su agresiva política expansionista, que había quitado a México la mitad de su territorio y se intensificó después de la guerra de secesión, teniendo su corolario en la “política del garrote” de Theodore Roosevelt.

Las intervenciones norteamericanas se hacía sentir brutalmente sobre el Caribe, y así como Martí alertó a Cuba en su lucha por la independencia para no caer en manos de Estados Unidos, Ugarte advierte a América Latina no dejarse seducir por las políticas imperialistas: “La existencia de los pueblos, como la existencia de los individuos, está sembrada de odiosas injusticias. Así como en la vida nacional hay clases que poseen los medios de producción, en la vida internacional hay naciones que esgrimen los medios de dominación, es decir, la fuerza económica y militar que se sobrepone al derecho y nos convierte en vasallos. Y como nosotros no podemos ser cómplices de los piratas de la humanidad, como por más urgentes que sean los problemas interiores no podemos olvidar las acechanzas que ponen en peligro la existencia de nuestro conjunto, como la libertad, que es el derecho de disponer de sí mismo, tiene que ser reconocida igualmente a los hombres y a las colectividades, entiendo que en nuestras preocupaciones debe entrar la resistencia a los potentados de adentro y a los potentados de afuera y que, si en el orden nacional combatimos a los que acumulan su fortuna con el sacrificio y con el hambre de los pobres, en el orden internacional tenemos que ser enemigos de los imperios que engordan con la esclavitud de las naciones indefensas” (artículo de 1910, en compilación de N. Galasso, *La Nación Latinoamericana*).

Reconstruir la unidad latinoamericana, a partir de sus diferentes estados, sería una constante en la obra de Ugarte. Según su interpretación, en la etapa colonial la región se había integrado en un conjunto, donde cada parte cumplía su función, y la fragmentación posterior a la independencia no permitió el desarrollo general ni el de cada país, dejándolos indefensos ante los nuevos imperialismos. Esto podía revertirse con iniciativas concretas: “Supongamos que en una gran Asamblea latinoamericana, después de admitir la urgencia de acabar con

las rivalidades que nos roen, se resuelve dar forma práctica al deseo de unión que está en la atmósfera. Imaginemos que se acuerda que cada una de las veinte repúblicas nombre delegados y que, sin rozar la administración interior, esos representantes se erigen en comisión de Relaciones Exteriores y asumen la dirección superior y la representación externa de la raza, de acuerdo con leyes generales discutidas en los parlamentos respectivos. ¿Quién puede sentirse lastimado? El órgano centralizador que pondría nuestro orgullo y nuestra integridad territorial a cubierto de todas las ansias, lejos de disminuir la independencia de los países adherentes, la garantizaría en grado máximo, porque al entorpecer las intervenciones dejaría a todos mayor reposo para realizar, dentro de los límites de cada Estado, los ideales de la democracia local” (*El porvenir de América Latina*, 1910).

Con el triunfo del peronismo en las elecciones de 1946, Manuel Ugarte ocupó un lugar en la cancillería, en reconocimiento a su larga trayectoria. Fue embajador en México, Cuba y Nicaragua, antes de algunas contrariedades que lo obligaron a renunciar. Pero las ideas que predicó nunca se olvidarían, y comenzaron por cierto a fructificar en aquel gobierno mediante los tratados precursores de la integración sudamericana.

Bibliografía básica de Manuel Ugarte

Paisajes parisienses (1901); *Crónicas del boulevard* (1902); *Cuentos de la pampa* (1903); *Mujeres de París* (1904); *Visiones de España* (1904); *Una tarde de otoño* (1905); *Los estudiantes de París* (1905); *El arte y la democracia* (1906); *Antología: La joven literatura hispanoamericana* (1906); *Enfermedades Sociales* (1906); *Burbujas de la vida* (1908); *Las nuevas tendencias literarias* (1908); *El porvenir de América Latina* (1910); *Letras y letrados de Hispanoamérica* (1910); *Los cantos de la prisión y el destierro* (1911); *Los estudiantes de París* (1911); *Poesías completas* (1919); *Las espontáneas* (1919); *Mi campaña hispanoamericana* (1922); *El destino de un continente* (1923); *El crimen de las máscaras* (1924); *La Patria Grande* (1924); *El camino de los dioses* (1926); *La vida inverosímil* (1927); *El dolor de escribir* (1932); *Escritores iberoamericanos del 900* (1941). ■



NOVEDAD EDITORIAL

Herencias tóxicas es un filoso tratado sobre las perversiones que nos legó la belle époque de la república oligárquica, un texto ejemplar del eminente historiador León Pomer, que contribuye a desmitificar la obra y las ideas que hasta hoy siguen siendo esgrimidas como justificación del proyecto neoliberal.



LEÓN POMER

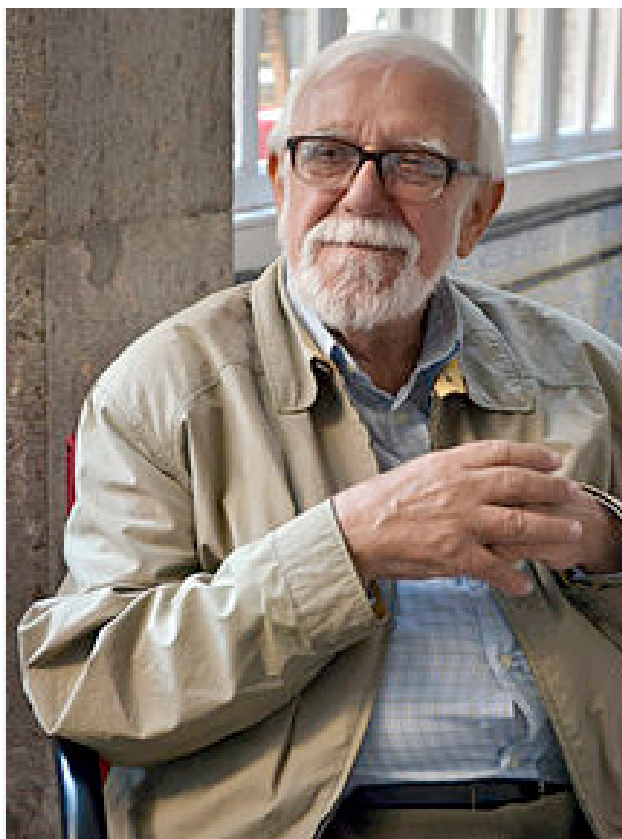
HERENCIAS TÓXICAS
LOS LEGADOS DE LA OLIGARQUÍA

HISTORIA Y PENSAMIENTO LATINOAMERICANO



EL GUARANÍ EN EL PARAGUAY

Bartomeu Melià, s. j.



Para una lengua un día no marca nunca cambios sustanciales. En el momento de la independencia del Paraguay la casi totalidad de la población hablaba el guaraní; los pueblos indígenas también hablaban sus lenguas, los guaraníes de las selvas mantenían sus particulares dialectos, diferentes del guaraní paraguayo; y sólo una pequeña minoría hablaba castellano.

Antes de la independencia

La lengua guaraní, a través de un continuo trabajo normativo mediante gramáticas, diccionarios y textos ejemplares alcanzó un buen nivel de estandarización y normalización, que no eliminó las diferencias dialectales en los varios pueblos o “reducciones” particulares –treinta y dos en el momento de la expulsión de los jesuitas en 1768–, formados con pobladores originarios de diversa procedencia. La empresa iniciada por los misioneros jesuitas fue secundada por los guaraníes, orgullosos de escribir su propia lengua.

Se sabe que los cabildos de los antiguos pueblos de las Misiones conducían sus deliberaciones en guaraní, nunca en castellano. En esa lengua, dado el caso, exponían también quejas y levantaban denuncias antes las autoridades coloniales, como ocurrió en la llamada Guerra guaraníca entre 1750 y 1756.



La lengua guaraní era pues lengua “oficial” dentro del Estado español, lengua A, no dominada, lengua de la escuela, lengua escrita y lengua de comunicación incluso con el mundo exterior, que se hacía traducir cuando el asunto interesaba al gobierno de la Corona española, lengua de prestigio y lengua de identidad, lengua propia de una nación, de un pueblo que dentro de la Colonia mantenía su modo de ser específico. Si se ha dicho, aunque impropiedades, que las Misiones jesuíticas eran un Estado dentro del Estado, ese Estado tenía como lengua propia el guaraní. Centenares de páginas manuscritas e impresas del tiempo de las Misiones jesuíticas dan fe del hecho (un catálogo, incompleto por cierto, pues falta un centenar de documentos de fines del siglo XVIII y principios del XIX, puede verse en Melià, 2003: 329-372).

Cuando el general Manuel Belgrano, en 1810, en vísperas de la Independencia, dirigía proclamas y cartas en guaraní a las autoridades del Paraguay y a su pueblo, lo hacía a sabiendas de que ésta era su lengua propia. Como anota certeramente Morínigo, “escribirlas en guaraní no constituía un gesto de político habilidoso para halagar sentimientos regionalistas. Era simplemente una actitud realista impuesta

por una necesidad concreta. El pueblo paraguayo, como el correntino y misionero, por una serie de circunstancias históricas, sólo conocía la lengua indígena” (Morínigo, 1968: 198).

La expedición de Belgrano al Paraguay fracasó, pero consiguió despertar en los paraguayos el deseo de liberarse de los españoles; las palabras en guaraní de sus proclamas llegaron más lejos que sus tropas.

La iniciativa de Belgrano no era por otra parte insólita, ya que en esa época se hizo uso de otras lenguas indígenas, como el quechua y el aymara, para proclamar las ideas del movimiento emancipatorio (Levene, 1948).

En Corrientes también se hablaba el guaraní. Cuando, en febrero de 1822, los vecinos del pueblo de San Roquito se reunieron en asamblea para decidir su incorporación a la provincia de Corrientes, las deliberaciones fueron conducidas en guaraní, y en guaraní se hizo la declaración pertinente, si bien a la hora de firmar, los representantes del pueblo –J. Fado Tabacayú, comandante de milicias, los alcaldes Miguel Tacuabé, Pedro Tapirayú, Feo Solano Aripí, el corregidor José Moroví, el juez José Baricuyé y el teniente Andrés Ñongoy– lo hicieron por interpósita persona, “a ruego”, por no saber firmar. Igualmente en guaraní fue dirigida, en 1827, una proclama de los corregidores de los pueblos de San Miguel y San Carlos, a los pueblos del Paraná, en la que se daban los motivos de su incorporación a la provincia de Corrientes.

Es interesante una anécdota ocurrida en 1841, cuando el general Paz, en campaña contra Rosas, solicitaba de su aliado el general Ferré un sustancial auxilio de caballos. Ferré lo prometió, pero en su fuero interno ya había determinado lo contrario. Al marcharse reunió a sus oficiales

y, hablándoles en guaraní “para que Paz no se enterase”, les informó que iban a pasar a Entre Ríos y les instruyó para que se negaran a seguir a Paz en el caso de hacerles pasar el Paraná.

La independencia y el período de Francia

Sin embargo, el proceso de independencia del Paraguay no se documentó en guaraní sino en castellano. Llama la atención que el guaraní, como lengua escrita, por lo que consta en los archivos, desaparece desde 1813 de los documentos del Estado.

El problema de la lengua se planteó cuando la Junta Gubernativa del nuevo Estado trató en 1812 de dar Instrucciones para Maestros de Escuelas. Proyectando fantásticas aspiraciones, que poco tenían que ver con la realidad, al mismo tiempo que se preveía la enseñanza de la paleografía para el conocimiento de los distintos tipos de escritura, se pedía a los maestros que desterraran el guaraní y procuraran la buena pronunciación de las palabras castellanas (Cardozo, 1985: 193).



Gaspar Rodríguez de Francia

El Supremo dictador José Gaspar Rodríguez de Francia no mostró ningún interés en conservar la lengua guaraní para su Estado naciente. No obstante, para esta época hay numerosos testimonios sobre el uso del guaraní como lengua de la región, como anotaba Morínigo en su estudio sobre las cartas de Belgrano. Robertson refería que un pulpero llamado Orrego, “cuando su pulpería estaba llena de gente baja, arengaba con elocuentes tiradas en guaraní en elogio del caraí Francia”.

El alcance real de la escuela en tiempos del doctor Francia es hasta hoy un asunto mal conocido, que suscita opiniones encontradas. El viajero Richard Grandsire, ya en 1825 había difundido la fama de que “todos los habitantes del Paraguay, indios y criollos, saben leer, escribir y contar; a este efecto hay por

todas partes escuelas públicas que los niños dejan sólo cuando el Cabildo local declara que se encuentran bastante instruidos”. “Los nativos pueden dirigirse al Dictador para educar a sus hijos a expensas del Estado”, observaba (Nagy y otro, 1969: 28).

Pero hacia 1834 el Estado sólo sostenía a 150 maestros que enseñaban a unos 5.000 alumnos, una cifra bastante inferior a la de la población en edad escolar (White, 1978: 138). En estas escuelas se enseñaba un curioso catecismo llamado “patrio reformado”, cuyo texto, por lo menos tal como se ha conservado, estaba en castellano.

En 1836 Francia habría inaugurado una biblioteca pública, que contenía unos 5.000 volúmenes, “heredados” por el Estado o confiscados de las colecciones privadas de la oligarquía (ob. cit.: 139), pero al parecer estos libros permanecieron siempre para su uso particular y exclusivo (Cardozo, 1985: 212-213). La mayoría de esos libros, ¿no serían los del antiguo colegio de los jesuitas de Asunción, la mejor biblioteca de toda la provincia? Actualmente se tiene el catálogo editado de la misma, de enorme riqueza, pero no la del Dr. Francia (Gorzalczany y otro, 2006).

Hubo una época, según Rengger (1835), después de la revolución, cuando los libros se introdujeron libremente en el país, y con ellos el gusto por la lectura; si bien los más continuaron recogiendo su saber de las dos mejores obras que a la sazón se conocían en el Paraguay: El año cristiano y La flor de santos. Hay que reconocer que estos datos son más anecdóticos que efectivos para captar la configuración lingüística de un pueblo.

Por otra parte, bajo la dictadura, instituciones como el Real Colegio Seminario de San Carlos y las órdenes religiosas, que en cierto modo sostenían el uso del castellano, fueron suprimidas. Los grupos sociales que podían tener interés en hablar castellano fueron marginados políticamente, como la burguesía comercial y administrativa de origen español, que fue perseguida, expulsada y eliminada.

El pueblo, la llamada gente reí, el pueblo común y simple, y aun la oligarquía criolla terrateniente y militar, continuaron hablando guaraní en su vida cotidiana; un guaraní por cierto

cada vez más desprovisto de normas y de literatura.

“Aquí, lo mismo que en Corrientes, los hombres hablan poco y con cierta resistencia el español. Las mujeres lo hablan muy escasamente. El español ha sido sustituido casi completamente por el guaraní. La mayoría de las mujeres se avergonzaban de mostrar su deficiencia en el español, en tanto que los hombres tenían gran aversión a expresar inadecuadamente y con dificultad en español lo que podían decir con tanta fluidez y hasta retóricamente en su propio lenguaje” anotaron los hermanos Robertson en 1838 (Nagy y otro, 1969: 94).

Con la muerte de “El Supremo” en 1840, aunque enseguida sus sucesores insinuaron una crítica a la política cultural anterior y una preocupación por castellanizar al país a través de la instrucción pública, la situación lingüística del Paraguay no iba a cambiar.

La política de Carlos Antonio López

La castellanización del Paraguay, como política de Estado, comenzó con el presidente Carlos Antonio López, que impulsó la prensa, la literatura y la enseñanza del castellano. En esa época se inició la política escolar que ha prevalecido hasta el presente. Para niños y niñas que iban a la escuela no se pensó en otra lengua de alfabetización y enseñanza que el castellano, en detrimento del guaraní que, sin embargo, era la lengua de la comunicación social y de la cultura nacional. La sociedad se vio así despojada de protagonismo en su educación: educación para el paraguayo, pero no educación paraguaya.



Carlos Antonio López

Los escritos de los viajeros y comerciantes de aquel tiempo aluden a la lengua guaraní como hecho social característico del Paraguay: “Encontré que los hombres hablaban dificultosamente el español y que su conversación la hacían en guaraní, al que llaman avañeé, siendo avá, indio, y ñeé, lengua” dice Hughes en 1842 (ob. cit.: 129). “Es corriente en el campo que las personas entiendan y hablen sólo el guaraní, con excepción de los que son funcionarios públicos o han recibido alguna educación” (Munck, 1843-1869, en ob. cit.: 192).

”Este idioma es de uso tan general que nunca se habla el español, y sólo con los extranjeros, siendo, en el interior, la gran masa de la población tan ignorante del español que es necesario tener un intérprete incluso para pedir un vaso de agua.

Entre las mejores familias, en las ciudades y pueblos mayores, se comprende el español, y se lo habla con los forasteros; sin embargo, hasta en Asunción hay gente que no lo conoce en absoluto. Los decretos y leyes del gobierno se publican en español, que se usa también para dar órdenes en el ejército, y se lo enseña en las escuelas, a las cuales todos los niños varones del país deben ir forzosamente, hasta que aprendan a leer y escribir. Mas después de dejar la escuela, quizás nunca más lo escuchen” (Graham, 1846, en ob. cit.: 138-139).

Todo indica que en el período de Carlos Antonio López se persiguió el uso del guaraní, por lo menos en las escuelas. Juan Crisóstomo Centurión recordaría en sus memorias (1894) lo que pasaba en la escuela particular del maestro Quintana: “Se prohibía hablar en ella, en horas de clase, el guaraní, y a fin de hacer efectiva dicha prohibición, se habían distribuido a los cuidadores o fiscales unos cuantos anillos de bronce que entregaban al primero que pillaban conversando en guaraní. Éste los traspasaba a otro que hubiera incurrido en la misma falta y así sucesivamente, durante toda la semana hasta el sábado, en que se pedía la presentación de dichos anillos, y cada uno de sus poseedores como incurso en el delito, llevaba el castigo de cuatro o cinco azotes” (Centurión, 1894).

En 1848 el presidente López declaró cesado el régimen de “comunidades” en que estaban los antiguos pueblos de indios y desterró el uso de los apellidos guaraníes. Castellanzada de palabra, esta gente seguía tan guaraní como antes. Ahora tenían un nombre español, habían dejado de ser “indios”, pero hablaban la lengua de siempre. De este modo un grupo considerable

de indígenas, hablantes en guaraní, se incorporaba a la masa de los “paraguayos”, con lo que se cerraba un proceso que ya se había iniciado cuando muchos guaraníes de las Misiones jesuíticas, salidos de sus pueblos, habían pasado a las ciudades de españoles o se habían conchabado como peones en las estancias, dispersándose por todo el país.

A través de los testimonios de viajeros que cubren los primeros 50 años de la república, no se nota que la situación lingüística del país haya sufrido cambios sensibles, pudiéndose observar una constancia de pautas comunitarias en el uso de las lenguas castellana y guaraní como se habían gestado en el período colonial, y que serán válidas hasta el siglo XX.

“El guaraní es, evidentemente, la auténtica lengua del Paraguay, hablada por todos sus habitantes sin excepción. El castellano, por el contrario, es código lingüístico aprendido ‘a pueros azotes’ (Cardiel) en las escuelas. Su conocimiento y utilización está limitado a una minoría caracterizada por las siguientes notas: localización preferentemente urbana (Cardiel, Graham, Munck), sexo masculino (Cardiel, Dobrizhoffer, Robertson, Munck), edad adulta (Cardiel, Dobrizhoffer) y posición social elevada unida a nivel cultural alto (Azara, Munck), aunque, incluso en estos casos, el guaraní es la lengua de uso primario, manejada hasta por ‘el encomendero y su familia’ (Cardiel)”(Granda, 1988: 541).

Lo que se deduce de las observaciones históricas reseñadas es que ni siquiera los mestizos eran bilingües. El bilingüismo era entonces, y hasta bien entrado el siglo XX, un fenómeno insignificante y superficial.

El mariscal López y la guerra contra la Triple Alianza

En el gobierno de Francisco Solano López (1862-1870), que sucedió a su padre, la política lingüística no hubiera cambiado de signo si no se hubiera dado un hecho histórico que levantó la lengua guaraní a símbolo y cifra de identidad nacional. Este hecho fue la Guerra contra la Triple Alianza, formada por Brasil, Argentina y Uruguay (1864-1870). En un momento en que el pueblo necesitaba sentirse unido contra el enemigo, hizo causa común en torno a la lengua guaraní.



Mariscal Francisco Solano López

El hecho colocó de nuevo la lengua guaraní como símbolo y vehículo de identidad. Fue un paréntesis de honorabilidad para el guaraní. Los periódicos de campaña la convirtieron en “vehículo de secreto y reserva militares, a la vez que como distintivo o signo nacional”. Era un arma más para la defensa, según explica Josefina Plá. Los diarios de trincheras usaron esta lengua para notas y noticias, versos, chistes y sátiras contra el enemigo, con diálogos a veces trágicómicos que confirmaban la unidad de un pueblo.

Se puede decir que se debe al mariscal López el mérito de restaurar la literatura en guaraní, si bien con recursos e intenciones distintos a los de las misiones jesuíticas. Desde el tiempo de los jesuitas, por primera vez se imprimió prosa y poesía en la lengua vernácula. Aparece así una literatura en guaraní paraguayo, donde están presentes formas y contenidos que la diferencian notablemente de los textos misioneros, los únicos producidos hasta entonces.

Con estilo declamatorio, Carlos Centurión recordará que “la guerra de 1864 a 1870 se nutrió con la sonora armonía del idioma autóctono. [...] El drama hondo y terrible, la tragedia singular de aquella época los sufrió así el pueblo paraguayo, en guaraní. Era la lengua en que lloraban las mujeres de la ‘residenta’ y en la que odiaban y peleaban los varones de nuestra tierra” (Centurión, 1947: 75).

Aquí no son los datos relativos a la escuela los que dan prueba del cambio de actitud, sino el periodismo de campaña, como reflejo de la comunicación real en el seno del ejército y en relación con la nación. Aunque no ha quedado vestigio del proceso que llevó a la conclusión de

que era necesario utilizar el guaraní, podemos considerar esta práctica como una ampliación de su uso cotidiano en las relaciones menos formales de campamento o de fuerte de frontera. Tengamos en cuenta que la instrucción militar, especialmente de cabo para arriba, se daba reglamentariamente en castellano. El hecho es que el guaraní adquiere ahora lugar definido, y esto no afecta sólo al ciudadano en la trinchera. Por primera vez hallamos en 1865, en los comunicados de autoridades del interior, la noticia de haberse dado pláticas o instrucciones cívicas o militares a los vecindarios respectivos en la llamada “lengua vulgar”. Y poco después aparece, por primera vez también, la literatura profana en guaraní, en la prensa de guerra. Artículos, versos, diálogos en guaraní, o en un lenguaje mixto de guaraní y castellano, ocupan parte del espacio en el periódico Cabichuí, y la totalidad en otros periódicos de trinchera (Plá y Melià, 1975: 12-13).

Al trazar la semblanza del mariscal López, ya muerto en la guerra, el padre Fidel Maíz lo exalta diciendo que con su elocuencia arrastraba a los oyentes y “esto principalmente en sus arengas militares, sea que hablase en castellano, sea que lo hiciese en guaraní, idioma que mucho estimaba, hablándolo con especial agrado y hasta con elegancia” (Cardozo, 1985: 273).

Desde el punto de vista sociolingüístico, lo cierto es que de nuevo la lengua guaraní se manifestó útil y adecuada para las necesidades de un pueblo, en situaciones y funciones que el castellano hablado en el Paraguay no podría satisfacer.

Después de la guerra

Después de la “guerra grande”, aunque el Paraguay mantuvo la soberanía formal, sus gobiernos quedaron sometidos a las políticas de ocupación, que seguían los dictámenes de Brasil y, en la cuestión cultural, de Argentina.

El desprecio de los hombres del nuevo gobierno provisional se pone en evidencia en las actas del Congreso Constitucional de 1870. Cuando el representante del pequeño pueblo de Paraguarí planteó que se permitiera a los miembros del Congreso hablar en guaraní, si así lo deseaban, la respuesta fue la “hilaridad general” y la moción “fue combatida enérgicamente por los diputados [...] que pidieron no tan solo su rechazo sino que se prohibiera terminantemente que en lo sucesivo fuese promovido el asunto. La asamblea, por mayoría de las dos terceras partes de sus miembros, votó el rechazo, en los términos propuestos” (Decoud, 1934, en Rubin, 1974: 25).

El segundo jefe de la “Legión Paraguaya”, Juan F. Decoud, fundó un bisemanario titulado *La Regeneración*, en cuyo primer número (1º de octubre de 1869) se afirmaba: “Ya se ha dicho que nuestro pasado es el jesuitismo, el feudalismo de la Edad Media, el terror, el fanatismo, los dogmas del odio, y el guaraní: espantosa creación de la ignorancia, del retroceso, digno de ser aplaudido por los apóstatas que se servían de él como enemigo de todo progreso y civilización”. El 26 de febrero de 1904, el entonces jefe de policía, coronel José C. Meza, emitió un edicto que prohibía “el uso del poncho ñemondé, por los varones, y del cigarro poguasú por las mujeres; también le vedaba al personal de empleados y tropa la utilización del idioma guaraní” (Genes H., 1978: 9).

En la época que se abre con la posguerra, que tiene no pocas características de un neo-colonialismo implacable, se reedita la política contra la lengua guaraní, vista de nuevo como problema para el desarrollo moderno del Paraguay: el castellano es la civilización contra la barbarie del guaraní, conforme a la ideología argentina de la época. Ideas que se afirmaron cuando vino al Paraguay en 1887 el famoso político y educador Domingo Faustino Sarmiento, quien tuvo una notable influencia en materia educacional antes de su muerte en 1888.

Los maestros que completaron su educación en la Argentina trajeron con las ideas modernas el desprecio por las lenguas indígenas; no en vano se habían dado en Argentina las guerras genocidas del “desierto” que diezmaron la población indígena.

Una vez más fue en la escuela donde esa ideología se plasmaba con mayor fuerza. Conforme

al espíritu de modernidad de la época, el ministro de Educación, Manuel Domínguez, que por lo demás era un buen escritor e intelectual, en 1894 “denunció el guaraní como el gran enemigo del progreso cultural del Paraguay” (Cardozo, 1959: 82). Llama la atención la permeabilidad del Ministerio de Educación del Paraguay, que acepta y se adhiere a reformas y programas de educación que llegan sucesivamente del exterior, y que son trabajados como aquella eterna trama inconclusa, a la manera de Penélope, que deshace de noche lo avanzado durante el día.

El testimonio autobiográfico de quien llegaría a ser el mejor lingüista paraguayo moderno, Marcos A. Morínigo, ilustra la situación de principios de este siglo: “Hacia fines del siglo pasado una fuerte tendencia nacida de la presencia de muchos extranjeros en el Paraguay trató de identificar el español con la civilización y la cultura y de considerar el guaraní como la causa principal del atraso general del país. En muchas familias se ensayó entonces relegar al guaraní al trato con los criados y a prohibir su uso en las escuelas. Yo nací en la Asunción y me crié en esa ciudad bilingüe y la zona bilingüe guaraní-española de la Argentina, donde viví hasta los veinte años. Mis padres hablaban muy bien el guaraní, pero a los hijos en casa nunca se nos permitió hablar en guaraní y hasta los doce años fuimos a escuelas donde a los chicos no se les permitía hablar en guaraní en circunstancia alguna. De modo que, aunque algo sabíamos de la lengua a pesar de todo, realmente yo no la hablé hasta que fui a la escuela secundaria. Allí la aprendí entre clase y clase y en los viajes diarios de ida y vuelta y en los campos de deporte, simultáneamente con el francés y las declinaciones latinas. Cuando salí de la escuela secundaria para ir a la universidad, yo sabía hablar guaraní como el mejor” (Morínigo, 1990: 180).



Una lengua oficial que no lo es

En todo el siglo XX, la lengua nacional del Paraguay, a pesar de la declaración constitucional de 1992 de que es lengua oficial, no ha conseguido serlo realmente. ¿Por qué no lo es todavía?

Al tener que reafirmar su identidad lingüística, el Estado paraguayo arrastra una larga serie de desafíos, histórica e ideológicamente no siempre bien encarados. Por una parte, no se quiere excluir al español, que conserva el aura de lengua culta y sirve de unión entre los países latinoamericanos y con la “madre patria” –concepto bien admitido en el Paraguay– y con cuantos a través del mundo la han hecho su segunda o tercera lengua. Por este y otros motivos, el Paraguay se declara de entrada país bilingüe. Sin embargo, la biografía lingüística del país muestra que su lengua propia fue y es el guaraní.

El bilingüismo no puede ser la artimaña para encaminar al Paraguay hacia una substitución definitiva, aunque paulatina de momento, de sus lenguas, orientada hacia el unilingüismo castellano, como parece ser la opción no tan secreta de ciertos ambientes paraguayos. Hace un tiempo no dudé en hacer “el elogio del monolingüismo guaraní” (Melià, 2003b: 37-46), sin perjuicio de propugnar un bilingüismo que acepte sin reticencias el castellano como segunda lengua.

La cuestión del paso del guaraní a la modernidad es uno de los problemas más acuciantes,

ya que el proceso que el castellano y otras lenguas realizaron actualizando y modernizando su terminología técnica y científica, el guaraní lo tiene que llevar a cabo solo y desde más abajo, si se puede hablar así. Su modernización ejemplar en tiempos coloniales, quedó interrumpida a partir de la Independencia de 1811, que descuidó enteramente ese capítulo.

El Paraguay, un país “lingüístico” por excelencia, objeto de consideración y de repetidos estudios desde el exterior, podemos decir que ha carecido en su interior de un grupo significativo de lingüistas, aunque haya nombres relevantes en el campo gramatical y lexicográfico.

El Estado paraguayo está en falta consigo mismo en dos áreas específicas, las del gobierno y la educación. La proclamada oficialidad del guaraní es muy precaria, por no decir letra muerta. Los poderes del Estado, ejecutivo, legislativo y judicial, no han dado ningún paso para concretarlo. El Estado paraguayo no es bilingüe, aunque los miembros de este Estado, incluyendo la casi totalidad de sus gobernantes y preeminentes funcionarios, hablan fluidamente el guaraní, aun mejor que el castellano. No hay bilingüismo oficial, ni tampoco lo puede haber simplemente “por decreto”.

Por una paradoja que, sin embargo, puede considerarse una constante histórica, en el Paraguay, como en otros países de Iberoamérica, la educación escolar tiene una dificultad podemos decir crónica, para encarar con realismo el problema lingüístico. Se plantearon estrategias para la atención de la educación bilingüe, y una de ellas atendía a la necesidad de llevar el guaraní a la escuela. La propuesta fue recibida con bastante entusiasmo en sus principios. Unas 500 escuelas adoptaron la modalidad bilingüe. El programa manifestó muy pronto sus bondades –mayor rendimiento escolar, superación de la proverbial timidez del alumno paraguayo, alegría en el ambiente de aprendizaje, esto es, en la escuela y el patio–, pero los problemas surgieron desde los docentes, poco o mal preparados y a veces incluso contrarios al programa y a su espíritu.



Es cierto que nunca como ahora se había hablado más y mejor del guaraní, sobre todo por parte de escritores e intelectuales, pero tampoco nunca como ahora, proporcionalmente, la sociedad de las ciudades había hablado menos y peor el guaraní. La sustitución del guaraní por el castellano no conduce a niveles de mayor comunicación y comprensión. Como sostiene Klaus Zimmermann, “el caso del Paraguay es de importancia ejemplar para la planificación lingüística, porque la mayoría de las lenguas indígenas se ve confrontada con el mismo problema de mayor o menor grado” (Zimmermann, 2002).

Las lenguas siguen siendo del pueblo, de la casa, de la calle y de la plaza, pero no se puede descuidar la fase de concepción, de educación y creación. Hay tareas de normatividad, de normalización, de difusión, de propaganda y de incentivo a la literatura que son necesarias. De esta política lingüística nos sentimos huérfanos, tanto en guaraní como en castellano.

Bibliografía

- Cardozo, Efraím, *Historiografía paraguaya*, I, México, 1959.
- Cardozo, Efraím, *Apuntes de historia cultural del Paraguay*, Asunción, 1985.
- Centurión, Carlos R., *Historia de las letras paraguayas*, I, Buenos Aires, 1947.
- Centurión, J. C., *Memorias o reminiscencias históricas sobre la Guerra del Paraguay*, 1894.
- Genes Hermosilla, Ida Beatriz, “Actitudes hacia la lengua guaraní”, en *Ñemity*, 3, Asunción, 1978.
- Gorzalczany, Marisa A. y Alejandro Olmos Gaona, *La biblioteca jesuítica de Asunción*, Buenos Aires, 2006.
- Granda, Germán de, *Sociedad, historia y lengua en el Paraguay*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo, 1988.
- Levene, Ricardo, *Las revoluciones indígenas y las versiones a idiomas de los naturales de documentos de la independencia*, Buenos Aires, 1948.
- Marcos A., “Para la historia del español en la Argentina. Las cartas guaraníes del general Belgrano” [1810], en *Actas de la 5a Asamblea Interuniversitaria de Filología y Literaturas Hispánicas*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1968.
- Melià, Bartomeu, *Educação indígena e alfabetização*, São Paulo, Loyola, 1979.
- Melià, Bartomeu, *El guaraní conquistado y reducido. Ensayos de ethnohistoria*, Asunción, Universidad Católica, 1988.
- Melià, Bartomeu, *La lengua guaraní del Paraguay. Historia, sociedad y literatura*, Madrid, Mafpre, 1992.
- Melià, Bartomeu, *Elogio de la lengua guaraní*, Centro de Estudios Paraguayos Antonio Guasch, 1995.
- Melià, Bartomeu, *La lengua guaraní en el Paraguay colonial*, Asunción, 2003a.
- Melià, Bartomeu, “Elogio del monolingüismo guaraní”, en Line Bareiro (comp.), *Discriminaciones y medidas antidiscriminatorias. Debate teórico paraguayo y legislación comparada*. Asunción, CDE / Cámara de Senadores / UNFPA, 2003b.
- Morínigo, Marcos A., “Para la historia del español en la Argentina. Las cartas guaraníes del general Belgrano” [1810], en *Actas de la 5a Asamblea Interuniversitaria de Filología y Literaturas Hispánicas*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, 1968.
- Morínigo, Marcos A., *Raíz y destino del guaraní*, Asunción, 1990.
- Nagy, Arturo y Francisco Pérez-Maricevich, *Imagen romántica (1811-1853)*, Asunción, Editorial del Centenario, 1969.
- Plá, Josefina y Bartomeu Melià, *Bilingüismo y tercera lengua en el Paraguay*, Asunción, Universidad Católica, 1975.
- Rengger, J. R., *Reise nach Paraguay in den Jahren 1818 bis 1826*, Aachau, 1835.
- Rubin, Joan, *Bilingüismo nacional en el Paraguay*, México, 1974.
- White, Richard A., *Paraguay's Autonomous Revolution 1810-1840*, Albuquerque, New Mexico, 1978.
- Zimmermann, Klaus, “La amenaza de la lengua guaraní, planificación lingüística y purismo en Paraguay” en *Thule. Rivista Italiana di Studi Americanisti*, 12/13, abril-octubre 2002. ■

FESTIVIDADES EN LA RIOJA: EL TINKUNACO Y LA CHAYA

Ángel Bustamante, Martín Calderón, Roxana Diego, Natalia Brest, Alicia Hornes y Fernanda Nieva,

alumnos de la cátedra Folklore Musical de Fabiana Faga



La Rioja, habitada originalmente por grupos diaguitas, todo el año vive su música, sus aniversarios departamentales y fiestas patronales. Especialmente a fin de diciembre y el mes de febrero, la provincia vive intensamente las festividades más importantes, dos momentos relacionados con las culturas originarias, en las que las calles se llenan de colores para venerar al Niño Alcalde, y luego se visten de blanco con la harina de la Chaya.

La Fiesta del Niño Alcalde o Tinkunaco

Se realiza en distintos lugares de La Rioja y en El Salado (hoy jurisdicción de Catamarca), entre el 31 de diciembre y el 3 de enero, fecha en la cual se acostumbraba a cambiar las autoridades del Cabildo.

Fundada en 1551, La Rioja fue uno de los principales centros de asentamiento hispánico, en donde se sometió a los habitantes originarios a encomiendas y repartimientos, trabajando para la nueva aristocracia. A causa de esto se sucedieron numerosas sublevaciones contra los encomenderos y alcaldes, hasta que a fines del siglo XVI, en una de ellas –algunos autores aseguran que sucedió en la fecha de Pascua– miles de indígenas amenazaron con destruir la

ciudad. San Francisco Solano, quien se hizo presente portando una cruz, una imagen del Niño Jesús y tocando su violín, apaciguó el levantamiento preguntándoles a quién querían por alcalde. Ellos señalaron la imagen del Niño Jesús, que estaba vestido con ropa similar al soberano Inca. Fue a partir de entonces que se le dio el nombre de Niño Alcalde, en esta fiesta que transcurre en el comienzo del año, el año nuevo pacarí (del quichua pakay, nacer).

Al llegar el 31 de diciembre la ciudad de La Rioja se viste de fiesta. Como todos los años se espera el ansiado encuentro o Tinkunaco del Niño Alcalde y San Nicolás de Bari, el patrono moreno de la ciudad. La Iglesia Catedral está adornada de colores y el pueblo agolpado afuera, a la espera de las procesiones y el paso de las imágenes. Los alféreces –que representan a la corte y la guardia española, quienes rinden sus armas en señal de vasallaje– se hacen presentes con sus banderas coloridas, ansiosas por el encuentro. Los allis, los devotos de la cofradía que representan a los pueblos originarios, conforman la corte o guardia del mismo y esperan poder acompañarlo.

Se anuncia el inicio de la procesión con bombas de estruendo. La primera imagen en hacerse presente es San Francisco Solano, el intercesor en aquel episodio. Seguidamente la imagen de San Nicolás de Barisale de la catedral, mientras los alféreces agitan sus banderas y el pueblo grita por el santo, entonando luego un himno-canción dedicado a él. La imagen se desplaza hasta el lugar central de la ceremonia, frente a la casa de gobierno, acompañada por autoridades eclesíásticas y civiles, así como algunos alféreces, y se le dedican intenciones, en las que participa el pueblo.

Mientras el Niño Alcalde, la imagen más importante de la celebración, sale del convento de San Francisco de Asís y se acerca al santo patrono. Es aclamado a viva y repetida voz: ¡viva Jesús, divino Niño Alcalde!, mientras las banderas de los alféreces se agitan con más fuerza, aplausos y emoción.

Llegó el Tinkunaco, que rememora el encuentro de las dos culturas, donde San Nicolás representa al español y el Niño Alcalde a los habitantes originarios, luego de ser reconocido como supremo. Se dedican intenciones al Niño y el pueblo presente se inclina de rodillas –incluso los que llevan la imagen de San Nicolás, que también queda en actitud prosternada–, siendo el Niño Alcalde la única imagen que queda en altura, reconociéndose su soberanía.

La imagen del Niño es homenajeada por las autoridades, que le entregan las llaves de la ciudad, y el Inca, la persona más respetable entre los devotos y jefe de la cofradía, entona el himno “Año Nuevo Pacarí”, al ritmo de un tambor pequeño y acompañado a coro por los allis. Luego de los rezos, las imágenes deben volver a sus correspondientes lugares. Al terminar la ceremonia, el Niño Alcalde retorna al convento hasta el próximo Tinkunaco.

Los grupos y la música

Los allis, quienes llevan al Niño Jesús, portan trajes vistosos y humildes compuestos por una especie de escapulario que cubre el pecho y espalda. En la cabeza, una vincha o corona formada por cintas de colores, y sobre la parte central de la misma, destacándose a modo de estrella, un objeto reluciente (espejo) y el símbolo sagrado de la cruz.



Las mujeres sólo llevan en su frente una vincha fina hecha con diminutas flores multicolores, desde donde cuelgan hacia atrás vistosas cintas. Es de destacar que no sólo los que van a los costados de la imagen lucen esta vestimenta, sino toda la procesión.

Los alféreces, representando a los españoles, devotos o promesantes de San Nicolás de Bari, sobre la vestimenta común llevan una banda cruzada al pecho con bordados incaicos y flores sobre frente y espalda, que se prende a la derecha, a la manera distintiva de ciertas órdenes militares. Cada uno de ellos sostiene una bandera o pica forrada de tules abullonados, que remata en una cruz, de donde penden cintas de todos colores. Sus banderolas o pancartas abullonadas son plegadas en son de paz al acompañar la imagen desde la Catedral.

Entre los instrumentos musicales se destacan el violín y la caja (del Inca), y en las bandas de metales se aprecian, entre otros, bombos y redoblantes. No se observan danzas, pero sí canciones de origen remoto, destacándose el himno cuyo canto y música están principalmente a cargo del Inca.

Isabel Aretz en *El Folklore Musical Argentino* registra que el texto y la música reciben el nombre “Año Nuevo Pacari”. La música es llamada “música de los Allis” y el texto –con mezcla de palabras castellanas– es quichua, compuesto en el “idioma Cusco”, tal como dicen los viejos riojanos, porque “lo hablaban los indios que venían del Cusco”. Aretz sugiere que la música pudo haber surgido de una única melodía antigua, de género indefinido, ya que no se asemeja a otras melodías religiosas. Con respecto a la letra, cree que pudo haber sido redacción de un religioso, inspirada en rondas infantiles y villancicos. Cada nota del canto corresponde a una sílaba de la letra. Posiblemente sean textos llegados de Potosí.

Queda para la historia establecer la veracidad de aquella decisión de los pueblos originarios, con la aceptación de un ser divino como autoridad de ambas culturas. La tradición sostiene que sirvió para mediar la paz entre los habitantes originarios y los llegados del viejo mundo con su séquito religioso.

La celebración presenta una mixtura hispánica y americana. Se mantienen oraciones, imágenes y personajes tradicionales de la cultura española; y la cultura originaria está representada por los allis, el himno cantado en quichua, y sobre todo por la imagen del Niño con ropa similar a las antiguas autoridades incas, lo cual habla de una aceptación y de una apropiación cultural.

La Chaya

Consideramos aquí la Chaya que se realiza como fiesta popular en las localidades riojanas de Chilecito, Malligasta, Nonogasta, Vichigasta, Anguinan, y también en las localidades catamarqueñas de Tinogasta, Poman, Fiambala y Hualfin.

Es una celebración de origen prehispánico, realizada en la época del fin de la cosecha de maíz y algarroba y de llegada de las primeras lluvias, luego de un verano habitualmente caluroso y seco. En la actualidad se festeja en los pueblos de la región en forma comunitaria o por familias, y en las ciudades por barrios, teniendo lugar los actos principales durante los días de carnaval, a partir del sábado, que generalmente cae en el mes de febrero.



El pueblo diaguita, originario de la región, estaba inmerso en una religión cuyas creencias giraban alrededor de pequeñas divinidades inspiradas en los fenómenos de la naturaleza. La chaya es uno de sus rituales colectivos, que consistía en el festejo de la cosecha para agradecer la generosidad de la Madre Tierra (en diaguita Lahanané: de lahá, tierra, y nané, madre; diosa de la creación, hermana de Chagua, diosa de la lluvia). Luego de la conquista europea y la imposición de la religión católica, ésta y otras festividades autóctonas americanas quedaron ocultas bajo el Carnaval, al cual se asocian por el calendario y la similitud en los rituales.

Muchos elementos de la celebración original siguen vigentes, aunque hoy su carácter es profano y principalmente recreativo, constituyéndose en una fiesta de alegría y olvido. Carnaval y Chaya son entonces dos festividades diferentes, actualmente homogeneizadas. La superposición hizo que se incorporaran a la Chaya elementos exóticos que poseen gran significado en la cultura europea, como la albahaca (considerada mágica, ahuyentadora de malos espíritus, que combate el mal humor) o la harina (trigo molido, signo sagrado con que se elabora la hostia y el pan de cada día).

Hay quienes dicen que Chaya viene de chayar, que en quichua es “rociar con agua”. Otros aducen que la palabra es una deformación por el yeísmo español del término chaguan (decha, cosa erguida, vertical, cayendo o subiendo, y guan, agua).

Una tercera versión, que puede tener variantes, lo asocia a la leyenda de la “Niña Chaya” o Challay. Según la misma, existió una india muy bonita, enamorada de un joven llamado Pujllay o Pusllay (nombre también de una deidad de rasgos alegres y burlones), que no estaba enamorado de ella, ni de ninguna otra, y sólo quería pasar buenos momentos. Al saberlo, la moza se retira desilusionada hacia la montaña, perdiéndose para siempre, aunque vuelve cada febrero en forma de nube, llovizna o rocío. Cuando Pujllay se entera, arrepentido, va hacia la montaña pero no la encuentra, y ya de regreso la busca en cada patio chayero, ahogando sus penas en el alcohol de la chicha, hasta que, totalmente ebrio, cae en un fogón y se quema.

Si bien esta leyenda está hoy difundida entre los riojanos –aparece en entrevistas a pobladores e incluso en artículos académicos–, parece haber sido una invención del sacerdote Martín H. Gómez, adaptada con variantes en la década del ‘70 por el músico riojano José Jesús Oyola. El investigador Fernando Justobasa esa afirmación en que ningún autor que abordara la temática anteriormente (Adán Quiroga, Cáceres Freyre, Manuel Gregorio Mercado) menciona dicha leyenda –agreguemos que tampoco Joaquín V. González, Raúl Cortazar ni Vidal de Battini– y además, en información obtenida directamente de personas involucradas en su recreación artística. Si fuera así, se estaría dando un proceso de tradicionalización en torno a la celebración y su carácter actual.

Los festejos, música y danza

Al aproximarse la Chaya, los riojanos ya han cosechado buena parte de la algarroba. Se fabrican cajas y se concertan coplas para la vidalita del año, componiéndose algunas nuevas y rememorando las viejas y tradicionales que se repiten anualmente. Se trata de la especie lírica clasificada por Isabel Aretz como vidalita Andina D, conocida también como “polquita del carnaval” o “vidalita chayera”.

Se prepara la aloja (bebida alcohólica que se elabora moliendo en un mortero la algarroba blanca, fruto del algarrobo, y colocándola a fermentar en grandes tinajones) y la añapa (especie de refresco dulzón, como la cerveza). En los barrios se comparten empanadas, locro, humitas y “cabeza guateada”, una cabeza de vaca sazónada, envuelta en papel y masa y cocinada en la tierra junto a las brasas. También se sirve y se bebe vino tinto en mitades de melón.

Se prepara el muñeco pintarrajeado del Pujllay, el personaje simbólico. Se arreglan los trajes, los caballos y las mulas. El sábado de víspera, día en que nace el Pujllay, comienzan

CULTURAS

a arribar a los pueblos las pacotas de jinetes (agrupaciones improvisadas que se reúnen para cantar), procedentes de los puestos o estancias de las sierras, dando lugar a la formación de numerosos grupos de chayeros, que comienzan a recorrer las distintas casas de la población, boliches o almacenes de campo. En cada lugar se les convida con una vuelta de vino o de aloja y se canta pidiendo amparo y hospedaje, para quedarse allí un rato compartiendo con los dueños de casa y sus invitados. Los celebrantes se reúnen en rueda, tocando la caja, cantando a coro hombres y mujeres.

También se acostumbra crear con masa unos muñecos que representan criaturas denominadas guaguas (en quichua, niños menores de dos años), a las que se bautiza, dando pie a realizar una ceremonia jocosa y la posterior fiesta, en la que los concurrentes saltan o bailan alrededor, portando banderas y banderines de papel o género de diversos colores y cantando la vidalita o polquita de carnaval, que se utiliza también en la ceremonia del topamiento.



El tradicional topamiento de las comadres o coronación se realiza en los barrios: dos grupos de personas, bajo un arco central, se enfrentan separados por un espacio de unos diez metros. Ambos grupos son dirigidos por un cacique o sacerdote, que solicita un representante de cada grupo y exige que sean de ambos sexos, identificados como el cumpa y la cuma (compadre y comadre). Al sonar de las cajas se acercan y se alejan dos veces, topándose a la tercera vez, para colocarse recíprocamente coronas de albahaca, burro(hierba serrana) y poleo, e intercambiar el amicho (dos frutos gemelos). En ese momento los comensales festejan tirando harina y cantando.

Conviven varias interpretaciones sobre este ritual: para algunos, los grupos representan a la cultura originaria y a los conquistadores; otros sostienen que se trata simplemente del rito en el que se establecen relaciones de compadrazgo, al igual que en otras zonas del NOA; mientras que los seguidores de la “leyenda de la Niña Chaya” afirman que es la forma de lograr que por fin la joven deidad cumpla el sueño de encontrarse con su amor.



El domingo se reúnen los chayeros de toda la población en un lugar de las afueras, llevando en andas al muñeco del Pujllay, en medio de la algarabía de los cantos y golpes de caja. Se cava una fosa y se lo entierra, o se lo quema, mientras se simulan llantos y desesperación. Aquí aparece otra vez el mito agrícola, inconsciente actualmente, de enterrar la vegetación estival, que ha de resucitar en el nuevo ciclo de la vida.

En cuanto a lo musical, los protagonistas de esta fiesta son las comparsas de cantores y cantoras con sus cajas que interpretan vidalitas, fundamentalmente la del tipo “D” (ejemplo documental n° 43 en la recopilación de Cáceres Freyre). Este es un canto colectivo, homofónico, de versos octosilábicos y rima ABCB, de pies binarios o ternarios, movimiento vivaz y generalmente en modo mayor, que puede ser acompañado por silbato y guitarra. También pueden interpretarse otro tipo de vidalas, y es posible ver bailar danzas folklóricas como gato, chacarera o zambas, utilizando los instrumentos mencionados, además del bombo.

A diferencia del “Festival de la Chaya”, organizada como espectáculo en la ciudad de La Rioja en una época más reciente, convocando artistas profesionales de difusión nacional, en la fiesta tradicional la música está a cargo de músicos populares locales.



Bibliografía

Aretz, Isabel, *Música tradicional de La Rioja*, Caracas, INIDEF, 1978.

Aretz, Isabel, *El Folklore Musical argentino*, Buenos Aires, Melos, 2008.

Cáceres Freyre, Julián, *La Celebración del Carnaval en La Rioja, República Argentina*, Sevilla, 1966.

Civallero, Edgardo, *Tierra de vientos, Fiesta*, n° 18, 2014;

<http://tierradevientos.blogspot.com.ar/2014/03/chaya-en-la-rioja.html>

Coluccio, Félix, *Fiestas y celebraciones de la República Argentina*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1995.

Durand, Sabrina, *Chaya de Chilecito*, 2007; <https://www.youtube.com/watch?v=7tQMMg3uZ1k>

Gonzalez, Joaquín V., *Mis Montañas*, 1892.

Jacovella, Bruno y otros, *Las canciones folklóricas de la Argentina*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología, 1983.

Justo, Fernando, El Pusllay. *El pregón criollo*, Buenos Aires, 41, 2014;

http://www.academianacionaldelfolklore.org/Pregon/2014/Dic/Pregon_Criollo_Nro41_Dic_2014.pdf

La fiesta del Niño Alcalde, http://www.alconet.com.ar/varios/mitologia/fiestas_populares/el_alcalde.html

Molina, A., Los topamientos en la chaya de Chilecito, *Bauprés Magazine*, s/d;

<http://baupres-mag.com/los-topamientos-en-la-chaya-de-chilecito/>

Paez, Héctor D., *La chaya y los nùmenes diaguitas*, Buenos Aires, Dunken, 2016.

Perez Bugallo, Rubén, *Catálogo ilustrado de instrumentos musicales argentinos*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1993.

Ruiz, Irma, R. Pérez Bugallo y H. L. Goyena, *Instrumentos musicales etnográficos y folklóricos de la argentina*, Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, 1993.

Quiroga, Adán, *Folklore Calchaquí*, Catamarca, Sarquís, 2005.

Villafuerte, Carlos, “La Chaya”, en *Selecciones folklóricas Codex*, Año 1, N° 9, Buenos Aires, Codex, 1965.

Viví la Chaya riojana / La Rioja Argentina #2, 2017; <https://www.youtube.com/watch?v=imb7Pwgniqc>

Fotografías

<http://www.imagenesdelarioja.com.ar>

<http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/greenstone/collect/tesis/tmp/tinkunaco-riojano-experiencia.html>

<http://www.puentealado.com.ar/informe/el-tinkunaco-la-fiesta-del-encuentro>

El presente artículo se basa en trabajos realizados para la materia Folklore Musical, expuestos por los alumnos en clase con grabaciones, videos y música. ■

Video: CHAYA DE CHILECITO documental de Sabrina Durán, 2007

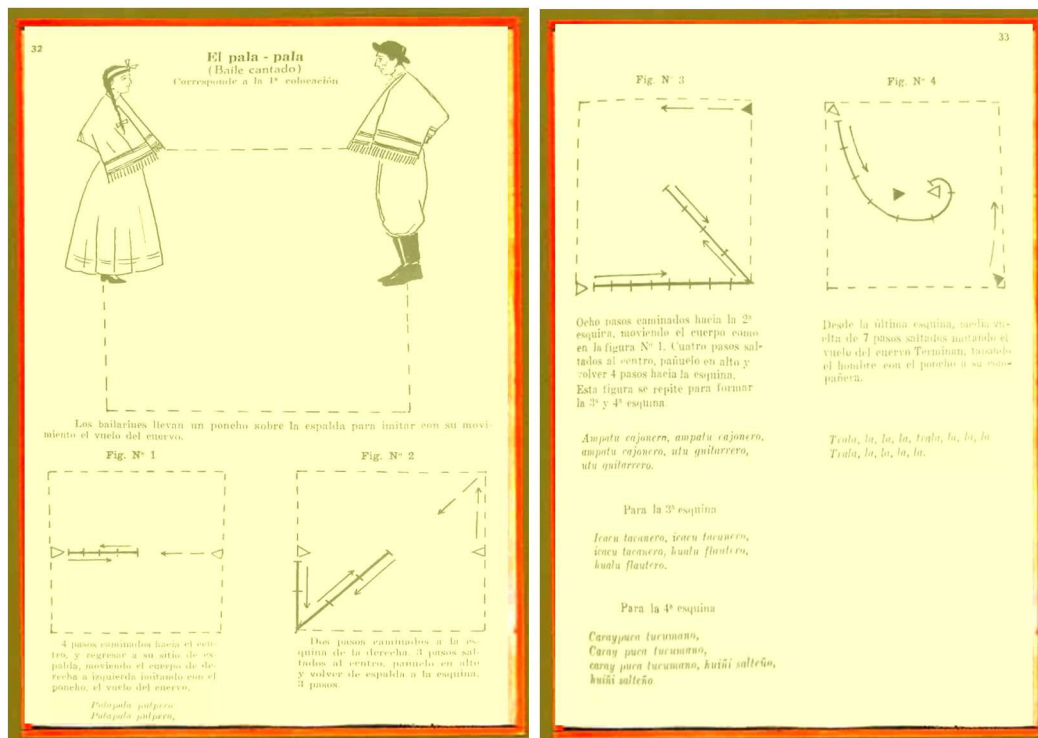


https://www.youtube.com/watch?v=QN_TeTShgwk

EL PALA-PALA

Andrés Chazarreta Ruiz

En el 3er. *Álbum Musical Santiagueño* (1923), bajo el título de “Palapala Pulpero”, se publican la música y los versos. La coreografía, publicada por Ana Mercedes Chazarreta en su *Álbum Segundo, Coreografía de las Danzas Nativas Argentinas* (1944), la describe de la siguiente forma:



Agustín Chazarreta (1965: 33-34) nos narra sobre esta danza:

“Una noche de invierno llegó a la estancia ‘El tajamar’, en el departamento Figueroa, Don Felipe Taboada; el dueño de casa lo estaba esperando y pasó varios días en casa de su amigo. Mientras mateaban, una tarde sintieron el grito de unos troperos.

–Es un arria que viene del norte –dijo don Felipe– Ojalá venga allí el viejo que toca la guitarra y canta. Sabe muchas cosas que te interesarán [...]

El mate corría mientras el asado chillaba tentador. La rueda se agrandó con la llegada del dueño de casa y de su huésped. Uno de los hombres, el más viejo, travesaba como al descuido la guitarra mientras se conversaba.

Don Felipe se dirigió a él en quichua:

–Chávez, el inspector quiere escucharte en una de esas danzas quichuas que sabes cantar.

–Como guste, patrón –y dirigiéndose al inspector le preguntó, en quichua también: –¿hablas quichua vos?

–Algo... más comprendo que hablo.

–Mejor, porque antes de cantar, quiero contarte de donde salió esta danza. Dicen que había una vez...

Y el paisano narró la leyenda: El cuervo (pala-pala) se enamoró de la chuña. Requerida en amores, no le correspondió. Invitó entonces a sus amigos para un baile en la pulpería de su propiedad. Y llegaron a la fiesta el ampatu (sapo), que tocaba el bombo; el utu o ututu (lagarto) que tocaba la guitarra; el hualu (tortuga) que ejecutaba la flauta; el icacu tacanero (icancho

mortero) que marcaba el ritmo en el mortero, con el pico; caray puca (cara colorada, o sea la iguana) y el huiñi (tordo). Bailaron al son de esta orquesta, sirviendo los amigos para ayudar al cuervo a galantear a la chuña.

Y la historia del Pala-pala, perdida en los tiempos, epilogó con el canto de la danza. El tropero no supo dar datos muy precisos, sino que oyó contar y cantar a gente antigua que también la bailaban, y dijo: «haciéndose como que eran la chuña y el cuervo». Y el viejo saltaba para ilustrar el desarrollo coreográfico de la danza”

Alen Lascano (1972: 28) comenta: “En una estancia del departamento Figueroa, conoció la leyenda de los amores del cuervo y la chuña, cuya vieja historia epilogó en el baile del ‘Pala-pala’.

Carlos Vega (1986), en un concienzudo análisis de su música y coreografía nos dice que “nada es aborigen en el Pala-pala”, señalándolo como una variante de la Mariquita.

Una vez más podemos observar conclusiones terminantes desde análisis parciales. Si bien compartimos absolutamente la aseveración de Vega en cuanto a la música e incluso a la estructura coreográfica, no nos animaríamos a descartar tan definitivamente el origen étnico de la danza. Posiblemente, con el transcurrir del tiempo haya sufrido pérdidas y se haya readaptado en el acervo popular, con la música mayorizada y la coreografía de esquinas que denotan su similitud con la Mariquita, pero manteniendo una impronta mímica que nos remonta a contextos diferentes a los del resto de nuestras danzas.

Isabel Aretz (1952) comenta: “*La coreografía actual del Pala-pala se asemeja también a la de la Mariquita santiagueña, por sus cuatro esquinas y la media vuelta final. Pero a esta coreografía básica se agregan balanceos de poncho con pequeños avances y retrocesos en cada esquina, breves zapateos, pases de la mujer debajo del brazo del compañero, y además un final en que el hombre abre los brazos cubiertos por el poncho como si fuesen alas, y así rodea a la compañera. Por mi parte, creo que antiguamente pudo existir un Pala-pala indígena, al que corresponderían los versos recogidos por don Jorge Furt y una pantomima imitativa del aletear de las aves. Danzas de este tipo son propias de algunos grupos aborígenes, sobre todo de los que viven de la caza”.*

Es significativo asimismo el registro, por parte de Jorge Furt (1917), de los siguientes versos, que no se corresponden con la versión musical conocida:

*Palapala nisacara
Chuña llapas casaracun
Yo también quiero casarme
Imaa tataj remediasac
Turay llapas menatiyan
Hualu llapas cha vivanca
C'araipuca nisacara
Noca cani comisario
Hualituita presochipan
Chuñitaita guerreachipan
Palapala nisacara
Imai nalla pajchacanca
Casaracus papas richun
Dueñoca dueño lla canta.*

No contamos con todos los elementos para plantear una hipótesis respecto al origen de esta danza, pero deploramos las posturas cerradas en un racionalismo basado en análisis parciales.

La coreografía consignada, que publicara Ana Mercedes Chazarreta, posteriormente sufrió algunas modificaciones en cuanto a mecanización y sistematización, conforme a aportes efectuados al suscripto y a María Carmen Chazarreta por el folklorista Fortunato Juárez, en oportunidad de realizar una escenificación del Pala-pala con el Taller de Expresiones Folklóricas de la Dirección de Cultura de Santiago del Estero, en el año 1987. Juárez nos manifestó haberlo visto bailar así por su madre, en su niñez, lo que se remontaría aproximadamente a 1930. Esta

coreografía es la siguiente:

Ubicación inicial: Se ubican en los extremos de la diagonal hacia la derecha de la mediana, dando el varón el flanco izquierdo al público.

Fig. N°1: 8 pasos saltados (4 compases), levantando primero el pie izquierdo, conjuntamente con el brazo izquierdo, continuando con el derecho, imitando con el poncho el vuelo del cuervo, realizando una esquina de medio giro.

Fig. N° 2: 4 pasos saltados (2 compases), recorriendo un arco hasta el centro, cubre el varón a su compañera con los brazos levantados ($\frac{1}{2}$ compas) y regresan sobre la diagonal a su base con 3 pasos cruzados ($2 \frac{1}{2}$ compases).

Se repiten las Figuras N°1 y N°2 tres veces más hasta regresar a su base.

Fig. N° 3: Desde la última esquina, media vuelta de 7 pasos saltados ($3 \frac{1}{2}$ compases) imitando el vuelo del cuervo. Terminan tapando el hombro con el poncho a su compañera ($\frac{1}{2}$ compás).

La segunda parte es igual a la primera, iniciándose de los lugares opuestos.

Nota: Los pasos se realizan con las rodillas flexionadas y el torso inclinado hacia adelante, de forma “que el aleteo esté lo más cerca posible del suelo” (textual de Fortunato Juárez).

Bibliografía

ALEN LASCANO, Luis, *Andrés Chazarreta y el folklore*, Colección La Historia Popular N° 96, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1972.

ARETZ, Isabel, *Folklore Musical Argentino*, Buenos Aires, Editorial Ricordi Americana, 1952.

CHAZARRETA, Agustín A., *El Eterno Juglar. Andrés A. Chazarreta. Su vida y obra*, Buenos Aires, Editorial Ricordi Americana, 1965.

CHAZARRETA, Ana Mercedes, *Álbum Segundo. Coreografía de las Danzas Nativas Argentinas*, Buenos Aires, Editorial Romero y Fernández, 1944.

CHAZARRETA, Andrés A., *3er Álbum musical santiagueño*, Buenos Aires, Editorial Ricordi Americana, 1923.

FURT, Jorge, *Coreografía gauchesca*, Buenos Aires, Editorial Coni, 1917.

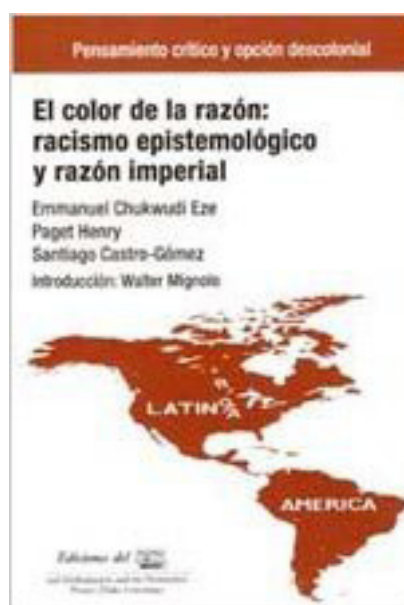
VEGA, Carlos, *Las danzas populares argentinas* (2da edición), Buenos Aires, Instituto Nacional de Musicología “Carlos Vega”, 1986.

DEL COLOR DE LA CHACARERA AL COLOR DE LA RAZÓN

Notas sobre la emergencia de la energía de colonial

Silvia Valiente, CONICET-CIT Catamarca

En el marco de un proyecto de investigación en marcha, mi propuesta versa sobre la obra del cantautor santiagueño Horacio Banegas, como fuente de inspiración y punto de partida para problematizar la cuestión del color. Este es el nexo entre dos obras referenciadas, “El color de la chacarera”, un recital grabado en disco cuya letra pertenece a Pablo Raúl Trullenque y la música a Horacio Banegas (2012), y *El color de la razón: racismo epistemológico y razón imperial*, texto de Walter Mignolo, Emmanuel Chukwudi Eze y Henry Paget y Santiago Castro-Gómez (2014).



El semiólogo y profesor argentino W. Mignolo presenta en la citada obra los trabajos de tres pensadores de la filosofía poscolonial: el nigeriano Eze, el afrocaribeño Paget y el colombiano Castro-Gómez, procedentes de diferentes realidades, espacios marcados por la “herida colonial”, que en sus distintas trayectorias han desarrollado la misma preocupación sobre la relación entre el color, el racismo y la razón imperial.

Por otra parte, H. Banegas construye desde su narrativa nuevos lugares de enunciación que promueven otros sentidos de realidad. El objetivo de nuestro trabajo consiste en mostrar cómo la canción emerge como lugar de enunciación no académico, y cómo fluye en su obra esa irreductible energía de colonial que desafía la narrativa moderna occidental, blanca y masculina, apoyada en el color, dando cuenta de la persistencia de alguna forma de colonialidad que llega hasta nuestros días.

Desde la opción o giro de colonial (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007) e investigación de borde (Torres Carrillo, 2011) se reconoce esa energía que emana de sujetos marginados, humillados, que no se dejan subsumir ni por la lógica opresiva de la colonialidad ni por la retórica de la modernidad. En el cuestionamiento a ambas reside su potencial decolonial.

Los avances de nuestra investigación son producto del análisis de fuentes primarias (entrevistas realizadas al cantautor) y secundarias (entrevistas realizadas al cantautor por terceros: programas de televisión desgrabados, notas periodísticas), además de material bibliográfico, y

se complementa con el registro de las obras en el repositorio de los artistas (SADAIC), analizando los materiales obtenidos desde una aproximación al análisis crítico del discurso.

La cuestión del color y la emergencia de la energía decolonial

El cantautor estudiado puede ser definido como sujeto posabismal (Valiente, 2016 a y 2016 b), en el sentido de ubicarse más allá del carácter abismal del pensamiento occidental moderno que divide la realidad social en dos universos, el de “este lado de la línea”, y el del “otro lado” al que se convierte en “no existente”. Cuando Banegas enuncia su pensamiento en una canción o entrevista, puede decirse que reactualiza la huella marcada por la diferencia colonial, que emerge a través del color.

La cuestión del color es una constante en sus obras, y otorga visibilidad a diferentes tipos de dominación que afectaron al territorio santiagueño. Para el pensamiento decolonial es clave desprenderse de las epistemologías modernas imperiales de carácter patriarcal, masculino, blanco, que construyeron conocimientos y forjaron un modo de razonar y emocionarse apoyado en la hegemonía eurocéntrica.

Como alternativa, la obra de Banegas desafía esa narrativa y propone dar centralidad a otras experiencias, basadas en otro modo de razonar y de emocionarse, tal como lo hacen los sujetos des-heredados de la modernidad, por no parecerse al sujeto moderno occidental, por habitar en las zonas del no ser, o estar simplemente situados del otro lado de la línea abismal. Ese otro lado, impregnado por el color marrón, es el que nos acerca Banegas en su obra. Nos acerca a un cotidiano atravesado por diferentes tipos de dominación, pero que encuentra en sus raíces las razones de su re-existencia.

La noción de «herida colonial» inspirada en Gloria Anzaldúa, que W. Mignolo desarrolla, está cercana a la dolencia del cuerpo a la que hacemos referencia. Mignolo señala, pensando en Fanon, que la idea misma de los condenados, como herida colonial, se encuentra en las tramas del racismo, del discurso hegemónico que cuestiona la humanidad de aquellos que no se sitúan en el mismo locus de enunciación de los que definen cómo se clasifica (Mignolo, 2007: 34).

En nuestro estudio pudimos registrar cómo esa herida o diferencia colonial emerge en la canción a través del color, dando cuenta de la existencia de diferentes jerarquías articuladas a la colonialidad del poder. Algunas de las jerarquías propuestas por Grosfoguel en el texto de Mignolo y Carballo (2014) pueden reconocerse en la obra de Banegas. A través del color otorga visibilidad a espacio-temporalidades que pertenecen –en la lógica imperial– a la zona del no-ser (Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007), a esa exterioridad negada en la modernidad que ha identificado a sujetos y su territorio en el plano de la naturaleza, del otro lado de la línea abismal (Sousa Santos, 2010).

En Banegas se observa cómo algunas de esas jerarquías están permeando su obra:

- Jerarquía lingüística: implicó pérdida y/o invisibilización del quechua.
- Jerarquía de capital: mano de obra poco calificada para los peores trabajos.
- Jerarquía etno-racial: población portadora de color en la piel, que además habla raro.

De estas jerarquías, quizás la más evidente sea la lingüística, a través de la invisibilización del quechua. La jerarquía de capital también es denunciada en la obra de Banegas, al mostrar cómo su territorio ha sido por largo tiempo, y aún en la actualidad, portador de mano de obra calificada para los peores trabajos. En la jerarquía etno-racial es donde se expresa la cuestión del color, que sumada a la lingüística (hablar raro, por el quichua) los ubica en inferioridad.

Este simple recorrido por la red de jerarquías propuestas por Grosfoguel nos da elementos para ubicar entonces a estos territorios en la zona del no-ser; zona que es recreada en la narrativa de Banegas como ámbito que promueve la de colonialidad del ser, saber y poder.

El color marrón representa el color de la tierra agreste, de la mujer quichua, de los niños nacidos de esos vientres de barro. Representa el color del río crecido, el color de los ranchos, el color de la tierra, de los árboles añosos; estambién el color de los patios de tierra, del bombo legüero, del violín del monte y el color del monte santiagueño, todos elementos que dan identidad

a su raza y potencian otros modos de existencia. Es decir, posibilitan la emergencia de la energía de colonial.

La obra de Banegas habla de cuerpos condenados por la pobreza, el olvido, la marginación, y aún en ese contexto, parece resurgir una energía irreductible que se nutre del pasado para pensar-proyectar otro presente y futuro. En la persistencia de esa colonialidad y su inteligibilidad habita la decolonialidad.



Conclusiones

La introducción de la cuestión del color en poblaciones donde lo indígena y afrodescendiente está invisibilizado, permite abordar diferentes gradientes de la opción decolonial, sin restringirla a poblaciones afrodescendientes o indígenas activas.

Con este trabajo pretendemos también reflexionar sobre algunas de las cuestiones nodales de nuestro proyecto de investigación, tales como: ¿cuál es la vigencia que tiene esa experiencia colonial en nuestros días (referenciando el estudio a Santiago del Estero)? ¿En qué medida esa experiencia inscrita en los cuerpos y en los espacios-tiempo habilita otros lugares de enunciación marcados por la diferencia o herida colonial? ¿Cómo esas pequeñas historias o historias menores, aun siendo subsumidas en otras, abren espacio a geografías del conocimiento ancladas en el lugar, pero no en sentido prístino, sino atravesado por una red de jerarquías constitutivas y heredadas de la modernidad/colonialidad, donde la canción actualiza esa herida colonial al dejar salir el cantautor la palabra que lo habita? Como vemos, la noción de herida colonial espiral a nuestro trabajo.

Otro tema que se desprende de este estudio es la posibilidad de transferencia de los resultados a otros contextos, y la necesidad de avanzar hacia la transdisciplinariedad como un modo de habitar en las fronteras del conocimiento y de los espacios.

Finalmente, nuestro trabajo contribuye al campo de la producción general del conocimiento en ciencias sociales y de la geografía en particular, con la pretensión de sacar del olvido espacio-temporalidades donde cobra actualidad la herida colonial subsumida bajo la retórica de la modernidad, y donde la palabra despliega su potencial emancipatorio, transformador. Una propuesta que puede parecer utópica, pero navega entre lo posible y probable. Este es el camino que creemos hace Banegas, del corazón que brota en la chacarera a la razón, haciendo inteligibles relaciones y procesos sociales de larga duración en el territorio. De allí el título de este trabajo.

Bibliografía

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (ed.), *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Universidad Central – IESCO, Pontificia Universidad Javeriana – Instituto Pensar y Siglo del Hombre Editores, 2007.

Mignolo, Walter (2007) “Sobre pensamiento fronterizo y representación”, entrevista realizada por María Iñigo Clavo y Rafael Sánchez-Mateos Paniagua, en *3w.bilboquet N°8 Bárbaro*, octubre 2007.

Mignolo, Walter et al (comp.), *El color de la razón: racismo epistémico y razón imperial*, Buenos Aires, Del Signo, 2014.

Mignolo, Walter y Francisco Carballo, *Una concepción descolonial del mundo: conversaciones de Francisco Carballo con Walter Mignolo*, Buenos Aires, Del Signo, 2014.

Sousa Santos, Boaventura de, *Para descolonizar Occidente. Más allá del pensamiento abismal*. Buenos Aires, CLACSO-Prometeo Libros, 2010.

Torres Carrillo, Alfonso, “Investigar desde los márgenes de las ciencias sociales”, en Sara Fernández Moreno et al (comp.), *Conversaciones sobre las prácticas investigativas desde la pregunta por las metodologías críticas en contextos sociales de despojo, destierro y desplazamiento forzado: elementos provocadores para una filosofía de la praxis*, Medellín, Universidad de Antioquia, 2011.

Valiente, Silvia, reseña bibliográfica de “El color de la razón: racismo epistémico y razón imperial”, en *Estudios Socioterritoriales. Revista de Geografía* N° 20, julio-diciembre 2016; <http://revistaest.wixsite.com/revistaestcig/copia-de-no-19-enero-junio-2016>

Valiente, Silvia (2016) “Horacio Banegas, un pensador posabismal”, en *Aportes Científicos desde Humanidades XI*, Universidad Nacional de Catamarca, 2016 a.

Valiente, Silvia, “Pensar desde el otro lado de la línea abismal”, en *Tábula Rasa, Revista de Humanidades* N° 25, julio-diciembre, Universidad Colegio Mayor de Cundinamarca, Bogotá, 2016 b; <http://www.revistatabularasa.org/numero-25.php>

Valiente, Silvia et al, “Transitando los márgenes: hacia una investigación de borde”, en *Huellas*, publicación de la Universidad de Santander, Colombia (en prensa).

Esta propuesta se desarrolla en el proyecto de investigación dirigido por la autora “Investigación de borde y decolonialidad: ejes para construcción de conocimientos desde los márgenes de las ciencias sociales. Hacia la formación de un semillero de investigación”, financiado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de la Provincia de Córdoba, agosto de 2016-febrero de 2018. ■

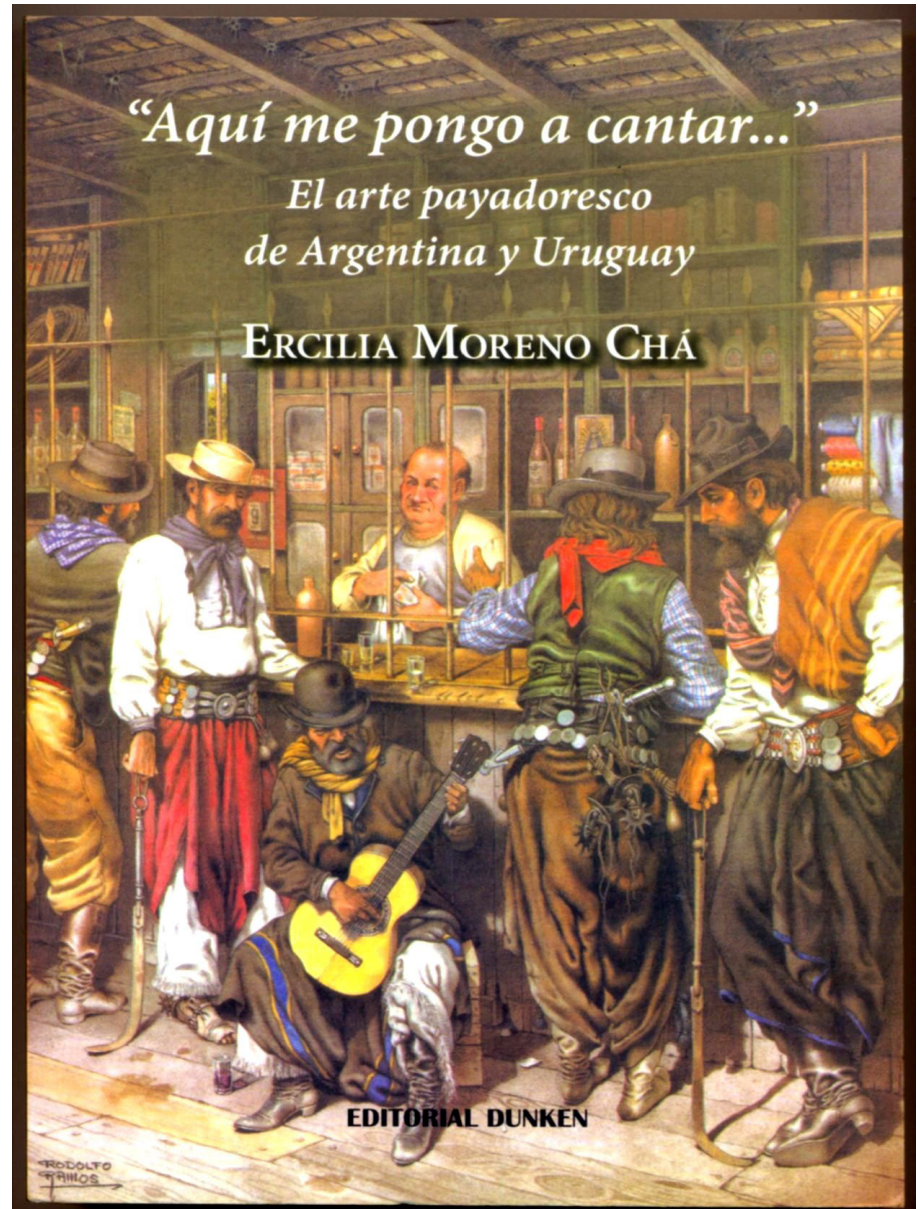
Video: Horacio Banegas en el Festival de Doma y Folklore Jesús María 2016



<https://www.youtube.com/watch?v=VdnLwaRf7ak>

NOVEDAD EDITORIAL

En nuestro Congreso Latinoamericano de Folklore del año 2017, la autora presentó este libro, que da cuenta del trayecto de los payadores rioplatenses desde fines del siglo XIX hasta la actualidad. Ercilia Moreno Chá, musicóloga dedicada a estudiar la identidad, la cultura y la tradición oral, reúne en estas cuatrocientas y pico de páginas el fruto de sus investigaciones sobre el repentismo poético cantado, una de las manifestaciones más sugerentes del arte popular, explicando su contexto y sus públicos, las formas de aprendizaje y de interpretación, destacando la personalidad de sus cultores, con magníficas ilustraciones, índices, glosario y ejemplos del inmenso repertorio de versos y música, vinculados siempre a una manera criolla de entender la historia y la vida.



En FOLKLORE Y ARTE POPULAR POR LA IDENTIDAD 2017



El grupo FIERROCRUZ, que integran Facundo De Lorenzi, Javier Di Sanzo y Federico Ortigueira, presentó con Hugo Chumbita el “Cancionero Popular de la Historia Nacional” en la jornada de FABI que se realizó en el ATF-UNA el 17 de noviembre de 2017.

“MI NOCHE TRISTE” Y EL INVENTO DEL TANGO-CANCIÓN

Oscar Conde



El 12 de enero de 1918, en el número 1.006 de la revista *Caras y Caretas*, un aviso a página completa del sello discográfico Max Glucksmann anunciaba que estaban a la venta una serie de discos del dúo criollo Gardel-Razzano, acompañados por el guitarrista José Ricardo. El último de ellos, con el número de serie 18010, contenía en su lado A la canción “Provinciana”, de y por el dúo, y en su lado B el tango “Mi noche triste”, de Castriota y Contursi, a cargo de Gardel solo.

La historia había comenzado el año anterior, puntualmente el 9 de abril de 1917, cuando Gardel grabó en el estudio de Glucksmann ese tango, instrumental en su origen, al que Samuel Castriota había titulado “Lita” y sobre el que Pascual Contursi escribió los modestos pero precursores versos que primero retitularía “Percanta que me amuraste” y luego, tras un acuerdo con Castriota, “Mi noche triste”. Esta semana se cumplen 100 años de ese acontecimiento fundacional: el nacimiento del tango canción.

Lo primero que hay que decir es que el tango cantado ya existía. Pero no es lo mismo el tango cantado que el tango canción. Si bien el tango había surgido musical y coreográficamente en los últimos años del siglo XIX, existen muchos ejemplos de “tango cantado” antes de 1917. En efecto, se trata primero de letrillas anónimas (estrofas de cuatro a diez versos, como máximo) y más tarde de letras firmadas para tangos y

ULTIMOS

DISCOS DOBLES GARDEL-RAZZANO
de 25 cmts., a \$ 2.75 cada uno

Dúo Gardel Razzano

18006 { A. — «La Madrugada», dúo (Salinas).
B. — «Recuerdos», estilo (Gardel-Razzano), solo, José Razzano.

18007 { A. — «La China Fiera», dúo (Gardel-Razzano).
B. — «El Tirador Plateado», estilo (Gardel-Razzano), solo, C. Gardel.

18008 { A. — «Ya canta el gallo, zamba, dúo (Almeyda).
B. — «Amargura», estilo (Gardel-Razzano), solo, C. Gardel.

18009 { A. — «Adiós, que me voy llorando», dúo (Gardel-Razzano).
B. — «El Señuelo», estilo (Gardel-Razzano), solo, C. Gardel.

18010 { A. — «Puntana», provinciana, dúo (Gardel-Razzano).
B. — «Mi noche triste», tango (J. Castriota-Contursi), solo, Gardel.

DISCOS DOBLES R. FIRPO
de 25 cmts., a \$ 2.50 cada uno

Orquesta Roberto Firpo
SERIE ESPECIAL PARA BAILE

500 { A. — «La Parejas», tango (J. Maglio).
B. — «El Genial», tango (Do Ambrosio).

GRANDES CELEBRIDADES

ENRIQUE CARUSO
Discos VICTOR C., 10 pulgadas, a \$ 6 c/u.

87271 — «Pourquoi?» (en francés), (Tchaikowsky).
87272 — «L'Alba separe dalla Luce L'Ombra» (Tosti).
87249 — «Les Pêcheurs de Perles, De mon ami (Bizet).

Discos VICTOR C., 12 pulgadas, a \$ 9 c/u.

88580 — «Les Pêcheurs de Perles» (en francés), (Bizet).
88581 — «Samson et Dalila» (en francés), (Saint Saens).
88582 — «Eugen Onegin» (Tchaikowsky).
88586 — «Musica Prohibita», romanza.

Discos VICTOR C., 12 pulgadas, a \$ 12 c/u.

CARUSO y ELMAN

89084 — «Si Vous l'Aviez Compris» (melodía en francés).
89085 — «Les Deux Serenades» (en francés).

AMELIA GALLI-CURCI (Soprano)
Discos VICTOR C., 12 pulgadas, a \$ 4.75 c/u.

74499 — «Rigoletto», Caro nome (Verdi).
74500 — «La Partida» (en español), (Alvarez).
74509 — «Lucia», Rondo (Donizetti).
74510 — «Lakmé» (Delibes).
74511 — «Home, Sweet Home» (en inglés).
74512 — «Romeo et Juliette», vals (Gounod).
74522 — «Solvejg's Song» (Grieg).
74532 — «Dinorah», vals (Meyerbeer).

Max Glucksmann

CASA CENTRAL:
CALLAO esq. B^o MITRE

SUCURSALES:
Florida esq. Lavalle. Bs. As.
CORDOBA, 1048. Rosario.
18 de JULIO, 966. Montevideo.

TANGO

milongas; aunque aquella producción resultó irregular en su calidad y difusión y, desde el punto de vista literario, no pudo codificarse como un tipo textual definido.

En aquellas letras, mayoritariamente firmadas por Ángel Villoldo, se manifiestan algunas constantes: la presentación de un personaje, casi siempre varón y ostentoso, que se jacta de saber bailar, a menudo de saber usar su cuchillo y, de vez en cuando, también de tener las herramientas retóricas para convencer a las mujeres de que “trabajen” para él. Pero, insisto, este tango con letra no es todavía el tango canción, un género en sí mismo, que presupone un modo de interpretación característico –en gran medida, creación de Carlos Gardel–, cierta especialización por parte de sus letristas y, desde el punto de vista de su contenido, la narración de una historia, es decir, una letra con argumento.

Contursi, un guitarrero de Chivilcoy hijo de napolitanos, quien había estado unos tres años probando suerte en algunos cabarets de Montevideo, le había mostrado su experimento a Gardel. Como era habitual en ese tiempo, Contursi había escrito la letra para un tango instrumental sin el permiso de su compositor. Gardel, el más joven de los integrantes de un dúo criollo que empezaba a tener éxito en la capital y el conurbano, se entusiasmó en grabarlo, y eso sucedió un 9 de abril, hace exactamente 100 años. “Mi noche triste” es considerado desde entonces el primer tango canción de la historia.

¿Qué encontró el cantor, que todavía distaba mucho de ser famoso, en esta novedad que Contursi le acercaba? En principio, un tono que no era el de los tangos compadritos. El yo poético prescindía del elogio de sí mismo –o boasting, como se lo llama en el hip hop–, que en Contursi tiende a desaparecer. Lo que hasta entonces era generalmente alarde de compadritos en un lenguaje jactancioso, el poeta lo había convertido en una íntima confesión: la de un hijo de inmigrantes, con la propensión a la tristeza heredada de sus padres, que revela, sufriente, el abandono de la mujer a la que ama: “Percanta que me amuraste / en lo mejor de vida / dejándome el alma herida / y espina en el corazón”.

Algunos elementos permiten vislumbrar ciertas constantes en el desarrollo del género: el argumento, la aparición de una segunda persona –la interpelada, aquella percanta que lo amuró–, el uso dosificado del lunfardo, todos recursos conjugados en un texto que responde al formato de una confesión. Hay en la fábula de este tango un dato que no puede ser pasado por alto: la mujer de “Mi noche triste”, al abandonar a su pareja, actúa libremente, en forma autónoma. Según explica Lagmanovich, se trata de “una unión facticia y por naturaleza transitoria, concretada en el momento en que el hombre lleva a la mujer al bulín, pero que ésta puede nulificar en cualquier momento, ya sea por disconformidad con el tratamiento recibido, ya sea debido a la puesta en práctica por su parte de un proyecto personal más ambicioso, ya sea, en fin, por simple agotamiento de la relación. Las quejas del varón abandonado, tan comentadas en muchos escritos sobre el tango, tienen esta contracara de la cual pocos parecen acordarse: la capacidad de decisión de la mujer que lo abandona”. Estos versos de Contursi reflejaban un cambio, todavía muy lento, en la posición de la mujer en la sociedad de entonces.

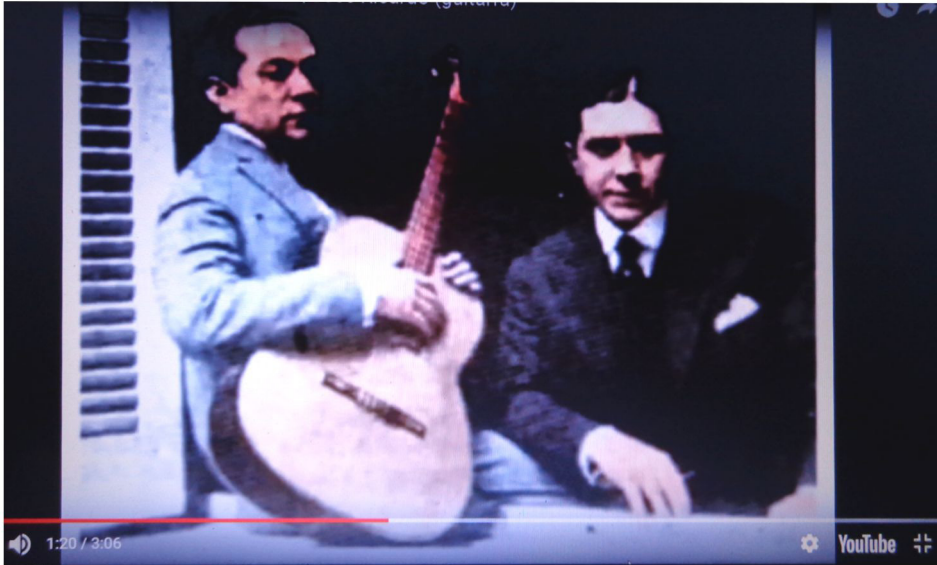
La importancia de “Mi noche triste” también se revela en el hecho de haberse convertido en el punto de partida de un interminable juego intertextual con muchas otras letras de tango, la mayoría de las cuales calcan la situación descrita en aquel tango, aunque, claro está, no todos los tangos cuentan únicamente esta historia.

Por otra parte, el lugar de fundador de Pascual Contursi (1888-1932) en la historia del tango canción ha sido señalada una y mil veces. Pero creo que nadie reparó en que, además de la letra del tango canción, Contursi inventó otra cosa: el letrista de tango profesional, un camino que, poco después que él, tomaron Celedonio Flores, Enrique Cadícamo, Manuel Romero, Francisco García Jiménez, Enrique Santos Discépolo, Homero Manzi y varios otros.

Como señaló el extraordinario ensayista Carlos Mina, con el tango “Mi noche triste” empezó a escribirse una historia distinta, porque tal vez “Contursi no sabía lo que querían las mujeres, pero su tango sí”. ■

TANGO

Video: Grabación de Carlos Gardel 1917



Gardel tenía entonces 26 años; lo acompaña en guitarra José Ricardo

<https://www.youtube.com/watch?v=IRnQ6Ha9yMA>



Bandoneón, pintura de Aníbal Cedrón (1948-2017), inolvidable militante del arte de reigambre popular.