

(serie encuentros)

Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina (siglos XIX al XXI)

María Bjerg
Iván Cherjovsky
(compiladores)

Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina (siglos XIX al XXI)

Compilado por:
María Bjerg e Iván Cherjovsky



(serie **encuentros**)

Universidad Nacional de Quilmes

Rector

Alejandro Villar

Vicerrector

Alfredo Alfonso

Departamento de Ciencias Sociales

Directora

Nancy Calvo

Vicedirector

Néstor Daniel González

Coordinador de Gestión Académica

Guillermo De Martinelli

Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia

Coordinadora

Patricia Berrotarán

Integrantes del Comité Editorial

Matías Bruera

Cora Gornitzky

Mónica Rubalcaba

Editora

Josefina López Mac Kenzie

Diseño gráfico

Julia Gouffier

Asistencia Técnica

Eleonora Anabel Benczearki

**Identidades, memorias y poder cultural
en la Argentina (siglos XIX al XXI)**

Compilado por:
María Bjerg e Iván Cherjovsky

Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina : siglos XIX al XXI /
María Bjerg ... [et al.] ; compilado por María Bjerg ; Iván Cherjovsky. - 1a ed. -
Bernal : Universidad Nacional de Quilmes, 2018.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga

ISBN 978-987-558-527-0


1. Cultura. 2. Nacionalidad. 3. Identidad. I. Bjerg, María II. Bjerg, María, comp.
III. Cherjovsky, Iván , comp.

CDD 306

Departamento de Ciencias Sociales
Unidad de Publicaciones para la Comunicación Social de la Ciencia
Serie Encuentros


*sociales.unq.edu.ar/publicaciones
sociales_publicaciones@unq.edu.ar*

Los capítulos publicados aquí han sido sometidos a evaluadores internos y
externos de acuerdo con las normas de uso en el ámbito académico internacional.

 Esta edición se realiza bajo licencia de uso creativo compartido o Creative Commons.
Está permitida la copia, distribución, exhibición y utilización de la obra bajo las
siguientes condiciones:

 **Atribución:** se debe mencionar la fuente (título de la obra, autor, editor, año).

 **No comercial:** no se permite la utilización de esta obra con fines comerciales.

 **Mantener estas condiciones para obras derivadas:** solo está autorizado el uso
parcial o alterado de esta obra para la creación de obras derivadas siempre
que estas condiciones de licencia se mantengan en la obra resultante.

INTRODUCCIÓN

María Bjerg e Iván Cherjovsky.....7

CAPÍTULO 1

“Hijos de la patria”: tensiones y pasiones de la inclusión en la nación argentina entre los afroporteños del siglo XIX

Lea Geler.....39

CAPÍTULO 2

Los inmigrantes y la escuela. Entre la centralización estatal y la descentralización social (1884-1914).

Mariela Ceva.....67

CAPÍTULO 3

La comunidad gallega en Buenos Aires:

¿identidad étnico-regional, españolismo o integración? (1900-1960)

Ruy Farías.....95

CAPÍTULO 4

De la nación católica a la ocupación nazi. La resignificación de la identidad danesa en la Argentina (1930-1945)

María Bjerg.....129

CAPÍTULO 5

La AMIA y el monumento al “mártir desconocido”
en el cementerio israelita de La Tablada

Malena Chinski.....161

CAPÍTULO 6

San Martín tenía un amigo judío: las minorías en la Argentina y el problema de la legitimidad

Iván Cherjovsky.....199

CAPÍTULO 7

Los aportes indígenas a la identidad cultural pampeana: del indigenismo de los escritores a las políticas culturales en La Pampa (1960-1990)

Claudia Salomón Tarquini y Anabela Abbona.....221

CAPÍTULO 8

Movilidad y memoria/s. Los futaleufenses en Patagonia Central.

Brígida Baeza.....251

CAPÍTULO 9

Las (des)marcaciones de la bolivianidad en la Argentina y los desafíos para una antropología comprometida

Cynthia Pizarro.....277

CAPÍTULO 10

“Desembarcaron aquí para quedarse”. Reflexiones en torno a los festejos del sesquicentenario de la colonización galesa en Chubut (2015)

Guillermo Williams.....307

AUTORES.....331

| INTRODUCCIÓN |

María Bjerg e Iván Cherjovsky

Este libro busca contribuir al debate respecto de la inmigración y la diversidad cultural en la Argentina aportando la mirada de especialistas en distintas colectividades o en temáticas específicas, pero focalizando en las modulaciones de la disputa por el poder cultural entre identidades vernáculas y oficiales en el largo plazo. La implementación estatal de políticas, normas, discursos y prácticas generó una larga negociación que se sostuvo en nociones cambiantes de la idea de nación, nociones basadas en discursos performativos cuyo contenido puede rastrearse en la intersección entre nacionalidad, extranjería, pertenencias étnicas y género. Esos discursos son expresados por las clases dirigentes y sus agentes estatales, pero a su vez son amplificados, contestados, rebatidos y resistidos en vastas zonas de la vida cotidiana por los actores de la sociedad civil, en un proceso dinámico que define límites –siempre imprecisos y cambiantes– a las formas de integración, de gestión de las diferencias y de construcción de la alteridad.

El problema de la construcción de la identidad nacional ha sido un tema convocante en la historiografía argentina de las últimas décadas. A riesgo de esquematizar, es posible sostener que los abordajes de ese complejo y extenso proceso se han enfocado en dos momentos. Por un lado, aquel de los debates sobre la preexistencia de la Nación, que engarza al extenso movimiento romántico de la década de 1830 con los sucesos políticos en torno a Caseros. En esta línea, se acepta

que la formación de la Nación no fue resultado exclusivo de la guerra contra la dominación colonial, ni de los cruentos enfrentamientos civiles que prologaron la configuración del Estado, sino más bien que fue el Estado el que dio forma a la Nación, articulando una retórica sobre los orígenes nacionales. Ese relato ambiguo e inestable tuvo un papel crucial en la construcción de un sentido de pertenencia, al tiempo que provocó tensiones y pujas concretas y simbólicas entre Buenos Aires y las provincias, no sólo en torno al concepto de nación, sino también al de soberanía.

Los trabajos pioneros de José Carlos Chiaramonte abrieron el sendero de una indagación historiográfica que desestimó la posibilidad de que haya existido, con anterioridad a la organización nacional de mediados del siglo pasado, cualquier forma de identidad colectiva que abarcara al conjunto del territorio que finalmente pasaría a integrar la República Argentina. Así, la creación de la nacionalidad no derivaría de un proceso sociocultural autónomo, sino de uno político. Desde esta perspectiva, el Estado nacional habría sido el artífice de la nacionalidad argentina (surgida con posterioridad a su fundación e impuesta a poblaciones provinciales, locales e indígenas que no siempre se reconocían a priori en ella) y no su consecuencia (Chiaramonte, 1989; Eujanian, 2015).

El otro abordaje conecta con el anterior y analiza el fenómeno en la última parte del siglo XIX, cuando dos factores ausentes en el período previo a 1880 se conjugaron para acelerar el ritmo del proceso de construcción de la nacionalidad, y de re-significación de la Nación: la inmigración europea que transformó la fisonomía del país, y el inicio, en el Viejo Mundo, de una nueva etapa de expansión del nacionalismo, surgida en el contexto del despliegue colonial. Así, los inmigrantes que llegaban masivamente a la Argentina entre el último cuarto del siglo

XIX y la Gran Guerra provenían de contextos culturales y políticos en los cuales la invención de naciones y los nacionalismos dominaban discursos y prácticas, y arribaban a una sociedad en la que la identidad colectiva era inestable y se encontraba en pleno proceso de formulación.

En aquellos años, sobre los cuales tratan varios de los capítulos de este libro, comienza una etapa de afirmación de la Nación y de creación de un sentido de nacionalidad que constituye una suerte de avanzada de los grupos políticos nacionalistas y de despliegue de una reacción contra la inmigración masiva que generalmente se ha asociado con los años del Centenario y, sobre todo, con la década de 1920 (Bertoni, 2001). En la cuadrícula positivista de fin de siglo, destinada a diagramar un modelo de país y de nación y, a la vez, a reflexionar sobre los efectos no deseados de la modernización, ya se advertía la preocupación por lo nacional en relación con la inmigración (Terán, 1987). En la Argentina de entonces, el proceso de formación de una sociedad nacional que pudiera servir como referencia de las multitudes extranjeras que cada año inundaban el puerto de Buenos Aires todavía estaba inconcluso, lo que exponía a la nacionalidad al influjo de las identidades foráneas.

La babélica fisonomía que adoptaban la capital de país y las ciudades y pueblos del área litoral pampeana había teñido la vida cotidiana e institucional. El espacio público constituía una arena en la que confluían nativos e inmigrantes. Fiestas patrias, conmemoraciones, lenguajes y símbolos múltiples competían con la semántica nacional en construcción. Asimismo, al tiempo que se definía la nueva fisonomía de la sociedad, los extranjeros organizaban sus propias instituciones –que en su mayoría adoptaron la forma de asociaciones mutuales– donde se configuraban (y disputaban) liderazgos étnicos y discursos que solían estar

más atentos a los avatares políticos de las naciones de origen (muchas de ellas, también en construcción) que al curso de la política local.

Escrita en uno o varios idiomas, la prensa de las colectividades inmigradas fue otra de las manifestaciones que contribuyeron a diferenciar a los distintos grupos étnicos frente a la sociedad nativa en la esfera pública, un espacio constituido y a la vez constituyente de la ciudadanía a la que ayudaron a generar. Entendida como parte de las prácticas culturales que marcaban y delimitaban identidades, la producción periodística de las colectividades, prolífica y variada, influía en la creación de una *comunidad imaginada* (Anderson, 1983) de la que sus lectores se sentían parte y en la que se entrelazaban las realidades políticas, sociales y económicas de la vieja patria y del nuevo país. Aunque, como ocurría en el seno de las asociaciones mutuales, también en estas publicaciones resonaban con más intensidad los ecos de acontecimientos políticos y económicos de los lugares de origen de los inmigrantes.

La calle fue quizás el lugar en el que la potencia del cambio de fisonomía cultural que experimentaba la Argentina de fines del siglo XIX se hizo más ostensible. No sólo porque aquél era el lugar preponderante de la sociabilidad, en el que transcurría buena parte de la vida cotidiana de los extranjeros (sobre todo en las grandes urbes como Buenos Aires o Rosario), sino porque la calle fue ocupada por las expresiones culturales de los inmigrantes, en particular, por sus celebraciones patrias. Esas fiestas alimentaban las páginas de los diarios y periódicos étnicos, pero también despertaban el interés de la prensa local, que las describía en detalle para un público lector que iba acostumbrándose a convivir con una ritualidad foránea que invadía el espacio público con otros símbolos y otras lenguas. Pero aquellas festividades, que a priori resultaban pintorescas e inofensivas, constituyeron un motivo de inquietud para la

clase dirigente local: puesta en acto, la liturgia patriótica extranjera amplificaba la heterogeneidad del país aluvial y rivalizaba con la identidad nacional argentina en construcción.

En el imaginario de las élites, el poder cultural se disputaba, además de en la calle y la fiesta, en la educación y la escuela. Aunque sin un éxito sustantivo, muchas comunidades inmigrantes expandieron la organización institucional hasta abarcar la educación de sus hijos, en su mayoría nacidos en la Argentina. Sin embargo, mantener las escuelas étnicas requería una disponibilidad de recursos que pocas colectividades estaban en condiciones de afrontar. Y, más allá de los reclamos de Sarmiento en el Congreso Pedagógico Italiano de 1881, cuando señalaba los propósitos italianizantes de las escuelas del grupo migratorio más numeroso de la Argentina de entonces, las escuelas de las colectividades no constituían una amenaza real para la nacionalidad argentina, ya que no se trataba de instituciones numerosas, y sólo una minoría de las familias inmigrantes radicadas en el mundo urbano enviaban a sus hijos. Sin embargo, donde la situación resultaba más delicada era en las provincias y en las zonas rurales. El aislamiento y el poco alcance de la escuela pública contribuían a mantener a los extranjeros en “una entidad nacional distinta” de aquella en la que vivían, al tiempo que fomentaban la proliferación de “islas lingüísticas” que impedían, como sostenía el diputado Indalecio Gómez en 1894, la formación de “un tipo nacional definitivo”. Cuando Gómez expresaba su preocupación, ya hacía una década que las autoridades nacionales habían delineado una política educativa –plasmada en la ley nacional de Educación de 1884– que buscaba afianzar la nacionalidad a través de la enseñanza de “la historia nacional, la geografía nacional y la instrucción cívica de acuerdo con el régimen político del

país” (Salvadores, 1941, p. 366). Lo que el diputado planteaba era que, ante la indiferencia de los maestros y la presencia de alumnos que ignoraban el idioma del país, la institución escolar debía oponer una enseñanza celosa de los sentimientos patrióticos y los valores nacionales. Sin embargo, franquear el límite entre retórica y práctica resultaría una tarea sumamente compleja. El celo por la cuestión nacional encontraría su límite en un amplio arco de problemas urgentes, que desafiaban la organización de un sistema escolar capaz de garantizar una educación nacional. Ese arco abarcaba la falta de maestros preparados, de edificios adecuados y, especialmente, la baja matrícula y la irregular asistencia de los alumnos.

Entre la década de 1880 y el Centenario, el problema de la integración de la sociedad cosmopolita tuvo un diagnóstico que indujo a la clase dirigente y a la élite cultural a considerar a la educación pública obligatoria como el espacio social apropiado para construir la comunidad imaginada, más allá de los magros resultados que un sistema escolar en construcción pudo lograr. Un claro ejemplo de esta problemática fue la presión que ejerció el Consejo Nacional de Educación sobre los funcionarios de la Jewish Colonization Association, cuya red conformada por setenta y ocho escuelas rurales fue cedida al Estado a fines de la década de 1910, aunque la compañía se reservó la potestad de dictar cursos de hebreo, cultura y religión judía en contraturno.

Después del estallido de la Gran Guerra y de la consecuente desaceleración del crecimiento económico, la conflictividad obrera incorporó un matiz político al problema de la integración, lo que amplificó el veredicto negativo: el cosmopolitismo amenazaba con desintegrar la nación, pero ya no en el sentido cultural del Sarmiento decepcionado, que auguraba que el país se transformaría en una “República de extran-

jeros” si el sistema educativo público y nacional no lograba modelar las identidades de los hijos de los inmigrantes. La “cuestión social”, la conflictividad, la difusión de ideologías foráneas y un cambio en la composición del flujo migratorio que incluía “elementos exóticos” como los rusos (en realidad, judíos) y turcos (por árabes) planteaban desafíos más complejos para enfrentar los efectos no deseados de la modernización.

La idea de nacionalidad, que había sido definida en términos culturales en las dos últimas décadas del siglo XIX, cobró un inusitado volumen y una renovada connotación a principios de los 1900, especialmente en los años previos a la conmemoración del Centenario de la Revolución de Mayo. Figuras como José María Ramos Mejía y Ricardo Rojas expresaron un discurso nacionalista altisonante cuyo contenido patriótico llamaba a regenerar a la Argentina y a fundar una nueva nación. Pero esa retórica, elaborada en el tránsito de una idea de nación cultural a un nacionalismo político, emergía de problemas muy diferentes de los que habían preocupado a la clase dirigente de fines de los ochocientos.

Las dos primeras décadas del siglo XX fueron permeadas por un discurso patriótico expresado en términos esencialistas y teñido de connotaciones morales, que sostenía la identificación entre unidad cultural y nación, y que bregaba por la “restauración” nacionalista” de la Argentina. La idea de una nacionalidad regenerada fue la respuesta a una década marcada por el ostensible cambio de signo político, que en 1916 dio inicio al primer gobierno democrático tras una prolongada era de regímenes oligárquicos. Aquellos también fueron tiempos de violencia, sobre todo la que acompañó a las protestas obreras, en las que los extranjeros tuvieron un dramático protagonismo. La acen tuación de la tensión social gestó un clima amenazante y represivo, alimentado por expresiones y prácticas xenófobas.

Tras la finalización de la guerra, la década de 1920 inauguraba una etapa en la que los arribos se recuperaban y además cobraban un perfil novedoso. A aquellos inmigrantes que, como había ocurrido durante el siglo XIX, entraban al país buscando oportunidades económicas, se sumaban ahora los que salían de Europa por razones políticas. Esta nueva composición del flujo iba a volverse más notoria durante la década de 1930, una época signada por los efectos de la crisis mundial sobre la economía local y por la ruptura del régimen democrático. Aquellos fueron los años en que los españoles tomaban el camino del exilio hacia la Argentina escapando de la Guerra Civil y su luctuosa estela. A su vez, los italianos huían del gobierno de Benito Mussolini. Ambos grupos levantaron el telón de una escena que trasladaba a este lado del mar la fiereza de la batalla ideológica insignia de la primera posguerra: fascismo versus antifascismo.

Pero esa batalla no se libraba en un terreno ideológicamente virgen, porque la clase dirigente argentina también había sido alcanzada por la potente resonancia de aquella disputa nacida de la guerra. En su versión local, el arsenal ideológico de los nacionalistas apelaba desembozadamente al anti-cosmopolitismo y el antisemitismo. El discurso nacional renunció entonces al contenido cultural que lo había caracterizado desde el siglo XIX, para abrazar uno político cifrado en la severa crítica a la democracia liberal encarnada por los gobiernos radicales. Tras el golpe de Estado que malogró la primera experiencia democrática argentina, los años 1930 comenzaban en el clima de una cruzada nacionalista que, aunque variopinta y heterogénea tanto desde el punto de vista de sus cultores e ideólogos como de los vínculos que estos cultivaron con los jefes militares, compartía el terreno común de la reivindicación de la tradición rural y gauchesca, el cleri-

calismo, el catolicismo y las restricciones a la política migratoria de puertas abiertas y a los derechos de los extranjeros.

Aunque la clase dirigente apelaba a la excusa de la desocupación para justificar su política migratoria, no ocultaba su rechazo hacia quienes buscaban refugio en la Argentina. De esa suerte, cuando estalló la Guerra Civil en España, el gobierno local expresó sin remilgos su inquietud por la posible llegada de refugiados, a los que calificó de extranjeros “indeseables (...) portadores de ideologías peligrosas” que amenazaban con disolver la identidad de la nación y desintegrar socialmente al país.

El inicio de la Segunda Guerra puso en evidencia que la política local quedaba cada vez más vinculada al enfrentamiento entre fascismo y antifascismo que desangraba a Europa. De manera más o menos explícita, la clase dirigente agudizó sus prevenciones culturales e ideológicas, que tradujo en políticas migratorias restrictivas, particularmente hostiles hacia los refugiados, los judíos, los antifascistas y los republicanos españoles, a quienes la derecha nacionalista local consideraba como “expelidos”. En aquel complejo escenario internacional, la clase dirigente intentó mantener la vieja tradición del inmigrante agricultor “trabajador” y “productivo” para asegurarse de que los extranjeros que entrasen al país no fueran “los vencidos que buscan asilo a sus fracasos.”

El debate sobre el exilio, el refugio y la inmigración fue uno de los planos en los que se reveló una disputa ideológica cada vez más acalorada. De un lado, la derecha; del otro, el amplio arco de la oposición política, que incluía desde las fuerzas de la izquierda hasta el Partido Radical; y en el medio, una opinión pública que difícilmente podía sustraerse al denso clima de la época. Esa opinión pública no era, claro

está, homogénea. En ella confluían las colectividades de inmigrantes afincadas desde hacía décadas en el país, los argentinos y los exiliados, que no siempre se reconocían con facilidad en las comunidades preexistentes de su mismo origen, y que en el contraste de viejos y nuevos inmigrantes creaban y recreaban sus identidades.

Entonces, con la Segunda Posguerra sobrevino, por un lado, el fin de la ilusión aluvial –ya que si bien los flujos se recuperaron lo hicieron moderadamente y por un período muy breve– y, por otro, la reapertura y el fomento de la inmigración. El primer gobierno de Juan Domingo Perón intentó incorporar mano de obra calificada para los proyectos desarrollistas del Plan Quinquenal, pero las puertas que se habían cerrado a partir de los años 1920 no volvieron abrirse de modo irrestricto. El peronismo promovió una inmigración planificada y, por cierto, su política no fue ajena a las preocupaciones clásicas de la dirigencia argentina que, desde finales del siglo XIX, había expresado sus reparos a una inmigración que pusiera en riesgo la homogeneidad nacional y la amalgama cultural y étnica del país. Sin embargo, el discurso sobre la relación entre inmigrantes e identidad nacional del peronismo reflejaba –junto a las prevenciones y prejuicios que las élites locales habían desarrollado desde el inicio de la primera posguerra– un desplazamiento del eje político y un retorno al contenido cultural de la nacionalidad. Las expresiones del Primer Plan Quinquenal son elocuentes al respecto:

El hecho de que nuestro país sea un magnífico crisol en el que se pueden fundir todas las nacionalidades de origen no puede eximirnos del hecho indubitado de preferir como más apta para esa fusión integradora a los que por su procedencia, usos y costumbres e idiomas se hallan más cercanos a nuestras características y personalidad nacionales.

Sin embargo, bajo la superficie de la retórica cultural, las razones políticas seguían influyendo a la hora de establecer restricciones a la entrada ciertos grupos de inmigrantes. Por ejemplo, la ley de Colonización e Inmigración de 1946 discriminaba a una masa de refugiados y desplazados no latinos por motivos étnicos y religiosos, pero también ideológicos (Senkman, 1992).

Otra cuestión que se vio alterada con el advenimiento del peronismo fue la utilización del espacio público, transformado por el nuevo régimen en el escenario privilegiado para exponer la renovada alianza entre el pueblo y su líder, y para desplegar lo nacional como enfrentado a lo “no nacional”. La apropiación como “fiesta” de la celebración clásica del 1º de mayo, el feriado del día de la Virgen de Luján –decretado en 1947– y la inclusión del 17 de octubre en el calendario ritual para celebrar una nueva era política y cultural –equiparado a las fechas históricas fundadoras de la nacionalidad, como el 25 de mayo y el 9 de julio– otorgaron nuevos sentidos a lo nacional (y a lo católico) y coadyuvaron a acelerar la amalgama entre la nación y pueblo peronista.

La introducción de la educación católica en la escuela pública, reglamentada en 1946 por el peronismo, también constituyó una avanzada del nuevo nacionalismo surgido en los años treinta sobre los lineamientos del país de puertas abiertas que había diseñado la élite liberal. Como se recordará, éstos consistían fundamentalmente en la libertad de culto, la educación laica y la potestad para crear instituciones étnicas (Delaney, 2015). La educación católica ya había sido impuesta una década antes en la Provincia de Buenos Aires (la más importante del país desde el punto de vista económico y demográfico) por el gobierno del conservador Manuel Fresco, en una época

marcada por el viraje hacia una concepción hispanista de la identidad nacional que incluía al catolicismo como uno de sus pilares.

Pero el esplendor del primer peronismo coincidió tanto con una intensificación de las migraciones internas como con una caída de los flujos migratorios del Viejo Mundo: en el tránsito entre las décadas de 1950 y 1960 el ciclo de las migraciones europeas llegó a su fin. Sin embargo, la inmigración continuó, aunque su composición revelase un cambio sustancial. Los inmigrantes ya no *descendían de los barcos*, sino que cruzaban las fronteras terrestres e inauguraban una corriente latinoamericana a la que, más tarde, se sumarían los flujos asiáticos.

En esa coyuntura de clausura de la época de las migraciones europeas tomó forma el interés intelectual por el impacto de esas poblaciones en la sociedad. Preocupado por el proceso de modernización de la Argentina, el sociólogo Gino Germani propuso una interpretación sobre el proceso social de transición del país criollo al país moderno que atribuía al inmigrante un rol de acelerador del paso hacia la modernidad. De ese modo, la lectura intelectual también retomaba la discusión que durante décadas había ocupado a las clases dirigentes, aunque con variantes, en tanto que la cuestión de la identidad nacional había cedido el paso a la preocupación por la integración social. La clase política, los funcionarios estatales y parte de la opinión pública hacía tiempo que habían acudido al concepto de “crisol de razas”, no tanto para describir un cuadro de situación de la sociedad sino más bien como un horizonte deseable. La inquietud que desde principios del siglo XX acosaba a la dirigencia respecto de la integración de una sociedad fundada en una multiplicidad de identidades fue retomada en clave analítica por Germani, que, aunque no suscribió acriticamente al concepto de crisol, sostuvo que la argentina era una sociedad

integrada gracias a la movilidad social ascendente que había acompañado la modernización del país.

Mientras los intelectuales miraban hacia el pasado y diagnosticaban los grados de integración de la Argentina en la inmigración europea que había dejado de fluir hacia las costas del Plata, las fronteras terrestres seguían atestiguando la vitalidad del fenómeno migratorio que, sin dudas, había cambiado sus dimensiones, sus ritmos y sus orígenes, pero no por ello había perdido vigencia. Inmigrantes limítrofes y migrantes, y refugiados asiáticos aparecían tímidamente en la escena local. A la creciente llegada de extranjeros provenientes de los países vecinos que, en sus inicios, se asentaban en regiones cercanas a la frontera, se sumaban familias coreanas que desde mediados de los años 1960 arribaban al país en el marco de un programa de población del gobierno de Corea que fomentaba la migración hacia colonias rurales del interior argentino. Entre los asiáticos, los refugiados laosianos fueron acogidos durante el Proceso de Reorganización Nacional. Con este gesto, el gobierno militar, que sostenía una política migratoria restrictiva, respondía positivamente a uno de los reclamos formulados en 1979 por las Naciones Unidas respecto de las violaciones de los Derechos Humanos que ocurrían en el país, montando una puesta en escena para mostrar una imagen respetuosa de la diversidad cultural y religiosa. La aceptación del ingreso de los inmigrantes asiáticos parecía contradecir las premisas selectivas de las Políticas Nacionales de Población formuladas en 1977. Así, la Junta había expresado preocupación por el riesgo que representaban los inmigrantes originarios de Asia, cuyas características étnicas y culturales no eran compatibles con los ideales de unidad y seguridad nacional fomentados por el gobierno. Aunque su retórica no era novedosa y en buena medida se

enraizaba en las restricciones a la política de puertas abiertas de los años 1920 y 1930, el gobierno militar postulaba la necesidad de seleccionar a los inmigrantes “admisibles” siguiendo criterios sanitarios y culturales que asegurasen la integración a la sociedad nacional. Si al menos una parte de los asiáticos escapaba a estos criterios de admisibilidad, puesto que el gobierno no deseaba entrar en conflictos con organismos internacionales como la ONU, el foco de la selectividad, las restricciones y la expulsión fueron puestos en los inmigrantes limítrofes, transformados en migrantes “no deseados” y considerados incompatibles con la aspiración refundacional de la nación propiciada por el régimen autoritario.

La llamada “ley Videla” (que en 1981 dejó sin efecto la política liberal y aperturista de la ley Avellaneda) expresaba claramente la selección de un tipo de migrante y el intento de direccionar esa migración a sectores específicos del mercado de trabajo y hacia territorios estratégicos que, al menos en la letra, evitaban la formación de colectividades cerradas y garantizaban una mejor integración de los extranjeros con la población local. El concepto de homogeneidad étnica aparece en la base de esta política que sigue aferrada a un tipo de inmigrantes ideal calificado, profesional, con capital y europeo, por oposición al inmigrante real, un trabajador no calificado latinoamericano que se había vuelto cada vez más significativo en el flujo poblacional que llegaba año a año al país. El proyecto de nación sostenido desde el régimen militar abogaba por el mito constitutivo de la inmigración europea como la población que siempre existió y debía permanecer para constituir la nación. De ese modo, la ley sintetizaba la apelación esencialista a un ser nacional y a un proyecto de nación basados en una pretendida homogeneidad étnica, política, ideológica y cultural.

Con la recuperación de la democracia, la retórica del país de las puertas abiertas fue reeditada en los primeros tiempos del gobierno de Raúl Alfonsín. Sin embargo, la profundidad de la crisis económica terminó por imponer medidas inspiradas en la legislación de la dictadura militar, ya que el decreto 1434, de diciembre de 1987, reglamentó la ley de inmigración dictada por Jorge Rafael Videla en 1981. En un contexto global en el que se difundía el multiculturalismo que impulsaban la conformación dentro de un mismo territorio de espacios diversos, en los que se configuraba un tipo de ciudadanía que adhería a identidades étnicas múltiples, las décadas de 1980 y 1990 pusieron al descubierto hasta qué punto las políticas restrictivas inauguradas por el gobierno militar de los años 1970 se arraigaron en las definiciones de lo deseable y no deseable en materia migratoria. La alteridad y lo propio ocuparon el centro de la disputa por el poder cultural inherente al proceso de configuración y reconfiguración de la identidad nacional.

Sin embargo, durante la *primavera alfonsinista*, el Estado respondió a los reclamos indigenistas surgidos al calor de las querellas iniciadas en la década anterior, especialmente en los Estados Unidos y Canadá. En ese clima, en septiembre de 1985 el Congreso de la Nación sancionó la ley 23302, de Asuntos Indígenas, que entre otras medidas propiciaba la creación de la Comisión Nacional de Asuntos Indígenas para Protección y Apoyo a las comunidades Aborígenes y del Instituto Nacional de Asuntos Indígenas (INAI). Más tarde, en agosto de 1988, sería sancionada la ley N° 23592, mejor conocida como “ley Antidiscriminación”, que penalizaba las prácticas relacionadas con la xenofobia y el racismo.

Los años noventa del siglo pasado asomaron atravesados por un acontecimiento sanitario que expuso los prejuicios frente los inmigrantes limítrofes, que a esa altura habían adquirido visibilidad en las

grandes ciudades, en particular en Buenos Aires y su conurbano. En esta ocasión, el foco se posó sobre los bolivianos. Tanto en el norte del país como en Buenos Aires, se culpabilizó a los enfermos por sus costumbres en lugar de poner el acento en las críticas condiciones laborales y sanitarias en las que vivían muchos de aquellos inmigrantes. Las políticas de prevención gestaron una imagen de la enfermedad causada por hábitos negativos, y corporizada en los movimientos de población limítrofe. De esa suerte, se intensificaron los controles migratorios y se crearon las llamadas “fronteras blancas” para evitar la circulación de personas, en particular hacia el área metropolitana, donde reinaban el miedo y el rechazo a la otredad, propios del profundo desconocimiento de las prácticas culturales y los hábitos sociales de poblaciones que no encajaban en el relato que había hecho de la sociedad argentina un país de inmigrantes blancos (Benencia y Karasik, 1996).

Si es posible aseverar que la xenofobia ha sido una manifestación social esporádica, la discriminación (manifiesta o escondida en formas de expresiones populares) resultó más persistente. Desde los albores del siglo XX, la Argentina se concibió como una sociedad “integrable” y, por ello, todo el ahínco fue puesto en la adaptación y la homogeneidad cultural. La negación de la diversidad como fortaleza fue el sustento del largo proceso de construcción de un mito de la argentinidad que terminó por obstaculizar la inclusión de los nuevos migrantes –latinoamericanos y asiáticos– en la narrativa identitaria de su país de adopción. Desde la perspectiva de los discursos sobre qué significa ser argentino, la exclusión de ciertos grupos de ese colectivo nacional se sostuvo en el prejuicio, los malentendidos y la ignorancia. Así, por ejemplo, si bien la presencia de la comunidad coreana no es numéricamente significativa comparada con los inmigrantes limítrofes, puesto

que en su momento de mayor flujo no superó a las cuarenta mil personas, los medios de comunicación masivos aludían en la década de 1990 a una “invasión coreana” o a una “ola amarilla” que amenazaba con fragmentar el paisaje urbano en isla étnicas. Paralelamente, la legislación avanzaba en el sentido contrario. La reforma de la Constitución Nacional de 1994 no solo suprimía la normativa que habilitaba a ejercer la Presidencia de la Nación sólo a los católicos, sino que también propiciaba políticas destinadas a proteger las identidades de los pueblos originarios, por ejemplo, fomentando la Educación Intercultural Bilingüe. Un año más tarde, en julio de 1995, la ley 24515 sancionaba la creación del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI).

En los 2000, la cuestión del multiculturalismo –que había permanecido en la periferia de las agendas gubernamentales y de los debates políticos– comenzó a cobrar presencia. Sin embargo, su impacto en la sociedad y, en particular, en los abordajes académicos, fue ambiguo. Posiblemente, ello se debió a que el multiculturalismo tuvo que disputar con una tradición –sobre todo, historiográfica– en la que la preocupación por la construcción de la identidad nacional había prevalecido sobre la valoración de etnicidad. Y, aunque la preeminencia de los flujos latinoamericanos era innegable, el mito de la nación argentina seguía sostenido en una representación que concebía a lo europeo y lo blanco como un rasgo natural de una identidad de origen, de cultura y de intereses capaz de trascender a los individuos y las condiciones sociales, y de excluir a todo aquello que alterase su esencia (Balibar, 1991).

En consonancia con el fortalecimiento del Mercosur y en el contexto de recuperación de la profunda crisis política y económica con la que la Argentina había ingresado al siglo XXI, la cuestión del pobla-

miento y su consecuente vínculo con el problema migratorio ocuparon un lugar en el debate parlamentario. Así, en 2004 perdió vigencia la “ley Videla” ante la promulgación de una nueva norma legal que regulaba la inmigración y que, en varios sentidos, invertía el criterio que hasta entonces había reinado sobre la radicación e integración de los extranjeros. Lejos de inspirarse en un inmigrante ideal, la nueva ley basaba sus criterios en los inmigrantes reales, en particular, en los flujos de poblaciones de países miembros del Mercosur que llegaban a la Argentina y a las que, en el marco de aspiraciones de integración regional, por primera vez se les concedía un tratamiento diferenciado. Pero el rasgo quizá más notorio de la ley de 2004 era la inclusión de principios multiculturales que, a contrapelo de las políticas homogeneizadoras que propiciaban con diferentes mecanismos –desde educativos a represivos– la integración de la diferencia a un colectivo argentino, reconocía la existencia de una diversidad cultural que, hasta entonces, se había juzgado inconveniente.

Así, el Estado se transformaba en el garante del derecho a migrar, de la igualdad de trato, del acceso igualitario a servicios sociales, de la reunificación familiar, de la participación de los extranjeros en las decisiones relativas a la vida pública y, fundamentalmente, del derecho a su regularización laboral y ciudadana (Novick, 2004, p. 71). De la retórica de la exclusión que, aunque formulada durante la dictadura militar se había mantenido durante las dos primeras décadas de vida democrática, se pasó a una retórica de la inclusión, donde la inmigración era vista como contribución (Domeneche, 2009, p. 40) “al enriquecimiento y fortalecimiento del tejido social del país” (art.3 inciso c).

Si durante el siglo XIX y buena parte del siglo XX la escuela fue considerada por las clases dirigentes como un actor central en el pro-

ceso de integración y homologación cultural de la diversidad producida por la inmigración, la nueva ley confería a la institución escolar la responsabilidad de promover la convivencia en una sociedad multicultural y la de enseñar a valorar las expresiones culturales, sociales y religiosas de los inmigrantes. En el plano discursivo, la ley de 2004 intentó adecuarse a las retóricas multiculturales con las que se reconfiguraron las construcciones identitarias nacionales de Occidente al compás de la globalización y del influjo de la posmodernidad. Sin embargo, en la práctica –a más de una década de sancionada la nueva norma– la traducción de homogeneidad cultural mantiene su inercia. En esa arena de contradicción entre retórica y práctica hegemónicas, los inmigrantes parecen ubicados en lo que Homi Bhabha llama configuraciones culturales *in-between* (Bhabha, 2002): los extranjeros no se integran completamente a la identidad nacional de los países receptores ni mantienen inalterados sus rasgos culturales originarios. De los entramados comunitarios emerge una etnicidad que, como veremos en algunos de los capítulos de este libro, responde de manera diferente a los repertorios producidos por el discurso hegemónico.

Desde el punto de vista de los estudios migratorios, el tránsito desde la era de la inmigración ultramarina a la de las migraciones limítrofes, latinoamericanas y asiáticas, revela un hiato analítico entre procesos históricos y contemporáneos. El colosal protagonismo de los flujos del Viejo Mundo eclipsó el papel de los limítrofes –que, por cierto, se solapaban con las migraciones internas– en la configuración demográfica e identitaria del país. Quizás ello explique por qué ni unas ni otras despertaron demasiado interés entre los historiadores. Afincados inicialmente en provincias fronterizas, en el último cuarto del siglo XX, los inmigrantes latinoamericanos comenzaron a desplazarse

hacia otros puntos del territorio nacional. Atraídos por el señuelo de la oportunidad laboral, como los argentinos que emigraban del campo a la ciudad, o del interior hacia el área metropolitana, bolivianos, paraguayos, uruguayos, chilenos y peruanos se desplegaron por el país y reconfiguraron –de manera menos espectacular que como lo habían hecho sus pares europeos un siglo antes– la fisonomía de la sociedad.

Sin embargo, estas migraciones –cuyos procesos de llegada e inserción, y de configuración de comunidades y constitución de liderazgos, no difirieron sustancialmente de los que habían caracterizado a los inmigrantes del Viejo Mundo–, fueron un objeto de estudio soslayado por la historia. Mientras que la sociología, la antropología y la demografía advirtieron tempranamente la espesura del problema y constituyeron con él un campo de indagación sobre el que consolidaron un monopolio involuntario, los historiadores se mantuvieron distantes de estas migraciones de menor magnitud y temporalmente recientes.

Esa disputa de larga duración por el poder cultural se resiste a una mirada dicotómica y coyuntural. Al contrario, demanda una perspectiva de larga duración dispuesta a abandonar la separación analítica entre migraciones europeas y no europeas (o históricas y recientes). A partir de esos supuestos básicos, la riqueza del perdurable proceso migratorio se abre a la mirada del investigador para que éste se adentre en el inestable terreno de la creación de ideas de pertenencia. Allí confluyen actores que traman narrativas históricas y memorias públicas fluidas que contestan las premisas de la cultura oficial y discuten la imagen mítica de la Argentina como nación blanca, europea y católica.

A su vez, esas narrativas, cruciales para afianzar el estatus de las minorías frente a la sociedad mayoritaria, exigían a los liderazgos étnicos la inclusión de elementos orientados a reafirmar (o reinventar)

la identidad del grupo. Una tarea doble que no sólo se jugaba en el campo de la ley, la participación cívica y la creación de instituciones, sino también en el terreno sutil de los mitos, los símbolos y los rituales. Es justamente en ese espacio inmaterial donde las minorías buscan ganarse el reconocimiento de las élites que detentan el poder cultural, creando narrativas orientadas hacia el exterior del grupo que den cuenta tanto de su voluntad de integración a la nación como de su respeto por los valores dominantes en el seno de la cultura oficial. Y es también ahí donde se hace patente la necesidad de sostener un relato orientado hacia el interior, conformado por ciertas autorrepresentaciones que ayuden a construir la comunidad imaginada, a fin de que el grupo pueda pensarse como un colectivo diferenciado, tanto respecto del núcleo hegemónico como de las otras minorías que componen la sociedad. El dilema es cómo integrarse sin desaparecer.

Ambos conjuntos de representaciones acerca de la identidad, a las que podríamos denominar *nacionales* y *étnicas*, suelen recurrir al pasado como uno de sus insumos fundamentales. Por ello, las dirigencias de los grupos vernáculos que han habitado la Argentina se han abocado, desde temprano, a la tarea de elaborar esas representaciones para encarnarlas en monumentos, efemérides, conmemoraciones, museos, literatura, cine y prensa. Esos *lieux de mémoire* conforman un registro ideal para atender a las complejas mediaciones que actualizan la clásica distinción entre legalidad y legitimidad, aunque aplicada al terreno de las tensiones que genera la co-presencia de varias identidades colectivas en una misma sociedad. Ese espíritu integracionista y, a la vez, continuista, donde se produce la articulación entre identidades, memorias y poder cultural, es justamente uno de los aspectos en los que más nos interesa ahondar en las páginas que siguen.

Por supuesto que las cosas son bastante más complejas de lo que plantea la simple división binaria entre elementos étnicos y nacionales. En especial porque, en muchos casos, ambas esferas discursivas pueden presentar contradicciones susceptibles de irritar tanto a quienes detentan el poder cultural de la nación como a facciones constituidas en el interior de las propias minorías, interesadas a veces en adoptar distintas líneas respecto de la política identitaria dominante en el grupo. A veces, los encargados de urdir las representaciones vernáculas se las han ingeniado para combinar elementos orientados en ambas direcciones e insertarlos en el interior de un mismo relato sin mayores inconvenientes. Otras veces, la memoria étnica ha encontrado ciertas limitaciones o cuestionamientos, incluso respecto de símbolos que supuestamente ya habían sido aceptados por las élites que detentan el poder.

De esa suerte, uno de los temas recurrentes a lo largo del libro es el rol de la memoria pública como un posible catalizador de las tensiones sociales, cuya función primordial es mediar entre interpretaciones divergentes y contrapuestas, aun privilegiando unas sobre otras. Una suerte de teatro social en el que, así sea de modo desigual, las distintas partes que constituyen la sociedad intercambian sus puntos de vista particulares, buscando llegar a un acuerdo relativo a los símbolos y valores que deben considerarse aceptables. Consensuar un cuerpo de creencias e ideas acerca del pasado no sólo ayuda a una sociedad a comprender sus orígenes, sino también a dar sentido al presente y, especialmente, a proyectar un futuro. Por eso, en línea con las ideas de John Bodnar, pensamos que la memoria pública emerge de una contienda política que involucra aspectos fundamentales de la existencia social, tales como su organización, su estructura de poder y

los significados acerca del pasado y del presente, e implica una disputa sobre las interpretaciones de la realidad cuyas raíces se hunden en las contradicciones inherentes al sistema social, tal como las expresan las antinomias entre estructuras locales y nacionales, culturas étnicas y nacionales, hombres y mujeres, jóvenes y ancianos, trabajadores y patrones, etc. (Bodnar, 1992).

Si bien los capítulos del libro han sido ordenados en forma cronológica, es posible entrever distintas vetas temáticas que los atraviesan, conectando unos con otros por debajo de la línea del tiempo, pero siempre derivadas o relacionadas con los temas macro que acabamos de señalar.

Observar el entramado social desde la perspectiva de un conjunto de memorias e identidades maleables, cambiantes e interconectadas, siempre atravesadas por el eje del poder, implica colocar en primer plano los símbolos, prácticas y discursos puestos en juego por los emprendedores culturales vernáculos. Como ya hemos enfatizado, son esos los elementos que permiten deducir el armado de las políticas identitarias frente a situaciones, conflictos y coyunturas cambiantes. En este sentido, una estrategia a la que han recurrido varios de los autores convocados ha sido la de observar conmemoraciones y fiestas étnicas, provinciales y nacionales. Generalmente (y por fortuna) registradas en forma exhaustiva por la prensa, las distintas performances que tienen lugar en ese tipo de eventos públicos suelen ser el producto de deliberaciones y consensos pactados entre los líderes étnicos, conforme a ciertas coyunturas en las que creen necesario intervenir. Provenientes de las filas de las instituciones étnicas, del mundo intelectual o del periodismo (algunos han transitado todos esos espacios al mismo tiempo), los líderes étnicos devenidos emprendedores de memoria vernáculos resultan los mediadores naturales entre los inte-

reses de la nación y los de las minorías que representan. Por eso, aunque su posición pueda traerles ciertos beneficios personales (cargos públicos, redes de contactos para hacer negocios, cierta notoriedad), si no logran congeniar ambos intereses, su situación puede tornarse endeble (Gjerde, 1999). Tal complejidad suele acentuarse por el hecho de que, en numerosas oportunidades, los líderes étnicos deben lidiar con ciertas facciones internas que se disputan las lealtades dentro de las filas de un mismo grupo, ablandando los cimientos levantados por las dirigencias en su afán de unir a la tropa.

Esas divisiones surgidas del pluralismo ideológico interno pueden leerse a contrapelo en algunos de los capítulos del libro, como ocurre con el de Ruy Farías sobre los inmigrantes gallegos, donde el autor plantea la existencia de varios niveles identitarios superpuestos como las capas de la cebolla. Desde dentro hacia fuera, las principales capas eran la identidad regional o parroquial (es decir, la derivada del lugar de procedencia), la gallega, la española y la argentina. Pero a su vez, esas capas estaban atravesadas por diferentes ideologías políticas: republicanos, franquistas, socialistas; así como por el continuum religioso-secular. La diversidad interna también se observa en la numerosa colectividad judía argentina, la mayor de habla hispana a nivel mundial, aunque fragmentada desde su arribo al país, tanto por divisiones ideológicas y religiosas como, incluso, étnicas: ashkenazíes hablantes de ídich y procedentes del este europeo, sefaradíes hablantes de ladino o haquetía y orientales árabe parlantes. El capítulo aportado por Malena Chinski, que recorre las primeras conmemoraciones de la Shoá en el cementerio judío de La Tablada, muestra cómo esas divisiones emergieron incluso en una instancia relacionada con el duelo, efectuada de puertas adentro, en la que los símbolos puestos

en circulación contuvieron referencias capaces de representar a los distintos sectores que conformaban la colectividad. En dicha ocasión, el discurso pronunciado por el presidente de la Asociación Mutual Israelita Argentina (AMIA) repartió alusiones destinadas al sector religioso, a los sionistas (movimiento del cual la misma dirigencia de la AMIA formaba parte) e incluso a sus rivales políticos, los judíos de izquierda que eran refractarios al sionismo. El dirigente los incluyó a todos utilizando referencias muy sutiles, imposibles de decodificar por espectadores externos al grupo.

Tales divisiones resultan bastante lógicas. Después de todo, ni la identidad nacional ni la etnicidad conforman paquetes de ideas y valores homogéneos que habiliten una planificación exhaustiva por parte de los liderazgos y las élites: más bien suelen comportarse como conjuntos cambiantes e inestables, permeables a un devenir histórico que puede incluir sucesos políticos, bélicos y económicos, tanto regionales como nacionales, e incluso dispersos en la geografía planetaria. Una permeabilidad que puede observarse en el capítulo de María Bjerg acerca del impacto que tuvieron algunos importantes sucesos locales y europeos en las políticas identitarias de la colectividad danesa durante el período que media entre la así denominada *Década infame* y la consolidación del peronismo, cuando los líderes étnicos debieron confrontar en el plano local con el resurgir católico y en la madre patria, con la ocupación nazi.

Un tercer aspecto que atraviesa el libro es la idea –ya conocida– de la debilidad del Estado para imponer una identidad nacional antes de, por lo menos, el Centenario de la Revolución de Mayo, sobre todo en las zonas más alejadas de Buenos Aires y el litoral. Apoyándose en informes de inspectores escolares ubicados en el interior del país, el

capítulo de Mariela Ceva muestra cómo en aquellos años la escuela pública tuvo enormes dificultades a la hora de plasmar el modelo identitario homogeneizante ideado por la élite como remedio para la desintegración social. Más allá de la inasistencia de los alumnos y de la diversidad de lenguas sobre las que se buscaba imponer el castellano, la escasez de personal docente llevó al Estado a contratar maestros extranjeros con muy poco tiempo de residencia. Según la reglamentación vigente, si el docente en cuestión no era argentino se lo exceptuaba de dictar las materias consideradas centrales para la “educación nacional”: Historia argentina, Geografía argentina e Instrucción cívica. Pero eso se resolvía muy fácil: el docente solo debía naturalizarse, con lo que quedaba automáticamente habilitado a dictar todas las materias de la currícula oficial. En este sentido, como ya hemos remarcado, el Estado era incapaz de reemplazar a las escuelas particulares por instituciones educativas de gestión pública, por lo que terminaba legitimando su funcionamiento.

La debilidad del Estado (para el caso, tanto argentino como chileno) también se observa en el capítulo escrito por Brígida Baeza, que muestra el conflicto entre las identidades nacionales en Futaleufú, un pueblo patagónico chileno ubicado en la frontera con la Argentina. La autora explora las peripecias de un grupo de familias campesinas de origen chileno expulsadas a fines del siglo XIX, cuando terratenientes del país trasandino ocuparon el territorio para iniciar explotaciones agro-ganaderas. Instalados en poblados argentinos muy cercanos, pero con una alta tasa de visitas periódicas al otro lado de la cordillera, los migrantes adquirieron sentidos de pertenencia binacionales, generando rispideces entre sus vecinos de turno y despertando en el Estado chileno cierta vocación nacionalizante tardía. Atrapados

en una suerte de diáspora constante, en las tres últimas décadas los futaleufenses debieron dirimir cuál era la “verdadera” identidad local con el indigenismo mapuche y con el discurso globalizante impulsado por la industria terciaria surgida a fines del siglo XX en la región, que transformó a la localidad en un pujante centro turístico.

Un cuarto aspecto que recorre el libro es el de la conformación de las identidades oficiales en algunas provincias que, al buscar diferenciarse del resto de la nación (algo necesario para existir como una entidad en sí misma, en un sentido ontológico), han utilizado insumos que contradicen ciertas generalizaciones conceptuales acerca de los alcances de las políticas homogeneizantes. Nos referimos a los casos de la identidad pampeana y chubutense, investigados respectivamente por Claudia Salomón Tarquini y Anabela Abbona, así como por Guillermo Williams, donde ni la histórica negación oficial argentina del legado aborigen ni la presunta invisibilización de los aportes de la inmigración parecen refrendarse, sino más bien todo lo contrario. Tarquini y Abbona siguen la huella de un grupo de intelectuales interesados en utilizar al indigenismo como insumo simbólico para construir una identidad oficial para La Pampa cuando ésta, que había sido territorio nacional hasta 1952, logró conformarse como Provincia. Lo curioso del caso es que, en esa época (el tercer cuarto del siglo XX), en La Pampa no había movimientos indigenistas impulsados por comunidades originarias. El indigenismo fue creado por una élite cultural blanca, conformada por descendientes de europeos. Por su parte, la identidad chubutense que analiza Williams se edificó sobre el legado de los galeses arribados en la década de 1860 y, especialmente, sobre una serie de representaciones que ponderaban sus buenas relaciones con las comunidades tehuelches preexistentes.

Tal como muestra Williams, que trabajó sobre las conmemoraciones de los aniversarios provinciales más importantes, los símbolos, rituales y discursos centrales de la identidad chubutense se apoyan en la buena convivencia y en la cooperación entre ambos grupos de cofundadores, conformando una construcción que combina lo galés, lo argentino y lo tehuelche. Refrendada por importantes funcionarios nacionales (por ejemplo, la celebración del Centenario, realizada en 1965, contó con la visita oficial del Presidente de la Nación, Arturo Illia), la reivindicación de un origen mixto tehuelche/galés da cuenta de la utilización de las identidades minoritarias por parte del Estado, en este caso provincial, para construir su propia identidad, legitimando *avant la lettre* un modelo de nación pluralista en plena era del discurso del crisol de razas.

En quinto lugar, son varios los autores que focalizan en el problema de la búsqueda de legitimidad por parte de las minorías que conformaron el entramado multicultural de la sociedad nacional. En el capítulo que abre el libro, Lea Geler se apoya en fuentes periodísticas para mostrar con notable transparencia cómo, en el transcurso del último tercio del siglo XIX, algunos soldados y funcionarios afrodescendientes fueron homenajeados por la élite blanca, que los consideraba ciudadanos valiosos debido a su desempeño patriótico y cívico, pero que silenciaba obstinadamente su negritud. Esa falta de legitimidad de los afrodescendientes en tanto grupo étnico también constituyó una afrenta para la colectividad migratoria más numerosa de la *era aluvial*, si se considera a las colectividades en términos regionales en lugar de nacionales. Tal como muestra Farías en su capítulo sobre los gallegos, éstos fueron estigmatizados por su presunta rusticidad (presentaban una alta tasa de analfabetismo) y su mal uso del castellano hablado

(cuando en realidad hablaban *galego*), por lo que ocupaban uno de los últimos peldaños en la escala valorativa de la sociedad receptora. Pero esos prejuicios pronto impulsaron a la dirigencia étnica a lanzarse a la tarea de construir un discurso sobre las virtudes del buen inmigrante gallego, que ponderaba su condición de *freno* o *tapón* ante el aluvión italiano. Los argumentos esgrimidos buscaban rebatir la idea del inmigrante bruto ensalzando a las figuras ilustres de la colectividad, hombres que, pese a haber surgido *de la nada*, habían logrado importantes méritos sociales e incluso patrióticos. En este sentido, el caso de los hiperbólicos honores rendidos a la figura de San Martín por parte de la colectividad judía, que recorre el capítulo de Iván Cherjovsky, muestra cómo un grupo de líderes étnicos buscó transformar al máximo prócer de los argentinos en una figura pluralista, capaz de forjar una suerte de escudo contra el antisemitismo. El capítulo recoge cuatro estrategias legitimantes puestas en práctica por emprendedores culturales capaces de navegar con fluidez en la confluencia de las culturas judía y argentina. También Cynthia Pizarro trae a colación el tema de la legitimidad, al rememorar los cuestionamientos de que fue objeto por parte del cónsul boliviano en Córdoba durante la presentación de un libro académico. Aún sin haber leído el libro, en el que Pizarro recogía evidencias acerca de la discriminación de la que eran objeto los inmigrantes bolivianos, el cónsul y varios de los presentes manifestaron que ya no querían ser “ratas de laboratorio” utilizadas en investigaciones que los victimizaran, sosteniendo que “los argentinos ya están aprendiendo a convivir con el boliviano”, que la “Argentina es un país abierto y generoso” y que “Bolivia hizo del trabajo una cultura para poder resistir”. Unos días más tarde, miembros del equipo que había publicado el libro recibieron más comentarios negativos,

y, según cuenta Pizarro, “fueron informados de que el mismo estaba siendo leído por un grupo de bolivianos con el objeto de plantear una crítica fundada a los autores en un futuro encuentro”.

Quisiéramos manifestar nuestro agradecimiento a todas aquellas personas que han hecho posible este libro, que comenzó a delinarse durante el segundo semestre de 2015 y a tomar cuerpo en el taller que realizamos con los autores de los distintos capítulos a comienzos de 2016 en el Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Nacional de Quilmes (UNQ). La publicación ha sido financiada con fondos de dicha universidad, en el marco de la participación de ambos compiladores en el Centro de Estudios de Historia, Cultura y Memoria (CEHC-Me), UNQ. Asimismo, queremos expresar nuestro agradecimiento por el apoyo que nos ha brindado a lo largo del proceso de investigación y edición el Centro de Altos Estudios en Ciencias Sociales de la Universidad Abierta Interamericana (CAECS).

Bibliografía

- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Bhaba, H. K. (2002). *El lugar de la cultura*, Buenos Aires: Manantial.
- Balibar, E. (1991). “La forma nación. Historia e ideología”. En: Balibar, E. y Wallerstein, I. *Raza, Nación y Clase*, Madrid: IEPALA, 133-163.
- Benencia, R. y Karasik, G. (1996). *Inmigración Límitrofe: Los Bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: CEAL.
- Bertoni, L.A. (2001). *Patriotas, Cosmopolitas y Nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: FCE.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America. Public memory, Commemoration, and Patriotism in the Twentieth Century*. New Jersey: Princeton University Press.

- Chiaramonte, J.C. (1989). “Formas de identidad en el Río de la Plata luego de 1810”. En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana “Dr. Emilio Ravignani”*, Tercera Serie 1, 71-92.
- Domenech, E. (comp.) (2009). *Migración y política: un Estado interrogado. Procesos actuales en Argentina y Sudamérica*, Córdoba: editorial de la UNC.
- Eujenian, A. (2015). *El pasado en el péndulo de la política. Rosas, la provincia y la nación en el debate político de Buenos Aires, 1852.1861*, Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.
- Gjerde, J. (1999). *The Minds of the West. Ethnocultural Evolution in the Rural Middle West, 1830-1917*. North Carolina: The University of North Carolina Press.
- Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Nejamkis, L. (2016). “Políticas migratorias y dictadura militar en la Argentina (1976–1983): la construcción de un modelo migratorio”. En: *Perfiles Latinoamericanos*, 24 (47), 56-78.
- Novick, S. (2004). “Una nueva ley para un nuevo modelo de desarrollo en un contexto de crisis y consenso”. En: Giustiniani, R. (ed.), *La migración: un derecho humano*, Buenos Aires: Prometeo.
- Senkman L. (1992). “Etnicidad e inmigración durante el primer peronismo”. En: *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 2, 45-74.
- Salvadores, A. (1941). *La instrucción primaria desde 1810 hasta la sanción de la Ley 1420*. Buenos Aires: Consejo Nacional de Educación.
- Terán, O. (1987). *Positivismo y Nación en la Argentina*. Buenos Aires: Puntosur.

| CAPÍTULO 1 |

“Hijos de la patria”: tensiones y pasiones de la inclusión en la nación argentina entre los afroporteños de fines del siglo XIX

Lea Geler

Introducción

En Argentina se suele esgrimir que los descendientes de esclavizados y esclavizadas de origen africano desaparecieron, idea que se argumenta mediante variadas hipótesis explicativas. Y aunque éstas han sido puestas en duda por distintos investigadores (ver especialmente Andrews, 1989), continúan ocupando un lugar arraigado en el sentido común nacional. La “desaparición” se atribuye, en general, a la supuesta muerte a gran escala debido a diversas epidemias ocurridas a lo largo del siglo XIX y/o a la utilización en las guerras de independencia y posteriores de los batallones de pardos y morenos como carne de cañón. Asimismo, se esgrime como causa al proceso de integración y mestizaje entre los afroargentinos y el resto de la población, especialmente la gran masa de inmigrantes europeos que llegaron al país desde las últimas décadas del siglo XIX.¹

¹Al contrario de lo que se suele aducir, las relaciones entre inmigrantes europeos/as y afrodescendientes de Buenos Aires no eran sólo de conflicto. Por el contrario, estas relaciones también estaban marcadas por la amistad, por asociaciones comerciales o laborales y muchas veces por la posibilidad de formar pareja (Geler, 2010, pp. 77-85). Sobre cómo se construyen las categorías de mestizaje como blanqueamiento en Buenos Aires, ver Geler (2016).

Sin embargo, la famosa “desaparición” de los negros y negras argentinos/as debe entenderse como un complejo proceso de erosión de una alteridad racializada interna al Estado nacional argentino, que comenzó a acentuarse en la época de su consolidación (los años 1880) y que dio lugar a un sistema particular de categorizaciones y percepciones que caracterizarían a la blanquitud argentina (Geler, 2016; Frigerio, 2006; Briones, 2005). Ese proceso se sustentaba en el mandato estatal de creación de una nación homogénea, al que subyacía la ideología del “progreso” y la europeidad/blanquitud como la ejemplificación de lo “moderno/civilizado”, que negaría toda posibilidad de visibilidad a la “negritud”. Sobre todo, hay que tener en cuenta que este largo y conflictivo proceso fue impuesto pero también negociado, abrazado, modificado y/o rechazado por los propios afrodescendientes (Geler, 2010) que, lejos de desaparecer, habitaban (y habitan) el territorio argentino. De hecho, en la misma época en que se comenzaba a borrar la presencia afroargentina de los discursos públicos, en Buenos Aires la comunidad afroporteña dejaba plasmados sus argumentos, discusiones y críticas en los periódicos que poseía y que circulaban por la esfera pública subalterna afroporteña que creaban y sustentaban.² Algunos de esos periódicos eran *La Broma* (1876-1882), *La Juventud* (1876-1879), *La Perla* (1878-1879) y *La Igualdad* (1873-1874) que, en conjunto con textos producidos en el ámbito de la esfera pública burguesa, serán utilizados aquí como fuente primaria para el análisis.

En el marco de la antropología histórica (Comaroff y Comaroff, 1992; Axel, 2002), realizaré en este trabajo un contrapunto entre dos de los temas que considero más importantes a la hora de entender

²Para más información sobre los periódicos afroporteños, consultar Geler (2010 y 2008).

cómo se dio el forzoso proceso de inclusión (ya que, de lo contrario, la opción era la marginalidad) de los afrodescendientes en la nación homogénea, en las últimas décadas del siglo XIX: la participación en las milicias y la participación electoral (dejando aquí de lado otros que considero también fundamentales, como la educación).³ Veremos en estas dos instancias, en las que se descubre a los afroporteños como agentes históricos de primordial importancia, cómo se ponían en juego, tanto con tensión como con pasión, la lealtad a la patria, el compromiso político y la posibilidad de ascenso social frente a la oportunidad de un reconocimiento particularizado –es decir, como grupo no-blanco– en el interior de una nación en construcción.

Militares y patriotas

El 25 de octubre de 1894, *La Nación* –el periódico de Bartolomé Mitre– publicaba en primera plana dos extensas notas –tal vez escritas por el propio Mitre– alusivas a la muerte y funeral de Estado otorgado a José María Morales, un reconocido militar. Allí se describía del siguiente modo el cortejo fúnebre:

Como lo imponían la simpatía, la gratitud y el respeto por la memoria de un soldado sin tacha, la inhumación de los restos del coronel José María Morales, verificada en la mañana de ayer, ha sido una elocuente demostración de duelo. Después de celebrada una misa de cuerpo presente en la iglesia de la Concepción, el cortejo fúnebre siguió hasta la Recoleta, donde se hallaba formado el batallón 10º de línea mandado por su jefe el teniente coronel Toscano,

³Sobre el tema de la educación, ver Geler (2009).

que hacía los honores de ordenanza. En el pórtico del cementerio recibieron los restos los ministros Quintana, Costa, Terry, general Campos, los tenientes generales Bartolomé Mitre y Nicolás Levalle, los generales Arredondo, Viedma, Arias, Dónovan, coroneles José M^a Fernandez, Pérez, Riveiro, Rodríguez, Guerrico, comandantes Montaña, Rawson, Kleine, Tolosa, Saraví, Nadal, Sáenz, Masson, Dres. José María Gutiérrez, Mariano Varela, Luis V. Varela, Juan E. Torrent, Aristóbulo del Valle, Dardo Rocha, Carlos Urien, Orma, y muchas personas más. Al bajar el ataúd del coche fúnebre, el batallón 10^o hizo una descarga. En el acto de inhumación, el Dr. Mariano Varela improvisó breves palabras para despedir los restos del coronel Morales, haciendo su elogio como desinteresado servidor de la patria, abnegado soldado y virtuoso ciudadano. Enseguida hablaron el Sr. José María Niño, en nombre de los amigos de La Plata del coronel Morales, el Sr. Bonifacio Lastra y el Sr. Stoppani. Enseguida publicamos los discursos que hacen cumplida justicia a los altos méritos que adornaban a tan querido y meritorio jefe del ejército argentino (*La Nación*, 25 de octubre de 1894).

Leer la descripción del impresionante funeral del coronel Morales nos deja la sensación de estar frente a una personalidad muy respetada del ámbito público. La presencia de representantes del Poder Ejecutivo, de altos mandos del Ejército y de reconocidas personalidades, entre las que se destacaba sin duda Bartolomé Mitre, daba cuenta de la importancia que se le dio a este acto y de la repercusión que tuvo en la esfera pública nacional. Quienes pronunciaron los discursos tampoco eran personas anónimas. Por el contrario, Mariano Varela era el fundador del periódico *La Tribuna* y partícipe de la esfera pública porteña desde hacía varios años; Bonifacio Lastra había sido ministro durante la gobernación de Ave-

llaneda, diputado nacional entre 1891 y 1894 y veterano de la Guerra del Paraguay; y José María Niño era un cercano colaborador de Mitre, corresponsal del periódico *La Nación* y activo participante del círculo intelectual de la ciudad de La Plata. En los discursos que pronunciaron estos hombres se destacaba la insistencia en las imágenes de ciudadanía unida a la vida militar y política del difunto coronel. Lastra, por ejemplo, decía:

El coronel Morales es el tipo noble y levantado del soldado ciudadano: listo siempre para acudir al llamado de la patria a cumplir valientemente su deber en la primera fila; resuelto en todos los momentos, sin vacilación para cumplir los deberes cívicos, sean cuales fueran los sacrificios que hubiera de imponerse. (...) Como hombre civil, el coronel Morales tiene prestados muchos y buenos servicios a su país, en la legislatura y en la convención de la provincia de Buenos Aires, en su administración, como en la de la nación; en los comités políticos, como en los comicios, sea en el ejercicio directo de sus derechos cívicos, sea en el cumplimiento de sus deberes de funcionario público... La vida del coronel Morales será siempre un elocuente *ejemplo a enseñar en la democracia argentina* (*La Nación*, 25 de octubre de 1894, cursivas en el original).

Efectivamente, Morales había ocupado una banca de diputado en 1878 (Ford, 1899) y, según explicaba Lastra, había sido representante en varios estamentos del Estado, y un militante político comprometido. Es de resaltar que en ninguno de los discursos o en las notas aparecidas en el periódico se hacía mención a que el ciudadano, militar y político Morales había sido afrodescendiente. Esto forma parte de lo que Solomianski (2003) llamó “genocidio discursivo”; es decir, la omisión continua de cualquier reconocimiento por fuera del blanco –que

se torna obvio e innecesario de explicitar- para la población Argentina. Para los afrodescendientes que logran ser reconocidos en la esfera pública burguesa, esa no-mención resulta en la “pérdida” automática de la negritud –o la “ganancia” de la blanquitud, según quién lo mire-, ya que la alteridad o diversidad que no se explicita se sobreentiende como “blanca-europea”, en un proceso que sigue en la actualidad.⁴

Pero además, desde un presente donde lo afro continúa ocultado y olvidado, los honores de Estado rendidos a Morales llevan a preguntarse por el entramado que unía a algunos afroporteños con este ideal de virtuosismo y ciudadanía militar y civil que, según explicaba Lastra en su discurso, servía de ejemplo para la ciudadanía toda; y por cómo esto pudo haber jugado para consolidar tanto la invisibilidad de lo afro como la movilidad social y re-racialización en el blanco.

Centrando nuestra mirada en esos puntos, volvamos unos años hacia atrás, a las décadas de 1870 y 1880. Este era un tiempo muy particular en el país, ya que se lo considera un “momento-bisagra” (Dalla Corte, 2003), un período de rápidos cambios en el que se aceleró –después de la conquista del territorio indígena de norpatagonia- el camino inexorable hacia el capitalismo y al sistema económico agroexportador, y que fijó el rumbo de la construcción nacional a través de la consolidación de un Estado fuerte, centralizado y disciplinador.⁵ A

⁴Un caso similar y simultáneo al de Morales es el del músico Zenón Rolón, retratado en los periódicos y revistas de su época como un “maestro compositor”, “maestro argentino”, etc., pero nunca mencionando sus ancestros africanos (Geler, 2010, p. 185). Para otros casos, ver Geler (2007a).

⁵Básicamente, la década de 1880 marcó una “divisoria de aguas” (Cicerchia, 2001, p. 21). En el plano económico, éste fue el período en que las economías latinoamericanas se ajustaron a la economía de los países industrializados, resultando en grandes negocios

través del llamado a los inmigrantes europeos para que “poblaran” el país, comenzó a concretarse con éxito un proyecto y un imaginario particular de nación (Halperín Donghi, 1995) que signaría al pueblo como europeo-civilizado-blanco-moderno. Este fue, asimismo, el período que mostró las últimas cifras oficiales sobre población “de color”: si bien en los censos nacionales no se relevaba el “color” de la piel, en 1887 el censo municipal de la ciudad de Buenos Aires arrojó un aparentemente lastimoso 2% de población no-blanca, con el que quedaba oficializado así el discurso de la “desaparición” (Otero, 1997/98) que ya venía circulando desde los libros de historia, de memoria o de literatura, y en los escritos de los hombres de Estado (Geler, 2007a).

En ese contexto, la no tan pequeña, en líneas generales empobrecida, y muy vívida comunidad afrodescendiente de Buenos Aires poseía y hacía circular sus periódicos, generando un medio de comunicación efectivo que posibilitaba la creación de una esfera pública subalterna propia (Fraser, 1992). Esa esfera pública permitía el sostenimiento de lazos afectivos y sociales que unían a los afroporteños en formas de identificación variables y muchas veces en disputa, así como creaba un fundamental espacio de expresión de ideas e inquietudes para los intelectuales afroporteños, quienes en su mayor parte escribían o dirigían estas publicaciones (Geler, 2010).

e inversiones en los sectores de importación, exportación y comercio internacional (Rock, 1988). Se desarrollaron los puertos y los ferrocarriles, y Buenos Aires fue una de las ciudades que más llamaron la atención en este contexto (Romero, 2005 [1976]). Este era también la coyuntura en que se producía el llamamiento a “poblar” los territorios “semivacíos”, hecho por las élites argentinas a las naciones europeas. La década de 1880 también estuvo marcada por un cambio en la esfera política, al conquistarse una “paz” que “permitió a la nueva administración emprender con señalado éxito la transformación de la inadecuada estructura institucional” (Gallo y Cortés Conde, 2005, p. 71).

Es importante tener en cuenta que, para este momento, la Constitución de la Nación Argentina (que regía en Buenos Aires desde 1861) y la Constitución de la Provincia de Buenos Aires, en vigencia entre 1873 y 1889, consideraban a los hombres afrodescendientes argentinos (nativos o naturalizados) iguales en derechos y obligaciones al resto de los habitantes del territorio nacional.⁶ Estos documentos, que dejaban asentada en la fundación jurídica misma de la nación la igualdad de todos los hombres y echaban por tierra las prerrogativas de sangre, eran bien conocidos por los afroporteños. No sólo esto. En los periódicos comunitarios destaca la mención constante a que los afrodescendientes habían luchado por conseguir estos derechos para su país, lo que les daba una plataforma de orgullo y reivindicación muy importante. Por supuesto, los afroporteños –como el resto de los ciudadanos– estaban obligados a formar parte de las fuerzas militares y de la Guardia Nacional, pero su participación en las guerras y contiendas armadas les proveía asimismo de un lugar simbólico de

⁶La Constitución nacional (antes de la Confederación Argentina) dictaminaba en los artículos 14, 15 y 16 que: “Artículo 14: Todos los habitantes de la Confederación gozan de los siguientes derechos conforme a las leyes que reglamenten su ejercicio, a saber: de trabajar y ejercer toda industria lícita; de navegar y comerciar; de peticionar a las autoridades; de entrar, permanecer, transitar y salir del territorio argentino; de publicar sus ideas por la prensa sin censura previa; de usar y disponer de su propiedad; de asociarse con fines útiles; de profesar libremente su culto; de enseñar y aprender. Artículo 15: En la Confederación Argentina no hay esclavos; los pocos que hoy existen quedan libres desde la jura de esta Constitución, y una ley especial reglará las indemnizaciones a que dé lugar esta declaración. Todo contrato de compra y venta de personas es un crimen de que serán responsables los que lo celebrasen, y el escribano o funcionario que lo autorice. Artículo 16: La Confederación Argentina no admite prerrogativas de sangre, ni de nacimiento: no hay en ella fueros personales ni títulos de nobleza. Todos sus habitantes son iguales ante la ley, y admisibles en los empleos sin otra condición que la idoneidad. La igualdad es la base del impuesto y de las cargas públicas”. *Constitución de la Nación Argentina* de 1853. El artículo 29 de la *Constitución de la Provincia de Buenos Aires*, de 1873, referendaba lo acordado en la Nacional.

aceptabilidad y prestigio en el imaginario nacional (Geler, 2007a), sin menoscabar que se sintieran real y fuertemente compelidos a defender a su patria. En este sentido, la importancia de la Guardia Nacional era altísima ya que se trataba de un cuerpo que se constituyó como una institución estratégica utilizada por el Estado para imbuir de espíritu republicano a los individuos y que expresaba los valores del patriotismo y de la lealtad a la nación, constituyendo a sus miembros en el ideal de “ciudadano armado” (Macías, 2003). En los periódicos afroporteños eran comunes frases como la siguiente:

Entre nosotros no se disipa, ni se disipará jamás el amor patrio, el sentimiento nacional; el hombre de *color* ha contribuido con su sangre desde la guerra de nuestra independencia, hasta las habidas últimamente tanto nacionales como civiles (*La Broma*, 25 de septiembre de 1879, cursivas en el original).

Es comprensible, entonces, que el amor patrio probado de sobra por el sacrificio negro fuera uno de los argumentos más utilizados en los periódicos comunitarios para legitimar reclamos o reivindicaciones, muchos de ellos relacionados con la invisibilización que se hacía de su presencia e historia:

... somos hijos de la patria argentina, cuya constitución tiene escrita en su primera página, como divisa, la palabra *Libertad*; y porque hace cerca de un siglo que en los campos de batalla en esas jornadas épicas de la independencia y en todas las contiendas donde el honor nacional ha reclamado la sangre de sus hijos, el hombre de color, a costa de la suya, ha conquistado para el paño azul y blanco un laurel que ha quedado oculto y olvidado en la corona de glorias a la patria (*La Perla*, 6 de octubre de 1878, cursivas en el original).

Este ocultamiento y olvido se solía rechazar de dos maneras. Por un lado, se pedía la mención explícita del protagonismo negro tanto en las batallas como en puestos de decisión. Por el otro, se enfatizaba que los batallones de pardos y morenos habían sido utilizados como carne de cañón en las sucesivas guerras.

En el primer caso, en los periódicos se dejaban oír voces que exigían un lugar visible para los “hombres de color” como partícipes en la construcción territorial-militar de la nación, reapropiándose de un protagonismo que se hacía cada vez más difuso en una Historia Nacional que comenzaba a narrarse, entre otros por Bartolomé Mitre:

Eah! Negro generoso, tu historia está escrita en el campo de batalla. [...] [La sociedad] no sabe que el *olvido* es su símbolo terrible que le estrecha para concluir con ella o borrar de sus páginas el nombre de algunos de sus héroes. Lorenzo Barcala, mártir sublime [...] Y treinta dos años después, las dos terceras partes de una generación ignoran que haya existido un hombre que, teniendo la epidermis negra, llegase a general y gobernador de la provincia de su nacimiento. Duerme aún sobre el lecho del *olvido* que el perjuro le tendió a la sociedad de color Argentina, pero *los cabellos de la aurora empiezan a iluminar la naturaleza* (*La Juventud*, 30 de octubre de 1878, cursivas en el original).

El olvido del sacrificio negro, que parecía ser un hecho ya consumado y que presentaba una lucha en completa desigualdad de condiciones, era uno de los reclamos que más eco encontraban en los periódicos afroporteños:

¡Parece mentira que una sociedad tan ilustrada, tan decente, tan fina, como lo es la nuestra, no supiera rendir culto a las tradiciones

gloriosas que en la guerra de nuestra independencia, grabaron con su sangre, en los campos de Maipú y Chacabuco, los batallones de negros y mulatos! ¡Sí! ¡Porque esa libertad de que gozan los que hoy los escarnecen, no se la deben a ellos mismos, sino a los sacrificios heroicos y abnegados de esa raza indomable que llevó su aliento de gigante hasta las nevadas crestas de los Andes! (*La Broma*, 20 de noviembre de 1879).

En el segundo caso, la invisibilidad de la presencia negra en las armas se enfatizaba con la idea de la utilización de los batallones de pardos y morenos como carne de cañón en las batallas, una imagen que ha llegado hasta nuestros días y que constituye una de las más significativas hipótesis explicativas de la “desaparición” de la población negra de la Argentina (Andrews, 1989), refrendada por los mismos afroporteños. Así, un periodista afroportero decía que “Hasta la fecha, sólo se acuerdan de nosotros en los momentos supremos de la batalla, cuando podemos servir de carne de cañón” (*La Broma*, 11 de septiembre de 1879). Y otro afroportero, Rufino Corpe, expresaba lo mismo en una carta de lectores:

Como Ud. sabe, cuando las invasiones inglesas amenazaban desde el Cabo de Buena Esperanza; cuando la gigantesca lucha de la independencia de las provincias unidas de Sudamérica; como en las luchas sucesivas del patriotismo y la libertad contra el despotismo y la tiranía, nuestros semejantes eran la carne de cañón. Si hombres de una *clase* trazaban planes, de *otra* los ejecutaban (*La Broma*, 25 de septiembre de 1879, cursivas en el original).

Desde los periódicos comunitarios, entonces, se luchaba contra la invisibilización negra en las armas y en la historia nacional (que hasta

el momento eran lo mismo), asentada en la no mención de su presencia particularizada. Simultáneamente, al defender esta presencia en situación de suma desigualdad frente al aparato de la historiografía nacional en ciernes, los afroporteños consolidaban la idea de haber sido utilizados como carne de cañón, dando pie a que se encontrara una explicación aparentemente lógica de su “desaparición”.

Hay que tener en cuenta, siguiendo a Quijada (2000), que la Argentina fue construida como nación-estado a partir de la idea de unidad territorial habitada por una comunidad política en la que residiría la soberanía, convirtiendo así al territorio en un nexo comunitario primordial y constitutivo. Y la historia de la defensa/conquista de este espacio territorializado (Alonso, 1994) se transformó, entonces, en una parte fundamental de la historia nacional, una historia cuyos textos fundacionales –como los que escribía B. Mitre– no sólo se imponen como verdad (Trouillot, 1995) sino que “guían la puesta en memoria oficial de la historia patria a la vez que se proponen orientar las prácticas políticas” (Narvaja de Arnoux, 2006, p. 66).

El territorio argentino, por el que los hombres y mujeres afrodescendientes luchaban y morían, se entendía como la base de la nueva familia argentina, que crecía como un “árbol” regado con la sangre de los soldados. Esta era la ideología que secundaba que el afamado escritor Eduardo Gutiérrez hiciera el siguiente comentario sobre el padre del Coronel Morales y sobre el coronel Sosa, otro famoso militar afrodescendiente:

Los negros y mulatos, cuya sangre se ha mezclado a la nuestra en todas las batallas por la libertad, formaron el antiguo batallón de Patricios, donde sirvió el mismo padre de Morales, formando más

tarde aquel batallón... al mando del heroico coronel Sosa, en cuyas filas gloriosas hizo su aprendizaje (Gutiérrez, 2005 [1886], p. 71).

También era el marco en el que Vicente Quesada expresaba en su libro de memorias: “La raza negra se mezcló en la guerra de la independencia y derramó su sangre con el mismo brío y heroicidad que lo hizo en las invasiones inglesas” (1998 [1889], p. 85).

La reivindicación constante del derramamiento de sangre negra sobre el territorio nacional hecha por los intelectuales afrodescendientes y no afrodescendientes ponía nuevamente dos visiones en disputa: la particularización/visibilización versus la integración/invisibilidad en un incipiente imaginario de pueblo moderno-civilizado-blanco. La sangre derramada permitía el crecimiento de las raíces del árbol de la familia nacional, base de toda construcción del Estado nacional como comunidad imaginada (Anderson, 1993), uniendo a los afroporteños con el resto de la sociedad cuya sangre había sido también vertida en los campos de batalla. Este proceso de integración (discursiva-emotiva, pero también corporal) fue llamado por Quijada (2000) la “alquimia de la tierra”, y permitía desligarse de ascendencias particulares, trazando lazos que también eran reivindicados por los afroporteños: “... hoy es un gran día para todos los argentinos de buena voluntad [...], los verdaderos argentinos, los descendientes de Moreno, Rivadavia, San Martín y Belgrano” (*La Igualdad*, 12 de abril de 1874).⁷

Pero esta imagen era problemática y no tan fácilmente aceptada, como evidencian las palabras del intelectual y militar afrodescendien-

⁷Para la historia argentina, Moreno, San Martín y Belgrano son héroes de la independencia. Rivadavia, por su parte, fue el primer presidente argentino, y su relevancia aquí estriba en que se decía de él que era “mulato”, siendo su apodo “Doctor Chocolate”.

te Froilán Bello cuando exclamaba: “(...) amo a mi sangre como a mi patria, y creo que buscando la dignidad de una encontraré la grandeza de la otra” (*La Perla*, 6 de octubre de 1878). Igualmente, un periodista de *La Juventud* reutilizaba el argumento sanguíneo pero para reprender a quienes intentaban “desligarse” de su ascendencia, que “... en momento dado llegarían hasta negar la heredad de esa sangre con que los antepasados tuvieron que regar los campos de batalla, para dejarnos tan sólo las cenizas rociadas con la gloria que otros hoy disfrutan sin haberla conquistado” (“Última hora”, 20 de enero de 1878).

El reclamo de mención particularizada sugiere una fuerte tensión entre el reconocimiento de los “negros y mulatos” en la historia y la posibilidad de fusión en el imaginario nacional “incolore” y en una etnicidad/racialidad “invisible” (Balibar, 1991), que la ideología de construcción nacional anclaba en la conquista territorial como forma de consolidación de la “familia nacional” y en las metáforas sanguíneas (igualando en el “rojo”), que los afroporteños también reivindicaban: “... nosotros, que somos hijos humildes del pueblo, que llevamos la sangre de los argentinos, nos asociamos en el justo dolor que siente la República, por la pérdida [de Alsina]” (*La Broma*, 3 de enero de 1878).

Puede entreverse, entonces, que la ideología de la familia nacional –que se construía desde el Estado como homogénea (europea/civilizada/blanca)– se producía también desde los elementos que podrían considerarse en principio “heterogeneizantes” (africanos/bárbaros/negros), lo que muestra –en este caso– un proceso de producción de identificación nacional común pero también la existencia de un gran conflicto en los implicados.

Para los afroporteños, la carrera militar era un modo doloroso y contradictorio de asegurarse una inclusión silenciosa en la familia nacional

(evitando la temida marginalidad) y para algunos, simultáneamente, una manera de conseguir beneficios en prestigio y relaciones que ésta proveía. La inclusión en la nación, sin embargo, también se viabilizaba a través de otro derecho ciudadano que los afrodescendientes argentinos podían ejercer, aunque éste no era obligatorio: el voto.

Militantes y patriotas

Desde las primeras décadas posrevolucionarias (y antes también), los afrodescendientes estuvieron involucrados en el mundo de la política (Quijada, 2000), apoyando a facciones y políticos diversos. Pero la posibilidad de votar y el ejercicio efectivo del derecho electoral para los afrodescendientes se concretaron en el Río de la Plata en la segunda mitad del siglo XIX, cuando se consolidó la ciudadanía masculina amplia. Sin embargo, el contexto estaba marcado por las prácticas clientelistas, el caudillismo y el paternalismo por parte de líderes políticos que movilizaban votantes y milicias de sectores populares para acceder o conservar el poder (Goldman y Salvatore, 2005). En este sentido, los afroporteños constituían un grupo susceptible de ser reclutado, y su importancia no era poca. La comunidad afroporteña fue partícipe de los acontecimientos políticos que signaban al país, apoyando a las distintas facciones⁸ en pugna, luchando ardentemente por sus candidatos y haciendo proselitismo a través de sus publicaciones (Geler, 2007b y 2010). Al igual que sucedía con la carrera militar, el

⁸Utilizo la palabra “partido” sobreentendiendo que se trata de una “facción”, ya que era una palabra que los periódicos empleaban para definir a la facción política, características formaciones personalistas de esta época que no tenían una estructura programática como tienen los partidos políticos constituidos.

protagonismo afro en la movilización urbana de votantes creaba una plataforma legitimada socialmente para reclamar:

Tenemos derecho incuestionable porque no sólo en los campos de batalla, sino en las luchas pacíficas de la democracia se han utilizado nuestras fuerzas, propendiendo ellas a la fundación y consolidación de las instituciones que nos rigen (*La Perla*, 6 de octubre de 1878).

La movilización urbana de votantes, captados del humilde mundo del trabajo (Sábato y Palti, 1990), era fundamental para el sistema electoral. Los mecanismos fraudulentos y violentos en uso invitaban a la búsqueda continua de votantes y de gente que saliera a luchar, de ser necesario. Se les ofrecía, en general, puestos de trabajo o ascensos en la carrera militar y, en algunas ocasiones, pagos en metálico. La precaria situación económica de los afroporteños llevaba a que este tipo de ofrecimientos se les hicieran muy interesantes. Sin embargo, el sistema de captación de gente movilizada basado en extender redes clientelistas también generaba grandes críticas entre los afroporteños. Los periódicos comunitarios alertaban a los afroporteños contra la manipulación de los llamados *caudillos*, los agentes movilizados pertenecientes a las élites, y/o de los agentes movilizados afroporteños, a los que denomino *punteros*:

Hombres sin principios, sin ilustración, sin la suficiente independencia y energía para saberse conducir en medio de las borrascas políticas, que de manera tan inusitada como violenta suelen estallar periódicamente entre nosotros han ido a las Cámaras ¿A qué? A vivir atados al carro tradicional de los partidos personales, siguiendo y secundando las inspiraciones de los viejos caudillos (y empleamos esta palabra en su verdadera acepción) para después

retirarse muy satisfechos al seno del hogar, sin haber hecho absolutamente nada útil ni benéfico para la patria... (*La Juventud*, 30 de julio de 1878).

En esta queja se dejaban traslucir algunas de las no menores ventajas que muchos punteros obtenían siguiendo a los caudillos y fomentando la red clientelar, como la obtención de un cargo de altísimo reconocimiento y prestigio social (un lugar de representación en las cámaras). Pero estos beneficios no eran tan fáciles de conseguir. En los periódicos se podía leer con frecuencia que, cuando el tiempo electoral pasaba, muchas de las promesas hechas a los movilizados caían en el olvido. Las publicaciones afroporteñas hacían denuncias directas sobre ese incumplimiento, del que existen varios y elocuentes ejemplos:

Siempre hemos sido y somos despreciados por aquellos que hemos ayudado a subir al poder. Se han servido de nosotros como de un peldaño para escalar los puestos públicos, y una vez en ellos nos han pagado con el menosprecio y hasta con arrebatarnos nuestros derechos de ciudadanos. (...) En el club A o B, donde sólo asiste la *aristocracia* del dinero (porque en nuestro país no se reconoce la aristocracia de los pergaminos y de la sangre), donde le era prohibida la entrada a un negro, vemos recibir con amabilidad a aquel a quien antes se le cerraban las puertas y hasta obsequiarlo, por aquel individuo que en otra ocasión cualquiera se rebajaría de su *jerarquía* dirigiendo la palabra a un negro (...) A nuestro héroe, el caballero C. le ceden el mejor sitio. El secretario da cuenta de los trabajos practicados, la mayor parte de los cuales fueron llevados a cabo por C., todos al tener conocimiento de ello, felicitan a C. Éste se halla anonadado al verse colmado de elogios por aquellos caba-

llos, y no sabe qué decir. (...) Las cosas siguen así, llega el día de la elección, el candidato que defiende C. triunfa, sube al poder, y una vez en él se olvida de C y de todos los negros que contribuyeron a su elección, y en vez de hacerlos respetar como ciudadanos que son, es el primero en menospreciarlos. Así se cumplen las promesas de todos los que aspiran al mando (*La Broma*, 21 de marzo de 1880, cursivas en el original).

Este artículo dejaba clara la extraordinaria importancia que se le otorgaba a la participación electoral y a la movilización de la comunidad afroporteña por parte de la “aristocracia del dinero”. También muestra que los momentos electorales eran un espacio en que los hombres afroporteños podían vivir realmente la igualdad que la constitución declaraba ley. La pasión que despertaba la política en los afroporteños en estos tiempos debía ser muy intensa, ya que les permitía despojarse de la marca de la ignominia a quienes todavía no podían hacerlo porque sus pieles eran relevadas como más oscuras, o porque sus comportamientos remitían todavía a una barbarie en expulsión o a un mundo popular en disciplinamiento.⁹ Sin embargo, lo que también quedaba explícito es que los grupos dominantes en general “olvidaban” los favores prestados por los afroporteños –aunque no a todos– lo que provocaba las quejas continuas de los intelectuales afroporteños:

... cuando presienten que el caudillo de sus afecciones está por perder el turrón de la presidencia, o el confite de la gobernación de provincia [...] no hay gente mejor, ni más buena, ni más patriota que esos hombres del pueblo, calificativo con que se les designan,

⁹Sobre estos temas, ver Geler (2010).

sin duda con el objeto de que sean más distinguidos... (*La Juventud*, 10 de octubre de 1878).

Más allá de la visión crítica y certera que tenían los afroporteños de los acontecimientos en que se veían envueltos, el sistema caudillista que imponían los grupos dominantes y del que los intelectuales afroporteños se quejaban no parecía pronto a abandonarse. Los momentos electorales permitían instaurar erosiones de fronteras o pasajes: posibilitando a los que antes eran “negros” pasar a ser “pueblo”, un pueblo que además en ese preciso momento era, supuestamente, el soberano. Por eso, a pesar de reconocerse insertos en una estructura de engaños y manipulaciones, los afroporteños no podían –ni tampoco, presumo, querían– abandonar su actividad en un ámbito que los hacía imprescindibles para el sistema y que les permitía erigirse como ciudadanos comprometidos e identificados con diversas causas, despertando en ellos amores y desamores, en definitiva, y tal como lo solían mencionar los redactores de los periódicos, pasiones: “...en el seno de esta desgraciada comunidad existen centenares de ciudadanos que viven sumergidos en la oscuridad y el dolor; compelidos por el engaño y las pasiones políticas” (*La Juventud*, 20 de enero de 1878).

Justamente, Mouffe relaciona la pasión política con “las diversas fuerzas afectivas que están en el origen de las formas colectivas de identificación” (2007, p. 31), siendo que las pasiones pueden ser “una de las principales fuerzas movilizadoras en el campo de la política” (2007, p.31). El hecho de votar implica una enorme carga afectiva, y se ponen en acción fuertes cuestiones de identificación:

Para actuar políticamente, las personas necesitan ser capaces de identificarse con una identidad colectiva que les brinde una idea

de sí mismas que puedan valorizar. El discurso político debe ofrecer no sólo políticas, sino también identidades que puedan ayudar a las personas a dar sentido a lo que están experimentando y, a la vez, esperanza en el futuro (Mouffe, 2007, p. 32).

Considero que esta comunidad estigmatizada tenía mucho que ganar cuando se movilizaba políticamente, corporizándose como “pueblo” y como ciudadanos soberanos (los hombres al menos). Esta movilización se hacía con un altísimo grado de compromiso afectivo, como el que se ponía en juego en los cuerpos militares para defender a la patria, y con esperanzas y expectativas de futuro. De hecho, la movilización política era el modo en que la historia de luchas de los afrodescendientes volvía a la palestra, transformada en amor a la patria y a su sistema de gobierno. Era el momento en que las castas se suprimían del todo, en que se los buscaba y agasajaba mostrándoles que eran ciudadanos de derecho, soberanos, necesarios para que el sistema funcionara, en que configuraban alianzas con los grupos de poder pero también era la forma en que los afroporteños adquirían experiencias de lucha que utilizarían en conjunto con otros grandes sectores sociales en conformación –como el sector obrero– que podían servir de plafón para estructurar demandas compartidas, en el sentido de Laclau (2007) y, sobre todo, un profundo pensamiento autorreflexivo y crítico que los afroporteños volcaban en sus periódicos:

Creemos que es muy honroso, más aún, consideramos un deber, una obligación, el que todo ciudadano ejercite el derecho de sufragio, libre y pacíficamente, llevando al gobierno y a los parlamentos los candidatos de sus afecciones. [...] Somos partidistas. [...] Estos son los títulos que tenemos para levantar nuestra humilde voz, y

decirles a nuestros hermanos, a los hombres de color: «Que si bien es cierto que en el seno de los partidos se cometen algunas injusticias, ciertas *iniquidades*, ciertas ingratitudes que laceran el corazón de todo hombre bien intencionado y patriota, no por esto la existencia de aquellos es peligrosa, pues en circunstancias dadas, ella es necesaria, útil y benéfica para los pueblos» (*La Juventud*, 30 de julio de 1878, cursivas en el original).

Aun a pesar de saber que los caudillos manipulaban y que dentro de los partidos no todo era igualdad y fraternidad, muchos afroporteños se sentían absolutamente vinculados con las formas y espacios políticos, y los entendían como un modo de servicio a su patria y de legitimación democrática que les permitía ejercer su derecho ciudadano y también la soberanía que como pueblo les pertenecía. Así, las elecciones en particular y la política en general ponían en juego pasiones e identificaciones que eran muy importantes para esta comunidad. Los afroporteños podían corporizarse en el ciudadano argentino que luchaba por su patria y por los derechos que ellos mismos o sus antepasados habían conquistado en los campos de batalla. A esto hay que agregar que, a pesar de que los afroporteños denunciaran las que eran prácticas habituales de los caudillos y gente de la “aristocracia”, la alianza política con los grupos de poder dejaba beneficios no sólo en plano simbólico-afectivo sino también, y no menos importante en tanto estamos frente a una comunidad en general muy pobre, en el material. Por ejemplo, la composición de la comisión directiva del Club Unión Autonomista –que en 1880 apoyaba la candidatura de Roca a la presidencia– incluía a gran parte de los impulsores de la red asociativa afroporteña, pudiéndose ver allí a muchos de quienes tenían puestos estables en distintas reparticiones del Estado (Andrews, 1989;

Geler, 2010), que en esa época en general se obtenían como pago de favores políticos.

Asimismo, cuando el intelectual afroporteño Santiago Elejalde publicó varios de sus escritos, se dio la siguiente información en uno de los periódicos comunitarios:

Saben ya nuestros lectores que nuestro amigo Elejalde ha publicado en folleto sus producciones [...]. Pues bien, el Gobierno de la Nación, haciendo justicia a la dedicación de Elejalde [...] se ha suscripto a cien ejemplares de su folleto. Es este un hecho que por primera vez sucede entre nosotros y le honra tanto al que lo recibe como al que lo practica. Por esto *La Broma* [...] quiere agradecer al Gobierno, y en particular al Dr. Lastra, por cuyo Ministerio se ha dictado la resolución a que aludimos, por el honor dispensado a uno de nuestros hermanos, con tal conducta él se hace acreedor a las simpatías de todos, su proceder es digno del verdadero hombre de Estado que sabe interpretar la Constitución (*La Broma*, 6 de diciembre de 1878).

Existen también varias descripciones de personajes conocidos de la comunidad afroporteña como sobresalientes militares a los que se les rindió homenaje público –como en el caso de Morales–, especialmente por parte de Mitre,¹⁰ cuya lealtad era recompensada por las deferencias y beneficios que de estas relaciones podían obtener.

¹⁰Según Gesualdo (1982), éste lloró ante el sepulcro de Casildo Thompson. De Manuel Posadas, Ford (1899) indica que colaboraba con el periódico de Bartolomé Mitre, *La Nación*, como periodista. Unos años antes, el Coronel Domingo Sosa –cuya carrera militar ejemplifica la posibilidad de ascenso social a través de las armas para los africanos y afroargentinos– obtuvo una banca de diputado por la provincia de Buenos Aires en 1856, después de haber luchado junto a Mitre. Agradezco a Mónica Quijada por este último dato.

De este modo, las alianzas políticas de los afroporteños con los grupos dominantes derivaban en palpables beneficios y en espaldarazos simbólicos y económicos importantes. Y aunque lo hicieran a desgano y con cuentagotas –y posiblemente, de forma acotada a los períodos electorales–, los hombres de la “aristocracia” se mostraban respaldando a los afroporteños cuando era necesario. Esto sucedió, por ejemplo, cuando el Ministro del Interior Laspiur bendijo el panteón de la hermandad del Rosario, mayormente compuesta por afroargentinos, en 1879, y cuando Estrada, el secretario de la municipalidad de Buenos Aires, bendijo el estandarte de la sociedad mutual afroporteña La Protectora, en 1880 (Geler, 2010). En contrapartida, los grupos dominantes afianzaban su poder, al mismo tiempo que se reforzaba el Estado y sus instituciones, en las que muchos afroporteños trabajaban y que a la vez sustentaban y consolidaban.

Para Gramsci (en Hall, 1985), la construcción de hegemonía (siempre inestable) resulta de un gran nivel de consentimiento popular a un liderazgo ético, una autoridad que se impone pero que se propaga mediante consenso a través de la sociedad. Y esa hegemonía no se ve representada por una “clase dominante” sino por un “bloque histórico”, compuesto por ciertas fracciones o la totalidad de las clases económicas dominantes pero asociadas con ciertos grupos subalternos o clases dominadas, que obtienen concesiones y compromisos específicos de parte de los grupos de poder, aunque en un rol subordinado. Estas alianzas constituyen una “formación hegemónica” que tiene su propia y específica composición y configuración. Y creo que es doble pensar que la comunidad afroporteña participaba de la formación hegemónica de la República Argentina (que consolidaba un Estado que sustentaba su proyecto económico), como grupo subordinado. En

este sentido, la conquista del territorio nacional y el apoyo político-electoral a los diversos grupos en el poder estatal constituyeron vías de alianza en que los afroporteños se vieron envueltos, accionando según sus posibilidades e intereses. La práctica política tanto como la militar habrían sido algunos de los mecanismos más importantes de imbricación material y afectiva en el tejido e imaginario social de los heterogéneos grupos que iban construyendo la nación homogénea.

Palabras finales

Para los afroporteños, tanto la carrera militar como la lucha política eran vías por donde expresar amor por su patria y por principios e ideas con las que estaban comprometidos y que defendían. Pero además, ambas instancias abrían el camino a muchos afroporteños para constituirse en el ideal del ciudadano argentino militar y político, haciéndose artífices reales de los destinos del país y conformándose como ejemplos para el resto de la población. Si la conquista del territorio nacional permitió a los afroporteños conformarse como argentinos de pura cepa, la lucha política fue fundamental para afianzar esa identificación con la de ciudadano. Asimismo, les permitía acceder a múltiples beneficios, como información, prestigio, poder e incluso mejora de la situación económica a través de la obtención en cargos en el Estado, algunos de ellos de representación. Simultáneamente, los grupos dominantes, poseedores de la tierra conquistada, se aseguraban el proyecto económico agro-exportador y el control político del aparato estatal en consolidación, así como poder e influencia en el mundo popular.

En ese contexto, cualquier visibilización de lo negro quedaría vedada, ocultada, olvidada, activándose las ideas de desaparición por

“carne de cañón” y consolidándose aquella fundamental de “pueblo” soberano, que contenía la sangre mezclada de todos quienes habían luchado por la patria y que permitiría a los afroporteños integrarse en el “invisible racial” cuando comenzaba a gestarse la paulatina esencialización de la nación (Bertoni, 2001). Como vimos con el caso de José María Morales, no se escatimaban esfuerzos para honrar a los afroporteños que sobresalían en el ámbito militar y/o político, aunque no se explicitara que se trataba de afrodescendientes y que, paradójicamente, esta participación sentara la base discursiva de su “desaparición”. Esta negociación en desigualdad de condiciones promovió la inserción de los afroporteños en las ideologías de la nación y sin embargo no impidió que éstos cuestionaran, debatieran y propusieran alternativas sobre cómo incluirse en esta nación que los obligaba a ocultar y a olvidar su propia historia.

Se descubre así el proceso de imposición hegemónica de la ideología dominante (Williams, 1980) pero también que muchos afroporteños, al contrario de lo que suele indicarse y dentro de un marco de desigualdad radical, se convirtieron en fundamentales agentes históricos en el forjamiento o la modificación del proyecto territorial y económico de la Nación Argentina moderna-homogénea blanca/europea, que aún está en vigencia.

Bibliografía

- Alonso, A. (1994). “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”. En: *Annual Review of Anthropology*, Núm. 23, pp. 379-405.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

- Andrews, G. (1989). *Los afroargentinos de Buenos Aires*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Axel, B. (ed.) (2002). *From the Margins. Historical Anthropology and Its Futures*. Londres y Durham: Duke.
- Balibar, E. (1991). “La forma nación. Historia e ideología”. En: Balibar, E. y Wallerstein, I. *Raza, Nación y Clase*, Madrid: IEPALA, 133-163.
- Bertoni, L. (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Briones, C. (2005). “Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En: Briones, C. (ed.). *Cartografías Argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 11-43). Buenos Aires: Antropofagia.
- Cicerchia, R. (2001). *Historia de la vida privada en la Argentina. Tomo II: Desde la Constitución de 1853 hasta la crisis de 1930*. Buenos Aires: Troquel.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. San Francisco-Oxford: Westview Press.
- Dalla Corte, G. (2003). La suerte de los patrimonios y las empresas: la difusa frontera entre el negocio y la familia en tiempos de cambio social (1790-1830). En: Barrera, D. y Dalla Corte, G. (comps.). *Espacios de Familia. ¿Tejidos de lealtades o campos de confrontación? España y América, siglos XVI-XX*. (pp.145-258). Morelia: Red Utopía-Jitanjáfora.
- Ford, J. (1899). *Beneméritos de mi stirpe. Esbozos sociales*. La Plata: Tipografía de la Escuela de Artes y Oficios.
- Fraser, N. (1992). “Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy”. En: Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere* (pp. 109-142). Cambridge: The MIT Press.
- Frigerio, A. (2006). “Negros” y “Blancos” en Buenos Aires: Repensando nuestras categorías raciales”. En: Maronese, L. (comp.) *Buenos Aires Negra: Identidad y Cultura* (pp. 77-98). Buenos Aires: CPPHC.

- Gallo, E. y Cortés Conde, R. (2005). *La república conservadora*. Buenos Aires, Barcelona, México: Paidós.
- Geler, L. (2007a). “¡Pobres negros!’. Algunos apuntes sobre la desaparición de los negros argentinos”. En: García Jordán, P. (ed.) *Estado, región y poder local en América Latina, siglos XIX-XX* (pp.115-153). Barcelona: PIEUB.
- Geler, L. (2007b). “«Aquí... se habla de política». La participación de los afroporteños en las elecciones presidenciales de 1874. En: *Revista de Indias*, Vol. LXVII, Núm. 240, pp. 459-484.
- Geler, L. (2008). “Guardianes del progreso. Los periódicos afroporteños entre 1873 y 1882”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, Vol. 65, Núm. 1, pp. 199-226.
- Geler, L. (2009). “Un colegio para los niños ‘de color’”. El dilema de la segregación entre los afroporteños a fines del siglo XIX”. En: García Jordán, P. (ed.) *Dinámicas del poder local en América Latina, siglos XIX-XXI* (pp. 87-107). Barcelona: PIEUB.
- Geler, L. (2010). *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y nación Argentina a fines del siglo XIX*. Rosario: Prohistoria.
- Geler, L. (2016). “Categorías raciales en Buenos Aires. Negritud, blanquitud, afrodescendencia y mestizaje en la blanca ciudad capital”. En: *Runa. Archivo para las ciencias del hombre*, Vol. 37, Núm. 1, pp.: 71-87, Buenos Aires.
- Gesualdo, V. (1982). “Los negros en Buenos Aires y el interior”. En: *Historia*, Vol. 2, Núm. 5, pp. 26-49, Buenos Aires.
- Goldman, N. y Salvatore, R. (2005). “Introducción”. En: Goldman, N. y Salvatore, R. (comps.). *Caudillismos rioplatenses. Nuevas miradas a un viejo problema* (pp. 7-29). Buenos Aires: EUDEBA.
- Gutiérrez, E. (2005 [1886]). *Croquis y siluetas militares*. Buenos Aires: Edivérn.
- Hall, S. (1985). “Gramsci’s relevance to the analysis of racism and ethnicity”. En: *International Seminar On Theoretical Issues of Race and Ethnicity*, Milán, disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0006/000664/066454eb.pdf> (abril de 2007).

- Halperín Donghi, T. (1995). *Proyecto y construcción de una nación (1846-1880)*. Buenos Aires: Ariel.
- Laclau, E. (2007). *La razón populista*. Buenos Aires: FCE.
- Macías, F. (2003). "Ciudadanía armada, identidad nacional y Estado provincial. Tucumán, 1854-1870". En: Sábato, H. y Lettieri, A. (comps.). *La vida política en la Argentina del siglo XIX*. Armas, votos y voces (pp. 137-151). Buenos Aires: FCE.
- Mouffe, C. (2007). *En torno a lo político*. Buenos Aires: FCE.
- Narvaja De Arnoux, E. (2006). *Análisis del discurso. Modos de abordar materiales de archivo*. Buenos Aires: Santiago Arcos Instrumentos.
- Otero, H. (1997-1998). "Estadística censal y construcción de la nación. El caso argentino, 1869-1914". En: *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani"*, Núm. 16-17, pp. 123-149. Buenos Aires.
- Quesada, V. (1998 [1889]). *Memorias de un viejo*. Buenos Aires: Fondo Nacional de las Artes.
- Quijada, M. (2000). "Imaginando la homogeneidad: la alquimia de la tierra". En: Quijada, M.; Bernard, C. y Schneider, A. *Homogeneidad y nación con un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX* (pp.179-217). Madrid: CSIC.
- Rock, D. (1988). *Argentina 1516-1987. Desde la colonización española hasta Alfonsín*. Madrid: Alianza.
- Romero, J. L. (2005 [1976]). *Latinoamérica. Las ciudades y las ideas*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Sábato, H. y Palti, E. (1990). "¿Quién votaba en Buenos Aires?: Práctica y teoría del sufragio, 1850-1880". En: *Desarrollo Económico*, Vol. 30, Núm. 119, pp. 395-424, Buenos Aires.
- Solomianski, A. (2003). *Identidades secretas: la negritud argentina*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Trouillot, M. (1995). *Silencing the Past. Power and the Production of History*. Boston: Beacon.
- Williams, R. (1980). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

| CAPÍTULO 2 |

Los inmigrantes y la escuela. Entre la centralización estatal y la descentralización social (1884-1914)

Mariela Ceva

Introducción

Numerosos autores han remarcado que la escuela debía consagrarse a la unidad nacional Argentina. Así, parecía estar claro que desde finales del siglo XIX la institución escolar buscó persuadir a los infantes de que la *patria* no era su pueblo, sino un espacio más amplio, que los incluía. A través del proceso de escolarización y alfabetización de la población se lograría la integración nacional. Pero, ¿cómo fue la dinámica de la integración a partir de la escuela en una sociedad donde los inmigrantes tuvieron una presencia masiva? En ese sentido, resulta necesario considerar a la integración como un proceso de construcción y reconstrucción que incluye a la población en general, y no sólo a la extranjera. Por su parte, el concepto mismo de integración debe ser rediscutido, ya que las fuentes muestran que desde el Estado se propone integrar a través de políticas educativas a una población escolar identificada como un *todo*, pero también y simultáneamente integrar en el interior de ese *todo* al *otro* que, en algunos casos es un inmigrante transatlántico y en otros un nativo aborigen. Esto implica una problematización en el análisis de cómo se produce la armonización entre lo *foráneo* y lo *nacional*. Posiblemente éste sea uno de los mayores problemas al momento de trazar los límites entre el

proyecto nacional, su puesta en marcha y sus resultados. En ese sentido se observa, por un lado, al Estado con una fuerte propensión a la centralización expresada en leyes y decretos encargados de fijar los cuadros y los contenidos de la enseñanza, y por el otro, a la sociedad (alumnos, familias y maestros) expresándose a favor de una eficaz descentralización social y regional del sistema educativo. De esa suerte, más allá de las expectativas de homogeneización, el investigador se encuentra con una gran diversidad. La pregunta que surge entonces es si la maquinaria educativa que pregonaba la asimilación fue eficaz en esta tarea.

Para profundizar esta cuestión utilizaremos los expedientes del Consejo Nacional de Educación (CNE), una fuente que contiene los informes de los inspectores y la documentación de las escuelas particulares. Si bien numerosos trabajos historiográficos hacen referencia a los informes de los inspectores, la mayoría de ellos se basa en las reproducciones de los mismos aparecidas en *El Monitor* o en transcripciones de las Memorias del Ministerio de Instrucción Pública. En nuestro caso, las fuentes utilizadas son los informes originales completos, redactados por los inspectores nacionales que fueron remitidos al presidente del CNE.¹¹ A través de ellos exploraremos la relación entre lo local y lo nacional, y las resistencias y apoyos sociales a la escuela pública.

Este fondo reúne información producida entre los años 1884-1974 aunque en esta instancia nos concentraremos en el período 1884-1914¹².

¹¹AGN-DAI- Fondo CNE-Consejo Nacional de Educación-Expedientes- Informes

¹²AGN, DAI, Censo Escolar ordenado por Res. del 10 de octubre de 1938, expte. 23350 – C – 938. El censo cuenta con la siguiente información: provincia, departamento, localidad, los datos de los menores de 6 a 14 años que no reciben instrucción. Contiene también las planillas impresas que registran los siguientes datos: nombre y apellido, sexo (v/m),

El CNE, dependiente del Ministerio de Justicia e Instrucción Pública, era el encargado de crear escuelas, dotarlas de personal docente y recibir todos los informes realizados por los inspectores nacionales. Por ello estas fuentes permiten conocer, por un lado, las instrucciones y directivas que los inspectores debían aplicar y, por otro, las características del contexto en el cual se creaban y funcionaban las escuelas. En este último punto, el CNE llevaba a cabo evaluaciones sobre las características de las zonas de asentamiento de la institución escolar: la cantidad y origen de la población, las condiciones de permanencia de la misma, etc.

En los últimos años ha tenido lugar un avance notable en el conocimiento de las políticas educativas de la etapa que nos ocupa. Sin embargo, más allá de la letra y las intenciones de la clase dirigente, aún está pendiente la indagación sobre su aplicación práctica. El trabajo pionero de Juan Carlos Tedesco (1986) analizó el momento fundacional del sistema educativo argentino a través del estudio de las estadísticas y discursos extraídos de las Memorias del Ministerio de Instrucción Pública y de los Censos Escolares del CNE. La imagen que aquella obra nos devuelve es la del sistema escolar público como una máquina formidable de asimilación de poblaciones heterogéneas. Asimismo, según Tedesco, gracias a su extensión territorial y a una consecuente política de centralización de la formación docente, el sistema educativo habría contribuido al logro de la estabilidad política. Independientemente de los sentidos y los alcances asignados a la *función política* de la educación, las afirmaciones de Tedesco han alcanzado el rango de tesis y han tenido extendida vigencia (Southwell; Arata. 2011). A par-

edad, nacionalidad, domicilio, distancia en kilómetros a la escuela más próxima, sabe leer y escribir, último grado que cursó, año en que egresó, causa del egreso y observaciones.

tir de aquel trabajo fundacional, otros investigadores han indagado en aristas más específicas del sistema escolar, pero continuando con la idea matriz de que la escuela fue una maquinaria eficaz para llevar a cabo el objetivo de homologación de poblaciones heterogéneas. Así, estudios recientes muestran cómo la escuela abogó por el propósito de que la población compartiera una cultura común, una misma ética y una misma estética a través de la transmisión de patrones de comportamiento colectivo que apuntaban a imponer pautas estéticas comunes (Pineau, 2010); o por formar a través de revistas educativas una opinión pública a favor de la educación común y de la valorización de los saberes docentes (Finocchio, 2009). No menos importantes fueron los análisis en torno a los rituales escolares (Cucuzza, 2007) y a la relación entre escuela y conformación de identidad nacional (Bertoni, 2001), problemática que se cruza con aquella que, con avances disímiles desde el campo de los estudios migratorios, estudió el papel de las escuelas étnicas.¹³

En todos estos análisis, más allá de su mayor o menor cercanía con la tesis de Tedesco, se advierte que el estudio de la historia de la institución escolar sólo puede pensarse en paralelo con el del desarrollo y la evolución de la eficacia del estado-nación. Aunque no desconocemos en absoluto esa relación, nuestra propuesta toma distancia de esa mirada para matizar la idea de un Estado avasallador –y exitoso– en su tarea nacionalizadora. Nuestro objetivo es develar las resistencias al avance de la centralización estatal en materia educativa, las dificult-

¹³Una excelente síntesis de ellos se encuentra en Devoto, F. (2003). Sobre estudios para el caso de italianos, daneses, judíos y franceses, Cfr.L. Favero (2000), C. Frid (1985 y 1992), L. Prislei (1987), M. Bjerg (1997 y 2001), P. Seiguer (2009) y H. Otero (2011).

tades y los apoyos que el afán integracionista encontró en diferentes contextos y en el plano cotidiano.

La conformación del aparato educativo: inspectores, maestros, escuelas particulares y alumnos

Si el fortalecimiento del estado-nación y la legitimación del poder político se sustentaban en la creación de instituciones centrales como la escuela, para lograr esos objetivos ésta requería de una estructura unificada no sólo en leyes, discursos y contenidos, sino también en un conjunto de actores que activara en la práctica dichas políticas públicas, las controlara y al mismo tiempo las transfiriera a un cuerpo de maestros públicos idealmente homogéneo.

Es preciso recordar que, en la Argentina, la estructura educativa sienta sus bases en las últimas décadas del siglo XIX y su configuración se da en el marco de una puja en torno a las competencias provinciales y/o nacionales. Desde lo discursivo, esa voluntad quedó plasmada en la Memoria de 1877, en la que se alentaba a trabajar en función de *un pensamiento superior y con un impulso homogéneo* (Southwell y Manzione, 2011, p. 4). Sin embargo, en la práctica ese deseo encontró fuertes resistencias (Ceva, 2014, pp. 59-83). Para actuar en el complejo entramado federal, fue creada una Inspección Nacional de Escuelas que fiscalizaba la educación en las provincias (Southwell y Manzione, 2011, p. 5), al tiempo que la conformación de un cuerpo de inspectores y la creación del CNE, en el marco de la ley 1420, se orientaron en el mismo sentido, puesto que el CNE tenía entre sus funciones la de intermediar entre las exigencias del estado nacional y los poderes locales. Dentro de esa intermediación, la creación de *un cuerpo de inspectores*

permitía hacer llegar las políticas de Estado a todas sus instituciones escolares. La Inspección Nacional estuvo conformada por un *Inspector General*, quien debió fijar su residencia en la capital de la República, y por *inspectores de sección*, que debieron radicarse en la capital de la provincia a las que fueran designados. En ambos casos, los inspectores debían controlar tanto a las escuelas públicas como a las particulares, en pos de estimular la Educación Común y elevar informes periódicos al CNE.¹⁴ La dualidad en la tarea de los inspectores permitía su legitimación como agentes multiplicadores de la norma establecida por el poder central, ya que les otorgaba el poder de controlar para que otro evalúe, y también el de sancionar las transgresiones a lo que se consideraba la conducta correcta (Dussel, 1995, p. 6).

En la letra, los inspectores tendrían la compleja función de intermediar entre las exigencias del Estado y las expectativas sociales expresadas por maestros, alumnos, padres y gobiernos locales. Pero el armado del cuerpo de inspectores conllevó una serie de dificultades. En primer lugar, las fuentes revelan que no se trataba de un conjunto homogéneo. No lo era ni en su formación -expresada en su forma de narrar, en su gramática, incluso en su ortografía- ni en su origen, sus relaciones sociales y sus vínculos políticos con los referentes de la región en la cual debían desempeñarse. Otro inconveniente fue cómo cubrir los puestos de inspección porque, según la ley 1420, a estos cargos se accedía por concurso teórico y práctico y era indispensable que el aspirante tuviese una conducta intachable. Los inspectores debían evaluar a los docentes y a los consejos, revisar la contabilidad, investigar e informar a consejeros escolares, autoridades municipales

¹⁴Ley 1420, Capítulo IV, "Inspección Técnica y Administrativa de las Escuelas".

o policiales sobre las causas que producían retraso educativo, dictar conferencias pedagógicas -destinadas tanto para el personal escolar como para la comunidad- sobre historia nacional, economía, industrias, artes, higiene y otros temas que fomentaran el desarrollo físico, intelectual y moral (Southwell y Manzione, 2011, p. 9).

En la mayoría de las cartas dirigidas al presidente del CNE que forman parte de nuestro corpus documental, se advertía que “...la barrera más insuperable que se presenta para el adelanto de la educación, es la falta de maestros medianamente preparados para educar...”¹⁵ y se alertaba sobre el serio inconveniente al momento de cubrir los puestos de inspectores y sub inspectores de educación. En ese sentido, la discusión del período fue si el inspector debía tener título de maestro, ya que, si ese era el requisito, la disponibilidad de maestros al frente del aula se reducía aún más. Pero, a la vez, sin el magisterio ¿cómo podría un inspector cumplir el rol de supervisar la educación? En una carta de 1884 dirigida por el inspector de la provincia de Mendoza a Benjamín Zorrilla –presidente del CNE– se señalaban cuatro puntos que aquel consideraba centrales para volver eficaz la educación: aumentar el número de maestros titulados; que los inspectores tuviesen más conocimiento en la enseñanza que los mismos maestros a quienes debían aconsejar y guiar; establecer una jerarquía dentro del sistema que le ofreciera a los maestros una vía de ascenso; y por último, que los empleados encargados de inspeccionar la marcha de la educación despertasen el espíritu público en favor de ella.¹⁶

¹⁵AGN-CNE-EXP.58, 1884- Carta de Vergara al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, Mendoza, pp. 1-4.

¹⁶AGN-CNE-EXP.61, 1884- Carta de Vergara al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla. Mendoza. pp. 1-9.

Dos de los puntos señalados por el inspector de Mendoza, la escasez de personal educativo constituye el denominador común de las cartas giradas al CNE desde otras regiones del país, al tiempo que la mala preparación de los docentes es otra de las preocupaciones. Un ejemplo de ello es lo expresado respecto de la provincia de Corrientes:

...De las 73 escuelas fiscales provinciales que aquí existen, solo 34 están dirigidas por maestros con título de competencia, de éstos, 15 se han recibido en escuela normales y 18 han sido titulados por la Superintendencia de Escuelas, a más hay 15 ayudantes titulados también por la Superintendencia. De los que no tienen título no hay que hablar, pues algunos ni para Ayudantes serían competentes. Según lo dicho resulta que para dirigir 73 escuelas fiscales de esta provincia nos falta 39 maestros...¹⁷

En un sentido similar se expresaba el inspector de La Rioja:

...aunque se aumente la renta escolar esto no resolvería el problema educacional en la provincia, porque no hay maestros para fundar más escuelas que las existentes, tanto que muchas de las que funcionan están regenteadas por personas de reconocida incompetencia, ante todo por sus incompetencias morales, y algunas creo que sería mejor cerrarlas, para que no sigan envenenando el espíritu de la juventud...¹⁸

¹⁷AGN-CNE-EXP.64, 1884- Carta de Vergara al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, Mendoza, pp. 1-7.

¹⁸AGN-CNE- EXP. 57, 1884- Carta de al presidente de la Comisión Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, La Rioja, pp.1-3.

Mientras que la provincia de Salta en su informe de 1884 resaltaba que:

El personal de maestros a pesar de ser mayor parte no tiene preparación especial. Y se encuentra al lado de soldados valientes e infatigables otros tímidos y negligentes que ni el ejemplo de aquellos ni la voz alentadora de su jefe los estimula.¹⁹

El maestro era reconocido en numerosas cartas de inspectores como un *desgraciado obrero de la civilización*, y la escasez de docentes era uno de los más graves problemas que debía afrontar la extensión del *nuevo derecho ciudadano* a la educación. Por eso no es de extrañar que durante aquellos años la presencia del maestro extranjero fuera frecuente en la escuela pública. Es más, no sólo en los inicios fue así, sino que aún en 1930, en espacios que se consideraban desiertos, a pesar de todas las disposiciones que impedían su ejercicio dentro del sistema público²⁰ el maestro extranjero continuaba siendo aceptado y concebido como agente civilizador.

Ligado al problema de la falta de maestros y de la preparación de los inspectores, las fuentes revelan la complejidad de la discusión sobre la enseñanza y los métodos utilizados. En este caso, no sólo los debates eran teóricos, sino que aludían a situaciones concretas como que quienes “ejercen la profesión del magisterio [son] personas pobres...”²¹

¹⁹AGN-CNE, EXP. 59, 1884. Carta de Juan Ceballos al presidente de la Comisión Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, Corrientes.

²⁰Los límites a la enseñanza por parte de maestros extranjeros fueron incrementándose: primero fue la obligación de reválida de los títulos en escuelas normales y luego la prohibición de ejercer en escuelas públicas.

²¹AGN-CNE-EXP. 61,1884-5c – Carta de Juan Ceballos al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla.

Los inspectores se preguntaban cómo era posible integrar a la población cuando los propios agentes encargados de esa tarea tenían “marcas” de la diversidad social, económica y étnica. Si el proceso de enseñanza debía ser un instrumento para la unión de las diferentes *patrias*, la necesidad de disponer de personal formado, instruido y homogéneo era fundamental. Para lograrlo era preciso reunir a los maestros, capacitarlos y transmitir una formación tendiente a la unificación de la enseñanza nacional. Pero al cumplimiento de ese objetivo se interponía la extendida presencia de otras *lenguas* -una realidad considerada como un *estorbo*- sobre la que la correspondencia enviada al CNE desde el interior del país se expresa recurrentemente. Pero esas otras lenguas aludían no sólo a los idiomas de los inmigrantes, sino también a los de lenguas aborígenes, como lo hacía el inspector de la provincia de Corrientes:

...En lectura se descuidan sus dos principales partes: expresión y comprensión.... El guaraní es un estorbo para la primera y en parte para la segunda, puesto es que constatado casi el hecho de que el niño piensa en guaraní y manifiesta sus pensamientos en mal español. Lucha inmensa es la que el maestro tiene con este idioma, y la tendrá siempre por ser la mayoría de los niños que concurren a las escuelas comunes de las clases medias donde solamente se habla aquel idioma...²²

Así, mientras desde el Estado nacional se intentaba implementar métodos de enseñanza modernos y sofisticados, en la escuela el problema era más básico: la lengua era diversa, inentendible, desintegra-

²²AGN-CNE- EX 52-2, 1884, Carta de Juan Ceballos al presidente de la Comisión Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, Corrientes.

dora, y esa tarea debía ser desarrollada por maestros que no recibían una remuneración justa y estable ni tenían una adecuada preparación. Así, en la provincia de San Juan, el inspector celebraba que se hubieran incorporado materias como gimnasia y música, pero advertía que los maestros no estaban preparados para dictarlas.²³

Si constituir el cuerpo de inspectores y maestros era una ardua tarea, no menor era la de lograr que los niños acudieran a las escuelas. Además de la presencia de niños en actividades laborales que impedía que mantuvieran una regularidad en su educación, en el debate sobre la necesidad de legislar la obligatoriedad de la asistencia que abrió antes de la sanción de la ley 1420, se subrayaba que la educación no era valorada por la opinión pública. En este sentido, el inspector de Mendoza sostenía que la mejor forma de lograr la incorporación de los niños al sistema educativo era que los subinspectores recorrieran la campaña reclutando alumnos, aunque señalaba que esa función permanecía incumplida. A ello se sumaba el hecho de que, en opinión del inspector, el pueblo no tenía interés en el progreso educativo porque entre la gente gravitaba la idea generalizada de que “...la educación que se da en las escuelas es corruptora de la juventud...”.²⁴ El problema del ausentismo parece haber sido tan acuciante que el inspector sugería aplicar una ley que habilitara la sanción a los padres y tutores que no enviaran a los niños a la escuela.²⁵

²³AGN-CNE- EX 55-1, 1884, Carta de M. P. Antequera al presidente de la Comisión Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, San Juan.

²⁴AGN-CNE-EXP.69, 1884 Carta de Vergara al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla. Mendoza. pág. 1-5.

²⁵En febrero de 1884 el gobierno de la provincia de Mendoza dictó una circular para los comisarios y jueces de paz en la campaña para que compelan a los padres o tutores a

Pero más allá de los diagnósticos puntuales que surgían de la realidad en la que cada inspector estaba inmerso, y que por ello podía tener un sesgo impresionista, es importante preguntarse cómo funcionaba la recolección de información de las escuelas argentinas a mediados de los años 1880, información sobre la que debía formarse el juicio respecto de los problemas del ausentismo, la formación de los docentes, etc. Sintéticamente, el mecanismo consistía en que el CNE enviaba a cada inspección provincial planillas cuatrimestrales que debían ser completadas por los maestros. Luego, la inspección provincial de escuelas giraba a las comisiones de educación de cada departamento un número igual de planillas a la de escuelas en funcionamiento. Una vez que los maestros habían completado las planillas, éstas volvían a la comisión respectiva, donde se les anexaban los comprobantes que se enviaban a la Contaduría General de la provincia para que hiciera la liquidación de los sueldos. Los inspectores generales debían visarlas y elevarlas nuevamente al ministerio. Sin embargo, ese proceso se realizaba con demora por la lentitud de las comisiones para repartir las planillas y por el incumplimiento de los maestros en completarlas.²⁶

En cuanto a la Estadística escolar, el relevamiento también era inadecuado, razón por la cual, según el inspector Juan Ceballos, el gobierno vivía engañado. En ese sentido, el inspector de Corrientes exponía los errores en los que incurría el Poder Ejecutivo cuando, por ejemplo, en 1884 había informado que:

mandar a sus hijas a la escuela y aplicar una multa de 50 cents a los infractores- AGN-CNE-EXP. 58,1884- Carta de José G Cámara al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, pág. 2.

²⁶AGN-CNE-EXP. 66,1884- Carta de Juan Ceballos al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla, Corrientes, pag.1.

...Funcionan en la provincia: escuelas públicas 177, pero eran 146. Siendo 124 varones pero eran 96, y 54 mujeres siendo 53. Se compone el personal docente de 215 en vez de 222. Son varones 131 en vez de 133. Son mujeres 84 en vez de 89. Escuelas particulares 17 en vez de 36. Número de niños que concurren a estas 447 en vez de 930. Niños que concurren a las públicas 6640 en vez de 6368. Total de niños 7086 en vez de 7298. (...). La ley de Educación no se cumple por indolencia.²⁷

Así, el problema de la sub-representación y/o sobre-representación es notorio. Quizás uno de los datos expresados más llamativos es que el número de escuelas públicas se encuentra aumentado, mientras que se registran menos de la mitad de las privadas en funcionamiento. Esta situación sobre las estadísticas se reitera en la mayoría de las provincias, advirtiéndose que las inspecciones respectivas no tenían cabal conocimiento del número de escuelas particulares ni de maestros al servicio de las mismas, ni tampoco del número de alumnos que concurrían a ellas.

Si bien es cierto que la información recibida por el gobierno no se ajustaba a la realidad escolar, lo queda claro en las fuentes es que la falta de escuelas era un problema serio en varias provincias. El Estado era incapaz de acompañar el intento de consolidar un sistema educativo nacional con la habilitación de instituciones educativas. De ese modo, serán las escuelas particulares -étnicas o confesionales- las que, en parte, contribuyan a paliar esa falencia. Asimismo, como lo hemos desarrollado en otro trabajo, la participación de la población extranje-

²⁷AGN-CNE-EXP. 66,1884-. Carta de Juan Ceballos al Presidente del Consejo Nacional de Educación, Benjamín Zorrilla. Corrientes. pp. 6-7.

ra como hacedora del sistema fue clave. Desde los inicios del sistema, los inmigrantes jugaron un rol como solicitantes de una escuela, como donantes de un terreno o de un edificio, como constructores y como activos partícipes de la gestión de los establecimientos (Ceva, 2014).

Escuelas públicas y escuelas particulares

La relación entre escuelas públicas y particulares atravesó diferentes momentos. Algunos autores han señalado que su presencia fue aceptada e incluso estimulada mientras el Estado argentino era incapaz de llevar a cabo su proyecto de educación a escala nacional. Posteriormente, hacia mediados de la década del ochenta, esta situación viró cuando el Estado convirtió a la institución escolar en una cuestión nacional (Zaidenweg, 2014, p. 151). Sin embargo, nuestras fuentes revelan que esta última situación parece haber sido más discursiva que concreta. Por eso creemos importante profundizar en el rol que desempeñaron las escuelas particulares. ¿Competían con la escuela pública y nacional? ¿Eran espacios de ajuste y adaptación de la población inmigrante? ¿Fueron espacios construidos interactivamente en el marco de la interculturalidad?

La ley 1420 –encuadre del andamiaje institucional de la escuela, primero para Capital Federal y los Territorios Nacionales y posteriormente para el resto del país– establece la diferenciación entre, por un lado, escuelas públicas (nacionales-provinciales-municipales) y, por el otro, escuelas particulares. Además, muestra un claro interés en la centralización estatal de la educación a partir de la creación de escuelas nacionales. Sin embargo, aún dos décadas después de promulgada la ley, el censo nacional de población de 1914 revela la disparidad y

la lentitud de la acción del Estado en su creación. Es decir, el proceso había sido dispar y escaso, ya que éstas sólo representaban el 26% del total de los establecimientos educativos establecidos en el territorio nacional (véase el gráfico N° I). Una característica interesante del proceso es que el 89% de las escuelas públicas era para alumnos de ambos sexos. Otra, que los docentes extranjeros representaban el 19,55% del total del personal educativo del país (véase el gráfico N° II).

Por su parte, las escuelas particulares representaban el 17% y dentro de ellas un 9,25% eran religiosas; un 7,25% eran de beneficencia y un 83,50% eran privadas-laicas (véase el gráfico N° III). Como se puede observar, la participación en el entramado educativo de las escuelas consideradas particulares provenía desde los más diversos ámbitos: iglesia, asociaciones de socorros mutuos y privados.

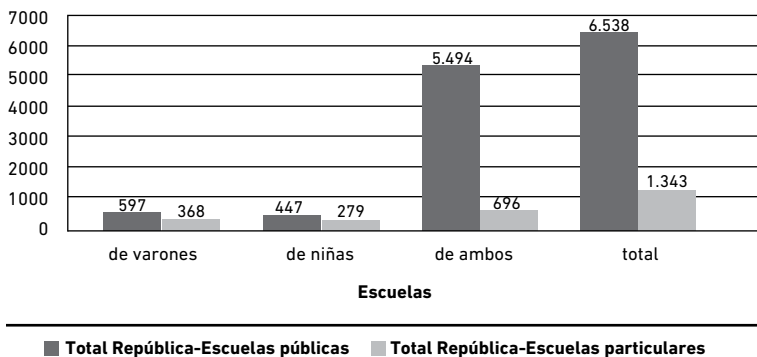
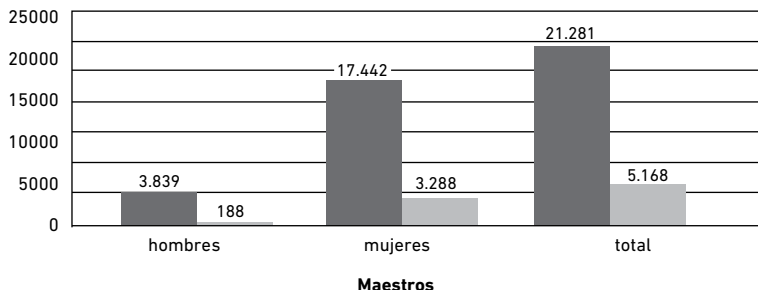


Gráfico N° I. Escuelas públicas y particulares en la República Argentina, según sexo del alumnado (1914). Fuente: *III Censo Nacional de Población, Tomo 9: Instrucción, Buenos Aires, 1914.*



■ Total República-Escuelas públicas □ Total República-Escuelas particulares

Gráfico N° II. Escuelas públicas y particulares en la República Argentina, según sexo maestros (1914). Fuente: *III Censo Nacional de Población, Tomo 9: Instrucción, Buenos Aires, 1914.*

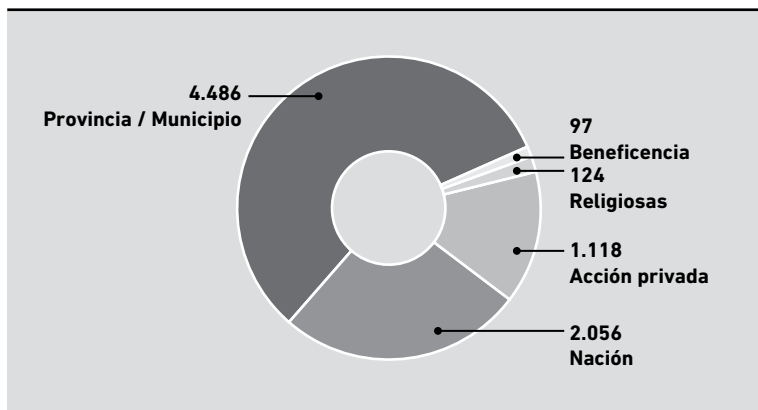


Gráfico N° III. Escuelas públicas y particulares en la República Argentina, según sostén económico (1914). Fuente: *III Censo Nacional de Población, Tomo 9: Instrucción, Buenos Aires, 1914.*

Sin embargo, la presencia de las escuelas particulares entraba en contradicción con los fines de cohesión social y unificación propuestos por el CNE. Uno de ellos era la presencia, dentro de la categoría de “particular”, de escuelas de colectividades extranjeras. Según advertía el censo de 1914, la presencia de elementos étnicos en la población obligaba a hacer de la enseñanza que se impartía en las escuelas un mecanismo de cohesión social que diera curso a la unidad étnica:

...una enseñanza nacional, genuinamente argentina, que vigorice el organismo... se eliminan poco a poco las diferencias que llamaré étnicas, para alcanzar, en definitiva, esa estructura que da realce al ideal permanente de la patria...²⁸

Esa pretensión había sido una constante desde las últimas décadas del siglo XIX. En determinados momentos los enfrentamientos alcanzaron niveles más álgidos, sobre todo centrados en torno al rol de las escuelas comunitarias como instrumentos de formación étnica. Como han señalado numerosos autores, las quejas se orientaban sobre todo a las escuelas italianas, y se vieron agudizadas a partir del Congreso Pedagógico Italiano. El encuentro se desarrolló en Buenos Aires del 6 al 9 de enero de 1881, promovido por los Consejos de instrucción de las cinco sociedades²⁹ de la Capital Federal, y tenía como finalidad responder a las críticas recibidas por parte de algunos argentinos sobre el *peligro nacional* representado por las escuelas italianas. Fue Domingo Sarmiento quien encabezó la campaña en contra de las escuelas

²⁸III Censo Nacional de Población, Tomo 9: Instrucción, Buenos Aires, 1914p. 11.

²⁹Las sociedades eran: Unione e Benevolenza, Nazionale Italiana, Unione, Colonia Italiana e Italia Unita.

extranjeras, desde el periódico *El Nacional*, y también la prensa argentina que reclamaba el cierre de estas instituciones (Favero, 2000, pp. 178-179).

Sin embargo, el debate era mucho más amplio, y abarcaba desde cuestiones ideológicas hasta otras de índole práctica. En este último aspecto, el tema de la revalidación de los títulos no era menor. En las fuentes se observa que las escuelas particulares envían cartas con la solicitud de aceptación de maestros extranjeros. El siguiente es un ejemplo de los tantos que aparecen en los expedientes analizados. Se trata de una de las escuelas de la Sociedad Italiana *Unione e Benevolenza*³⁰, que a través de su director comunica al CNE que reabrirá la escuela a su cargo el 15 de febrero por lo que solicita si pueden considerarse títulos legales los diplomas extranjeros, o si necesitan ser revalidados. Acompaña los títulos de maestro normal de escuelas de Italia. Como la nueva ley de educación señala que los directores de escuelas públicas y privadas deben tener títulos legales para ejercer el magisterio, el consejo responde que: “...debe dar cuenta de la marcha de la escuela...”³¹

La intención de parte del Estado de fiscalizar la calidad y las condiciones de la enseñanza en las escuelas particulares fue profundizándose hasta manifestarse con contundencia durante la gestión de Ramos Mejía en el CNE³². Un caso que refleja dicha situación es el que hemos llamado *caso Marugo*, que se refería a un colegio conocido de Buenos Aires, el Ítalo-Argentino (Ceva, 2014). Hay que recordar

³⁰Unione e Benevolenza había sido fundada en 1858.

³¹CNE-EXP.153-1, Escuelas Particulares, Buenos Aires, 24 enero 1885.

³²Sobre Ramos Mejía Cfr. O. Terán (2000); C. Altamirano (2004).

que las escuelas italianas se encontraban bajo el doble intento de normalización: de parte del gobierno argentino, preocupado por nacionalizar a los jóvenes, y de parte del gobierno italiano, que desde 1889 con el decreto Real N° 6566³³ establecía el ordenamiento de las escuelas italianas en el extranjero, buscando uniformidad en la didáctica y vinculación con los programas escolares desarrollados en la península (Favero, 2000: 189). Aunque el colegio funcionaba desde 1868, los controles rigurosos sobre docentes y directivos de la institución se establecieron recién a partir de 1908. Domingo Marugo, director, fundador y propietario del colegio, había nacido en Italia pero se había naturalizado argentino y contaba con los títulos que lo habilitaban para la enseñanza primaria elemental. El establecimiento tenía en su plantel a casi la totalidad de la familia del director. Adela Marugo, preceptora de enseñanza primaria infantil, profesora de historia, geografía y ramos generales; Juan Marugo, estudiante de veterinaria en la universidad de la Plata; Adolfo Marugo, a quien le faltaban dos materias para finalizar el bachillerato en el colegio nacional; y Federico Marugo, estudiante de magisterio. El plantel también incluía a José Macia, un maestro normal.

El director del establecimiento fue intimado por el CNE para que la educación impartida fuera nacional y dictada por maestros argentinos:

Se deje constancia en la resolución que dicte H.C que las autorizaciones caducarán si la enseñanza... la de la Historia y Geografía argentinas e Instrucción Cívica no es dada en forma eficiente, lo

³³La llamada *Ley Crispi* se encuadraba en la visión general de Crispi sobre emigración y en la idea de que las escuelas en el extranjero eran vistas por él como *focos de educación nacional y de sentimiento patrio*, Cfr. Favero (2000, p. 188).

que comprobará la Inspección de escuelas particulares en sus visitas periódicas.³⁴

Para garantizar la continuidad de la enseñanza en una institución que llevaba años funcionando, Domingo Marugo debió presentar todos los títulos de los docentes a cargo, quienes, aunque de origen italiano, se habían naturalizado argentinos.

Los expedientes del CNE contienen casos similares al del colegio de Marugo. Por ejemplo, era frecuente que un docente en ejercicio, o el director de una escuela, solicitase al CNE autorización para el ejercicio de la enseñanza pidiendo que el certificado provisorio se transformase en definitivo. Luego de que la solicitud pasara a la Inspección General de escuelas particulares, el inspector seccional realizaba una visita al establecimiento y elaboraba un informe determinando si correspondía o no acordar la autorización, sobre la que el presidente del CNE luego resolvía. Si el solicitante no era argentino se lo exceptuaba de dictar Historia Argentina, Geografía Argentina e Instrucción Cívica hasta tanto realizara el trámite de la ciudadanía. Entonces, quedaba autorizado a impartir clase de todas las materias de la currícula. Es decir que la sola naturalización los habilitaba a hacerse cargo de materias que eran centrales a la “educación nacional”. Este tipo de mecanismos basado en resoluciones prácticas y totalmente alejado de lo que en la letra se concebía como un *maestro nacional* fueron habituales en la década de 1910.

Otros ejemplos confirman este procedimiento y simultáneamente muestran la diversidad de origen de los maestros. Así, se puede obser-

³⁴AGN-DAI-CNE, Escuelas Particulares- Exp. Marugo, año 1909.

var al director Ernesto Buis, del colegio Hijas de María de la Capital, que en 1913 solicita la autorización para ejercer el magisterio para dos profesores: José Muller, que había cursado estudios técnicos en Francia y tenía doce años de experiencia docente (de los cuales ocho había sido ejercidos en la Argentina), y Agustín Ceccio, que había nacido en Italia y llevaba dos años como docente en el país.³⁵ Un caso similar es el de Julio Fabien, maestro elemental francés, que solicita la autorización para el funcionamiento de una escuela particular de su propiedad que él mismo dirige. Dicha escuela funcionaba desde 1905 con autorización correspondiente. En 1913, el establecimiento contaba con 106 alumnos, de los cuales 14 eran pupilos. El colegio disponía de tres salones destinados a aulas y dos a dormitorios. La enseñanza estaba a cargo de tres maestros: el propio Fabien, el español Jaime Coromidas –con carta de ciudadanía en curso, aunque autorizado en 1909 a impartir enseñanza– y el argentino Emilio Angel Motti.³⁶ Los ejemplos de esta naturaleza son numerosos: el maestro Josef Albicker, que solicita la autorización para la enseñanza en escuelas particulares primarias, adjuntando su título de maestro obtenido en Alemania y traducido por el Consulado General de su país.³⁷ Joaquín Ventin Fernández, español, graduado en la Escuela Superior de Maestros de Pontevedra en 1908.³⁸ José Cortes Llovet, también español, que había obtenido su título en 1913 en la Escuela Normal Superior de Maestros

³⁵ CNE-EXP.1921-Escuelas particulares- 1913.

³⁶ CNE-EXP.8245-Escuelas particulares- 1913.

³⁷ CNE-EXP.10947-Escuelas particulares- 1913.

³⁸ CNE-EXP.536 -Escuelas particulares- 1914.

de Alicante.³⁹ Estos casos relevan que los maestros, recibidos en exterior, llevan poco tiempo radicados en la Argentina y, su ingreso al país y el inicio del ejercicio de la docencia, habían sido prácticamente simultáneos. Es decir, maestros como ellos cursaban en simultáneo su proceso de adaptación a la nueva sociedad, al tiempo que ejercían un magisterio que, en la letra, tenía como objetivos la cohesión social, la eliminación de las diferencias étnicas y el reforzamiento del ideal de la patria.

En cierto modo, mecanismos similares se encuentran en la clausura de escuelas particulares. Con una normativa específica, pero con una necesidad evidente, las clausuras se adaptaban a las circunstancias concretas de cada caso. Por ejemplo, se solicita el cierre de una escuela particular en el Chaco con el argumento de que no cumple con la ley 1420 al enseñar historia, idioma y literatura israelitas. El director argumenta en su defensa que no lo hace porque los alumnos de su escuela también asisten a escuelas del Estado. Pero dado que diez de los niños no reciben educación estatal sino solamente particular, el establecimiento se clausura.⁴⁰ Sin embargo, en otras ocasiones, donde la necesidad lo dicta, se otorgan prórrogas a las autorizaciones de funcionamiento y plazos para que las escuelas particulares regularicen la situación de títulos habilitantes e idioma en el que se imparte la enseñanza. Nuestras fuentes revelan cuán difuso era el límite entre el ideal de *nacionalizar* y la práctica.

³⁹CNE-EXP.896-Escuelas particulares- 1914.

⁴⁰CNE-EXP N° 982, 1935. Este ejemplo corresponde a un período posterior al que analizamos en este trabajo. Sin desdeñar el influjo que sobre la decisión de clausurar una escuela judía tuvo el clima político y cultural de la década de 1930, creemos que el caso ilustra adecuadamente cómo el problema del “otro” y de su relación con la identidad nacional, lejos de resolverse se había agravado.

Pero los problemas no se vinculaban sólo a si los títulos de los maestros extranjeros no los habilitaban, sino también a cómo se sostenían económicamente las escuelas particulares. Un caso emblemático fue el de la Sociedad Educacionista Salesiana de Viedma, como se observa en una carta que el representante de la sociedad envía al CNE:

...Pensábamos que se había disipado la nube que se había condensado sobre la escuela particular de Pringles dirigida por la Sociedad Educacionista Salesiana, y nos hemos engañado...⁴¹

En esa carta, el cura Bacchina incluye una lista en la que declara haber recibido del Consejo Superior de Educación de Viedma una cantidad de útiles escolares que el CNE reclama diciendo:

...la comisión que los cedió extralimitó sus funciones y privó a las escuelas del Consejo Nacional de parte de los enseres que se les había remitido para su buen funcionamiento...⁴²

Así, en algunos casos los conflictos incluso se generaban en el diálogo con instituciones que habían sido aceptadas por el Estado y tenían predicamento en la opinión pública, y contribuían a propagar el valor de la educación en la sociedad. Por cierto, los salesianos en Argentina habían ocupado desde sus inicios un rol destacado en el ámbito educativo, sobre todo en zonas alejadas donde la presencia del Estado era escasa. Además, eran reconocidos positivamente no sólo por la comunidad extranjera sino también por los nativos.

⁴¹CNE-EXP.1788-2, Escuelas Particulares, Viedma, Río Negro, 1891, 20 de julio 891.

⁴²Idem.

El funcionamiento de las escuelas particulares, su control y adaptación al aparato educativo nacional estuvieron atravesados por una relación tensa y ambigua con el CNE. La fiscalización del Consejo redundaba en recusaciones de expedientes, matrículas de funcionamiento denegadas, y clausuras de establecimientos escolares. Sin embargo, nuestras fuentes revelan que después de extensos y complicados intercambios y negociaciones, cuando la necesidad se imponía, la práctica primaba sobre la norma y sobre los ideales de unidad y cohesión social basados en un sistema de educación nacional uniforme. El Estado era incapaz de reemplazar a las escuelas particulares por instituciones educativas de gestión pública, entonces terminaba aceptando su funcionamiento.

A modo de cierre

Al cambiar el nivel de descripción y profundizar en la cotidianidad escolar es posible observar que los discursos en torno al rol de la escuela se encontraron con fuertes contratiempos para su puesta en marcha. Asimismo, el cuerpo docente fue conformado por un grupo heterogéneo de personas, proveniente de diferentes orígenes sociales y nacionales, muchos no contaban con una preparación previa -o, si tenían títulos, estos habían sido obtenidos en un país extranjero-. Provenían de familias de escasos recursos y, en gran medida, usaban el acceso a la escuela como medio de mejorar su posición socio-económica, desempeñándose en ámbitos donde el acceso a recursos pedagógicos modernos no era posible y en los que la educación era escasamente valorada. Como se ha señalado para el caso francés, parece que en la Argentina de finales del siglo XIX estos maestros fueron *pasajeros entre dos culturas*.

Por otra parte, las fuentes relevan que el proceso de escolarización tuvo fuertes diferencias regionales y que la aplicación de la ley 1420 varió según quién la llevaba al ámbito concreto de aplicación. Los inspectores, con su formación y sus vínculos, fueron los intermediarios en el proceso, aunque tampoco constituyeron un cuerpo uniforme. Mientras que en algunas provincias estos intermediarios culturales eran ilustrados y comprometidos, le otorgaban importancia al *nuevo espíritu de época* y buscaban estimular el *interés de las familias* en la educación, en otras, la preparación y el desempeño no eran los más apropiados, y la figura del inspector no cumplía con las funciones que habían sido pensadas para implantar un sistema educativo nacional.

Si el sistema educativo que el Estado intentaba implantar buscaba la unidad de lo heterogéneo, otra de las aristas que se advierten en las fuentes es el peso del componente extranjero en el proceso de escolarización y alfabetización. Los inmigrantes fueron no sólo un actor pasivo, sino también un agente activo y necesario. Paradójicamente, el sistema educativo fue pensado para dar unidad a una sociedad étnicamente diversa, pero como hemos visto hasta aquí, maestros, directores y escuelas particulares tuvieron un papel central en la educación porque se hicieron cargo de establecimientos educativos allí donde el Estado no lograba implantarlos y, tras negociaciones tensas y complicadas, lograron incluso que, ante la necesidad y la vacancia, establecimientos particulares gestionados por directores extranjeros y maestros inmigrantes educados en el exterior, con el sólo trámite de la naturalización, se hicieran cargo de impartir materias clave para la creación de una conciencia nacional y de un ideal patriótico en los alumnos (como historia y geografía argentinas).

En el proceso de conformación de la estructura educativa se advierte la puja entre ideal y realidad, norma y práctica, centralización y descentralización. Desde el Estado existía una tendencia centralizadora -que lograba imponerse con regular éxito-, mientras que desde lo local-provincial se evidencia una descentralización social en la que los actores (maestros-familias y alumnos) contienen, a la vez, lo local y lo nacional, y se desplazan en algunos momentos hacia la unidad y en otros, hacia lo particular.

Fuentes

- AGN-DAI- Fondo CNE-Consejo Nacional de Educación-Expedientes- Informes (1884-1920).
- AGN-DAI- Fondo CNE-Consejo Nacional de Educación-Expedientes- Escuelas Particulares (1884-1920).
- *El monitor de la Educación Común*, Buenos Aires, Consejo Nacional de Educación (1881-1884).
- III Censo Nacional de Población, Tomo 9: Instrucción, Buenos Aires, 1914.
- Ley 1420, Capítulo IV, “Inspección Técnica y Administrativa de las Escuelas”.

Bibliografía

- Altamirano, C. (2004). “Entre el naturalismo y la psicología: el comienzo de la ‘ciencia social’ en la Argentina”. En: Neiburg, F y Plotkin, M. (comps.), *Intelectuales y expertos. La constitución del conocimiento social en la Argentina*. Buenos Aires: Paidós.
- Bertoni, A. L. (2001). *Patriotas, nacionalistas y cosmopolita: la construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Bertoni, A. L. (1996). “Nacionalidad o cosmopolitismo. La cuestión de las escuelas de las colectividades extranjeras a fines del siglo XIX”. En: *Anuario del IEHS*, N°11, Tandil, pp.179-199.
- Bjerg, M. (1997). “Educación y etnicidad en una perspectiva comparada. Los inmigrantes daneses en la pradera y en la pampa, 1860-1930”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 36, agosto. Buenos Aires. pp. 251-280.
- Bjerg, M. (2001). *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de los inmigrantes daneses en la Argentina (1848-1930)*. Buenos Aires: Biblos.
- Ceva, M. (2014). “Un panorama sobre los inmigrantes y la escuela en Argentina (1884-1938)”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, Año 28, N° 77, julio-dic. Buenos Aires, pp.59-83.
- Cucuzza, H. (2007). *Yo Argentino. La construcción de la Nación en los libros escolares (1873-1930)*. Buenos Aires: Miño y Dávila.
- Devoto, F. (2003). *Historia de la inmigración a la Argentina*. Buenos Aires: Sudamericana.
- Favero, L. (2000). “Las escuelas de las sociedades italianas en la Argentina (1866-1914)”. En: F. Devoto, F y Rosoli, G. (ed.), *La inmigración italiana en la Argentina*, Buenos Aires: Biblos. Pp.165-207
- Dussel, I., (1995). “Pedagogía y Burocracia. Notas sobre la historia de los inspectores”. En: *Revista Argentina de Educación*, N° 23. Buenos Aires, pp.55-82.
- Finocchio, S. (2009). *La escuela en la historia argentina*. Buenos Aires: Edhasa.
- Frid, C. (1985). “Mutualismo y educación en Rosario: las escuelas de la Unión e Benevolencia y de la Sociedad Garibaldi (1874-1911)”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 1, N° 1, diciembre. Buenos Aires, pp. 77-97.
- Frid, C. (1992). “Las opciones educativas de la comunidad italiana en Rosario: Las escuelas mutualistas y el colegio Salesiano (1880- 1920)”. En: Devoto, F. Míguez, E. (comps.), *Asociacionismo, trabajo e identidad étnica. Los italianos en América Latina en una perspectiva comparada*. Buenos Aires: CEMLA, CSER, IEHS, pp.101-114.

- Legarralde, M. (2008). *La formación de la burocracia educativa en la Argentina: los inspectores nacionales y el proceso de escolarización, 1871-1910*. Tesis de Maestría. Buenos Aires: FLACSO. Sede Académica Argentina.
- Otero, H. (2011). “Las escuelas étnicas de la comunidad francesa. El caso argentino, 1880-1950”. En: *Anuario de Estudios Americanos*, 68, 1, enero-junio. Sevilla, España, pp. 163-189.
- Pineau, P. (2010). *Historia y política de la educación argentina*, Buenos Aires: Ministerio de Educación de la Nación.
- Prislei, L. (1987). “Inmigrantes y mutualismo. La sociedad italiana de Socorros Mutuos en Belgrano (1879-1910)”. En: *Estudios Migratorio Latinoamericanos*, año 2, Nº 5, abril. Buenos Aires, pp. 29-55.
- Seiguer, P. (2009). *La iglesia anglicana en la Argentina y la colectividad inglesa. Identidad y estrategias misionales, 1869-1930*. Buenos Aires: Tesis de Doctorado, Universidad de Buenos Aires.
- Southwell, M.; Arata, N. (2011). “Aportes para un programa futuro de historia de la educación Argentina”. En: *History of Education & Children's Literature*, VI, 1, ISSN 1971-1093 (print) / ISSN 1971-1131 (online) © 2011 EUM (Edizioni Università di Macerata, Italy), pp. 519-539.
- Southwell, M. y Manzione, M. A. (2011). “Elevo a la superioridad. Un estado de la cuestión sobre la historia de los inspectores en Argentina”. En: *Hist. Educ. Anu.* vol.12 no.1.ene/jun Ciudad autónoma de Buenos Aires.
- Tedesco, J. C (2003). *Educación y sociedad en la Argentina (1880-1945)*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno de Argentina Editores (1era edición 1986-Ed.Solar).
- Terán, O. (2000). *Vida intelectual en el Buenos Aires fin-de-siglo (1880-1910): derivas de la cultura científica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Zaidenweg, C. (2014). “Un estudio comparativo entre escuelas de inmigrantes en Argentina. Espacios de celebración, entendimiento y conflicto (1880-1930)”. En: Dossier “Historias para la celebración: experiencias en la América Latina Contemporánea. Coordinado por Gabriella Dalla-Corte Caballero. En: *Temas Americanistas*, Nº 32, Sevilla, pp. 149-174.

| CAPÍTULO 3 |

La comunidad gallega en Buenos Aires: ¿identidad étnico-regional, españolismo o integración? (1900-1960)

Ruy Farías

Introducción

Como señaló hace ya tiempo Arnd Schneider (2000) con relación al caso argentino, cualquier análisis a propósito de la inclusión o exclusión de un determinado colectivo extranjero de la “construcción de la nación de inmigrantes” debe tomar en cuenta la percepción de continuidad y discontinuidad de las afiliaciones étnicas y nacionales dentro de ese grupo. Entre 1857 y 1930, algo más de 2.000.000 de españoles llegaron al país austral, mientras que otros 237.000 lo harían durante la “última oleada migratoria” (1946-1960). No obstante, dentro del total hispano los migrantes nacidos en Galicia representaron una mayoría superlativa, alrededor del 50% del total, proporción que hizo de ellos, a su vez, aproximadamente un 17% de los europeos ingresados por el puerto de Buenos Aires, el colectivo étnico-regional foráneo más numeroso en la Argentina.⁴³

Desde comienzos de la pasada centuria, esa enorme presencia fue además “amplificada” tanto por su patrón de asentamiento, muy concentrado en la capital y su periferia, como por una inserción socio-

⁴³Las cifras y los porcentajes fueron extraídos de Villares, Fernández (1996), Moya (2004) y Vázquez González (2011).

profesional que a menudo –aunque no siempre– se verificó en ocupaciones altamente visibles del sector terciario de la economía.⁴⁴ Esto, si bien hizo que los rasgos positivos y negativos de su estereotipada imagen gozaran de una amplia difusión en el imaginario colectivo de la sociedad receptora,⁴⁵ no bastó, sin embargo, para que alcanzasen un lugar equivalente en los relatos constitutivos de la identidad nacional argentina, o en una imagen plural de la argentinidad.⁴⁶ Persiguiendo su propia legitimación, las élites de la colectividad –políticas, económicas, culturales– buscaron afanosamente un lugar en ese relato, pero dicha empresa parece haber sido más efectiva para el consumo interno de la comunidad galaica que en el ámbito de la sociedad de acogida, donde la imagen del “gallego bruto” no sólo se consolidó sino que, ya en la segunda mitad del siglo, acabó cristalizando gráficamente en el popular “Manolito” de la historieta *Mafalda*.

Mientras, por otra parte, la dirigencia étnica y los elementos más brillantes de la emigración y el exilio gallego propulsaron una vasta obra de vindicación y enaltecimiento de la identidad y cultura de su tierra, plasmada en la creación o recreación de tradiciones y símbolos, usos y costumbres, rituales, fiestas, monumentos y toponimia, así como en el desarrollo de la prensa, la radio y el teatro étnicos, y de una vasta producción literaria en lengua gallega, entre otros ítems. En las páginas que siguen abordaremos algunos de aspectos de esa

⁴⁴Una mirada de conjunto sobre los patrones residenciales e integración económica de los gallegos en Argentina, en Núñez Seixas (2007).

⁴⁵Acerca de la imagen de los gallegos en Argentina, vid. Núñez Seixas (2002) y Lojo et al. (2008).

⁴⁶Al respecto, ver el análisis de Balsas (2013) sobre su presencia escueta, parcial e inexacta en los manuales escolares argentinos.

producción, a fin de reflexionar acerca de su posible influencia en la identidad de los gallegos que moraron en la urbe porteña.

Patriotismo español e imagen social de los gallegos en Buenos Aires

Los hombres de Estado y ensayistas políticos que a mediados del 1800 buscaron poblar el territorio argentino con europeos anglosajones, germanos, franceses, etc., acabaron por descubrir que la mayoría de los recién llegados eran en realidad originarios del sur del Viejo Continente y, en una abrumadora proporción, italianos y españoles. Ante esta inesperada realidad adoptaron una actitud xenófoba, reflejada en una legislación restrictiva y en la glorificación de los valores culturales del gaucho y los descendientes de la colonia española (Quijada et al, 2000). No obstante, si bien existieron rasgos conflictivos dentro del proceso migratorio (particularmente visibles a comienzos del siglo XX), éstos nunca llegaron a poner en entredicho el papel fundamental que esos migrantes jugaban para el progreso y la modernización del país dentro del relato político de la nación (Grimson, 1999).

El caso argentino, además, no presenta una simple (aunque cambiante) oposición entre nativos e inmigrantes, sino un cuadro complejo y estratificado entre aquellos a los que se consideró centrales en términos de composición étnica para la construcción de la nación, y quienes fueron vistos como marginales a ésta. En ese proceso histórico, la otredad no se desvaneció: fue cambiando sus líneas de demarcación.⁴⁷ En el caso particular de los españoles, la característica permanente de las actitudes del país anfitrión fue la ambivalencia.

⁴⁷Una “tipología tentativa para la construcción de la diferencia en la Argentina moderna”, en Schneider (2000).

Ellos representaban al “grupo fundador”, el que había proporcionado la cultura original; eran “primos”, pero también recién llegados “incultos”, extranjeros, “extraños” (Moya, 2004). No obstante, el hecho de tener que “conformarse” con los flujos procedentes del sur de Europa hizo que, a partir del último cuarto del siglo XIX, se produjese entre las élites criollas una cierta revalorización de esa inmigración peninsular, evolución que discurrió en paralelo con la recuperación del legado cultural hispano, la reinterpretación del papel jugado por España en América y el influjo intelectual del hispanoamericanismo regeneracionista (Prado, 2008). Los temores hacia los peligros no previstos de la inmigración masiva se dirigieron contra los contingentes alófonos, cuya disposición y capacidad de asimilación se pusieron en entredicho. De tal modo, los “indeseables” fueron los “turcos” (fundamentalmente, sirio-libaneses) o los “rusos” (judíos de Europa central y oriental), mientras que de los españoles se apreció su mayor facilidad para integrarse en la sociedad argentina, debido al hecho de compartir –en teoría– un mismo idioma, una civilización y una religión. Hacia 1910 ya eran vistos como un contrapeso de esos grupos y, particularmente, del mayoritario contingente italiano (Núñez Seixas, 2014a). Con todo, el “redescubrimiento” de España y la reinterpretación de la *Hispanidad* (afirmada en la idea de la existencia de una continuidad cultural hispana en América) no siempre implicaron una aceptación del español corriente, real, que moraba en la Argentina contemporánea.

Paralelamente, a partir del último tramo del siglo XIX –y de manera particularmente intensa, en la primera década del XX– la colectividad hispana vivió un proceso de reactivación del sentimiento de patria y de pertenencia nacional que, aunque motorizado por una reducida élite económica y profesional, logró superar los límites de las

conciencias individuales y alcanzar una genuina dimensión de grupo (Duarte, 1998). La agitación nacionalista que emergió al amparo de la Guerra de Cuba e Hispanoestadounidense (1895-1898), transformó la preocupación por España en un tema recurrente en la vida pública de la colectividad. Desde ese momento, la identidad peninsular –estimulada en términos más o menos castizos– operó como una especie de mínimo común denominador de las diversas y contrapuestas culturas políticas en litigio (republicana, tradicionalista, liberal, regionalistas) y de sus efectos disolventes para la cohesión intraespañola.⁴⁸ El discurso patriótico *español* (centralista) se diseminó a través de la tribuna, la prensa y los órganos societarios. Fue, por ejemplo, el caso de la Asociación Patriótica Española (nacida en 1896), en cuya revista –editada a partir de 1903– abundaron los artículos firmados por intelectuales y políticos argentinos y españoles de gran prestigio. Sin embargo, los ámbitos de difusión de argumentos con los cuales fomentar la cohesión étnica tuvieron otros carriles menos explícitos, pero tal vez tanto o más efectivos que los antedichos. En tal sentido, es necesario referirse también a la importante labor que a partir de 1914 cumplió la Institución Cultural Española de Buenos Aires (ICE). Concebida como ámbito de irradiación del potencial científico español, y merced a la calidad de los científicos y académicos españoles que pasaron por ella, contribuyó a aventar la idea de que todo lo procedente de España era arcaico o reaccionario. Pero además, llevó a cabo sus tareas en un con-

⁴⁸Empero, resulta inexacto hablar de una “identidad nacional española” como algo homogéneo, pues a lo largo del siglo XX ésta fue objeto de distintas interpretaciones. El estallido de los debates en el seno de las élites políticas e intelectuales peninsulares a propósito de la misma, se encuentra ligado al “desastre del 98” y a la “introspección” a la que dio lugar. Un análisis de este fenómeno, en Álvarez Junco et al (2013). Sobre las diferentes variantes del nacionalismo español, vid. Núñez Seixas (1995).

texto de clara reivindicación de la tradición hispánica, y esas mismas personalidades convirtieron sus clases y conferencias en otras tantas tribunas del nacionalismo español (Campomar, 2009).

Aunque nuestro conocimiento acerca de la cultura política e identitaria hispana en Argentina para las décadas posteriores al año 1910 resulta endeble, es posible señalar que la estrategia desplegada por la élite de la colonia española en el país (que alcanzó su apogeo durante la tercera década del siglo XX) no bastó, sin embargo, para ocultar los desafíos que por entonces surgieron desde dentro de la propia colectividad. Por un lado, la perenne falta de unidad de acción, donde las disputas internas, la fragmentación asociativa y las luchas por el liderazgo entre las distintas asociaciones y grupos organizados fueron constantes.⁴⁹ Por el otro, el hecho de que en la misma península el españolismo se moldeó en el fragor de una constante pugna con movimientos nacionalistas subestatales catalán, vasco y gallego, lucha que a partir de 1900 se trasladó a la colectividad rioplatense, merced a la llegada de migrantes y activistas identificados con esas ideologías, que actuaron a través de los centros regionales de mutualidad y recreo ya existentes. A partir de entonces, la identidad “nacional” española debió lidiar con otras “regionales”. Sin bien éstas distaron (y distarían en el futuro) de ganarse a la mayoría de los inmigrantes vascos, catalanes o gallegos agrupados en torno a aquellos, en los años del Centenario argentino su irrupción empezó a provocar fracturas dentro de la colectividad hispana que se superponían a las que ya cau-

⁴⁹Sobre las características de los liderazgos étnicos hispanos en Argentina entre las últimas décadas del siglo XIX y las primeras del XX, véanse los trabajos reunidos en Bernasconi, Frid (2006) y García Sebastiani (2011).

saban las diferencias entre republicanos y monárquicos, y a las que se daban entre todos ellos y los adheridos a la causa del movimiento obrero local (Núñez Seixas, 2014a).

En paralelo a lo anterior, persistían en la consideración de la sociedad receptora claras jerarquías regionales, siendo los originarios del País Vasco, Cataluña y Castilla mucho más apreciados que los de Galicia o Andalucía. Aunque el uso peyorativo del gentilicio *gallego* puede rastrearse hasta los tiempos tardocoloniales, esa connotación despectiva se *reactualizó* durante los últimos años del siglo XIX y primeros del XX debido a la llegada masiva de campesinos galaicos mayormente analfabetos o semianalfabetos que, al desempeñar en una elevada proporción una serie de ocupaciones en el sector terciario urbano de gran exposición al público, se hacían notar aún más. Además, fue probablemente el único colectivo que se sintió agraviado y despreciado por partida doble, tanto por los nativos como por el resto de sus (teóricos) compatriotas españoles. En cualquier caso, muchas de esas imágenes estereotipadas acabaron siendo apropiadas por buena parte de los migrantes galaicos, lo que en ocasiones provocó la reacción de las élites y los sectores políticamente más concientizados. Éstos, a fin de contrarrestar esos prejuicios negativos, elaboraron un mensaje substitutorio y autojustificador, una imagen del *buen inmigrante* en la que el gallego venía a ser un trabajador constante, esforzado, frugal, honrado, modesto, humilde e implícitamente sumiso. Además, apuntaron a una reivindicación de la inmigración desde Galicia como “punta de lanza” para la defensa de esa *Hispanidad* supuestamente amenazada por la marea de inmigrantes italianos, construcción según la cual ellos habrían sido quienes más contribuyeron a la “reespañolización” de Buenos Aires en un sentido cultural y lingüístico (lo que ocluía de for-

ma palmaria el hecho de que una buena parte del grupo poseía un dominio muy limitado del castellano al momento de desembarcar), exaltando –de paso– el origen común que los uniría con el pueblo argentino. Con todo, al igual que entre la generalidad de los migrantes hispanos, lo usual no era el ataque sino la auto-alabanza de las glorias y virtudes propias, resaltando las particulares contribuciones de Galicia a la historia, ciencia y progreso de España o América, y la exaltación de aquellos personajes de origen gallego que alcanzaban notoriedad (con excepción de los anarquistas). La imagen de hombre de origen humilde pero que se hace a sí mismo y triunfa merced a su tesón, aplicación y esfuerzo, pretendió mostrar que no eran tan ignorantes como los describían los estereotipos populares. Idéntica finalidad tuvo la publicidad de su valía colectiva, expresada a través de las instituciones étnicas y mediante la ejemplar actuación mutualista y cultural de las mismas. Finalmente, una estrategia complementaria consistió en la revalorización del papel de los gallegos en la historia argentina a partir de la apelación de aquellos episodios poco conflictivos con la mitología histórica del país, incluyendo la exaltación de las contribuciones galaicas a su independencia o grandeza, la ascendencia gallega de los argentinos ilustres, etc. (Núñez Seixas, 2002).

Mas, a pesar de lo anterior, los prejuicios existentes a comienzos del siglo XX parecen haber continuado gozando de buena salud entre las décadas de 1930 y 1960. Al menos así lo sugieren algunas sonadas protestas de las instituciones gallegas más concientizadas (Núñez Seixas, 2002), o las memorias y autobiografías ambientadas en ese marco temporal, que reflejan un sentimiento de constante minusvaloración del colectivo (Iglesias López, 2007).

El asociacionismo étnico y la identidad que se expresa en la fiesta popular

Si bien los gallegos conformaron en la Argentina un grupo dotado de una identidad cultural propia,⁵⁰ ésta experimentó al mismo tiempo un proceso de transformación a partir del contacto con el nuevo medio y su cultura (la criolla y la de los otros colectivos inmigrantes que allí se afincaron). Por otra parte, su integración en la magmática sociedad receptora parece haberse llevado a cabo sin grandes complicaciones. Como se desprende del estudio de algunos indicadores clásicos del modelo de Milton M. Gordon (1964), no parecen haber existido entre ellos actitudes de segregación respecto de la sociedad de acogida y/u otros grupos migrantes. Su patrón residencial carente de barrios étnicos, una inserción socioprofesional por lo general verificada (más allá de la existencia de ciertos “nichos laborales” específicos) en los mismos oficios y lugares que los argentinos y demás extranjeros, y el hecho de que sólo una minoría (en torno al 25%) formó parte de las instituciones étnicas galaicas o panhispánicas, demostrarían su voluntad de integrarse en la sociedad de acogida.⁵¹

Precisamente, el estudio del asociacionismo étnico constituye una interesante opción a la hora de aproximarnos al tema de su identidad. Los gallegos desarrollaron en Argentina prácticamente todas sus posibilidades, combinando la procedencia geográfica (regional,

⁵⁰La bibliografía sobre la identidad histórica y cultural diferenciada de Galicia dentro del conjunto de los pueblos ibéricos resulta sumamente amplia. Para una mirada sintética del tema, ver Villares (2001).

⁵¹Tan sólo en la conducta matrimonial de la primera generación de migrantes, y bajo ciertas condiciones, parece haber existido una tendencia del grupo a cerrarse sobre sí mismo.

provincial, comarcal, municipal o parroquial) con los objetivos que cada institución perseguía (mutualistas, médicos, beneficencia, culturales, recreativos, deportivos, etc.), los cuales, por lo demás, solían ser múltiples.⁵² Sin embargo, un aspecto que los distinguió del resto de los inmigrantes hispanos fue su propensión a la articulación organizativa en instituciones de ámbito *microterritorial*, es decir, referenciadas en espacios inferiores a la región o la provincia, que agrupaban a los naturales de una misma comarca, municipio o parroquia (esta última, hasta fechas recientes fue el marco más inmediato de relación social y organización comunitaria en el mundo rural gallego).⁵³ Entre 1904 y 1936 surgieron en Buenos Aires no menos de 348 de esas sociedades, un tercio de las cuales adoptó como ámbito de actuación la parroquia y más de la mitad, el municipio de origen.⁵⁴ A través de las relaciones personales gestadas o reafirmadas en su ámbito, de las conmemoraciones, actividades artísticas o recreativas, de sus órganos de expresión, etc., facilitaron la inserción social del inmigrante y, al intentar reproducir y/o mantener costumbres propias de la sociedad de origen, constituyeron su ámbito más visible de expresión y reforzamiento identitario. Sin embargo, la influencia del asociacionismo étnico no debe ser magnificada, pues nunca consiguió atraer hacia sí más que a una minoría de su clientela potencial, y porque, además, una proporción mayoritaria de los que se asociaron lo hicieron mucho más interesados en

⁵²Sobre el asociacionismo gallego en Buenos Aires, vid. Núñez Seixas (1998, 2014b).

⁵³Vid. Pazo Labrador, Santos Solla (1995).

⁵⁴Las últimas estimaciones indican 476 en todo el país entre 1901 y 1933. Vid. Caglio Vila, Peña Saavedra (2008).

los servicios que aquélla podía ofrecerles (atención médica, recreo, sociabilidad) que en las cuestiones simbólicas e identitarias.

Por otra parte, como estudiado Xosé Manoel Núñez Seixas (2014c), el fenómeno de la nacionalización de las masas ha sido enfocado, por lo general, desde un ángulo que otorga al Estado una importancia superlativa como creador de una identidad nacional y códigos culturales compartidos entre una población que, a su vez, es contemplada como una receptora pasiva. Sin embargo, la construcción de identidades (nacionales u otras) no siguen exclusivamente un proceso unidireccional de arriba abajo: la sociedad civil también posee capacidad de generación de propuestas identitarias. Por ejemplo, la difusión de una cultura nacional específica a través de los géneros literarios y artísticos que se convierten en objetos de consumo masivo, en combinación con rituales y formas de sociabilidad y ocio, constituyen una suerte de mecanismos de nacionalización informal. De tal modo, en el caso de los migrantes hispanos, además de la vía del análisis de sus organizaciones y asociaciones, del mensaje propagado a través de sus periódicos y revistas, de la actuación de las élites societarias y la política exterior española, o de la proyección de los partidos y movimientos actuantes en la península sobre sus colectividades en el extranjero, es factible aproximarse a las fiestas y a la sociabilidad emigrante como un indicador complementario de la convivencia y el conflicto de diferentes esferas de identificación colectiva. Junto al discurso explícito (presente en las revistas y publicística de la colectividad, tanto como en sus instituciones), las élites de la colectividad gallega buscaron irradiar sus mensajes a través de medios indirectos como la fiesta inmigrante, un tipo de acontecimiento en el que la colectividad podía reunirse y recrear su espacio social de origen (la misma dimensión es analizada,

aunque en otro contexto temporal y espacial, por el capítulo de Williams en este libro). Estableciendo una tipificación de los materiales culturales (musicales, literarios, teatrales y simbólicos) hallados en los programas festivos de las sociedades galaicas, Núñez Seixas los dividió en tres tipos: los “argentinos”, adoptados de la sociedad receptora; los genéricamente españoles (entendiendo por tales a los característicos de la cultura popular hispánica de la época, basada en la generalización de unos géneros canónicos representados a menudo por la tipificación de un rasgo regional, como el baile flamenco);⁵⁵ y los gallegos, expresados mayormente (en la canción o en el teatro) en idioma vernáculo, sea en clave costumbrista, sea en clave culta y de contenido más o menos influido por los postulados galleguistas.⁵⁶ Hasta mediados de la primera década del siglo XX, el peso de los referentes identitarios galaicos era relativamente bajo, mientras que la música “española” (pasodobles y zarzuelas, sobre todo) ocupaba buena parte de los programas, junto a un buen número de piezas de música clásica. En las representaciones teatrales, la preponderancia del teatro costumbrista, del género chico y del drama histórico español era abrumadora, aunque se hacía notar una lenta pero progresiva aparición de la comedia y del sainete argentinos, y una tímida presencia de obras teatrales en gallego. La razón de ello radicaría en el carácter tendencialmente elitista de esas celebraciones, pensadas para presentar una cara *respetable* ante la sociedad

⁵⁵Sobre la música española de consumo masivo, vid. Olguín (2013).

⁵⁶Se denomina *galleguismo* (*galeguismo*) al conjunto de ideologías que, en un amplio arco que va desde el regionalismo al nacionalismo en sus diferentes fases, coinciden en la afirmación de la personalidad y especificidad política y cultural de Galicia. Sobre su desarrollo histórico y traslación a las comunidades emigradas en América, vid. Beramendi, Núñez Seixas (1995).

argentina, que relegitimase a las élites de la colectividad (y, por extensión, al conjunto de ésta y sus descendientes) frente a los prejuicios existentes en el imaginario colectivo local.

La expansión de las fiestas gallegas en Buenos Aires llegó junto con la proliferación de asociaciones de inmigrantes de ámbito microterritorial.⁵⁷ Cada asociación incluía en su programa anual varias fiestas que se realizaban bajo techo, además de las romerías campestres celebradas en los meses de verano en las afueras de la ciudad. En ellas, la música clásica cedió su lugar a la zarzuela y al pasodoble, y proliferaron los grupos de gaitas y las parejas de baile gallego, de modo paralelo a la generalización del tango y de otros bailes *modernos* de influencia anglosajona, mientras en los escenarios irrumpían el género chico, el teatro costumbrista y el drama social. De tal modo, imperaba una ecléctica combinación de elementos de diversa procedencia cultural, donde se mezclaban géneros de consumo masivo con elementos folclóricos de origen rural, y motivos propios de la cultura burguesa con elementos más característicos de la obrera. Sin embargo, a pesar del relativo predominio durante la década de 1920 de la música moderna de influencia anglosajona y de las manifestaciones musicales consideradas típicamente hispánicas, algunas asociaciones comenzaron a introducir con más frecuencia y proporción en sus programas de fiestas música gallega, incluyendo piezas con cierto valor simbólico e identitario (como la *Alborada*, de Pascual Veiga, o el himno gallego). Esa evolución fue más notoria entre las adheridas a la Federación

⁵⁷Con todo, también las instituciones de alcance *macro* (regional) hubo reuniones en las que los que se hallaban presentes elementos propios de la cultura popular del mundo rural galaico. Es, por ejemplo, el caso de las “romerías gallegas” organizadas por el Centro Gallego de Barracas al Sud / Avellaneda entre 1901 y 1911. Ver Farías Iglesias (2010).

de Sociedades Gallegas, Agrarias y Culturales (FSG), donde, debido a la influencia de los sectores nacionalistas, los elementos identitarios exclusiva o predominantemente galaicos aumentaron sensiblemente, llegando por primera vez las obras de teatro en el idioma de Galicia o bilingües a superar en número de representaciones y veladas a las de teatro de autores españoles, mientras que se mantuvo –e incluso aumentó– el porcentaje de fiestas que incluían comedias y sainetes de autores y/o ambiente argentino. Esa tendencia se acentuó durante la siguiente década, sobre todo en las entidades pertenecientes al ala *galleguista* de la Federación, separada desde 1929 de aquellas de predominio socialista (a su vez aglutinadas en una nueva Federación de Asociaciones Gallegas de Buenos Aires). Así, al igual que en el caso de la música, se aceleró el proceso de galleguización de las fiestas y de las representaciones teatrales de una parte apreciable del tejido societario galaico de la capital argentina (y también distó de circunscribirse a las sociedades federadas), situando las obras en idioma gallego en un lugar preferente, hasta superar incluso en cantidad a las propias del teatro argentino. Se trataba, claro, de un teatro de consumo eminentemente popular, en el que predominaba la acción ambientada en medios rurales, realismo y dialectalismo en el idioma utilizado; las obras de teatro gallego culto tardaron bastante más en ser estrenadas en Buenos Aires (Núñez Seixas, 2014c).

Volviendo a las fiestas de las sociedades microterritoriales en su conjunto, sus programas eran modestos, la audiencia de clase media-baja y baja, y las orquestas y los cuadros dramáticos de precio asequible para las entidades organizadoras. A ellas concurría la mayor parte de los asociados, además de coterráneos de la comarca de origen en general. El objetivo de las veladas no era sólo la búsqueda del ocio,

sino que muchas veces también incluían conferencias formativas sobre los fines pedagógicos, sociales o políticos de las entidades galaicas; la evolución política de Galicia y España; los males que aquejarían a la tierra natal (el caciquismo, la Iglesia, etc.); o sobre diversos aspectos de la educación cívica y democrática. Las élites societarias intentaban fomentar, según su orientación, el espíritu de asociación, la solidaridad activa con la instrucción y la movilización agraria/anticaciquil de los convecinos residentes en Galicia, la conciencia de clase o la conciencia étnica diferencial del país. De tal modo, debían contribuir también a la educación de la colectividad, y la elección de las piezas musicales o de las obras de teatro formaba parte del propósito implícito de concienciación de aquella. No obstante, las reuniones también respondían a esquemas culturales en boga en su contexto próximo, tanto provenientes de las clases populares urbanas en general, como de la cultura tradicional campesina que habían sido trasplantados desde el país de origen (no sin sufrir un proceso de adaptación). El resultado fue un producto híbrido, de fronteras y propósitos simbólicos difusos, donde no abundó la voluntad explícita de adoctrinamiento, y en el que la adopción de los referentes básicos de la cultura popular española introdujo un elemento de relativa homogeneización, una “nacionalización mediante el ocio”, en parte identificada como la asunción consciente de una identidad española complementaria a otras (de clase, étnica, agraria o argentina). Porque, incluso si el proceso de galleguización de las fiestas durante los decenios de 1920 y 1930 fue notable, ello no significa necesariamente que la identidad galaica fuera percibida por el conjunto de la colectividad como una negación de la española: para muchos era más bien una exaltación del terruño natal como resumen de la patria, que la mayoría seguía con-

siderando que era España. Al mismo tiempo, sin embargo, ese discurso de nostalgia, de regreso a la región y al terruño, la revalorización del folclore y del teatro en idioma vernáculo, y la contraposición con otros sectores de la colectividad hispana, fue también una precondition favorable para la actuación de élites alternativas que, imbuidas de galleguismo, encontraron en la colectividad galaico-argentina un campo propicio para la difusión de sus ideales. El discurso público (y publicado) en revistas y libros dejaba traslucir el pensamiento de una élite donde los nacionalistas gallegos eran mayoritarios, que influía en la configuración de los programas de fiestas de sus entidades, pero sin que ello tradujese siempre una presión social desde la base. Con todo, es posible sostener que la galleguización de las fiestas fue paralela a un aumento del sentimiento galleguista entre la colectividad (Núñez Seixas, 2014c).

Luces y sombras del idioma galaico en la metrópoli porteña

La actitud frente a la lengua propia constituye otro importante indicador de los sentimientos de identidad colectiva que, en el caso de aquellos grupos que han experimentado un proceso migratorio, puede asociarse además con su voluntad de integración o marginalización en la sociedad receptora. Durante la primera mitad del siglo XX, la situación sociolingüística en Galicia revestía características singulares. Se trataba de un claro ejemplo de sociedad en la que una lengua (el castellano) era considerada habla de prestigio, culta y superior, reservándose su uso a los ámbitos “formales”, oficiales y altamente valorados (escuela, Iglesia, aparato del Estado, escritura, etc.), mientras que otra (el gallego) fue tildada de inferior, cargada con el estigma de ser propia de labradores incultos y limitada a los

ámbitos familiares e informales.⁵⁸ Debido a este conflicto *diglósico*, es probable que una buena proporción de los migrantes gallegos en Buenos Aires hubieran asumido la estigmatización de su idioma antes de abandonar Galicia.

Aunque, a inicios del siglo XX, la tasa de alfabetización era mayor entre quienes emigraban que en los que quedaban en su tierra de origen, eso no necesariamente significó un grado satisfactorio de “competencia lingüística” activa en castellano (Peña Saavedra, 1991). Teniendo en cuenta, además, que un alto porcentaje (en torno al 50%) regresaba a Galicia al cabo de algunos años, puede deducirse que el idioma gallego continuó vivo en la emigración (Núñez Seixas, 2002), situación que se mantuvo no sólo durante el primer tercio del siglo sino también tras el final de la Segunda Guerra Mundial, cuando se verificó una nueva e importante oleada de migrantes de origen rural y mayoritariamente monolingües en gallego. Así, resulta factible pensar que el idioma continuó vivo en la metrópoli porteña, aunque fuese mayoritariamente como “lengua de solidaridad”, empleándose en el seno de las redes sociales informales y familiares, en las fiestas, en los momentos de esparcimiento en los centros y sociedades étnicas, etc. Sin duda representaba un lazo emocional con la tierra natal (la diglosia funcional asociaba y limitaba el uso escrito del gallego a la gastronomía y la diversión, junto con la evocación de la comarca de origen), pero, como no se le otorgaba mucha importancia en la lucha por aumentar el prestigio social y mejorar el status económico, muchos acabaron renunciando a su uso (Gugenberger, 2001), por lo que su utilización pública “formal” debió ser muy reducida, al igual

⁵⁸Acerca de la situación lingüística en Galicia, vid. Monteagudo (2001).

que en la comunicación epistolar. De hecho, cuando menos hasta la década de 1920, se encontraba prácticamente ausente de la documentación interna y de las memorias editadas por las asociaciones étnicas. Rara vez era empleado en público en los actos de la colectividad, y su uso en circunstancias “formales” causaba extrañeza a los ojos de una élite que prefería orientarlo a las funciones secundarias, “permitidas” y más o menos cómico-festivas. Además, a pesar de la aparentemente elevada endogamia de los migrantes, su transmisión inter-generacional se reducía drásticamente una vez que aquellos se asentaban definitivamente en el país (o al menos por un largo período de tiempo). Finalmente, aunque carecemos de estudios en profundidad sobre ello, es posible que durante la última oleada migratoria a la Argentina, protagonizada por personas que habían padecido la persecución del idioma por parte del franquismo pero también por exiliados y emigrados por razones políticas, se desarrollase un proceso doble y contradictorio: su empleo se resintió entre los emigrantes comunes, mientras los más concientizados lo incrementaban a través de sus actividades culturales y en las instituciones y órganos de difusión que llegaron a controlar.

Por otra parte, desde comienzos de la centuria, y sobre todo entre el inicio de la Guerra Civil Española y finales de la década de 1950, Buenos Aires ocupó un lugar capital en el universo de la cultura gallega. La prensa, el teatro culto (más elaborado temáticamente, depurado lingüísticamente y con contenidos acordes con la cosmovisión nacionalista), la radio, la producción literaria, etc., constituyeron durante esos años capítulos fundamentales, no sólo para el quehacer cultural gallego en Argentina, sino también, en ocasiones, para la producción

cultural galaica en general.⁵⁹ A manera de ejemplo, glosaremos brevemente lo acontecido con la prensa y la producción bibliográfica.

Hasta 1998 se había contabilizado la existencia de 111 cabeceras de prensa gallegas en el país (aunque es probable que la lista sea aún más extensa), que incluían boletines internos de las instituciones, revistas que ofrecían noticias de Galicia, sucesos y notas sobre los acontecimientos en el seno de la colectividad galaico-argentina, publicaciones puramente literarias, la prensa que difundía el ideario galleguista y/o de contenido político y partidario, etc. Los primeros periódicos con una tirada abundante y regular datan de la década de 1890, pero fue al despuntar el siglo XX cuando surgieron las cabeceras de mejor calidad y/o vida más dilatada. Sin menoscabo de otras muy relevantes, conviene reparar en tres de ellas, ya que lograron una importancia superlativa. *Galicia*, la revista del Centro Gallego de Buenos Aires (nacida en 1913 como *Boletín Oficial del Centro Gallego*), comenzó siendo un vehículo para informar sobre el quehacer institucional y los servicios de la entidad para luego devenir un fundamental medio de difusión de la cultura gallega, tanto por su masividad (cada socio recibía un ejemplar)⁶⁰ como por la calidad de sus materiales, entre los que sobresalían los artículos sobre pintura firmados por Luís Seoane, los de Ramón Otero Pedrayo sobre la historia de Galicia, los dibujos de Alfonso Daniel Rodríguez Castelao, las notas sobre antropología y arqueología

⁵⁹La literatura sobre la cultura gallega en Buenos Aires es amplísima. Los datos que siguen fueron tomados de Axeitos, Seoane (1994), Alonso Montero (1995), Blanco Campaña (1995), Beramendi, Núñez Seixas (1995), Sixirei Paredes (1995), Peña Saavedra (1998), De Zuleta (1999), Schwarzstein (2001), Neira Vilas (2001), Cagiao Vila (2001), Mejía Ruiz (2011).

⁶⁰El Centro llegó a contar en 1959-1960 con 103.921 afiliados Vid. Cagiao Vila, Peña Saavedra (2008).

gallega, y los cuentos de Rafael Dieste. Las abundantes poesías, relatos, artículos periodísticos, fotografías, dibujos, noticias, etc., marcan su perfil cultural y su intención formadora. *Céltiga. Revista Gallega de Arte, Crítica, Literatura y Actualidades* (1924-1932) fue una extraordinaria publicación quincenal por cuyas páginas desfilaron los mayores intelectuales gallegos de la época (tanto de la Galicia “metropolitana” como de la expatriada), así como sus mejores artistas, y jugó un papel crucial en el proceso de afirmación y desarrollo de la cultura gallega entre las comunidades emigradas en América. Por último, *Galicia Emigrante* (1954-1959), criatura de Seoane y el último intento dentro del período analizado por crear una publicación de categoría, informativa, alejada de las crónicas de sociedades, inmersa plenamente en el debate sobre la situación y el futuro de Galicia, y dirigida a la emigración. Fue un capítulo esencial en la construcción del discurso progresista en la cultura galleguista de la posguerra, y en ella colaboraron los más acreditados escritores, artistas e intelectuales de la emigración y de la Galicia metropolitana.

Antes de la guerra de 1936, la comunidad galaica había generado escasas manifestaciones en idioma vernáculo. A partir de entonces, sus grandes personalidades literarias fueron los exiliados republicanos que llegaron desde el inicio del conflicto. Sin embargo, conviene no perder de vista que desde finales de la década de 1920 la influencia ideológica del nacionalismo, que despuntaba en Galicia con las *Irmandades da Fala* (1916), resultó decisiva para los cambios que respecto del idioma habrían de producirse en el seno de la colonia. Tuvo lugar por entonces un proceso decisivo para la defensa y afirmación de la lengua propia, que ganó espacio en la prensa étnica, parte de la cual se transformó en bilingüe, aunque en la mayoría de los casos el gallego

sólo apareciese en textos de creación literaria o de tipo doctrinario. De tal modo, los años que van de mediados de aquel decenio a 1940 constituyen el fundamento sobre el que actuarán los exiliados llegados durante y después de la contienda española, propulsando una serie de empresas políticas y culturales que acabaron por convertir a Buenos Aires en la capital intelectual de Galicia a lo largo de la quinta década del siglo, y en uno de sus centros más importantes en la sexta.

Debido a la represión franquista, durante el decenio de 1940 apenas se publicaron en Galicia libros en gallego, lo que provocó un hiato en su historia como lengua escrita, prolongado hasta 1950, cuando comenzó a aparecer el material de la novísima editorial Galaxia. Por el contrario, Buenos Aires era entonces el más importante polo cultural gallego del orbe, gracias a la labor desarrollada por exiliados de la envergadura de Castelao, Dieste, Xosé Núñez Búa, Xosé Otero Espasandín, Gumersindo Sánchez Guisande, Seoane, Ramón Suárez Picallo, Lorenzo Varela, etc., junto a los escritores gallegos que ya residían en la ciudad antes de julio de 1936, los intelectuales que emigraron por razones políticas tras el final de la guerra, los argentinos –descendientes de gallegos o no– que escribieron en la lengua galaica o apoyaron ciertas reivindicaciones galleguistas, y aquellos jóvenes que, educados en la Galicia franquista, se hicieron escritores al entrar en contacto con el tejido cultural gallego de Buenos Aires. Juntos protagonizaron un trabajo intelectual y editorial que puede ser aquilatado entre los más grandes capítulos de las letras y del pensamiento de la historia de Galicia. Para ilustrarlo, basta recordar la importancia superlativa de tres títulos escritos y/o publicados en Buenos Aires: *Sempre en Galiza*, de Castelao (1944), “Biblia” del pensamiento galleguista, *A esmorga* (1959), de Blanco Amor, obra fundamental de la

literatura galaica y su primera novela moderna, y *Memorias dun neno labrego*, de Neira Vilas (publicado en 1961), el libro más leído en la historia de aquella literatura (Vilavedra, 1999). En palabras de Xesús Alonso Montero (1995: 93), Buenos Aires fue entonces una verdadera “Atenas” para Galicia.

Seoane, cuya labor intelectual, artística y editorial resultó fundamental en esos años, en los que era imperativo salvar al gallego como lengua literaria e impresa, tuvo un plan editorial y un programa de publicaciones que era a la vez un programa de acción política. Advirtió que, desde julio de 1936, el gallego no tenía dimensión escrita culta en el territorio de su raíz, y concluyó que tal carencia podía ser muy grave para la consideración que en el futuro tuviesen las nuevas generaciones acerca de su propia lengua. Por ello se abocó a publicar libros en gallego, y también libros en castellano de autores y temática galaica, editando o reeditando para la minoría lectora de la colectividad en la ciudad porteña (y Montevideo), reimprimiendo ciertos textos con la esperanza de que llegaran a Galicia, publicando en la lengua de Castilla para acercar la cultura de su patria no sólo a quienes en el sur de América tenían dificultades para leer en su propia lengua, sino, sobre todo, a la intelectualidad argentina.⁶¹

Las primeras colecciones y editoriales galaicas surgieron en 1939, contando con la recurrente presencia de Seoane (y de Arturo Cuadrado, su eterno acompañante en tales empresas). Ese año nació Emecé, donde en 1940 consiguió editar dos colecciones de temas y

⁶¹La literatura específica sobre Seoane y su obra en Argentina es extensísima. Citaremos apenas los fundamentales trabajos de Axeitos, Seoane (1994), Axeitoset al (2007) y Villares (2011).

autores gallegos, “Dorna” y “Hórreo”. Después de la interrupción en la relación con dicha editorial creó Nova (1943), con sus colecciones “Pomba” y “Camino de Santiago”, y, tras el cierre de este sello, Botella al Mar (1948), la más universalista y cosmopolita de sus empresas editoriales, así como la más dilatada y persistente. Ya en la década de 1950 (tras la fundación de Galaxia), la edición de libros en gallego no tenía como único fin prestigiar al idioma mediante el recurso a la palabra impresa y culta. Sin embargo, dada la situación política peninsular, los escritores que en esa tierra querían hacer algo más que poesía neotrovadoresca o fabulación escapista, debieron recurrir a las plataformas editoriales porteñas para dar a conocer trabajos problemáticos o imposibles de publicar. Por entonces, y en paralelo a Botella al Mar, Seoane dio también vida a Citania (1957), donde vieron la luz obras altamente significativas para la literatura gallega.

Otros sellos editoriales contribuyeron también a la conservación y difusión de esa cultura diferenciada, de su idioma y –en muchos casos– también del ideal galleguista. La Federación de Sociedades Gallegas, por caso, había publicado en 1939 los libros de poesía *Poemas Gallegos*, de Rosalía de Castro, y *A gaita a falare. Lembranzas e maldicións*, de Ramón Rey Baltar, y una década después creó la Editorial Alborada. Un año más tarde (1950), el Centro Gallego de Buenos Aires dio origen a una sección editorial denominada Ediciones Galicia, que publicó múltiples volúmenes de importantes autores. Y existieron, además, numerosas iniciativas individuales y/o de corto aliento donde, en cualquier caso (como sucedió con las cabeceras de prensa, o el teatro y la radiofonía), sobresalió una mayoritaria defensa de la identidad de Galicia como pueblo diferenciado, y una vindicación permanente de

su historia y cultura. Gracias su labor, miles de hombres y mujeres de origen aldeano descubrieron en Argentina la personalidad diferencial de Galicia y de su cultura.

Españoles, gallegos, argentinos... ¿o todo a la vez?

Acabamos de exponer una serie de dinámicas sociales y de empresas culturales, a manera de insumos para pensar la identidad de los gallegos en Argentina. Corresponde ahora interrogarnos sobre el sentido de éstas. Sometidos a la acción simultánea de diferentes discursos identitarios ¿habrá primado entre esas personas la identificación con España, con Galicia o su parroquia o, por el contrario, se integraron en la sociedad receptora hasta el punto de considerarse argentinos? Partiendo de una mirada panhispánica y enfocada en el primer tercio del siglo XX, Núñez Seixas (2014c) sostiene que, en el caso de los migrantes españoles en América, durante el período crítico del éxito o del fracaso (en ambos casos relativo) del proceso de construcción nacional español, la dialéctica entre traslación de identidades desde el país de origen y construcción de otras nuevas en el país receptor es complicada, y más todavía en Argentina, donde convivían diversas nacionalidades inmigrantes, culturas y estímulos. ¿Cuál sería el bagaje identitario que llevaban consigo, máxime cuando una mayoría de ellos no tenía el castellano como primera lengua y provenían de regiones donde empezaban a desplegarse movimientos políticos y culturales que proyectaban construir una identidad nacional alternativa a la española? ¿Hasta qué punto, a través de la interacción con la sociedad receptora, otros colectivos migrantes y la recreación y reconstrucción del espacio social de origen, se produjo en la emigración una renacionalización (española) de esas personas? ¿Cuál fue el peso

de las identidades adquiridas, de las reformuladas a partir del recuerdo y la nostalgia, y de las reacciones frente a los prejuicios acerca del inmigrante reinantes en Argentina? ¿Cómo intuir, en fin, si expuestos también a otros discursos (como el de “clase”) no se identificaron más como obreros, trabajadores o parte del proletariado, que como miembros de un colectivo nacional, regional o étnico determinado? Desde luego, la cuestión no es menos compleja de limitamos al caso gallego. ¿En qué medida las dinámicas societarias, la naturaleza de las fiestas y de las empresas de comunicación y culturales que hemos glosado, expresan la aparición y/o el desarrollo de una conciencia étnica o nacional galaica en la emigración y el exilio argentino? ¿Acaso constriñen una u otra? ¿Hasta dónde hicieron posible que los migrantes descubriesen una identidad común, superadora del restringido marco de la parroquia, el municipio o la comarca de origen?

Las dificultades metodológicas para dar respuesta a estos interrogantes resultan evidentes. Si la nación, en tanto *comunidad imaginada*, es el fruto de imágenes compartidas por un colectivo humano determinado, la cuestión clave es cómo “medir” el alcance de dichos imaginarios. Desde luego, es relativamente sencillo verificar la existencia de los discursos (españolistas, galleguistas u otros), pero se vuelve harto complicado establecer el grado de penetración de esa armazón de ideas, proyectos e imágenes estereotipadas que conforman el discurso patriótico (sea el español, el gallego o el argentino) entre los sujetos anónimos que formaban el grueso de la comunidad galaica en el país. El valor que la élite y el conjunto de la *comunidad* inmigrante (y no sólo de la *colectividad*) atribuía a esos materiales culturales no era unívoco y, en pureza, sería pertinente preguntarse no sólo por el alcance de dichos discursos y prácticas, sino también cómo circulan

a través de los desniveles sociales. Después de todo, el migrante tiene un *background*, opera en una sociedad llena de elementos nuevos, y en él coexisten “identidades de geometría variable” (Núñez Seixas, 2015).

Aun así, es posible aventurar algunas respuestas. En primer lugar, concordamos en cuanto a que las fiestas y sus cambiantes características constituyen indicadores que deben tenerse en cuenta. Sin embargo, la constatación de la existencia de un proceso de “regalleguización” cultural en una parte apreciable del tejido societario galaico de Buenos Aires debe acompañarse de algunas matizaciones: sólo un cuarto de la comunidad gallega se habría asociado a alguna institución étnica; los estudios existentes –por lo demás, excelentes– se focalizan en un segmento del tejido asociativo (el microterritorial) donde más notoria resulta la proliferación de elementos que denotan el avance de una identidad gallega, siendo éstos, a su vez, más fácilmente perceptibles en las entidades militantes y/o permeadas por el ideario galleguista; es problemático calibrar hasta qué punto los asistentes a estas reuniones interiorizaban el mensaje identitario y simbólico que se quería difundir; un problema adicional es establecer en qué medida las fiestas étnicas eran el elemento más influyente en la conformación de la cosmovisión de los emigrantes dentro de la variada oferta cultural a la que podían recurrir, pues no sólo acudían a las fiestas étnicas, sino que también podían frecuentar (y así lo hacían) las de su barrio, las gremiales o sindicales, las veladas de otras colectividades inmigrantes, o simplemente los espectáculos culturales de masas que se popularizaron a comienzos del XX; por último, casi nada sabemos de la etapa que se abre en julio de 1936 y, sobre todo, tras el segundo conflicto mundial, cuando esas instituciones fueron mudando paulatinamente de signo político (de republicanas a “neutras”, cuando

no directamente franquistas), sea por la renovación producida en su base societaria como consecuencia de la llegada de una oleada de migrantes socializados bajo el franquismo, sea por la labor de infiltración promovida desde las representaciones diplomáticas del gobierno español en el país.

No obstante, parecidos reparos pueden señalarse sobre la incidencia de la prensa y la literatura gallega escrita y/o publicada en Buenos Aires, que –particularmente en el segundo caso– ganaron un ímpetu inusitado tras el comienzo de la guerra civil. Desconocemos cuánto de esa ingente producción circuló, fue consumida (o de qué modo) y eventualmente permeó a la comunidad galaica. Además, la última oleada migratoria gallega, tendencialmente más consustanciada que la anterior con el *autoodio* lingüístico gracias al rodillo cultural castellanizante y a la propaganda impuestos por el franquismo, hizo gala de una conducta diglósica evidente. Y sin bien no es lícito establecer una relación de causalidad según la cual del hecho de no continuar practicando uno o varios aspectos característicos del modo de vida originario (en este caso el idioma) se deduzca automáticamente la pérdida definitiva de la identidad étnica, resulta cuanto menos osado ignorar el hecho de que quienes deciden conscientemente ocultar o abandonar una lengua desprestigiada se privan de uno de los elementos más poderosos de afirmación identitaria que cualquier grupo humano posee.

Aunque de manera provisional, parece sensato afirmar que en la *colectividad* galaica (¿acaso en el conjunto de la *comunidad* gallega en el país?) coexistían una serie de identidades no necesariamente contradictorias o excluyentes entre sí: la identificación con la patria chica (a veces Galicia en su conjunto, pero también la parroquia de origen en

particular), con el conjunto de España o con la Argentina (tanto más fuerte cuanto más largo era el tiempo de residencia en el país y más numerosos los vínculos establecidos con la sociedad receptora). Del mismo modo, es probable que, al nivel de la conducta y los usos cotidianos, una prolongada permanencia en el lugar de emigración acabase por producir una inconsciente integración cultural (en sentido amplio). De ser así, la historia de los gallegos en la Argentina es también la de una continua simbiosis cultural. La forma en que las vidas de estas personas se entrelazaron con la sociedad que los acogió, en un proceso de integración cuyas múltiples aristas van más allá de los indicadores señalados páginas atrás, puede resumirse en el maravilloso testimonio de Carmen Sampedro (2000, pp. 116-24), cuya claridad justifica su extensión:

El desarraigo marcó a toda la familia. Durante mi infancia y adolescencia sólo escuché hablar de la aldea que se había dejado, sus personajes, sus anécdotas, las fiestas que se celebraban en cada época del año. Mamá y la abuela siguieron manteniendo muchas de esas tradiciones. (...) Éramos como un pequeño país encapsulado dentro de un enorme país que no nos pertenecía (...).

Los jóvenes habíamos venido de bebés o nacido en la Argentina pero no podíamos sentirnos porteños. Convivíamos con dos culturas: la de la calle, la de la escuela, y la de puertas adentro. Inconscientemente todos los hijos de inmigrantes fuimos haciendo la síntesis de nuestra identidad enriquecida por dos mundos (...).

A los setenta y dos años [mi madre] sigue fregando la ropa en una tabla (...). Nunca usó el lavarropas que le regalé cuando conseguí mi primer trabajo. Esa actitud desencadenó toda una crisis, porque recuerdo que en mi primera sesión con un psicoanalista, dije que

mi madre no usaba el lavarropas que yo le había regalado y me largué a llorar. Supongo que lloré por todo. (...). Y también por esa tenacidad de mi madre en seguir siendo diferente a pesar de tener muchísimos años más de argentina que de española. Hasta el día de hoy, cuando habla con sus nietos, pasa del gallego al castellano todo el tiempo mientras prepara platos como pulpo y bacalao. Nunca perdió su acento, aunque seguramente no se lo propuso de una manera consciente. Tampoco volvió a su aldea aunque pudo hacerlo. Siempre dijo, ante la propuesta, que ahora los afectos estaban acá, en este Buenos Aires que le llevó tanto tiempo terminar de aceptar. (...). Ya estaban los nietos en la América. Chicos argentinos, porteños. Y también estaban en Buenos Aires (...) otras raíces igualmente fuertes. Las radionovelas compartidas, la televisión, el cine, los avatares políticos, una misma lucha cotidiana y solidaria con las familias argentinas de los barrios que fueron habitando (...).

(...) Se iba asimilando “lo argentino” sin dejar de ser gallego (...). Sus fidelidades, al igual que su corazón, están divididos (...).

(...) Sigo sintiendo que no tengo una única nacionalidad. No soy argentina ni española. Soy ambas cosas (...). Es imposible desprenderse de las propias raíces en más de un sentido. Están siempre presentes en la mirada sobre las cosas, en la manera de vincularse, en la transmisión tenaz que sobrevive a los milagros de la cibernética y un mundo globalizado (...). Cuando pienso en la historia de mi familia, siempre está presente el dolor del desarraigo. Pero creo que todo ese dolor que sufrieron los mayores se vio compensado en la riqueza de esa otra identidad que nos transmitieron. Y ellos también supieron crecer acá, enriqueciéndose con otras costumbres, otros códigos.

Bibliografía

- Alonso Montero, X. (1995). *Lingua e cultura galega na Galicia emigrante*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Axeitos, X. L. et al (2007). *Buenos Aires. Escenarios de Luís Seoane*, A Coruña: Fundación Luís Seoane.
- Axeitos, X. y Seoane, X. (eds.) (1994). *Luís Seoane e o libro galego na Argentina (1937-1978)*, A Coruña: Deputación Provincial de A Coruña.
- Balsas, María Soledad (2013). “A imaxe dos inmigrantes galegos nos libros de texto arxentinos”, en *Revista Galega de Educación*, Nº 56, pp. 95-98.
- Beramendi, J. y Núñez Seixas, X. (1995), *O nacionalismo galego*, Vigo: Edicións A Nosa Terra.
- Bernasconi, A. y Frid, C. (eds.) (2006). *De Europa a las Américas. Dirigentes y liderazgos (1880-1960)*, Buenos Aires: Biblos.
- Blanco Campaña, X. L. (1995). *Radio e prensa na Galicia exterior*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Cagiao Vila, P. (2001). “Género y emigración: las mujeres inmigrantes gallegas en la Argentina”, en X. Núñez Seixas (ed.), *La Galicia Austral*, Buenos Aires: Biblos, pp.107-36.
- Cagiao Vila, P. y Peña Saavedra, V. (2008). *Nósmesmos. Asociacionismo galego na emigración - Asociacionismo gallego en la emigración*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- Campomar, M. (2009). *Ortega y Gasset en la curva histórica de la Institución Cultural Española*, Madrid: Editorial Biblioteca Nueva / Fundación José Ortega y Gasset.
- De Zuleta, E. (1999). *Españoles en la Argentina. El exilio literario de 1936*, Buenos Aires: Ediciones Atril.
- Duarte, A. (1998). *La república del emigrante. La cultura política de los españoles en Argentina (1875-1910)*, Lleida: Editorial Milenio.
- Farías Iglesias, R. (2010). *La inmigración gallega en el sur del Gran Buenos Aires, 1869-1960*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.

- García Sebastiani, M. (dir.) (2011). *Patriotas entre naciones. Elites emigrantes españolas en Argentina (1870-1940)*, Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Gordon, M. (1964). *Assimilation in American Lyfe: The Role of Race, Religion and National Origins*, New York: Oxford University Press.
- Grimson, A. (1999). *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires: Eudeba.
- Gugenberger, E. (2001). “Identidad, conflicto lingüístico y asimilación: observaciones acerca de la lengua gallega en Buenos Aires”, en X. Núñez Seixas (ed.), *La Galicia Austral*, pp.251-77.
- Iglesias López, M.R. (2007). “Con las raíces al aire. La experiencia de las emigrantes gallegas a través de nueve protagonistas”, en R. Farías (comp.), *Buenos Aires Gallega. Inmigración, pasado y presente*, Buenos Aires: Comisión para la Preservación del Patrimonio Histórico Cultural de la Ciudad de Buenos Aires, pp.167-84.
- Lojo, M. R., Guidotti de Sánchez, M. y Farías, R. (2008). *Los “gallegos” en el imaginario argentino. Literatura, sainete, prensa*, A Coruña/Vigo: Fundación Pedro Barrié de la Maza.
- Mejía Ruiz, C. (dir.) (2011). *Dos vidas y un exilio. Ramón de Valenzuela y M^a Victoria Villaverde. Estudio y Antología*, Madrid: Editorial Complutense.
- Monteagudo, H. (2001). “O idioma”, en V. F. Freixanes et al, *Galicia. Unha luz no Atlántico*, pp.108-153.
- Moreno Luzón, J. y Núñez Seixas, X. (eds.) (2013). *Ser españoles. Imaginarios nacionalistas en el siglo XX*, Barcelona: RBA Libros.
- Moya, J. C. (2004). *Primos y extranjeros. La inmigración española en Buenos Aires, 1850-1930*, Buenos Aires: Emecé.
- Neira Vilas, X. (2001), *A cultura galega en Buenos Aires: 1950-1960*, A Coruña: Real Academia Galega.
- Núñez Seixas, X. M. (1995). “Os nacionalismos na Espanha contemporânea”, en *Análise Social*, N^o 13, pp. 489-526.

- Núñez Seixas, X. M.(ed.) (2001). *La Galicia austral. La inmigración gallega en la Argentina*, Buenos Aires, Biblos.
- Núñez Seixas, X. M. (2002). *O inmigrante imaxinario. Estereotipos, identidades e representacións dos galegos na Arxentina (1880-1940)*, Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela.
- Núñez Seixas, X. M. (2007). “Galicia e Arxentina, Galicia na Arxentina”, en P. Cagiao Vila y X. M. Núñez Seixas, *Os galegos de ultramar. II. Galicia e o Río da Prata*, A Coruña: Arrecife Edicións Galegas, pp.11-152.
- Núñez Seixas, X. M.(2014). *Las patrias ausentes. Estudios sobre historia y memoria de las migraciones ibéricas (1830-1960)*, Oviedo: Genuve Ediciones.
- Núñez Seixas, X. M.(2014a). “Españoles y `Gallegos´ en la Argentina del Primer Centenario”, en Id., *Las patrias ausentes*, pp. 215-40.
- Núñez Seixas, X. M.(2014b), “Redes sociales y asociacionismo: las ‘parroquias’ gallegas de Buenos Aires (1904-1936)”, en Id, *Las patrias ausentes*, pp. 335-59.
- Núñez Seixas, X. M.(2014c), “Gaitas y tangos: Las fiestas de los inmigrantes gallegos en Buenos Aires (1890-1930)”, en Id., *Las patrias ausentes*, pp. 241-74.
- Núñez Seixas, X. M.(2015), “Imaginar España a través de la parroquia: La sociabilidad de los gallegos de América y sus jerarquías identitarias”, ponencia presentada en el *workshop* internacional “España fuera de España: Identidad nacional en la diáspora y el exilio, siglos XIX y XX”, Universidad Nacional de General Sarmiento, Partido de Malvinas Argentinas, República Argentina (13 de marzo de 2015).
- Pazo Labrador, A. y Santos Solla, X. M. (1995). *Población e territorio. As parroquias galegas nos últimos cen anos*, S/l, Difux.
- Peña Saavedra, V. (1991), *Éxodo, organización comunitaria e intervención escolar. La impronta socio-educativa de la emigración transoceánica en Galicia*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Peña Saavedra, V. (dir.) (1998), *Repertorio da prensa galega na emigración*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

- Prado, G. H. (2008). *Rafael Altamira en América (1909-1910). Historia e Historiografía del proyecto americanista de la Universidad de Oviedo*, Madrid: CSIC.
- Quijada, M., Bernard, C. y Schneider, A. (2000). *Homogeneidad y Nación en un estudio de caso: Argentina, siglos XIX y XX*, Madrid: CSIC.
- Schwarzstein, D. (2001). *Entre Franco y Perú: Memoria e identidad del exilio republicano español en Argentina*, Barcelona: Crítica.
- Sampedro, C. (2000). *Madres e hijas. Historias de mujeres inmigrantes*, Buenos Aires: Planeta.
- Sixirei Paredes, C. (1995). *Galeguidade e cultura no exterior*, Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- Vázquez González, A. (2011). “Algunhas precisións cuantitativas sobre a última vaga emigratoria galego-arxentina”, en N. De Cristóforis (Coord.), *Baixo o signo do franquismo: emigrantes e exiliados galegos na Arxentina*, Santiago de Compostela: Sotelo Blanco Edicións, pp. 29-55.
- Vilanova Rodríguez, A. (1966). *Los gallegos en la Argentina*, Buenos Aires: Ediciones Galicia.
- Vilavedra, D. (1999). *Historia da literatura galega*, Galaxia: Vigo.
- Villares, R. (2001). “Sobre a identidade histórica de Galicia”, en Víctor F. Freixanes et al, *Galicia. Unha luz no Atlántico*, pp. 46-107.
- Villares, R. (ed.) (2011). *Emigrante dun país soñado. Luís Seoane entre Galicia e Arxentina*, Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

| CAPÍTULO 4 |

De la nación católica a la ocupación nazi. La resignificación de la identidad danesa en la Argentina (1930-1945)

María Bjerg

Desde fines de los años 1980, las historiografías de las sociedades que en diversos momentos del pasado atravesaron por procesos de inmigración masiva han mostrado una preocupación por comprender la compleja relación entre identidades étnicas y nacionales (Orsi, 1985; Bodnar, 1992; Schultz, 1994; Gjerde, 1995; Brice, 2017). Una de las perspectivas más extendidas para analizarla ha sido la de pensar a las identidades étnicas como resultado de procesos de construcción –encabezados por los líderes de las colectividades inmigradas– en los que las culturas vernáculas desplegaron estrategias de resistencia y acomodamiento a la cultura oficial. La dinámica de ese proceso influyó en las disputas y contradicciones políticas surgidas en el seno de las clases dirigentes de la sociedad receptora. Pero también lo hizo en los debates que emergían en cada coyuntura histórica en el interior de las comunidades de inmigrantes, donde diferentes segmentos facciosos discutían las estrategias de adaptación. En este último caso, los cambios de clima en la política de los países de origen gravitaban tanto como la situación que, en cada período, atravesaba la sociedad local.

En mi tesis doctoral, escrita a mediados de los años 1990, estudié la construcción de la identidad étnica entre los inmigrantes daneses de la Argentina desde mediados del siglo XIX hasta la crisis de 1930

(Bjerg, 1994). Al cabo de esos ochenta años, los daneses conformaron una comunidad consolidada, compuesta no sólo por inmigrantes sino, especialmente, por varias generaciones de dano-argentinos. En este trabajo propongo revisitar la relación entre cultura vernácula e identidad nacional, y avanzar sobre el período 1930-1945. En la Argentina, buena parte de esa década y media estuvo atravesada por los efectos de la ruptura institucional y el ingreso de los poderes militar y eclesiástico a la escena política. En Dinamarca, afectada –como casi toda Europa– por la crisis del liberalismo y el avance del nazismo, el momento más significativo del período fue la ocupación alemana, entre abril de 1940 y mayo de 1945.

¿Cómo influyó en la configuración de una identidad danesa o dano-argentina la hegemonía católica de los años 1930? ¿Cómo reaccionaron los líderes étnicos ante la alianza entre nacionalismo y catolicismo? ¿Qué estrategia adoptaron para posicionarse en la disputa por el poder cultural de una comunidad que se había caracterizado por la defensa del derecho a educar a las generaciones nacidas en la Argentina en la lealtad al pasado danés? ¿Qué efectos tuvo la ocupación de Dinamarca en la reconfiguración y negociación de la identidad danesa y dano-argentina? ¿Qué actitud asumió la comunidad frente a la patria usurpada y a la patria adoptiva?

El andamiaje de la identidad

Antes de abordar el período propuesto y de evaluar la información extraída de las fuentes, repasaré la historia de la inmigración danesa y describiré, en trazos gruesos, el proceso de construcción de la identidad del grupo durante la segunda mitad del siglo XIX y el temprano siglo XX.⁶²

⁶²Para ampliar, ver Bjerg (2001).

Los primeros daneses habían llegado a la Argentina entre los años 1860 y fines del siglo XIX. Se trató de una inmigración de pequeña escala, de protestantes luteranos que se radicaron en la localidad de Tandil y la zona rural circundante. El perfil ocupacional de los primeros flujos fue mixto, con proporciones similares de agricultores, artesanos y comerciantes. En el entresiglo, la corriente se volvió más numerosa y los recién llegados comenzaron a afinarse en el sudeste de la provincia (en los partidos trigueros de Tres Arroyos, Necochea y Coronel Dorrego), atraídos por la oferta de tierra barata y la demanda de fuerza de trabajo en esa zona de reciente poblamiento. Los nuevos asentamientos adoptaron un perfil casi exclusivamente rural porque los inmigrantes se volcaron de manera masiva a la agricultura.

Durante la segunda mitad del siglo XIX, los daneses de Tandil dieron forma a una comunidad con instituciones cuya dirigencia se ocupó de preservar la cultura vernácula y la religión luterana, pero que también se mostró muy abierta hacia la interacción con la sociedad local. En las décadas de 1860 y 1870, cuando en Tandil vivían unas cien familias danesas, varios inmigrantes originarios de Dinamarca intervinieron en el gobierno municipal y se transformaron en figuras públicas notables. De esa suerte, la incipiente dirigencia étnica mostraba una identidad múltiple y complementaria (Gjerde, 1997) al jugar un rol tanto dentro de su colectividad como en los espacios de poder de la sociedad local, cuyo andamiaje institucional se encontraba en plena construcción.⁶³

A fines del siglo XIX, la presencia de extranjeros se volvió más ostensible, en tanto que las dimensiones de la colectividad aumentaron con la llegada de nuevos inmigrantes y la presencia creciente de hijos

⁶³Sobre Tandil en los tiempos de la frontera, ver Bjerg (2004).

de daneses nacidos en la Argentina. Ambas situaciones contribuyeron a la consolidación de una matriz institucional propia cuyos principales apoyos fueron la iglesia luterana y la escuela étnica, dos espacios donde se dirimió una prolongada disputa por la identidad y por las representaciones que la colectividad desplegaría en la sociedad local.

El aumento demográfico del grupo impulsó la creación de instituciones étnicas y al mismo tiempo desplazó a la dirigencia danesa de la política y de la esfera pública para enfocarla en la construcción de una comunidad que delimitaba fronteras dentro de las que se configuraría la identidad danesa en la Argentina. En las primeras décadas del siglo XX, cuando el grueso del flujo migratorio se dirigía hacia el sudeste de la provincia de Buenos Aires, Tandil (a la que llamaban “la primera colonia”) se transformaba en el centro simbólico de la colectividad. La población originaria de Dinamarca envejecía, al tiempo que aumentaba la presencia de dano-argentinos. Como veremos más adelante, esta situación impuso un desafío a la preservación de la cultura vernácula. Entre tanto, en los asentamientos más recientes de los partidos de Tres Arroyos, Necochea y Coronel Dorrego, se replicaba –aunque con variantes propias en cada lugar– la organización institucional de Tandil.

Para los hijos de los inmigrantes la escuela fue un espacio de tensión entre dos identidades. Y para los adultos, la educación de las generaciones danesas nacidas en la Argentina constituyó el núcleo de los debates que tenían lugar en el interior de la colectividad. La primera controversia de la que existe registro se desarrolló en la congregación de Tandil en 1889 y fue reportada por el periódico *Tandils' Tidende*.⁶⁴ La

⁶⁴Fue el primer órgano de prensa de los daneses en la Argentina. Se publicó en Tandil desde los años 1880 hasta la primera década del siglo XX.

vieja guardia de los inmigrantes –aquellos llegados en las décadas de 1860 y 1870– había resuelto el problema de la integración de sus hijos enviándolos a la escuela pública para que aprendiesen castellano. Sin embargo, cuando en 1888, a instancias del pastor, llegó a Tandil un maestro desde Dinamarca para inaugurar la primera escuela, la comunidad pronto se sumergió en una disputa facciosa. En general, los nuevos inmigrantes acompañaban la iniciativa del párroco, que impulsaba la preservación de la lengua y las tradiciones de la vieja patria y, sin desdeñar la instrucción en castellano y la enseñanza de la historia, la geografía y la literatura argentinas, privilegiaba el costado danés de la educación. En el otro extremo, los pioneros, que habían construido el liderazgo comunitario a través de la participación en la esfera pública local y en la vida interna del grupo, se oponían a la intromisión de los recién llegados argumentando que educar a los jóvenes con la mirada puesta en Dinamarca constituía un obstáculo para su integración al país. Esa primera querrela por la identidad, que fue expresada en acalorados debates en la iglesia y en los editoriales y artículos del *Tandils' Tidende*,⁶⁵ terminó acallándose al cabo de unos meses. Ninguna de las dos facciones se impuso, aunque los pioneros lograron sosegar temporalmente el ímpetu nacionalista de los nuevos inmigrantes.

Sin embargo, la disputa se reavivó a mediados de los años 1890 y, aunque con breves treguas, permaneció vigente hasta bien entrada la década de 1910, una cronología de la controversia que se corresponde con la de la discusión sobre la educación pública, la nacionalidad y la soberanía que llevó adelante la clase dirigente argentina y que en este libro es abordada por el capítulo de Mariela Ceva.

⁶⁵*Tandils Tidende*, 5/10/1889; 15/10/1889; 5/11/1889; 14/11/1889; 4/12/1889.

A fines del siglo XIX, el combate verbal entre viejos y nuevos inmigrantes –que se amplificó desde Tandil a los asentamientos del sudeste bonaerense– fue estimulado por el clima de ideas reinante en la sociedad argentina. Los proyectos de ley que –como el presentado en 1894 por el diputado salteño Indalecio Gómez– proponían establecer la exclusividad del idioma nacional en todas las escuelas, despertaron inquietud en la colectividad danesa. El intento oficial de exorcizar la heterogeneidad que la inmigración masiva había provocado en la Argentina favoreció el predominio de las voces que defendían la preservación de la identidad danesa. En los ochenta esta facción aún no había logrado precisar en qué consistía “ser danés”, ni determinar cuáles eran los rasgos de la cultura vernácula que afianzarían el apego emocional de los jóvenes a las tramas culturales de sus antepasados. Sin embargo, a fines de siglo, el discurso de la dirigencia argentina les proporcionó las premisas del debate, al allanarles la delimitación de sus fronteras simbólicas.

Como principio común a las dirigencias étnica y argentina, la lengua se transformó en la causa de una extensa batalla argumental. Pero mientras la élite local sostenía que hablar castellano y conocer la historia del país eran condiciones indispensables para construir la nación y formar ciudadanos, una porción cada vez más significativa de la comunidad danesa defendía el derecho a utilizar a la escuela como el espacio para mantener el idioma danés, transformado en la quintaesencia de la identidad étnica.

Cuando en las vísperas del Centenario la gestión de José María Ramos Mejía frente al Consejo Nacional de Educación acentuó el rumbo trazado en materia de educación y Ricardo Rojas se embarcó en una apasionada defensa de la lengua como configuradora de la identidad

nacional, la reverberación del altisonante nacionalismo de la dirigencia activó el debate en el seno de la comunidad danesa, cuya atención estaba puesta en garantizar la preservación de la cultura vernácula valiéndose de las instituciones educativas de la colectividad.

Las visiones esencialistas que habían primado en las décadas anteriores consideraban a la lengua como la estructura axial de las connotaciones compartidas en las que se sostenía la identidad danesa. Pero ese consenso fue desafiado por las reflexiones de Lars Bækthøj –uno de los maestros de la escuela danesa de Tandil– en el *Aarsskrift for Dansk Skoleforening i Argentina* [Anuario de la Asociación de la Escuela Danesa en la Argentina], una publicación que se distribuía entre los padres de los alumnos, los miembros de las congregaciones y los socios que contribuían al mantenimiento de las escuelas.⁶⁶

En 1911, Bækthøj sostuvo que si bien era natural que la escuela enseñase danés a los alumnos para que éstos pudieran apropiarse de los símbolos, los valores, la historia y la música de la patria de sus padres, era preciso tomar en cuenta que se trataba de niños argentinos que no podían identificarse con Dinamarca de la manera en que lo hacían sus mayores. El esfuerzo por crear una semántica de recuerdos compartidos era

...una empresa fútil porque las canciones como *I Danmark er jeg født, der har jeg hjemme, der har jeg rod*⁶⁷ o la historia de los vikingos y

⁶⁶Este anuario empezó a publicarse en la escuela de Tandil en 1908. Uno de los propósitos fue presentar las memorias y los balances de la institución. Sin embargo, su característica más saliente fue la de constituirse una especie de foro en el que los líderes de la comunidad, los maestros y los pastores escribían sobre diferentes aspectos de la historia y la cultura de Dinamarca, o volcaban sus reflexiones sobre la educación danesa en la Argentina.

⁶⁷Se trata del primer verso de la canción escrita por el poeta y escritor danés Hans Christian Andersen y la traducción sería: “Nací en Dinamarca, ahí tengo mi hogar, ahí tengo mi raíz”.

los reyes con las que se intenta inculcar en los niños el amor a la patria, no tiene un buen sustrato para germinar.⁶⁸

Preocupado por el énfasis que la escuela ponía en el pasado, el maestro sostenía que era necesario acentuar la enseñanza del castellano y de la historia y el ordenamiento cívico y social de la Argentina porque las jóvenes generaciones no podían vivir simultáneamente “en dos mundos”.

Sin embargo, no todos los educadores compartieron el punto de vista del maestro. Dos años más tarde, en la misma publicación, Rangvald Præstholm –el sucesor de Bækhøj en la escuela de Tandil– expresó un punto de vista antagónico, que combinaba argumentos emocionales con pragmatismo:

En la colectividad, la enseñanza debe ser impartida en danés por muchas razones. Porque el espíritu nacional argentino está muy alejado de nosotros, porque el danés es la lengua materna de los niños, porque una sola lengua en el mundo entero puede penetrar en sus espíritus y porque el material didáctico danés es por lejos mejor que el argentino.⁶⁹

A la contienda verbal se sumó el escritor Pedro Delmar, un inmigrante que solía desempeñarse como maestro particular en las chacras danesas del sudeste bonaerense. En un artículo titulado “La segunda generación”, Delmar se mostró equidistante de los puntos de vista de sus colegas:

⁶⁸Aarsskrift for Dansk Skoleforening I Argentina, 1911, p. 37.

⁶⁹Ibid. 1913, p.23

...la pregunta que naturalmente surge es si debemos tener una educación danesa o una argentina... seguramente, la colonia se volverá argentina un día. ¡Pero hagamos esfuerzos para que ello ocurra lo más lentamente posible! ... a causa de la migración de sus padres, la segunda generación ha perdido su capacidad de experimentar la cultura y el espíritu danés, pero aún no ha podido establecer sentimientos claros hacia la cultura y el ser nacional argentinos.⁷⁰

La controversia entre las visiones esencialistas y las moderadas cobró intensidad entre 1919 y mediados de los años 1920. Numerosos escritos de pastores, ex maestros, ex alumnos y dirigentes étnicos nutrieron las páginas del *Aarsskrift for Dansk Skoleforening i Argentina* y se colaron en las reuniones de las comisiones directivas de las escuelas y las iglesias. Ese debate, que ya llevaba varias décadas, se había desarrollado en danés y puertas adentro de la comunidad. Sin embargo, en 1923, la celebración del centenario de la fundación de Tandil enfrentó a los daneses al desafío de representar de su identidad en la esfera pública. Aunque la colectividad recibió con entusiasmo la invitación de las autoridades locales para participar de los actos conmemorativos, el convite terminó reavivando viejas polémicas.

En 1908 y 1909, el pastor Thorvald Andresen –que también era el director de la escuela– había propuesto usar el castellano en los servicios religiosos para salvar el obstáculo de la pérdida de dominio del danés en las generaciones más jóvenes y para atraer feligreses no daneses a la iglesia. Sin embargo, la propuesta fue rechazada de plano por el grueso de la congregación reunida en asamblea extraordinaria.

⁷⁰*Aarsskrift for Dansk Skoleforening i Argentina*, 1915, p.8.

La derrota fue tan contundente que Andresen no volvió a dar esa batalla. Pero el Centenario de Tandil, en el que iba a compartir el palco oficial con las fuerzas vivas de la ciudad, le ofrecía una ocasión para la revancha.

El 4 de abril de 1923, la colectividad en pleno haciendo gala de las banderas danesa y argentina vivió su momento más brillante. Fue en el acto central de homenaje al fundador de Tandil, el general Martín Rodríguez, que durante la expansión de la frontera de la provincia hacia el sur del río Salado había creado el fuerte Independencia, el lugar desde donde se desarrollaría Tandil. Ese día, la colectividad obsequió a la ciudad dos ánforas de porcelana diseñadas y realizadas en la fábrica *Royal Copenhagen* y especialmente enviadas desde Dinamarca. Entonces, el pastor Andresen, que había sido incluido en la lista oficial de oradores, ofreció una alocución en la que estableció un paralelismo entre la historia de Tandil y la de la colectividad:

Setenta años atrás, cuando Tandil estaba en su albor, llegó Juan Fugl, el primer colono danés al que seguirían miles de compatriotas atraídos por las libertades de esta tierra (...). Los daneses somos un país de agricultores y de bosques y ese ha sido nuestro legado a esta nación, fuimos los primeros en labrar la tierra y en plantar árboles y al tiempo construimos nuestras casas (...). Nombres como Juan Fugl, Manuel Eigler, Poul Christiansen, Manuel Vogelius, los hermanos Mathiasen, Adolfo Petersen formaron parte de la vida política de esta ciudad, quedarán escritos en la historia de Tandil y ya lo están en los anales de este municipio al que ayudaron a nacer y a crecer.⁷¹

⁷¹Aarsskrift for Dansk Skoleforening i Argentina, 1923, 36.

Andresen presentó a Tandil como una sociedad en la que los daneses habían dejado un legado. Sus compatriotas, vecinos diligentes e industriales, habían contribuido al crecimiento y progreso de la ciudad. Por eso podían reclamar un lugar en su historia. Sin embargo, para el público no danés y para las autoridades tandilenses posiblemente pasó desapercibido que el mensaje tenía una entrelínea que sólo podría ser advertida por los miembros de la colectividad. En su alocución, el pastor también se dirigió a la facción conservadora de la congregación, a aquella que se resistía a utilizar el castellano en los oficios religiosos y que bregaba por una educación que miraba hacia Dinamarca. Evocando a los pioneros, Andresen intentaba demostrar que era posible integrarse a la Argentina sin renunciar a los orígenes y que el camino de esa integración estaba marcado en la historia de la ciudad.

En los años 1920, comenzaba a desplegarse un arsenal ideológico nacionalista que incluía el anti-cosmopolitismo y la crítica a la democracia liberal. En ese contexto, la disputa por la identidad danesa mantuvo a la lengua como la principal premisa en las consideraciones de los contendientes. Al margen del peso que cada facción le confería a la gravitación que el pasado de los inmigrantes debía tener en la vida de sus hijos argentinos, la concepción del ser nacional que unos preferían dejar atrás y otros revivir en la nueva sociedad era la de los nacionalismos liberales de las burguesías europeas decimonónicas. Pero la escena política de Europa estaba cambiando de manera acelerada, y el antiliberalismo, apoyándose en la devastación que la Gran Guerra había dejado tras de sí, se enseñoreaba del Viejo Mundo. El concepto de nacionalismo del siglo anterior se disolvió en la estela de la conflagración. En su lugar, el patriotismo exacerbado inmoló a la “gran ilusión” liberal de una paz universal y perpetua, y se transformó en el vector de la radicalización nacionalista.

La Argentina no permaneció ajena a aquel clima y, de hecho, a finales de los años 1910 y durante la década de 1920, el movimiento nativista local (que había expresado su anti-cosmopolitismo, su xenofobia y su preocupación por el avasallamiento de las tradiciones del país inundado de extranjeros) se convirtió en una fuerza política. La Liga Patriótica y los dramáticos episodios del aciago 1919 sellaron un nexo entre el nacionalismo y las fuerzas armadas, y abrieron un camino que tendría uno de sus mojones más dramáticos en el golpe de Estado de 1930.

Luteranos en la nación católica

Desde la fundación de la primera escuela (en Tandil a fines de la década de 1880), la institución mantuvo una relación estrecha con la iglesia. Tanto allí como en el colegio danés de Cascallares (un paraje rural del partido de Tres Arroyos), creado en 1917, los pastores luteranos también eran directores de las escuelas.⁷² Sin embargo, en la disputa por la identidad que venimos de evocar, la religión ocupó un lugar periférico. De manera ocasional, algunos artículos publicados durante la década de 1910 mencionaron la necesidad de mantener la fe luterana en las generaciones nacidas en la Argentina. Pero en el nuevo escenario cultural abierto tras la ruptura institucional de 1930, la defensa de la condición protestante de la comunidad frente al avance del catolicismo, gradualmente fue ocupando el centro de las pre-

⁷²Este no fue el caso del asentamiento de Necochea, donde la gestión educativa era una iniciativa privada al margen de la iglesia. Sin embargo, los pastores estaban a cargo de la asignatura “Religión”, que se dictaba en danés. Eso mismo ocurría en las escuelas de Cascallares y Tandil.

ocupaciones de la dirigencia. Asimismo, tuvo lugar un cambio en la valoración de la relación entre idioma e identidad étnica.

La identificación de la nación argentina con el catolicismo cobró impulso en el período de entreguerra y esa afinidad fue expresada en una retórica aguerrida y militante. La matriz ideológica del nacionalismo de las décadas de 1920 y 1930 se configuró a partir de la defensa de los valores religiosos y del rechazo al laicismo, al liberalismo y a las ideologías de izquierda. Era muy difícil escapar de un discurso que lo impregnaba todo y que podía resultar abrumador para aquellos que no integraban la cultura católica y eran vistos como un “otro” amenazante (Lida, 2011 y 2013; Zanatta, 1996; Di Stefano y Zanatta, 2000). En las páginas que siguen indagaremos cómo reaccionaron los daneses ante la cruzada que interpelaba al Estado para que reconociera la obligatoriedad de la educación religiosa y que pretendía regir la vida de los ciudadanos según los valores católicos

En los años 1930, los periódicos *Syd og Nord* y *Skandinaven*⁷³ y las páginas del *Aarsskrift for Dansk Skoleforeningi Argentina* reflejan la inquietud provocada por el avance de la hegemonía católica y revelan nuevas aristas en el viejo problema de la construcción de la identidad.

⁷³Aunque oficialmente era presentado como el órgano de los escandinavos en la Argentina, el periódico *Skandinaven* aparecía, como su par *Syd og Nord*, en idioma danés. Ambos medios eran publicados en la ciudad de Buenos Aires, donde había una pequeña colectividad de daneses nucleada en la iglesia luterana del barrio de San Telmo. Era un grupo muy diferente en cuanto a su composición socio-económica de los asentamientos del sur de la provincia de Buenos Aires, donde vivía el grueso de los daneses y dano-argentinos. Se trataba de intelectuales, profesionales liberales, editores, comerciantes y empresarios que, además, mantenían un contacto estrecho con las instituciones suecas y noruegas de la ciudad y con la legación diplomática de Dinamarca en la Argentina. Aunque la congregación danesa de Buenos Aires data de 1924, la iglesia fue inaugurada en 1931.

La crisis de 1930 impuso un freno al flujo migratorio y la comunidad danesa dejó de nutrirse de aquellos migrantes jóvenes que formaban sus familias en Argentina y enviaban a sus hijos a las escuelas étnicas. La merma de la matrícula –que también obedecía al influjo de la crisis económica en los hogares daneses– fue más dramática en la escuela de Tandil que en las del sudeste bonaerense. En un asentamiento que tenía siete décadas e incluía a numerosas familias de tercera y cuarta generación el tiempo había hecho su labor. En los años 1930, resultaba cada vez más arduo arbitrar los medios para mantener vivos el idioma, las tradiciones y la fe luterana entre niños cuyos ancestros habían llegado desde Dinamarca en el siglo XIX y cuyos padres –e incluso, abuelos– habían nacido en la Argentina.

A fines de 1933, la primera plana del periódico *Syd og Nord* publicó una nota firmada por el pastor Theodor Bisgaard, que había llegado desde Dinamarca a Tandil en 1929. Con una matrícula escasa y una tendencia creciente de los padres a enviar a sus hijos a la escuela pública, por primera vez, la comunidad se enfrentaba al riesgo de tener que discontinuar la oferta educativa. En un tono entre angustioso y nostálgico, el pastor comenzaba la nota advirtiendo que la institución atravesaba su hora más crítica y evocando su sorpresa y admiración cuando, al llegar a Tandil cuatro años antes, había encontrado que los jóvenes de tercera y cuarta generación de inmigrantes hablaban danés “con corrección, claridad y sin acento extranjero”. Bisgaard sostenía que ese dominio de la lengua materna, que le provocaba “la gloriosa sensación de sentirse en Dinamarca viviendo en la Argentina”, se debía a la perseverante labor de la escuela. Entonces, se preguntaba si tenía sentido cerrarla dejando a los niños en manos de las instituciones estatales que, aunque bien calificadas para impartir conociemien-

tos, eran incapaces de reproducir el cálido clima espiritual en el que se educaba en las instituciones danesas. Esa renuncia –continuaba el argumento– también afectaría a la vida congregacional comprometiéndolo “la vitalidad de la religión luterana que reposa en el idioma danés”. La pérdida del idioma y la “exposición” los niños a la educación pública harían que

el espíritu religioso de la comunidad [muriese] porque, a diferencia de las misas católicas, sombrías, formales y sostenidas en la monotonía de la oración, el culto luterano, animado por el canto en danés, une a los feligreses en un profundo sentido de comunidad que es ajeno a la pobreza litúrgica y espiritual del catolicismo.⁷⁴

Aunque es posible que la inquietud de Bisgaard tuviese más que ver con la frágil situación financiera de la institución que con el futuro religioso del grupo, la nota debe ser leída a la luz de un problema más amplio. En los debates de la comunidad sobre el lugar de los daneses como protestantes en una nación católica, en general, no se aludía de manera expresa al cuadro político nacional derivado de la ruptura institucional y de la nueva hegemonía religiosa. El recelo por el renacimiento del catolicismo se manifestó en una retórica cuya matriz no difería de manera sustancial de la empleada cuando, en las décadas precedentes, habían sido definidos los atributos de la identidad y la cultura vernácula. La preocupación por la preservación del danés no fue desplazada sino resignificada: la continuidad del espíritu luterano dependía de la preservación de la lengua materna. En el nuevo clima de ideas en el que los daneses debían renegociar su identidad, el

⁷⁴*Syd og Nord*, “Tandils Danske Skole”, 6/12/1933.

discurso de la dirigencia étnica viró desde el esencialismo del idioma hacia el primordialismo del “espíritu religioso”.

En octubre de 1933, Lars Bækthøj, que tiempo atrás se había radicado en Dinamarca y estaba de visita en la escuela de Cascallares, dictó una conferencia sobre el ascenso del nacional socialismo y el reavivamiento de la histórica disputa territorial entre Dinamarca y Alemania por Schleswig-Holstein.⁷⁵ Con preocupación, Bækthøj relató los pormenores del avance cada vez más agresivo de la política cultural germana en la región. En ciudades como Flensburg –un importante enclave de población danesa en territorio alemán–, el gobierno nacional socialista despedía de los empleos públicos a los padres que enviaban a sus hijos a las escuelas danesas y obligaba a los pastores a predicar exclusivamente en alemán. En el curso de su exposición, el disertante estableció un paralelismo entre la situación de la minoría danesa de Flensburg y la experiencia de su auditorio en la Argentina. Bækthøj sostuvo que cuando un inmigrante aprende la lengua de su país de adopción, lo hace con criterio funcional, para integrarse a la nueva sociedad. Contrariamente, sus hijos nacidos en el país tienen como primer idioma el castellano. Entre ellos, el danés corre el riesgo de transformarse en un instrumento que se use sólo en la dimensión

⁷⁵En 1864, Dinamarca y Prusia y Austria se enfrentaron por el territorio fronterizo de los ducados de Schleswig-Holstein. Derrotada por las fuerzas germano-austríacas, Dinamarca debió ceder el control a los vencedores. Al finalizar la Primera Guerra Mundial, el Tratado de Versalles impuso la celebración de un plebiscito con el objeto de fijar una nueva frontera. La consulta popular fue celebrada en 1920 y se tradujo en la reintegración a Dinamarca de la llamada “Zona I” (Nord-Schleswig). Sin embargo, la población del Schleswig Central (denominada Zona II) votó a favor de la permanencia en Alemania. La minoría danesa que quedó en territorio alemán fue sujeta a políticas que, en diferente grado, buscaron su asimilación a Alemania.

material de la vida cotidiana. Entonces, el disertante instaba a que padres y maestros transmitiesen a los niños nacidos en la Argentina

El alma del idioma... el único lazo emocional que nos permitirá salvaguardar la fe religiosa en un suelo extranjero y católico...porque nuestra fe sólo puede aprehenderse y expresarse en la lengua materna...⁷⁶.

A principios de la década de 1910, Bækthøj había alertado a los mismos interlocutores sobre la futilidad de estimular en los niños el apego emocional a Dinamarca al sostener que la escuela no debía educar mirando hacia el pasado, sino estimular a que los alumnos aprendiesen la lengua y la historia del país en el que habían nacido. Sin embargo, en esta ocasión dio por sentado que las generaciones jóvenes dominaban el “alma” del castellano “en la que expresan la cultura de su país”. Pero en el transcurso de dos décadas, el clima político había cambiado y en el contexto de la crisis del liberalismo –en Europa y en la Argentina–, la cultura vernácula y la fe protestante estaban amenazadas.

En la primavera de 1937, el obispo Gunnar Engberg llegó desde Dinamarca invitado por el colegio de Cascallares. Engberg también disertó sobre la relación entre idioma y religión. Sin embargo, el obispo enfocó el problema desde un ángulo diferente al que había tomado Bækthøj cuatro años antes. Sostuvo que, aunque la adopción del castellano fuese un horizonte inevitable para la comunidad danesa, eso no suponía la capitulación de la cultura vernácula ante la identidad nacional argentina. Engberg describió los límites naturales que al grupo le imponía su evolución demográfica. Estaban finalizando los años

⁷⁶*Syd of Nord*, 20/10/1933.

1930, el flujo migratorio se había interrumpido hacía casi una década, el grueso de la población nacida en Dinamarca envejecía, la presencia de dano-argentinos era cada vez más numerosa y, aunque todavía de forma incipiente, la endogamia cedía paso a los matrimonios mixtos. En pocos años, “este panorama –auguraba Engberg– transformará a la iglesia danesa en dano-hispana, luego en hispano-danesa y, por último, la *lingua franca* de la prédica será el castellano”.⁷⁷

El obispo consideraba que las generaciones nacidas en la Argentina debían tener el mismo dominio del danés que del castellano porque el bilingüismo era el único camino para sostener la fe protestante de la que “saldrán los futuros pastores, aquellos que van a protagonizar el tránsito de la iglesia danesa a la iglesia hispano-luterana”. En este punto, Engberg volvió a plantear el dilema entre el idioma de la vida cotidiana (el castellano que todos debían aprender con fines funcionales) y el de la vida eclesiástica, al que Bækthøj se había referido unos años antes. ¿Cómo resolver una situación en la que el culto religioso se oficiaba en danés cuando en la vida diaria se hablaba castellano? Mantener ese artificio replicaría la situación de:

los judíos de Copenhague que leen la escritura en hebreo o de los católicos que dan la misa en latín... un buen luterano debe defender el culto en la lengua vernácula porque el idioma de la iglesia tiene que ser el idioma del pueblo, como nos lo enseñaron Martín Lutero y N.S.F Grundtvig... si se vive en la Argentina, el servicio religioso, a la larga, deberá oficiarse en castellano.⁷⁸

⁷⁷Syd og Nord, 6/10/1937.

⁷⁸Syd og Nord, 4/12/1937.

Pero, además de la hegemonía católica, las iglesias danesas enfren-
taban otro desafío: debían liberarse de su dependencia de los pastores
enviados desde Dinamarca que permanecían unos pocos años en el
país y solían dejar espiritualmente huérfanos a los fieles durante pe-
ríodos prolongados. Era imperioso, entonces, que pastores de origen
danés nacidos en la Argentina se hicieran cargo de las congregaciones.
De ese modo –continuaba el argumento de Egenberg–, la adopción del
castellano, lejos de poner en riesgo a la fe protestante, aventaría de
manera definitiva el temor de que los hijos y nietos de los inmigran-
tes se convirtiesen al catolicismo porque “uno puede volverse hispa-
noparlante, pero católico, ¡jamás! Un danés o un dano-argentino no
puede ser papista sin despojarse de su propia piel ni renunciar a su
valioso acervo espiritual.”⁷⁹

El proceso, que sería coronado por una iglesia hispano-luterana
a cargo de pastores dano-argentinos, era inexorable y ya estaba en
curso. El obispo ejemplificó el estado de situación con una anécdota
de su reciente visita a la pequeña comunidad danesa de Misiones. Se
trataba de un asentamiento de unos 150 inmigrantes que databa de los
primeros años de la postguerra. Aquella “colonia” se había formado
con migración interna proveniente de las comunidades del sur de la
provincia de Buenos Aires y con la exigua reactivación del flujo danés
de la primera mitad de los años 1920.

Fue una experiencia maravillosa la que tuve en Eldorado, donde
un domingo al mes hay una misa hispano-luterana con salmos da-
neses (...) ¡español y salmos daneses! Me hicieron pensar en que

⁷⁹Idem (subrayado de la autora).

esa es la forma apropiada de la transición que pronto tendrá lugar en las demás colonias de la Argentina. ¡Ha llegado el tiempo de intentarlo!⁸⁰

La primera manifestación de la receptividad de las palabras de Engberg se advierte en una nota Karl Andersen, el director de la escuela danesa de Necochea, publicada en febrero de 1938 en el periódico *Skandinaven*. En la primera parte del escrito, se anunciaba la contratación de un maestro en Dinamarca. Sin embargo, lo sustancial del artículo radica en su segundo tramo, donde se presenta la propuesta educativa de la institución:

Varias de las familias danesas se inclinan a mandar a sus hijos a las escuelas estatales por la necesidad de que aprendan castellano y porque la educación es estilo de vida danés. El principal problema de esas escuelas es el peso abrumador del catolicismo en los programas de estudio, una religión que aleja a nuestros hijos de nuestra cultura al inculcarles valores ajenos a su acervo espiritual.⁸¹

Sin desdeñar la importancia del bilingüismo, Andersen consideraba que la función primordial de la educación era la de mantener a los niños “lejos del influjo del catolicismo”.

En un asentamiento como el de Necochea, que se había nutrido de la inmigración de los primeros años de la posguerra, todavía era posible contar con una matrícula suficiente para enfrentar los costos de la institución. Sin embargo, en la vieja colonia de Tandil la escuela se volvió económicamente inviable. El dilema que enfrentaba la diri-

⁸⁰Ibid.8/12/1937.

⁸¹*Skandinaven*, 20/2/1938.

gencia fue expuesto públicamente en el periódico *Skandinaven* en una nota de mayo de 1939, elocuentemente ilustrada con una gran fotografía de cuatro mujeres y una beba. La más anciana de ellas había emigrado desde la isla de Lolland en 1867 para casarse con su prometido, Kristian Jensen, uno de los pioneros de Tandil. Su hija, su nieta, su bisnieta y su tataranieta eran argentinas. Además, la beba era fruto del primer matrimonio mixto de la familia. El autor de la nota se preguntaba si acaso esa imagen era el símbolo de lo que ocurriría con la identidad danesa en la Argentina:

¿Todo llegará a su fin en esta nueva generación? (...) muchos –quizá demasiados– opinan que nuestra *danidad* no muere con la quinta generación sino con la primera que nace en suelo extranjero. Pero otros, como la familia Jensen, han dotado a sus descendientes del amor a Dinamarca haciéndolas guardianas de nuestra fe protestante al educar a hijos, nietos y bisnietos en la escuela danesa.⁸²

Seis meses más tarde, en la primera plana del mismo periódico apareció una extensa carta de lectores firmada por Christian Scharling, el pastor de la iglesia de Tandil. Con el título “El fin de una era”, la epístola anunciaba que, acuciada por la estrechez financiera, a partir de marzo de 1940, la escuela sólo ofrecería educación complementaria. Por las tardes, después de que los niños hubieran asistido a los establecimientos públicos, podrían concurrir al viejo edificio escolar en el predio de la iglesia, a aprender danés. En los hechos, hacía tiempo que la mayoría de los padres enviaba a sus hijos a las escuelas oficiales y, según Scharling, aceptar que los niños nacidos en la Argentina

⁸²*Skandinaven*, 14/5/1939.

fuesen educados en el idioma nacional y en el sistema oficial, no suponía una claudicación, sino una adecuación a los dictados de la realidad. La comunidad debía asumir que la transmisión del idioma danés ya no podía ir testarudamente tras el ideal irrealizable de despertar en los jóvenes el apego emocional a Dinamarca, “sencillamente porque esa no es su patria”. Sin embargo, la educación complementaria fortalecería espiritualmente a las nuevas generaciones preparándolas para enfrentar

La contrariedad que cualquier persona nórdica o de ascendencia nórdica experimenta viviendo en un país latino y católico... la escuela no pretende en absoluto aislar a los niños del entorno argentino en el que nacieron y viven... porque como comunidad nos urge ser más empáticos con el idioma nacional y con el pensamiento argentino... pero una educación en el idioma de la fe es esencial para los descendientes de protestantes que nacen y se crían en una nación católica... el idioma danés la fortalecerá en los jóvenes en la fe de sus antepasados y transformará nuestra escuela en la celosa custodia del luteranismo.⁸³

Sin dudas, el clima de ideas reinante en la sociedad argentina en los años 1930 fue el contexto en el cual se gestó la preocupación de la dirigencia étnica por una posible conversión de los dano-argentinos al catolicismo que vendría de la mano de la transición lingüística de la comunidad del danés al castellano. Aunque son muy escasas las referencias explícitas al contexto político y cultural de la época, los debates internos y públicos en la comunidad revelan que los daneses mantuvieron un contrapunto tácito con la retórica integrista de la

⁸³*Skandinaven*, 14/2/1940.

clase dirigente argentina empeñada en proclamar que toda la nación era católica. Sin embargo, esa década de querrela por la identidad cerraba con oscuros augurios que sacudirían a la comunidad obligándola a volver la mirada, desde el estrecho horizonte de las disputas entre cultura vernácula e identidad nacional argentina, a la celeridad de los cambios políticos europeos. Al compás del avance presuroso del nazismo que prometía un futuro heroico para Alemania, los años 1930 terminaban con una nueva guerra entre naciones.

La patria usurpada

En los primeros días de abril de 1940, las fuerzas alemanas invadieron Dinamarca. Entonces, la usurpación de la patria rápidamente desvió la mirada de la dirigencia étnica hacia Europa y aplacó la preocupación por el avance de la hegemonía católica que había marcado a la década previa. A pesar del artificio de soberanía con el que el gobierno danés hizo frente a la ocupación,⁸⁴ a este lado del Atlántico, la angustia se enseñoreó de la colectividad. Aquella tierra con la que los inmigrantes habían defendido una unión umbilical estaba ahora en poder del enemigo y, desde la más distante de las retaguardias, urgía que la comunidad librara su batalla. Pero para hacerlo era preciso granjearse apoyos locales y por ello, en un giro impensado pocos años antes, la dirigencia claudicó del combate en defensa de la cultura vernácula y, en su lugar, articuló un relato que presentaba a una comunidad de inmigrantes razonablemente integrada a la trama de la *argentinidad*.

⁸⁴Como es bien conocido, el rey, el gobierno y la administración de Dinamarca se mantuvieron durante la ocupación, aunque las autoridades no pudieron sustraerse a las exhortaciones de las fuerzas alemanas.

Pocos días después de la Operación Weserübung, un artículo publicado en el periódico *Syd og Nord* evocaba un episodio ocurrido 1935 durante la visita a Tandil del presidente Agustín P. Justo y de su par brasileño, Getulio Vargas. Según recuerda el escrito, la escuela danesa participó de los actos oficiales junto a otras instituciones educativas de la ciudad, tanto laicas como religiosas. La delegación escolar, ubicada al pie del palco de las autoridades, junto a las alumnas del colegio católico, portaba las banderas de Argentina y Dinamarca. La nota relata que cuando el auto que, bajo una intensa lluvia de flores, conducía a Getulio Vargas y al presidente Justo, pasó delante del palco, una ráfaga providencial hizo flamear a las dos banderas,

entonces, el general Justo desplegó una sonrisa amplia y amable. Seguramente fue la cruz blanca de nuestro rojo símbolo patrio la que le causó esa alegría. Nuestros niños enarbolaban su propia insignia, la celeste y blanca, pero con orgullo mostraban también la fe cristiana de la tierra de sus ancestros sellada en la bandera de la vieja Dinamarca.⁸⁵

La fe a la que la nota aludía era genérica. Por cierto, no hay referencias ni a la iglesia protestante ni a la religión luterana. Se trataba de una *fe cristiana*, como la del catolicismo. Los niños eran argentinos y la celeste y blanca era su insignia patria. Casi de manera atávica, como un soporte de la memoria de sus antepasados inmigrantes, también exhibían la bandera de una nación extranjera cuyo paño rojo atravesado por una cruz blanca simbolizaba tanto la historia de las cruzadas como la devoción cristiana del pueblo danés.

⁸⁵*Syd og Nord*, 16/4/1940.

La evocación de aquel episodio ocurrido cinco años antes revela hasta qué punto los daneses parecían dispuestos a soslayar las diferencias que, en los años 1930, los habían separado de la sociedad local. En el trance de orfandad y apremio que se había abierto con la ocupación alemana, la colectividad necesitaba presentarse en armoniosa comunión con los atributos de la argentinidad. La integración, más o menos impostada, les allanaría los respaldos necesarios para lanzar un llamado solidario en auxilio de la patria usurpada.

Un clima de urgencia se apoderó de la comunidad. El invierno de 1940 encontró a los daneses de la Argentina movilizados en pos de ayudar a Dinamarca. Los periódicos dedicaron el grueso de sus páginas a informar sobre el curso de la guerra, a reportar sobre la complicada situación política a elevar la moral de sus angustiados lectores. Expresiones literarias de amor a la patria colmaron las páginas de la prensa étnica: poemas como *Mor Danmark* (Madre Dinamarca) de Mogens Lorentzen o canciones como *Skriv Hjem til Mor* (Escríbele a Mamá) eran publicados en las primeras planas e ilustrados con fotografías de paisajes y edificios daneses emblemáticos, como el Palacio Real o los castillos de Kronborg y Frederiskborg.

Mientras la prensa presentaba a la comunidad danesa como heredera de la cultura y de los valores avasallados por el yugo alemán, la dirigencia étnica proclamaba su apego y estima a la patria adoptiva. En la primera asamblea de la *Asociación Pro-Ayuda a Dinamarca*, creada a mediados de 1940, el pastor Scharling, agradecía

...vivir en un país libre donde los daneses podemos reunirnos, cantar y hacer lo que deseamos dentro de la ley sin encontrar impedimento o prohibiciones de ninguna naturaleza... ha sido en este

suelo pródigo y democrático adonde hemos podido integrarnos sin ninguna dificultad y adonde hemos echado raíces sin tener que renunciar a nuestro pasado.⁸⁶

Aunque la guerra obstruyó la llegada regular de maestros, pastores y conferencistas desde Dinamarca, las actividades culturales y religiosas no fueron interrumpidas. Así, en octubre de 1941, la conferencia anual del colegio de Cascallares –en la que en los años 1930 habían disertado Bækhoj y Engeberg– quedó a cargo del director de la institución, Otto Pedersen, un hijo de inmigrantes nacido en Tres Arroyos y educado en Dinamarca. En su alocución, Pedersen manifestó tácitamente su desacuerdo con Scharling al expresar que la ocupación había dejado “huérfanos a los inmigrantes y sin raíces a los dano-argentinos”. Los primeros tenían usurpada la patria y los segundos aún no se habían integrado a la sociedad local. Mientras en la representación del pastor, la Argentina era un apoyo sólido y fecundo desde el que la comunidad podría emprender la defensa de Dinamarca y su propia preservación, en la de Pedersen, el suelo que los daneses pisaban, despojado de los nutrientes que año tras año recibía desde Dinamarca, se había vuelto árido.⁸⁷ Sin embargo, su punto de vista no encontró suficientes avales en la comunidad.

La conferencia suscitó una polémica que fue amplificadas en las páginas de *Syd og Nord*. Aunque varios miembros de la dirigencia y de la colectividad hicieron llegar sus opiniones a través de cartas de lectores, la disputa terminó polarizada en dos voces: la de Otto Pedersen y

⁸⁶Acta de Asociación Pro-Ayuda a Dinamarca, 23/6/1940.

⁸⁷*Syd og Nord*, 12/11/1941.

la de Emma Pedersen,⁸⁸ una ex maestra dano-argentina de la escuela de Tandil. El intercambio duró algo más de dos meses, aunque los argumentos centrales de la maestra se resumen en su carta de enero de 1942, con la que el editor del periódico dio por finalizado el agrio contrapunto. Notoriamente indignada por el desaire del director hacia la patria de los dano-argentinos (“entre los que él mismo debe incluirse puesto que también es miembro de la segunda generación”), Emma Pedersen opinaba que la intervención de Otto Pedersen había sido “penosa”. A su juicio, la transición al castellano y la identificación con la argentinidad ya hacía tiempo que habían ocurrido. La falta de raíces a la que el conferencista aludía no era más que un recurso retórico de los sectores más conservadores de la dirigencia étnica que se empeñaban en mantener la ficción del “desarraigo” de quienes eran nacidos en la Argentina:

Ellos [en referencia a los dano-argentinos] jamás podrán sentirse daneses ni aquí ni en Dinamarca porque esa no es su patria... es nuestra obligación ayudarles a echar raíces en este suelo y para ello los maestros, los dirigentes, los pastores y los padres debemos demostrar amor por nuestro país y el afecto por nuestros compatriotas... eso se aprende resignando el idioma danés al lugar de una segunda lengua, naturalizando el uso del castellano, conociendo la literatura argentina... y rechazando la crítica fría o la indiferencia hacia todo aquello que no sea danés.⁸⁹

⁸⁸Aunque compartían el apellido, Otto y Emma no estaban emparentados.

⁸⁹*Syd og Nord*, 14/1/ 1941.

Aunque el periódico se limitó a publicar la polémica sin expresar su opinión, el hecho de que haya decidido cerrarla con las palabras de Emma Pedersen sugiere que la línea editorial suscribía sus expresiones. Aunque, en esos días aciagos, la prensa étnica prefirió no replicar los enfrentamientos sino privilegiar los consensos y consagrarse a la campaña de la *Asociación Pro-Ayuda a Dinamarca*.⁹⁰ De hecho, los periódicos daneses sirvieron de puentes entre la *Asociación Pro-Ayuda* y la prensa argentina, ante la que asumieron la difícil tarea de lograr que, entre la profusa información que llegaba desde Europa, se cediera algo de espacio a la situación de una pequeña nación como Dinamarca.

Asimismo, el *Syd og Nord* y el *Skandinaven* difundían las actividades de la *Asociación Pro Ayuda* y editaban y distribuían la publicación oficial de la entidad, un mensuario titulado *Dinamarca*.⁹¹ Con una tirada de 6.500 ejemplares en castellano, la revista se dirigía “a círculos intelectuales y lectores de habla hispana en Argentina y Sudamérica”. La publicación –que se financiaba con suscripciones de lectores y publicidad de firmas comerciales y empresas dano-argentinas y argentinas– divulgaba la historia y la cultura de Dinamarca, sus expresiones artísticas, su arquitectura y su acervo musical. Pero, más allá del contenido cultural, se privilegiaban las notas de tono político que resaltaban las tradiciones democráticas del país, el respeto a las libertades que habían reinado en el suelo danés hasta la ocupación alemana y el desarrollo de políticas sociales y productivas. La revista era enviada a ministerios, representa-

⁹⁰Aunque fue creada en Buenos Aires, en el seno de la iglesia danesa de la ciudad, el grueso de sus asociados residía en el sudeste de la provincia, donde se encontraban los asentamientos daneses más populosos.

⁹¹Publicación mensual que apareció hasta el final de la Segunda Guerra Mundial.

ciones consulares, gobernaciones, municipios, asociaciones de colectividades extranjeras y redacciones de prensa étnica y argentina.

En los años centrales de la guerra, la comunidad –que había superado “la sensación inicial de aniquilamiento” provocada por la invasión alemana– estaba inmersa en una febril actividad. Las congregaciones del sur de la provincia de Buenos Aires difundían el objetivo de la *Asociación Pro Ayuda*, procurándose fondos, socios, auspicios y atención de la prensa de las localidades de Necochea, Tres Arroyos y Tandil. Las comisiones de damas promovían colectas y organizaban –a través de la Cruz Roja– los envíos de dinero y abrigos a Dinamarca. En las iglesias, escuelas y clubes unos hablaban del curso de la ocupación, de los vaivenes políticos, del endurecimiento de los alemanes, del Comité de Liberación. Y otros, murmurando, honraban la valentía del movimiento de resistencia. Como la última retaguardia de aquellos insurgentes, los daneses de la Argentina también resistían la usurpación de la patria imponiéndose la unidad en el frente interno y redefiniendo su relación con la sociedad local.

En la esfera pública, la comunidad interpelaba a la sociedad argentina buscando apoyos para lograr el propósito expuesto en la portada de cada número de *Dinamarca*: “Sostener para siempre el derecho de Dinamarca justificado por su cultura e historia de seguir su propio destino como nación libre e independiente”. Entre tanto, la dirigencia exhortaba a la comunidad a superar las agrias polémicas sobre la lengua, la religión y la identidad que en el pasado habían malogrado la armonía,

Ahora más que nunca, los daneses necesitamos estar unidos para conservar y hacer participar a otros de nuestro patrimonio espiritual... durante el año 1940 hemos demostrado esa unión y asisti-

do a ciertas reacciones que no han podido menos que alegrarnos. Nunca en la vida [de esta iglesia] se ha cantado así. Parece como si nuestras hermosas canciones daneses hubieran cobrado nueva vida y mayor profundidad, dándonos –como dice uno de los cantos– mayor claridad sobre el camino de la tierra al cielo. Ojalá esa claridad y unión vayan aumentando.⁹²

Cuando la guerra finalizó y los festejos por la liberación de la madre patria pasaron, salieron a la luz los cambios que la comunidad había experimentado durante el frenesí de los tiempos violentos. En el curso de los inciertos días de la devastación de Europa, los daneses transitaron un camino hacia la integración más plena a la sociedad argentina. Se trataba de una senda sin retorno en la que la narrativa de la identidad –sostenida en la abstracción de un ser nacional que debía ser cobijado y nutrido en suelo argentino– recogía cada vez menos consensos. Las decisiones tomadas en la compleja anatomía política la primera mitad de la década de 1940 resignificaron el vínculo con la madre patria y fortalecieron la cohesión del grupo étnico, pero al mismo tiempo –y de manera paradójica– impulsaron una interacción más intensa con la sociedad local y aceleraron la transición del danés al castellano. Asimismo, el proceso de recambio generacional, la declinación de la oferta educativa étnica y la desactivación de la prolongada disputa por la identidad (cifrada en la inasequible meta de reconstituir la cultura vernácula en suelo extranjero y mantenerla viva indefinidamente) provocaron el desplazamiento de los límites de la identidad del grupo. Entonces, la relación con Dinamarca como referencia cultural pasó a ser puramente emocional. Y la vieja inquietud

⁹²*Memoria Anual de la Asociación Iglesia Dinamarquesa en Buenos Aires. Año 1940, 28/1/1941.*

sobre el destino religioso de la comunidad iba a concederle parte de la razón al obispo Engberg. En la segunda posguerra, la adopción del castellano no redundó en una conversión masiva de la comunidad al catolicismo, sino que constituyó la salvaguarda de la fe luterana. Con el tiempo los cultos en danés comenzaron a intercalarse con oficios regulares en castellano. Pero habrían de pasar varias décadas hasta que los pastores dano-argentinos comenzaran a cuidar del rebaño.⁹³

Bibliografía

- Bjerg, M. (1994). “Dinamarca bajo de la Cruz del Sur. Los asentamientos daneses de la provincia de Buenos Aires (1848-1930)”. Tesis doctoral, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.
- Bjerg, M. (2001). *Entre Sofie y Tovelille. Una historia de la inmigración danesa a la Argentina, 1848-1930*, Buenos Aires, Biblos.
- Bjerg, M. (2004). *El mundo de Dorothea. La vida cotidiana en un pueblo de la frontera de Buenos Aires en el Siglo XIX*, Buenos Aires: Imago Mundi.
- Bodnar, J. (1992). *Remaking America. Public Memory, Commemoration and Patriotism in the Twentieth-century*, Princeton: Princeton University Press.
- Brice, B. (2017). *To Belong in Buenos Aires: German, Argentines and the Rise of a Pluralist Society*, Standford: Stanford University Press.
- Di Stefano, R. y Zanatta, L. (2000). *Historia de la Iglesia Argentina. Desde la Conquista hasta fines del siglo XX*, Buenos Aires: Grijalbo-Mondadori.
- Gjerde, J. (1997). *The Minds of the West. Ethnocultural evolution in the rural Mid-West. 1830-1917*, Chapel Hill: University of North Carolina Press.

⁹³Recién en el tránsito entre los siglos XX y XXI, dos de las congregaciones (la de Buenos Aires y la de Tandil) quedaron a cargo de pastores descendientes de inmigrantes daneses. Aunque, como lo había previsto Engberg, la *lingua franca* de la prédica y de la vida congregacional es el español, los dos pastores son bilingües.

- Lida, M. (2011). “Por una historia social y política del catolicismo en la Argentina del siglo XX”. En: *PolHIs*, No. 8, pp. 121-129.
- Lida, M. (2015). *Historia del Catolicismo en la Argentina entre el siglo XIX y el XX*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Schultz, A. (1991). “‘The Pride of the Race Had been Touched’: the 1925 Norse-American Immigration Centennial and Ethnic Identity”. En: *Journal of American History*, 77/4, 1265-1295.
- Zanatta, L. (1996). *Del Estado Liberal a la Nación Católica: Iglesia y Ejército en los Orígenes del Peronismo*, Bernal: Editorial Universidad Nacional de Quilmes.

| CAPÍTULO 5 |

La AMIA y el monumento al “mártir desconocido” en el Cementerio Israelita de La Tablada

Malena Chinski

En el presente capítulo abordaré la iniciativa desplegada por la Asociación Mutual Israelita Argentina, pocos meses después de la finalización de la guerra, de erigir un monumento en el Cementerio Israelita de La Tablada, en el Gran Buenos Aires, en homenaje al *unbakantn kodesh* (mártir desconocido).⁹⁴

En primer lugar, mostraré la vinculación y consistencia de esta iniciativa con el origen de la AMIA como ex Sociedad de Entierros. Luego analizaré los sentidos atribuidos contemporáneamente por algunos actores comunitarios y medios de prensa judíos al proyecto. El estudio de las ceremonias de descubrimiento de la piedra fundamental (diciembre de 1945) y de inauguración (enero de 1947) permitirá profundizar los objetivos y usos sociales del monumento en ese contexto. Finalmente, a partir de un análisis de fotografías, incluiré los nuevos usos en los años subsiguientes.

Buenos Aires no fue una excepción, ya que entre 1945 y 1947 numerosas comunidades judías del mundo realizaron ceremonias semejantes y construyeron monumentos en cementerios. Según Annette Wiewiorka,

⁹⁴Este texto forma parte de mi tesis doctoral en proceso: “Memorias olvidadas: los judíos y la recordación de la Shoá en Buenos Aires, 1942-1956”, Universidad Nacional de General Sarmiento. Agradezco las lecturas y sugerencias de Daniel Lvovich, Elizabeth Jelín, Israel Lotersztejn y Alan Astro. Esta investigación fue posible gracias a una beca doctoral del CONICET (2010-2015).

este tipo de emprendimientos conformaría “una memoria cerrada, una memoria de la que poco, si no nada, irriga a la sociedad más amplia” (2002, p. 75), a diferencia de los monumentos realizados en espacios públicos.

Precisamente, las ceremonias realizadas en el principal cementerio judío del país reflejan que su función fue intracomunitaria: la manifestación social del duelo para miles de judíos de Buenos Aires afectados por el asesinato de sus familiares en Europa. A la vez, el monumento representó, al momento de su planificación e inauguración, un acto de afirmación nacional sionista por parte de los dirigentes de la institución judía, la cual ya se había convertido en la más grande y de mayores recursos del país. Posteriormente el monumento se convirtió en un sitio de encuentro y recordación para muchas instituciones de la red judía.

Los orígenes de la AMIA como Sociedad de Entierros

El rol asumido por la AMIA en los trabajos de la memoria en el período de temprana posguerra en Argentina debe estudiarse a la luz de su historia institucional. Esta fue fundada en 1894 por inmigrantes del sector ashkenazí de Europa oriental, el cual ya entonces comprendía el 80% de la población judía del país (Mirelman, 1988, pp. I-IX). Su nombre original era Jevre Kedishe Ashkenazi: Pía Sociedad de Entierros.

Las sociedades de entierros judías proliferaron en Europa oriental, donde cada pueblo o aldea tenía la propia; en ocasiones también las sinagogas tenían su sociedad de entierros. La centralidad de esta institución en la vida judía se debía a su función de preparación de las personas fallecidas para su entierro según la ley judía (Halajá).

Las sociedades de entierro fueron recreadas y adaptadas a las nuevas realidades en los países receptores de inmigrantes judíos. En Ar-

gentina la vida comunal de los inmigrantes se enmarcó en diversas sociedades de afiliación voluntaria que proveían asistencia médica, subsidios a la vejez, préstamos y servicios fúnebres, entre otros. Durante sus primeras dos décadas de existencia, la Jevre Kedishe adoptó la forma de una típica sociedad de inmigrantes y estaba exclusivamente dedicada a proveer servicios fúnebres. En 1910 emplazó el primer cementerio judío de Buenos Aires en Liniers, destinado al sector ashkenazí de la población de la ciudad.

La institución creció en número de afiliados a medida que arribaban nuevos contingentes migratorios judíos de Europa oriental, y en 1928 tenía ya 14.000 socios (Mirelman, 1988, p. 328). Tras décadas de complicadas gestiones, en 1936 adquirió un predio para la construcción de otro cementerio, el cual se convertiría en el más importante de Buenos Aires: el Cementerio Israelita de La Tablada.

Gracias al monopolio que mantuvo sobre los servicios fúnebres entre el público ashkenazí, la Jevre Kedishe acumuló un superávit tal que le permitió otorgar fondos a otras instituciones judías del país y comenzar a desarrollar otros servicios comunitarios, ocuparse del bienestar social de los afiliados y de la subvención de las escuelas judías (Schenkolewski-Kroll, 1993, p. 191).

A raíz de un decreto-ley de 1938 que reglamentaba las actividades de las sociedades mutuales, en 1941 la Jevre Kedishe cambió su nombre por el de Asociación Mutual Israelita Argentina (y pasó a ser conocida por el acrónimo AMIA), a fin de oficializar funciones que de hecho ya cumplía (Schenkolewski-Kroll, 1993, p. 191).⁹⁵

⁹⁵El proceso continuó hasta 1949, cuando la AMIA se auto declaró Comunidad Ashkenazí de Buenos Aires.

El proceso de mayor institucionalización y ampliación de funciones fue acercando gradualmente a la AMIA al modelo de comunidad (*kehila*) característico de Europa del Este, que había alcanzado su máximo esplendor en el siglo XVIII en Polonia. Las comunidades judías o *kehilot* eran órganos de autogobierno que supervisaban la vida religiosa y civil judía en pueblos y ciudades (Mendelsohn, 1993, p. 71).⁹⁶

Desde luego, el modelo de *kehila* fue adaptado en la Argentina, donde los judíos no constituían una minoría nacional, y donde las colectividades se organizaron sobre una base voluntaria (Senkman, 2007, p. 429). Pese a las tensiones de clase que habían atravesado a las comunidades en Europa, estas instituciones connotaban para los inmigrantes la idea de un pasado armonioso en el cual la vida judía se desarrollaba autónomamente, y buscaron reconstruir ese tipo de comunidad (Sofer, 1982, p. 7).

En gran medida el proceso de conversión de la AMIA en una comunidad “al estilo” europeo oriental se debió al activismo de los partidos sionistas (quienes se disputaban la conducción de la institución con los judíos comunistas). Estos plantearon las funciones que debería tener la institución en una plataforma política, y pudieron llevarla a la práctica tras ganar las elecciones a fines de 1944 (Schenkolewski-Kroll, 1993, p. 197).

En 1945 la institución contaba ya con más de 30.000 socios, los cuales representaban aproximadamente un tercio del total de las así llamadas “cabezas de familia” judías del país en ese momento, y se

⁹⁶En Europa las comunidades contaban con el reconocimiento oficial de las autoridades estatales. Las autoridades del consejo directivo eran elegidas a través de elecciones democráticas, en las cuales competían los principales partidos políticos judíos. A través del cobro de impuestos a sus miembros, las comunidades financiaban y controlaban la vida judía. Pese a su estructura democrática, de hecho, estas instituciones se volvieron oligárquicas ya que los representantes solían ser los ancianos más adinerados e influyentes de la comunidad.

había convertido en el centro de una red extensa de organizaciones judías. Ese año la AMIA inauguró la Casa de la Comunidad en la calle Pasteur (barrio de Balvanera), donde quedaron radicados el Seminario de Maestros, el Vaad Hajinuj (Consejo de la Educación Judía), la Biblioteca del IWO (Instituto Judío de Investigaciones), el Rabinato y las oficinas de la DAIA (Schenkolewski-Kroll, 1993, p. 197).

Pese a estas transformaciones y al cambio de nombre, en 1945 todavía los diarios judíos seguían refiriéndose a la AMIA como Jevre Kedishe y esta también seguía autodenominándose así. Como veremos, el proyecto de construcción de un monumento en el Cementerio Israelita de La Tablada fue interpretado por muchos actores comunitarios como el emprendimiento característico de una sociedad de entierros, la colocación de una *matseyve* (piedra tombal) para los familiares fallecidos.

Los sentidos de la piedra

Tomados por sí mismos, los monumentos “son sólo piedras en el paisaje” (Young, 1993, p. 2). Por eso es necesario analizar los sentidos que los contemporáneos atribuyeron al monumento. Con este fin he recurrido a los anuncios en los diarios ídish de Buenos Aires previamente a la ceremonia. Dos días antes, *Di Yidishe Tsaytung* publicó una nota de opinión en la que anunciaba: “La Jevre Kedishe ha decidido colocar en el cementerio una lápida conmemorativa [*matseyves-zikorn*], un monumento en recuerdo de los millones de nuestros hermanos que fueron asesinados por su judaísmo en Europa”.⁹⁷

⁹⁷“An akt fun natsyonaler tif simbolish. badaytung” [Un acto de profundo significado simbólico nacional], *Di Yidishe Tsaytung*, 14/12/1945, p. 6. Todas las traducciones de los diarios me pertenecen.

Este diario conectó el proyecto de monumento con la tradición fúnebre judía de erigir una lápida. Si bien no tiene estatuto de ley en el judaísmo, la colocación de una lápida (*matseyve* en idish) en el cementerio es una tradición difundida, cuyo fin es expresar respeto hacia una persona fallecida, así como también indicar el lugar donde se encuentra enterrada para que sus familiares y amigos puedan visitar la tumba.

Durante el transcurso del primer año, los hijos deben recitar la plegaria de duelo Kadish y, por lo tanto, según la tradición, no existiría el riesgo del olvido (Kolatch, 2003, pp. 72, 77). Al transcurrir un año se construye una lápida y se descubre en una ceremonia en la cual se quita el manto que la cubre.

Como resulta evidente, la Shoá implicó una imposibilidad de cumplir con las tradiciones fúnebres debido a la desaparición de familias completas de las cuales no quedó ningún deudo que pudiera realizar los ritos, y debido a que los sobrevivientes directos o las familias judías radicadas fuera de Europa generalmente no llegaron a saber con exactitud la fecha de fallecimiento ni dónde se hallaban los restos.

La Shoá fue lo contrario a un proceso “normal” de muerte, en el cual existe un cuerpo al que se da sepultura en un cementerio (Catela, 2009, p. 114). La inmensa mayoría de las personas asesinadas no recibió sepultura y sus familiares no pudieron realizar los rituales en torno al cuerpo que ayudan a concretar la muerte; como señala la antropóloga Ludmila Catela (2009, p. 122), el cuerpo “condensa y domestica la muerte. La torna concreta, definitiva, presente, individual, identificada”.

Ante la ausencia de cuerpos, la caracterización de la piedra fundamental del monumento en La Tablada como “lápida” tenía un sentido simbólico. También este era el símbolo fúnebre más frecuentemente

utilizado por los autores y editores de *yizker-bikher* para referirse a estos mismos libros: como un sustituto en papel de una lápida o piedra tombal (Kugelmass & Boyarin, 1998, p. 27).

Pero el proyecto de monumento en el Cementerio Israelita de La Tablada tenía una materialidad distinta de la de los *yizker-bikher*. El diario *Di Prese* se refirió a la piedra fundamental del monumento como *gal-ed*.⁹⁸ Esta expresión puede traducirse como “monumento”, si bien su sentido más preciso sería el de “pila de piedras a modo de testimonio”, o “testimonio de piedra”.⁹⁹

Así, *Di Prese* atribuyó otra función al futuro monumento: dar testimonio de que las personas fallecidas existieron. Además, este *gal-ed* asumía una función didáctica como “testimonio de la desventura judía y del oprobio nazi para las generaciones israelitas de la Argentina”. *Di Prese* manifestó su confianza en la materialidad de la piedra como un vehículo imperecedero de la memoria.

Estas interpretaciones de la piedra fundamental del monumento, imbuidas de conceptos provenientes de la tradición y la religión judías, se entrelazaron con una tradición de origen no judío, las ceremonias fúnebres en ausencia de cuerpos. *Di Yidishe Tsaytung* sostuvo: “La lápida conmemorativa al mártir desconocido [*umbakantn kodesh*] en el cementerio de Tablada podrá servir a nuestra comunidad como ‘memento’, como recordación eterna de la gran desgracia y la destrucción

⁹⁸“Gal Ed”, *Di Prese*, 15/12/1945, p. 1 (editorial en español).

⁹⁹Niborski, Yitskhok y Neuberger, Simon, *Verterbukh fun loshn-koydesh-shtamike verter in yidish* [Diccionario de palabras de origen hebreo y arameo en la lengua ídish], París, Bibliothèque Medem, 1999, p. 56.

que acaeció a nuestro pueblo”.¹⁰⁰ La expresión “mártir desconocido” establece una conexión entre el monumento en La Tablada y las modalidades de conmemoración de los soldados caídos en la Primera Guerra Mundial.

Los “ausentes” (muertos cuyos cuerpos no fueron recuperados) recibieron honores por primera vez en diversos cementerios de Estados Unidos tras la Guerra Civil (Inglis, 1993, p. 9). Pero fue en la primera posguerra cuando se expandió en Europa la tradición de erigir monumentos al “soldado desconocido”.

Esta tradición se amplió para incorporar, además de los monumentos, el entierro de soldados caídos en la guerra; los monumentos resultantes fueron llamados “tumba al soldado desconocido”. En 1920 fueron enterrados por primera vez en Gran Bretaña y Francia los restos de soldados muertos en la Gran Guerra, que no habían sido identificados, pero cuya nacionalidad era conocida. Este gesto simbólico fue tan exitoso que, en la década siguiente, casi todos los países participantes en la guerra, tanto vencedores como vencidos, lo imitaron (Inglis, 1993, pp. 7-8). Estos monumentos (ya sea que involucraran o no la inhumación del “soldado desconocido”) exaltaban el sentimiento nacional de sus constructores (Anderson, 2003, pp. 9-10).

Las tumbas al soldado desconocido introdujeron la novedad, en el contexto de los estados-nación europeos, de considerar a los soldados caídos en la guerra como ciudadanos que ameritaban honor, ya que tradicionalmente los monumentos de guerra conmemoraban solamente a los líderes (Inglis, 1993, p. 9). También el proyecto de monumento en el

¹⁰⁰“An akt fun natsionaler tif-simbolishn badaytung”, *Di Yidishe Tsaytung*, 14/12/1945, p. 6.

Cementerio Israelita de La Tablada tenía por objetivo rendir homenaje a personas que habían fallecido en condición de anonimato, si bien no se trataba de soldados, sino de víctimas judías del nazismo.

Pero no era la primera vez que surgía esta conexión en el marco de una iniciativa memorialista de la Shoá. En diciembre de 1944, el diario judío francés *Naye Presse* había anunciado la construcción de un “monumento al mártir judío desconocido” en Drancy, el campo de internación por el cual había pasado la mayoría de los deportados judíos antes de ser enviados a la muerte en el Este. El proyecto de monumento en Drancy finalmente no pudo ser realizado (Wieviorka, 2013, pp. 391-394).

Una iniciativa más tardía (1950) dio lugar a la inauguración de la “tumba al mártir judío desconocido” en el centro de París en 1956, de la mano del inmigrante judío ruso Isaac Schneerson (el monumento fue re-denominado “memorial al mártir judío desconocido” en 1974). En la inauguración resultó evidente que los rituales de recordación imitaban a las manifestaciones funerarias que se desarrollaban cada 11 de noviembre frente a los aproximadamente 30.000 monumentos erigidos en memoria de los muertos de la guerra de 1914-1918 (Wieviorka, 1987, p. 121).

El hecho de que la misma expresión fuera utilizada en Buenos Aires en 1945 no es sorprendente, ya que la Primera Guerra Mundial tuvo una enorme repercusión del otro lado del océano (Compagnon, 2014). Además, los monumentos al “soldado desconocido” eran eventos multitudinarios y mediáticos.

La adaptación de una tradición memorialista de la Primera Guerra Mundial para la recordación de la Shoá no era arbitraria, ya que existían similitudes entre ambos eventos. El contexto de la primera

posguerra en Gran Bretaña, desde la perspectiva de la población británica, guarda una notoria semejanza con las consecuencias de la Shoá para la población judía mundial, en lo que respecta a la ausencia de cuerpos en dimensiones numéricas exorbitantes. Al terminar la Gran Guerra, un millón de hombres británicos yacían muertos en tierras extranjeras. El gobierno había prohibido traer de regreso los cuerpos, por lo tanto “la muerte tocaba a la mayoría de las familias, casi no había nadie que hubiese atravesado la sanadora experiencia de participación en un funeral y colocación de una tumba” (Inglis, 1993, pp. 22-23). De manera análoga, *Di Yidishe Tsaytung* enfatizaba la dimensión familiar del monumento al *umbakantn kodesh* (mártir desconocido) en el Cementerio Israelita de La Tablada:

El acto que tendrá lugar el domingo en el cementerio tiene un profundo significado para cada uno de nosotros: el significado de un duelo familiar, el profundo significado de hacerse presente en la colocación de la piedra fundamental de la lápida sobre la tumba de un ser querido, de un pariente asesinado por la bestialidad y la vileza.¹⁰¹

La diferencia principal entre los monumentos funerarios británicos y el monumento aquí analizado radica en el uso del término *kodesh*, que atribuye un sentido intransferiblemente judío a la recordación, al conectar la muerte en la Shoá con la muerte *al kidush hashem* (santificando el nombre de Dios), un concepto propio de la tradición memorialista judía. Estos términos subsumían la Shoá –en ídish, *khurbn-* dentro de la milenaria historia de persecuciones padecidas por los judíos. Según *Di Yidishe Tsaytung*, este acto

¹⁰¹“An akt fun natsionaler tif-simbolishn badaytung”, *Di Yidishe Tsaytung*, 14/12/1945, p. 6.

acercará a nuestra comunidad a los sobrevivientes en Europa y hará que nuestra comunidad pueda compartir de manera más directa el duelo con los restos de Israel, por la pérdida de millones de vidas judías en Europa. Lo perdido que no retornará, la destrucción [*khurban*] del judaísmo en Europa; la destrucción espiritual, física, económica, la destrucción imposible de completar, la más grande de nuestra historia.¹⁰²

El diario atribuyó aquí un nuevo sentido al monumento: la búsqueda de una mayor cercanía con los sobrevivientes en Europa, de un vínculo más directo, pese a la distancia geográfica. La búsqueda de cercanía aparece también en el editorial antes citado de *Di Prese*, en el cual parecen confundirse el allá y el acá:

En los momentos actuales, cuando todos los días y todas las horas recordamos con dolor inmenso los crímenes perpetrados por la nación hitlerizada [...], cuando a nosotros aquí nos parece que pisamos, como en los países donde las horribles carnicerías fueron llevadas a cabo, encima de interminables fosas comunes de mártires y héroes, y junto con los sobrevivientes de la hecatombe buscamos una pulgada de terreno para poner el pie sin tener que triturar huesos humanos y nos indigna la incompreensión en lo concerniente a su destino por parte de los pueblos del mundo, especialmente de aquellos que se erigen como salvadores; cuando sentimos intensamente el dolor de nuestras heridas; cuando estamos tan conmovidos por la catástrofe física y espiritual de nuestro pueblo, nos es difícil aquilatar cabalmente el significado que el “testimonio sempiterno” tendrá para nuestras

¹⁰²⁴ “An akt fun natsionaler tif-simbolishn badaytung”, *Di Yidishe Tsaytung*, 14/12/1945, p. 6.

generaciones futuras. Sentimos sólo una cosa: que es nuestro deber dejar este testimonio a las generaciones venideras.¹⁰³

La sensación de estar viviendo entre los muertos aparece en muchos relatos de las personas que regresaron a sus antiguos hogares en Polonia al final de la guerra (y que en su mayoría abandonaron el país al poco tiempo). Estas experiencias pueden encontrarse en los testimonios registrados en *yizker-bikher*, así como en las memorias de muchos escritores.

Pero en los hechos, Buenos Aires representaba lo contrario: una ciudad geográficamente alejada de los sitios de la destrucción, en un país no afectado por las deportaciones, que no había tenido casi participación en la guerra, y donde los judíos podían vivir prósperamente a pesar de los incidentes de antisemitismo. Precisamente, *Di Prese* sugería la necesidad de compensar la lejanía de la experiencia europea, que podría devenir en olvido por parte de las generaciones futuras. Para ello planteaba el “deber” de dejar un testimonio.¹⁰⁴ En este caso, un testimonio de piedra.

La ceremonia de colocación de la piedra fundamental, 16 de diciembre de 1945

La ceremonia en el Cementerio Israelita de La Tablada coincidió con el desarrollo del primer proceso de Núremberg (20 de noviembre de 1945 al 31 de agosto de 1946), en el cual un Tribunal Militar

¹⁰³“Gal Ed”, *Di Prese*, 15/12/1945, p. 1.

¹⁰⁴El deber de memoria atravesó a las comunidades judías del mundo ashkenazí en la inmediata posguerra, mucho antes de la “explosión del testimonio” en los años noventa (ver Wieviorka, 2002, pp. 160-180).

Internacional integrado por Estados Unidos, Gran Bretaña, Francia y la Unión Soviética juzgó a un conjunto de ex líderes del Tercer Reich, acusados (alternativamente) de los cargos de plan concertado o complot, crímenes contra la paz, crímenes de guerra y crímenes contra la humanidad. Los crímenes contra los judíos, si bien no aparecían explicitados en ninguno de los cargos, constituían el objeto central de los “crímenes contra la humanidad”.¹⁰⁵

El proceso de Núremberg contribuyó a la difusión de información sobre la Shoá en todo el mundo, a pesar de los errores, las omisiones y distorsiones interpretativas sobre los hechos que lo caracterizaron. En esos días los principales diarios del país difundían detalles sobre la Shoá que habían sido aportados en las audiencias.¹⁰⁶

Si bien no encontré en los diarios de alcance nacional ninguna referencia a la ceremonia de la AMIA en La Tablada, esta coyuntura parece haber propiciado un clima de empatía hacia los judíos en camino hacia el cementerio por parte de los transeúntes. No es claro si estos comprendían de qué se trataba pero *Di Yidische Tsaytung* destacó los gestos de solidaridad por parte de quienes veían pasar el “corte-

¹⁰⁵Sin embargo, el asesinato de personas por su condición judía fue un aspecto difícil de encuadrar jurídicamente en el proceso, y por eso fue presentado como una “medida militar” desplegada por los alemanes para poder realizar sus objetivos de guerra (Wiev-iorka, 2005, p. 36).

¹⁰⁶ “Más de 6 millones de judíos han sido asesinados, dijo Mr. Walsh”, *Crítica*, 14/12/1945; “En el juicio de Núremberg leyeron documentos acerca de las matanzas de judíos”, *La Nación*, 15/12/1945; “Quedó demostrado en el proceso de Núremberg que la Gestapo ofreció ‘en venta’, en 1944, a 1.000.000 de hebreos húngaros”, *La Prensa*, 14/12/1945; “Fue documentado que la Gestapo reconoció haber exterminado cerca de 6.000.000 de hebreos”, *La Prensa*, 15/12/1945; “Probaron el exterminio de judíos”, *La Razón*, 14/12/1945.

jo”. *Di Prese* celebró además la presencia de vecinos no judíos en el cementerio.¹⁰⁷

La organización del transporte se asemejó a una procesión fúnebre. La AMIA dispuso un tren que partió a las 9 de la mañana del barrio de Once, donde se concentraba gran parte de la población judía de la ciudad, y quince colectivos desde distintos puntos; alrededor de cien coches privados y camionetas llegaron al cementerio desde la ciudad y el Gran Buenos Aires, y algunas personas acudieron en transporte público.

La asistencia estimada, según *Di Prese*, fue de entre seis y ocho mil personas, número al que este diario consideró escaso y aludió a la composición del público a partir del siguiente comentario crítico: “Los primeros faltantes en este acto fueron casi todos los activistas judíos y en especial nuestros reconocidos líderes sionistas. En el campo solo vimos a la gris masa judía”.

La referencia a la “gris masa judía” expresa una presencia mayoritaria de “gente común”, anónima, que acudió al cementerio en respuesta al llamado de la AMIA. Este comentario está en consonancia con la caracterización de Sofer de los socios de la institución como

¹⁰⁷La procesión y la ceremonia fueron consultadas en: “Der troyer-akt oyfn besoylem in Tablada iz geven a mekhtiger oysdruk fun himel-shrayenden tsar un tsorn fun undzer gantser yishev” [El acto de duelo en el cementerio de Tablada fue una poderosa expresión del dolor y de la ira de nuestra colectividad], *Di Yidishe Tsaytung*, 17/12/1945, p. 5; “Se colocó la piedra fundamental del monumento en memoria de las víctimas judías de la guerra”, *Mundo Israelita* 22/12/1945, p. 8; “Mit geveyn un protest iz nekhtn geleygt gevorn der gruntshteyn fun a monument di idishe kedoyschim in Eyrope” [Con llantos y protesta se colocó ayer la piedra fundamental de un monumento a los mártires judíos en Europa], *Di Prese* 17/12/1945, p. 4. Los relatos difieren ligeramente por lo que he combinado las fuentes. En el texto se aclarará el origen de cada cita.

“gente ordinaria que vivió anónimamente” (1982, p. 7). Las fotos que analizaré luego permitirán profundizar en la composición del público.

El reproche de *Di Prese* a los activistas judíos y líderes sionistas por su ausencia se enmarca en el contexto de disputas por la conducción de la AMIA a las que hice referencia en el primer apartado. Sin embargo, hay evidencias de la presencia de dirigentes comunitarios, como el presidente de la AMIA, Marcos Rogovsky (también dirigente de la Federación Sionista Argentina), y el vicepresidente de la DAIA, Ricardo Dubrovsky.

Asimismo, se registró la presencia de representantes del Comité Central Pro Socorro a las Víctimas Israelitas de la Guerra y Refugiados y del Keren Kayemet Leisrael (Fondo Nacional Judío), dedicado a la compra y el desarrollo de la tierra en Palestina. Estos activistas recolectaban contribuciones para las respectivas campañas (como solían hacerlo en muchos eventos comunitarios) en la entrada y circulaban entre el público.

Di Prese afirmó con aprobación que “todos contribuyeron y aportaron generosamente, tanto para los sobrevivientes en Europa como para salvar el suelo en la tierra de Israel, los cuales son hoy en día los dos fundamentos de la sociedad judía”. La recordación de los judíos de Europa y la apuesta por un futuro Estado judío eran indisociables para los sectores que se reunieron en este evento, lo cual también se reflejó en los discursos que veremos luego.

La ceremonia tuvo componentes característicos de un entierro judío tradicional y del ritual que se realiza transcurrido un año del fallecimiento de una persona, en la cual se descubre la *matseyve*. Por un lado, hubo componentes litúrgicos: el conocido cantor del Gran Templo de la calle Paso, Pinjas Borenstein, entonó cantos fúnebres,

un rabino pronunció plegarias y el público recitó colectivamente el Kadish.¹⁰⁸ Por otro lado, hubo discursos fúnebres (en hebreo: *hesped*, *hespeydim* en plural), los cuales se suelen realizar en ocasión del fallecimiento de personas prestigiosas de la comunidad. Además, se descubrió la piedra fundamental del monumento.

Los oradores (todos ellos varones) se ubicaron en una tribuna elevada, semejante a un podio, tal como puede observarse en las dos fotografías del acto publicadas en *Di Prese* (figura 1). Un espacio separaba a la tribuna de la multitud, mientras algunos activistas cuidaban que nadie traspasara la franja de seguridad. Según lo describen los diarios, el espacio reservado para el monumento era de diez metros cuadrados y allí se encontraba la piedra, cubierta por un pañuelo negro. En uno de los laterales de la tribuna se lee la palabra hebrea *tsedek* (justicia).

Las fotos muestran un público conformado por hombres y mujeres adultos, y reflejan cierta homogeneidad etaria: la mayoría de la gente aparenta cuarenta años de edad o más. Según mi hipótesis, este público estaba compuesto principalmente por inmigrantes de Europa oriental que habían arribado al país unos años antes y que asistieron al cementerio para velar a sus familiares; fundamentalmente a sus padres asesinados, quienes habrían tenido entonces entre setenta y ochenta años, de no haber acontecido la Shoá. *Di Prese* mencionó la presencia de jóvenes activistas de organizaciones juveniles, quienes representarían la excepción a lo anterior.

¹⁰⁸Nacido en Polonia en 1899, Borenstein arribó al país en 1923. Ocupó el cargo de cantor principal del Gran Templo de Paso entre 1924 y 1954 (Toker y Weinstein, *Sitios de la memoria*, p. 122). Participó en numerosos actos de recordación del levantamiento del gueto de Varsovia (ver capítulo 6).

A la derecha de la tribuna se observa la presencia de un policía, el cual se distingue por la gorra (figura 1, foto superior). A tan solo dos meses de la crisis que derivó en la huelga general y la marcha del 17 de octubre, es probable que los organizadores del acto hayan solicitado la presencia policial, ya que durante la semana de octubre y siguientes se habían registrado graves disturbios antisemitas en muchos lugares del país.¹⁰⁹ A pesar de estos hechos adversos, el programase pudo realizar sin incidentes.

La ceremonia no duró más de una hora pero condensó, a través de los rituales, discursos e incidentes no planificados, una multiplicidad de sentidos que permiten acercarse a la recepción temprana de la Shoá en Argentina. A partir de las reseñas de la prensa veremos que esta se caracterizó por tres elementos fundamentales: la manifestación del dolor por parte tanto de los oradores como del público, el despliegue de conceptos y rituales del judaísmo, y una explícita impronta política sionista.

A diferencia de las prácticas de duelo emprendidas por la Delegación de Asociaciones Israelitas Argentinas (DAIA) durante los años de la guerra, esta ceremonia no pretendió ser una demostración externa del dolor ante la sociedad argentina, sino que se mantuvo dentro de los límites comunitarios¹¹⁰ y se realizó casi exclusivamente en ídish.¹¹¹

¹⁰⁹En octubre de 1945, la DAIA denunció ante el presidente Farrell el ataque a pedradas al Templo de la calle Paso y a otros establecimientos, así como leyendas antisemitas incitando a la matanza; en Córdoba una sinagoga fue asaltada y varias instituciones recibieron ataques por parte de grupos de choque nacionalistas (Lvovich, 2003, pp. 542-543).

¹¹⁰Aunque contemporánea, esta ceremonia contrasta con los actos conmemorativos del Centenario del nacimiento del General José de San Martín -que describe Iván Cherjovsky en el siguiente capítulo-, durante los cuales la comunidad tuvo un alto grado de exposición pública.

¹¹¹La comparación de los trabajos de la memoria de la DAIA y la AMIA forma parte de mi tesis doctoral en proceso.

El clima de catarsis emocional se reflejó elocuentemente al momento de la intervención del primer orador, el presidente de la AMIA, Marcos Rogovsky, tras las primeras plegarias recitadas por Borenstein. *Di Prese* nos permite acercarnos a la visualidad y sonoridad de ese momento:

El llanto del público irrumpe con sus primeras palabras y el orador llora junto con todo el público y el parque se convierte en un valle de lágrimas. La gente acumuló ira y dolor durante años, toda la indignación emerge de los corazones y se derraman torrentes de lágrimas de los ojos de todos: lloran mujeres, lloran niños, lloran hombres y se oyen por lo bajo lamentos:

-Mis padres...

-Mis hermanos y hermanas...

-Mis sobrinos...

-Mi familia entera...

-Ellos nunca me abandonaron. Me quedé solo en el mundo...

M. Rogovsky, que llora junto con la gente, trata de controlarse y controlar al público.

Esta cita muestra, por una parte, que el presidente de la AMIA compartía con el público el dolor por la muerte de su propia familia en la Shoá. Además, muestra cómo esta ceremonia de hecho asumió una función terapéutica (probablemente no planificada) de manifestación de la tristeza. También *Di Yidishe Tsaytung* describió este fenómeno:

Todos los sentimientos en tensión y todos los corazones amargados, envenenados de ira, se abrieron y se oyó un llanto temible, un lamento que hubiese podido abrir los cielos y quebrar piedras.

[...] Mudo, indefenso y hundido en dolor, cada uno se quedó parado ante la tumba colectiva de los seis millones de mártires, con

el ánimo destrozado y la conciencia amarga de que no hay a quién gritar, contra quién protestar.

Rogovsky intentó consolar al público, apelando a la confianza en la pronta fundación de un Estado judío en la Tierra de Israel, a la que consideraba una justa “compensación”:

Judíos [...], tenemos que fortalecernos. Fortalecernos como los mártires allá.

[...] ¿Quién no tiene a alguien a quien llorar? ¿Quién no es aquí un deudo? Y preguntamos. Dios nuestro, ¿por qué? ¿Es que somos el peor pueblo en el mundo? Y nos decimos: no, es porque somos los más débiles. Pero [...] no podemos caer en la desesperación, debemos ser fuertes para vivir como pueblo, y decimos que con todas sus máquinas igual no nos van a matar, y vamos a sobrevivir a nuestros enemigos, y esperemos que el mundo comprenda la injusticia que se cometió contra nosotros y nos compense ayudándonos a retornar a nuestra tierra.¹¹²

A continuación, un rabino pronunció plegarias y sostuvo que “el monumento nos recordará Varsovia, todos los guetos y los campos de concentración”.¹¹³ Esta frase podría ser un indicio de que el público a quien se dirigía estaba conformado principalmente por inmigrantes de Polonia. A ello siguió el momento de descubrimiento de la piedra fundamental, a cargo de dos rabinos y el tesorero de la AMIA (volveré sobre la reacción del público ante la piedra al final de este apartado).

¹¹²El sionismo tradicionalista considera la inmigración de los judíos a Palestina como un “retorno” tras dos mil años de “exilio”. Esta narrativa se apoya en la creencia en la Biblia como expresión verdadera de la historia antigua del pueblo judío.

¹¹³Todas las citas hasta el final del presente apartado provienen de la reseña en *Di Presse*.

El discurso siguiente fue pronunciado por el secretario de la AMIA, lo cual provocó nuevamente el llanto del público cuando dijo:

Somos todos huérfanos, somos todos deudos. Nos mataron y nos robaron a un tercio de nuestro pueblo entre quienes teníamos a nuestros padres, hermanos, hermanas y parientes y nadie sabe siquiera dónde se encuentran sus huesos. Los intoxicaron con gases, los quemaron y dispersaron sus cenizas. Pero el humo de los mártires también llega acá y sentimos que sus almas se elevan.

La orfandad colectiva de estas personas no era metafórica, sino que se refería concretamente a los familiares asesinados de los judíos de Buenos Aires que estaban presentes (Chinski, 2016). El secretario anunció una iniciativa de habilitar la colocación de placas de bronce individuales sobre el monumento, como un modo de honrar a los familiares asesinados (este tipo de prácticas era además una forma de recolectar fondos). Pero para algunos este plan ponía en riesgo el sentido colectivo del monumento y el anuncio suscitó reacciones de descontento:

El público comentó casi al unísono su viva protesta contra ese plan [...] y preguntó ¿para qué quieren hacer eso? ¿Por la plata? Eso sería una vergüenza para el monumento. El mártir desconocido no necesita nombres porque es un monumento nacional e incluye todos los nombres, todos los héroes, todos los mártires.¹¹⁴

¹¹⁴Como se verá en el apartado próximo, la protesta del público fue oída por los dirigentes y las placas individuales no se implementaron. En su lugar se habilitó la colocación de placas institucionales.

El vicepresidente de la DAIA, Ricardo Dubrovsky (que asumiría la presidencia en 1947), retomó este sentido “nacional” del monumento, pero lo diferenció de los monumentos a los soldados caídos en las guerras europeas:

nuestro monumento es diferente a los monumentos que todos los pueblos colocan al soldado desconocido después de la guerra. Aquellos cayeron luchando con la espada en la mano y nuestros mártires fueron asesinados en las cámaras de gas, muertos de hambre, frío y toda clase de experimentos médicos realizados sobre ellos por los doctores nazis.

Como se advierte, el orador no hizo alusión a la resistencia armada de los judíos. La exaltación de este aspecto de la experiencia judía bajo el nazismo se fue construyendo gradualmente pero todavía ocupaba un lugar marginal en los relatos de la memoria. Dubrovsky, en cambio, hizo hincapié en la concepción tradicional del martirologio judío.

Dubrovsky reprochó a los judíos en Europa occidental el proceso de asimilación, lo cual los habría llevado a creer que estarían a salvo de las persecuciones. Frente a tal ilusoria creencia, el vicepresidente de la DAIA enfatizó la soledad de los judíos del mundo y sostuvo que la única solución sería la fundación de un Estado judío en Palestina:

El nazismo no murió con la derrota militar de Alemania, si las puertas de Palestina todavía están cerradas para los judíos que están en los campos de concentración [campos de desplazados]. En Polonia, en Rumania, en Francia crece el antisemitismo y no podemos contar con nadie más que con Dios y con nosotros mismos.

De este modo, el dirigente recurrió a la idea de un antisemitismo atemporal e insoluble, que justificaba la necesidad de un Estado judío.

Dubrovsky concluyó: “En el caso de una muerte primero hay que ocuparse del muerto y luego de la viuda y los huérfanos. Por eso, velemos ahora a los mártires y luego cumplamos nuestra obligación hacia los sobrevivientes”. La obligación hacia los sobrevivientes a la que hacía referencia era precisamente la fundación de un Estado judío donde aquellos pudieran radicarse y reconstruir sus vidas.

Un representante del Keren Kayemet (Fondo Nacional Judío) informó al público que en ocasión del cumpleaños de setenta del líder sionista Chaim Weizmann (1874-1952) –que se convertiría en el primer presidente de Israel en 1949–, la institución había inscripto a “los mártires” en el Libro de Oro, y entregó el correspondiente diploma a la AMIA. La inscripción en el Libro de Oro era una forma de recaudación de dinero para el Keren Kayemet: los contribuyentes donaban dinero en nombre de la persona elegida para ser honrada a través de su inscripción. Si bien no se aclara el origen de la donación, es probable que proviniese de la misma AMIA.

El último orador fue el periodista y gerente de la AMIA de origen ucraniano Moisés Senderey (el único que se dirigió al público en español, aunque sus palabras fueron traducidas al ídish por el diario). Este se refirió a la piedra fundamental del futuro monumento a través de múltiples alusiones bíblicas:

No es la primera vez que ofrecemos piedras al mundo, hace miles de años le dimos al mundo dos piedras, dos tablas sobre las cuales está escrito “*lo tirtsaḥ*”, no matarás, y hasta hoy luchamos por este “no” y no nos cansaremos de luchar, y decimos al mundo que si quiere vivir y existir, debe aceptar este mandamiento. Años más tarde nuevamente dimos al mundo la palabra proclamada por

nuestros profetas, quienes hablaron de la paz eterna y dijeron “*lo yisa goy el goy herev*”, ningún pueblo debe levantar contra otro la espada.¹¹⁵ Y más tarde hemos proclamado el “*ve-ahavta le-reakha ka-mokha*” que significa amor al amigo, amor al cercano, amor al extranjero.¹¹⁶ Ahora, al ver la tragedia de los seis millones decimos: nosotros fuimos las víctimas y no los verdugos, y entre víctimas y verdugos siempre elegiremos ser los primeros.

En la interpretación de Senderey, los judíos darían una lección humanista al mundo, al elegir ser siempre víctimas antes que victimarios, aun después de la Shoá. Al igual que Dubrovsky, Senderey reivindicó la condición de víctima de los judíos (entendida como martirologio). Incluso estas palabras tenían una resonancia de la concepción cristiana de “poner la otra mejilla”. Tal vez lo más revelador del discurso de Senderey sea lo que indica acerca del público destinatario, ya que el orador asumió que este comprendería las referencias bíblicas.

Su discurso no excluyó la mención a la resistencia armada judía en los guetos, a través de una referencia a un poema reciente del escritor judeo-polaco Zusman Segalowicz (1884-1949). En dicho poema (no identificado) este autor había planteado la posibilidad de enterrar las tablas de la ley y la Torá (sugiriendo así que el mundo ya no las merecía por haber permitido la destrucción de los judíos de Europa). Senderey se opuso a este concepto en su discurso y reivindicó una idea de lucha pero en un sentido más amplio, enmarcando la lucha de los judíos bajo la ocupación dentro de una visión humanista:

¹¹⁵Isaías 2: 4: “[...] no alzaré espada nación contra nación”.

¹¹⁶Levítico 19: 18: “Amarás a tu prójimo como a ti mismo”.

no enterraremos nuestras tablas, lucharemos por ellas. Un poeta una vez preguntó ¿qué es más terrible, la vergüenza o el dolor? Ahora sabemos que la vergüenza es más terrible, pero la vergüenza no es nuestra sino del mundo, porque junto a los caídos también tenemos héroes: héroes de los guetos que fueron los primeros en atreverse a luchar con los puños en alto [...] Y así como la piedra, será fuerte nuestra voluntad de no enterrar las tablas, sino de luchar junto con la mejor parte de la humanidad por el “*lo tirtsah*” [no matarás] y para que ningún pueblo eleve la espada contra otro y por el amor a Dios, a los seres humanos, al amigo y al extranjero. Le decimos al mundo que tiene dos caminos, la vida y la muerte, si va a imitar a Alemania y su odio y antagonismo de razas va a morir, y si quiere vivir hay un solo camino: hermandad, amor y libertad.

En esta lectura, la vergüenza recaía sobre los perpetradores, no sobre las víctimas. La lección que Senderey extrajo de los hechos fue la necesidad de elegir “hermandad, amor y libertad” y los judíos debían “luchar” para transmitir este mensaje al mundo. El optimismo del orador en cuanto a la posibilidad de que el mundo eligiera el “camino de la vida” no había aparecido en ninguno de los discursos previos (desde luego este camino no es el que tomarían las potencias vencedoras durante la Guerra Fría).

El discurso de Senderey dio fin al acto, tras lo cual tuvo lugar un hecho no planificado que hizo retornar el clima fúnebre:

El público comienza a retirarse lentamente, pero muchas personas se quedan largo tiempo paradas en el lugar, llorando. Uno va hacia la piedra y se deja caer en la tierra, abraza la fría piedra y empie-

za a besarla, y pronto decenas y decenas de personas se arrojan a besar la piedra...

Los rabinos se quedan parados como confundidos y observan. Es un momento sagrado, un momento conmovedor, pero no parece algo judío. Sin embargo, no se atreven a decir una palabra y mueven la cabeza, se ve que sus ojos están llenos de lágrimas.

La reacción impulsiva del público al abandonar el cementerio y la consiguiente indulgencia de los rabinos ante una práctica que consideraron “poco judía” da cuenta de una coyuntura de excepcionalidad, que se corresponde con las circunstancias excepcionales de muerte que trajo aparejada la Shoá, que redundaron en el estado generalizado de duelo social de un sector de la comunidad judía de Buenos Aires.

La procesión hacia La Tablada y la ceremonia de colocación de la piedra fundamental del monumento se asemejaron a un entierro “normal” y generaron un marco temporal y espacial de expresión del duelo, a través de una adaptación de los ritos fúnebres en el cementerio judío, pese a la ausencia de cuerpos.

La inauguración del monumento, 5 de enero de 1947

La fecha designada para la inauguración del monumento definitivo fue aproximadamente un año después de la colocación de la piedra fundamental, el 5 de enero de 1947. Una vez más, la AMIA organizó el transporte desde la ciudad y convocó a la población judía a asistir a la ceremonia.

La principal diferencia respecto de la ceremonia analizada en el apartado anterior fue la brevedad del componente discursivo. Esto no fue accidental, sino que con antelación se anunció que el acto consistiría en “una modesta pero impresionante ceremonia religiosa, ya

que por decisión de la administración no habrá discursos, y la reunión honrará con silencio y plegaria el recuerdo [de los mártires] y derramará el dolor que oprime nuestras almas”.¹¹⁷

Si bien las razones de esta decisión no fueron explicitadas, la AMIA atravesaba en ese momento un período de tensión política y es probable que esta decisión respondiera a la necesidad de evitar conflictos en un día designado para una expresión de duelo. Un mes antes, los partidos sionistas habían sido derrotados por la izquierda no sionista (comunistas y bundistas) en las elecciones para la conducción de la AMIA, tras una campaña conflictiva (Schenkolewski-Kroll, 1993, pp. 198-199). En esta nueva coyuntura, los dirigentes redujeron el contenido del acto a los rituales religiosos.

Los diarios judíos mencionaron la asistencia de algunas miles de personas, sin especificar el número.¹¹⁸ Participaron de la ceremonia un rabino y el cantor Pinjas Borenstein, quienes pusieron en práctica los rituales y cantos fúnebres. La intensidad emocional fue semejante a la de la ceremonia de fines de 1945, lo cual nuevamente ratifica la hipótesis de que el público estaba ante todo compuesto por personas cuyos familiares más cercanos habían fallecido en la Shoá.

¹¹⁷“Khevre kedishe ashkenazi: akt fun opdekn dem monument farn umbakantn kodesh”. [Jevre Kedishe Ashkenazi: acto de inauguración del monumento al mártir desconocido]”, *Di Prese*, 2/1/1947, sin página.

¹¹⁸La ceremonia fue consultada en: “Inauguróse el monumento erigido por la Kehila en memoria de los mártires judíos”, *Mundo Israelita*, 11/1/1947, p. 6; “Rirnder troyer-akt bam anthiln dem monument in ondenk fun di zeks milyon kedoyshim” [Conmovedor acto de duelo en la inauguración del monumento en conmemoración de los seis millones de mártires], *Di Prese*, 6/1/1947, p. 8.

Solo se dirigió brevemente al público el presidente de la AMIA aún en ejercicio, Marcos Rogovsky, que enfatizó el sentido familiar del monumento “para nuestros queridos padres, madres, hermanos y hermanas, tíos, tías, abuelos, abuelas, amigos y conocidos, que fueron asesinados violentamente por los verdugos nazis” (reseña de *Di Prese*).

Si bien no excluyó el sentido sionista que él mismo atribuía al acto, Rogovsky reconoció sutilmente la posible heterogeneidad del público presente, al decir: “algunos han venido con el ‘Shema Israel’ en los labios, otros con el ‘Hatikva’ y otros con las palabras ‘No digas nunca que esta senda es la final’”. La primera de estas referencias es estrictamente religiosa, la plegaria “Shema Israel” (Escucha, Israel); la segunda referencia es el nombre del himno nacional sionista, el Hatikva (Esperanza); y la tercera referencia es una cita de la primera línea del himno de los partisanos, “Zog nit keyn mol” (No digas nunca), de Hirsch Glick (1922-1944), el cual fue adoptado como símbolo de heroísmo por todos los sectores políticos judíos en la posguerra.

El sentido familiar del monumento era incompatible con un sentido político exclusivamente restringido a los sectores que apoyaban al sionismo, dado que la Shoá afectó a todos los sectores ashkenazíes. Las palabras de Rogovsky sugieren que la institución consideró que el sentido familiar del monumento debía prevalecer por sobre las diferencias políticas.

En el archivo institucional de la AMIA se ha preservado una foto de esta ceremonia, en la cual se observa el monumento original (figura 2). Este consistía en una estructura rectangular de ladrillo dotado de símbolos judaicos. En el frente aparecía la inscripción hebrea *matsevet zikaron*: “monumento (fúnebre) conmemorativo”. En la parte superior se observa un manto decorado con estrellas de David, y apoyada sobre

el techo otra estrella de David, dentro de la cual se ve el símbolo de una llama eterna (*ner tamid*), indicando el carácter sagrado del monumento. A su vez, la llama evoca la vela que debe encenderse en el aniversario de la muerte de una persona (*yortsayt*). En uno de los laterales se observa el símbolo de la *menora*, el candelabro de siete velas como las que, según la tradición, ardían dentro de los antiguos templos de Jerusalén (Kolatch, 2003, pp. 114-115, 122).

El monumento tenía en el frente una puerta cuya empuñadura imitaba la de un féretro. Si bien se ha señalado que dentro del monumento había una urna con cenizas traídas de Europa (Toker & Weinstein, 2005, p. 32), las reseñas del acto no lo mencionan. Es probable,



Figura 2. Inauguración del monumento en La Tablada, 5 de enero de 1947.

Cortesía del Centro Marc Turkow, Foto N°16990.

sin embargo, que el proyecto existiera. En 1948 un grupo de activistas de la Federación de Sociedades de Ex Residentes (sector “progresista” de las asociaciones de inmigrantes) viajó a Polonia con motivo de la inauguración del monumento a los combatientes del levantamiento del gueto de Varsovia, y a su regreso trajo a Buenos Aires una caja de cenizas provenientes de los campos de exterminio. Según consta en el *yizkor-bukh* de Varsovia publicado en Buenos Aires, la caja fue enterrada cerca del monumento; no fue emplazada dentro de éste (“Der landslayt-fareyn...”, 1955, p. IX).¹¹⁹

El entierro de cenizas provenientes de los crematorios nazis en cementerios judíos fue una práctica extendida en la temprana posguerra. Por ejemplo, en Francia, el Consistorio Central de los judíos franceses (institución análoga a la AMIA) solicitó urnas de cenizas al gobierno polaco en 1947, y al año siguiente las distribuyó entre más de treinta comunidades e instituciones responsables de cementerios judíos en el país, las cuales erigieron sus propios monumentos, acompañados de un texto único propuesto por el Consistorio (Wieviorka, 2013, pp. 396-397).

Este tipo de ceremonias no se limitó al entierro de cenizas, sino también de barras de jabón que, según se creía, habían sido fabricados con grasa de las víctimas judías a escala industrial. Entre 1945 y 1948 se sucedieron ceremonias de entierro semejantes en muchas ciudades, entre ellas Bucarest, Tel Aviv, Stettin (Polonia), La Habana, Río de Janeiro y Nueva York.¹²⁰

¹¹⁹En abril de 1950 se inauguró una placa con motivo de este entierro (anuncio de la ceremonia en *Di Prese*, 16/4/1950, p. 9).

¹²⁰“Soap Made of Fat from Murdered Jews Given Traditional Burial in Rumania”, *JTA Daily News Bulletin*, 7/12/1945; “100,000 Tel Aviv Residents Attend Funeral of Ashes

Por lo tanto, la ceremonia en el Cementerio Israelita de La Tablada se inserta en este contexto global de conmemoración, independientemente de la incerteza en cuanto a la colocación de cenizas dentro del monumento. La especificidad de Buenos Aires respecto de las otras dos ciudades latinoamericanas mencionadas es que la iniciativa no provino de los sobrevivientes llegados en la posguerra, como ocurrió en La Habana y Río de Janeiro. Los sobrevivientes no solo no tuvieron ninguna participación en Buenos Aires, sino que ni siquiera habían comenzado a arribar al país, salvo en contadas excepciones. Por lo tanto, la especificidad del monumento en La Tablada radica en que éste materializó la situación de duelo de los familiares que habían atravesado la guerra a distancia.

La performatividad y la biografía del monumento

Señala Young que al analizar un monumento no solo debemos prestar atención a sus formas y figuras, sino también a las respuestas que las personas le dan, así como a los usos políticos y religiosos, ya que “los memoriales en sí mismos son inertes y amnésicos; la memoria que producen depende de sus visitantes” (1993, p. XII). La interacción de los visitantes con el monumento se denomina, en términos de Young, “performatividad”.

of Nazi-exterminated Polish Jews”, *JTA Daily News Bulletin*, 13/9/1946; “Soap Manufactured from Jewish Corpses Given Traditional Burial in Stettin”, *JTA Daily News Bulletin*, 27/12/1946; “Cuban Jews Hold Memorial Meeting for 6,000,000 Jewish Martyrs in Europe”, *JTA Daily News Bulletin*, 17/3/1947; “Monument Erected to Jewish Martyrs in Transylvanian Town Will Be Unveiled by Chief Rabbi”, *JTA Daily News Bulletin*, 27/5/1947; “Ashes brought here from Oswiecim Mass Grave Buried in Buffalo Cemetery”, *JTA Daily News Bulletin*, 3/2/1948.

El monumento en el Cementerio Israelita de La Tablada se convirtió en un sitio de reunión y recordación anual para diversas instituciones judías, las cuales adoptaron generalmente la fecha de destrucción de su lugar de origen para la realización de los actos y colocaron placas conmemorativas de bronce sobre el monumento, de carácter colectivo (Rollansky, 1988, pp. 151, 164, 178, 183). Esta performatividad fue modificando al monumento, tal como se observa en una foto de 1963 en la cual las paredes de la estructura aparecen cubiertas de placas (figura 3). Sobre las dos paredes visibles en la foto se cuentan aproximadamente cien placas.

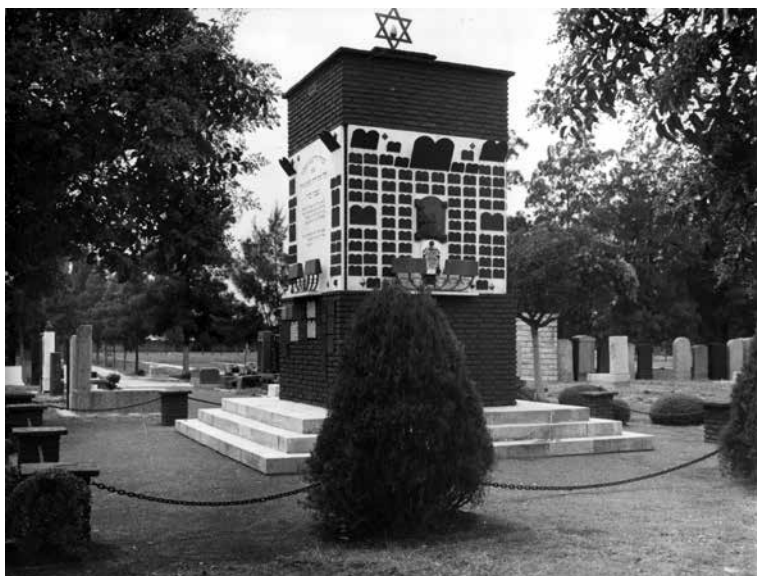


Figura 3. Monumento en La Tablada, 1963. Cortesía del Centro Marc Turkow, Foto N°3878 (Autor: E. Frommer).

La forma de las placas reproducía el símbolo de las tablas de piedra que, según el relato bíblico, fueron entregadas por Moisés al pueblo hebreo en el Sinaí. En 1971 la AMIA remodeló el monumento y estas placas fueron retiradas. Pero muchas de las decenas de placas (o todas) que hoy se encuentran en las paredes laterales que bordean al nuevo monumento son las mismas que estuvieron antes emplazadas sobre el original (figura 4). Un ejemplo de ello es la placa dedicada a los judíos asesinados de Galitzia (Polonia) que se ve en el centro de la foto de 1963 (figura 3); esta misma placa se encuentra en la foto que tomé recientemente de una pared lateral (figura 4, placa superior central).



Figura 4. Placas conmemorativas, 2015. Colección personal.

La lectura detallada de estas placas revela que el uso del monumento no se limitó a las *landsmanshaftn* sino que abarcó a un conjunto variado de instituciones. Tomando como ejemplo este conjunto de nueve placas (figura 4), solo cinco corresponden a sociedades de ex residentes: Unión Central Israelita de Galitzia en Argentina (placa colocada en 1948); Unión Central Israelita Polaca en Argentina (sin fecha); Sociedad de Residentes de Ostrog Wolyn y Alrededores (sin fecha); Residentes de Zbaraz Galicia y Alrededores (colocada en 1948) y Residentes de Stok (colocada en 1947). En algunos casos se incluye la fecha (o más de una fecha) en que la población fue destruida (Zbaraz), o en que se produjo la “liquidación” del gueto (Ostrog).

Las demás placas fueron colocadas por otras instituciones: el Keren Kayemet Leisrael, en ocasión de la plantación del Bosque de los Mártires en Israel en 1951; el Congreso Judío Mundial, en ocasión del tercer encuentro sudamericano de dicha institución (placa colocada en 1948); la sociedad Beth Israel (probablemente una institución pequeña del sector judío de habla alemana), en recordación de las víctimas de Alemania y las sinagogas destruidas en la Noche de los Cristales (placa colocada en 1963), y un conjunto de instituciones pertenecientes al sector judío de habla húngara, en conmemoración de las víctimas judías de habla húngara (sin fecha).

Todos estos ejemplos muestran la amplia dimensión geográfica y lingüística de la recordación de la Shoá en Argentina en la temprana posguerra, la cual incorporó a grupos de judíos oriundos de Polonia, Ucrania, Alemania y Hungría. Además, muestran la “vida” del monumento más allá del tiempo en que fue planificado y construido.

Tras la renovación de 1971, el monumento preservó la forma rectangular, ahora de color blanco, y delante de él se colocaron seis es-

estructuras que se asemejan a velas en memoria de los seis millones de víctimas judías. Sobre la pared delantera se lee *yizkor* (primera palabra de la plegaria de recordación de las personas fallecidas, que se pronuncia en las principales festividades del calendario hebreo).

Sobre las paredes laterales del monumento se agregó una inscripción en ídish, hebreo y español, en la que se recuerda a “los mártires, víctimas del exterminio nazi”, entre 1939 y 1945. Dentro del monumento, tras un vidrio, hay una urna de piedra con los nombres grabados de Auschwitz, Treblinka y Majdanek, lo cual sugiere que en algún momento hubo allí cenizas de las víctimas (si bien no cuento con el dato de cuándo se colocaron ni de si aún están allí).

Delante del monumento hay ahora un monolito fechado en octubre de 2005, que lleva la firma “Sobrevivientes de la Shoá que viven en Argentina”. Esta marca la intervención reciente de los sobrevivientes de la Shoá en el monumento de La Tablada, por oposición al momento de origen, en el cual ellos no estaban presentes. A su vez, la AMIA destinó un espacio cercano al monumento para dar sepultura a los sobrevivientes de la Shoá.

Así, el monumento al *umbakantn kodesh* en el Cementerio Israelita de La Tablada inaugurado en enero de 1947 fue la primera marca material conmemorativa de la Shoá en Buenos Aires. El nombre elegido para el proyecto expresaba una amalgama de la tradición memorialista judía (la muerte *al kidush hashem*) y las tradiciones conmemorativas nacionales que surgieron en la primera posguerra (tumbas al soldado desconocido). El proyecto se insertó en un contexto en el cual numerosas comunidades judías del mundo encararon obras semejantes y realizaron entierros simbólicos.

El análisis de las ceremonias de colocación de la piedra fundamental y de inauguración del monumento permitió visibilizar a miles de personas anónimas de la comunidad judía de Buenos Aires –“la gris masa judía”– que habían perdido a sus familiares en la Shoá y asistieron al cementerio a llorar y homenajear a sus familiares. La iniciativa de la AMIA (ex Sociedad de Entierros), cuyos dirigentes eran asimismo familiares de las víctimas, cumplió de hecho la función de crear un espacio y un tiempo compartidos de dolor y de recordación. A la vez, fue una ocasión para manifestar sentimientos nacionales por parte de una población judía cada vez más influida por el movimiento sionista.

Tal como lo advirtió *Di Prese*, no era posible fijar los significados de una vez y para siempre. Las personas que interpretaron a la piedra como una *matseyve* ya no existen y la idea original de que el monumento estaba dedicado al *umbakantn kodesh* fue pronto olvidada. El monumento atravesó transformaciones, tanto en la estructura como en los sentidos asociados a él.

La metodología para el análisis de los usos sociales del monumento con posterioridad a su construcción consistió en el análisis de las placas de bronce que formaron parte de este hasta la renovación de 1971, y que actualmente se encuentran en las paredes que lo bordean. El estudio de la biografía del monumento mostró que este se convirtió en el lugar de recordación para decenas de instituciones y asociaciones judías de múltiples orígenes.

El monumento en La Tablada implicó la instalación de una marca material de la memoria en un lugar alejado de los sitios de la destrucción, donde los actores directamente afectados habían atravesado la guerra y la Shoá a distancia. Por eso también podría interpretarse como un signo de afincamiento de los judíos de Europa oriental

en Buenos Aires. Señala Alfredo Schwarcz que el arraigo a un país se construye con la presencia de los seres queridos enterrados en dicho suelo (1991, p. 72). Precisamente, el monumento intentó traer, de manera simbólica, a los familiares muertos en la Shoá al Cementerio Israelita de La Tablada. Desde entonces la Shoá, aún carente de denominación específica en 1945, tuvo un punto de referencia espacial concreto en Buenos Aires.

Bibliografía

- Anderson, B. (2003). *Imagined Communities. Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. Londres: Verso.
- Catela, L. (2009). *No habrá flores en la tumba del pasado. La experiencia de reconstrucción del mundo de los familiares de desaparecidos*. La Plata: Ediciones Al Margen.
- Chinski, M. (2016). “Incertidumbre, búsqueda y duelo: la Shoá desde la perspectiva de los familiares de las víctimas en Argentina”. En: *Temas de Nuestra América*, N° 32, pp. 187-202.
- Compagnon, O. (2014). *América Latina y la Gran Guerra. El adiós a Europa (Argentina y Brasil, 1914-1939)*. Buenos Aires: Crítica.
- “Der landslayt-fareyn fun Varshe un umgegent in Argentine” [La sociedad de ex residentes de Varsovia y alrededores en Argentina]. (1955). En: Katz, P. et al. (eds.), *Pinkes Varshe* (pp. I-XV, sección final). Buenos Aires: Ex Residentes de Varsovia y Alrededores en Argentina.
- Inglis, K. S. (1993). “Entombing Unknown Soldiers: From London and Paris to Bagdad”. En: *History and Memory*, Vol. 5 N° 2, pp. 7-31.
- Kugelmass, J. y Boyarin, J. (eds.). (1998). *From a Ruined Garden. The Memorial Books of Polish Jewry*. Bloomington: Indiana University Press.
- Mendelsohn, E. (1993). *On Modern Jewish Politics*. Nueva York: Oxford University Press.

- Lvovich, D. (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Mirelman, V. (1988). *En búsqueda de una identidad: los inmigrantes judíos en Buenos Aires 1890-1930*. Buenos Aires: Milá.
- Rollansky, S. et al. (1988). "Tsu der geshikhte fun landsmanshaftn in Argentine" [Historia de las *landsmanshaftn* en Argentina]. En: *Argentiner IWO Shriftn*, Nº 14, pp. 97-203.
- Schenkolewski-Kroll, S. (1993). "La conquista de las comunidades: el movimiento sionista y la comunidad ashkenazi de Buenos Aires (1935-1949)". En: *Judaica Latinoamericana*, II.
- Schwarcz, A. (1991). *Y a pesar de todo... Los judíos de habla alemana en la Argentina*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.
- Senkman, L. (2007). "Ser judío en Argentina: las transformaciones de la identidad nacional". En: Mendes-Flohr, P, Assis, Y. T. y Senkman, L. (eds.), *Identidades judías, modernidad y globalización* (pp. 403-454). Buenos Aires, Lilmod.
- Sofer, E. (1982). *From Pale to Pampa*. Nueva York: Holmes & Meier Publishers.
- Toker, E. & Weinstein, A. (2005). *Sitios de la memoria. Protagonistas y forjadores de la comunidad judía argentina*. Buenos Aires: AMIA.
- Wieviorka, A. (1987). "Un lieu de Mémoire et d'Histoire: Le Mémorial du Martyr Juif Inconnu". En: *Revue de l'université de Bruxelles*, Nº 2, pp. 107-132.
- Wieviorka, A. (2002). *L'ère du témoin*. París: Hachette.
- Wieviorka, A. (2005). *Le Procès de Nuremberg*. París: Éditions du Mémorial de Caen.
- Wieviorka, A. (2013). *Déportation et génocide. Entre la mémoire et l'oubli*. Paris: Pluriel.
- Young, J. (1993). *The Texture of Memory. Holocaust Memorials and Meaning*. New Haven, CT: Yale University Press.

| CAPÍTULO 6 |

San Martín tenía un amigo judío: las minorías en la Argentina y el problema de la legitimidad

Iván Cherjovsky

En 1950, en distintas partes del mundo se realizaron homenajes destinados conmemorar el centenario de la muerte del General José de San Martín, ocurrida en Francia el 17 de agosto de 1850. Entre aquellos organizados fuera del ámbito de los países liberados por el prócer sobresalieron el de Roma, los de las ciudades francesas Grand Bourg y Boulogne-Sur-Mer (lugares de residencia de San Martín durante sus últimos años de vida), y el de Washington, donde los honores contaron con la presencia del presidente de los Estados Unidos, Harry Truman. En la Argentina, el primero de enero, el presidente Juan Domingo Perón emitió un decreto que declaraba a 1950 “Año del Libertador General San Martín” y daba inicio a un verdadero frenesí conmemorativo de agenda permanente, que alcanzaría su cota máxima durante agosto y que incluyó homenajes realizados tanto por instituciones del Estado como por la mayoría de las organizaciones de la sociedad civil. El acto central del gobierno argentino, que alcanzó proporciones notables, consistió en una serie de desfiles militares masivos coronados por el tañido de la campana de Huaura, una enorme reliquia militar traída especialmente para la ocasión desde Perú, que el propio Perón se encargó de hacer sonar en la ciudad de Buenos Aires a la hora exacta de la muerte del héroe. Entre las instituciones y asociaciones civiles que organizaron homenajes se alistaron

los sindicatos, el Jockey Club, la Sociedad Rural Argentina, los partidos políticos, las universidades, la Iglesia católica y el Rotary Club, así como numerosas organizaciones de mediana y pequeña envergadura (entre otras, decenas de clubes, sociedades de fomento y distintas cámaras de comercio). Prácticamente todas las organizaciones sociales convocaron a sus integrantes a cumplir con un ritual patriótico consistente en la entrega de una ofrenda floral a San Martín, acto que se realizaba al pie del monumento ecuestre ubicado en la plaza porteña que lleva su nombre, en la plaza Grand Bourg o en su mausoleo de la Catedral metropolitana, así como en distintas plazas y monumentos ubicados en el interior del país. Tal profusión de actos obligó a los principales periódicos nacionales a incluir una sección especial que solía titularse “Actos del día”, donde los lectores podían enterarse, por ejemplo, de la fecha y la hora de los homenajes de la Asociación Cosmopolita de Lecheros Unidos o de la recién fundada Asociación Médica Homeopática Argentina.

Como era de esperar, en una sociedad marcada por el impacto de un proceso migratorio cuyo ciclo más notable (1870-1930) se había cerrado apenas dos décadas antes, en el largo desfile de homenajes locales también dejaron huella varias asociaciones de diverso origen étnico, nacional y religioso, que acudieron prestas a brindar sus honras sanmartinianas. El 16 de diciembre, las máximas autoridades diplomáticas y consulares de la colectividad italiana –el colectivo de origen nacional más numeroso– convocaron a todas las asociaciones de peninsulares a asistir a un acto en la plaza Grand Bourg, en el que se inauguró una placa conmemorativa traída especialmente de Roma. El acto venía a coronar una serie de iniciativas menores, organizadas en forma descentralizada por parte de instituciones étnicas pequeñas y medianas, como por ejemplo la Mutualidad Italiana de ex Combatien-

tes, o la Azione Italiana Garibaldi, que entregó ofrendas en junio (en Mar del Plata) y en septiembre (en Rosario).¹²¹ Entre los grupos menos numerosos, he encontrado datos acerca de homenajes rendidos por la colectividad paraguaya, el Hospital Francés, la Comisión Argentino-Peruana de acercamiento cultural y la asociación La Colectividad Helénica (incluso el periódico *Patris*, de la colectividad griega, preparó un número especial). Además, los inmigrantes yugoslavos de la Iglesia Servo-Ortodoxa de San Sava y los armenios nucleados en la Iglesia San Gregorio el Iluminador organizaron misas conmemorativas que contaron con la presencia de sus máximas autoridades religiosas.¹²² Incluso hubo ciudadanos pertenecientes a determinadas minorías que se manifestaron públicamente a título personal pero se identificaron entre la masa mediante el uso de sus propios diacríticos. Tal fue el caso de dos paisanos del noroeste que desfilaron en la capital junto a los contingentes militares, pero vestidos a la usanza de la Quebrada de Humahuaca. Ataviados con “ojotas, redondos sombreros y cortos ponchos, ricos de color”, llamaron la atención de los cronistas de *La Nación*, quienes los mencionaron en una apostilla.¹²³

Muchos de los actores sociales que participaron de los homenajes buscaron obtener alguna clase de rédito simbólico. En el caso de Perón, las claves principales del beneficio pueden leerse en su propio discurso de clausura del Congreso Nacional de Historia del Libertador San Martín, proclamado el 31 de diciembre en la ciudad de Mendoza, con el que dio el cierre oficial al año sanmartiniano. Allí, el presidente

¹²¹*Italia*, 18/6/1950 y 21/9/1950.

¹²²*La Prensa* 20/8/1950, pág. 4, y 16/12/1950, pág. 5, y *La Nación*, 19/8/1950, pág. 5.

¹²³“Una nota inesperada”, *La Nación*, 18/8/1950, pág. 3.

de una sociedad políticamente dividida se comparaba a sí mismo con el prócer más ecuménico de los argentinos, ya que, primero, ambos eran Generales y conductores, y, segundo, ambos tenían enemigos similares, enemigos que “vuelan bajo, en bandada, como los gorriones, en tanto que los cóndores van solos” (Philp, 2015).

Para las instituciones que representaban a las distintas colectividades minoritarias, honrar al padre de la patria tenía un rédito evidente, sobre todo si se tiene en cuenta que en la Argentina de 1950 estaba vigente la ideología del crisol de razas, por lo que la ausencia de determinado grupo en la conmemoración sanmartiniana podía ser leída como una señal antipatriótica, mientras que la sola presencia protocolar garantizaba el visto bueno de los sectores nacionalistas. De acuerdo con la literatura académica interesada en el proceso de construcción de la nacionalidad, entre fines del siglo XIX y fines del XX, el Estado argentino puso en práctica varios mecanismos orientados a homogeneizar a una población sumamente diversa en cuanto a lo cultural, lingüístico y religioso. Si bien el propio Estado permitió el asociacionismo étnico y fue tolerante con ciertas manifestaciones públicas de la etnicidad, los ámbitos clave para la reproducción de la cultura y de la identidad –como la escuela, el servicio militar y la liturgia estatal relacionada con la memoria oficial argentina– tuvieron una fuerte impronta nacionalista (Bertoni, 2001; Devoto y Otero, 2003). Quizá por eso, en el homenaje de la colectividad italiana del 16 de diciembre, el embajador acomodó su discurso para mostrar el supuesto paralelismo entre San Martín y los héroes italianos, quienes luego del “*Risorgimento* acudieron en ayuda de otras naciones que luchaban por su independencia o por la defensa de su libertad”. También sostuvo que “el acto alcanzaba el significado de un rito italoargentino”, ya que

la obra sanmartiniana encontraba una “profunda resonancia” en los italianos, que podían servir y honrar a la patria argentina sin dejar de sentirse siempre ciudadanos de Roma.¹²⁴

En otros casos, además de cumplir con el discurso nacionalista impuesto por el Estado, las facciones rivales pertenecientes a colectividades divididas por cuestiones ideológicas compitieron entre sí para dirimir cuál era más sanmartiniana, y así llevarse a casa algún premio extra. Por ejemplo, los líderes españoles del bando republicano recalcaron los vínculos entre los ideales sanmartinianos de libertad y los propios, poniendo a circular un discurso que los mostraba favorables a los insurgentes en la lucha por la independencia, en tanto reconocían *ex post* el legítimo derecho de los países sudamericanos a independizarse de la Corona, entendida como una fuerza opresora que no representaba al verdadero espíritu nacional de los españoles. De hecho, la fecha que eligieron para rendir honores al Libertador fue el 14 de abril, día de la proclamación de la Segunda República Española en 1931. En esa ocasión, numerosas asociaciones republicanas de distinta procedencia (Galicia, Euskadi, Navarra, Andalucía, etc.) organizaron conferencias, tanto en Buenos Aires como en varias localidades del interior, en las que se refrendaban los buenos vínculos entre los españoles y San Martín, y donde también se homenajeaba a los caídos en la Guerra Civil.¹²⁵

¹²⁴“En la Plaza Grand Bourg Recordó la Colectividad Italiana a San Martín”, *La Prensa*, 17/12/1950, pág. 4.

¹²⁵*España Republicana*, 30/3/1950; “El 14 de abril rendirá homenaje al Libertador la colectividad española de la Argentina”, *España Republicana*, 10/4/1950, pág. 1.

En este trabajo focalizaré en los homenajes rendidos a San Martín por parte de la comunidad judía de la Argentina en el transcurso de 1950. Parto de la hipótesis de que esas prácticas conmemorativas pueden ser leídas como estrategias diseñadas para favorecer la aceptación de la presencia judía por parte de la sociedad y del Estado, a fin de mitigar los cuestionamientos de algunos sectores que veían a los judíos como un componente indeseable dentro del cuerpo de la nación. De este modo, intentaré demostrar que el culto sanmartiniano desplegado por las principales instituciones comunitarias tuvo como finalidad principal favorecer la legitimación de los judíos en la sociedad local.

Un uso posible del concepto de legitimidad

Afirmar que, al menos en torno al centenario de la muerte de San Martín, la presencia judía era o había sido cuestionada, y sopesar en qué medida, resulta complejo. Especialmente si se tiene en cuenta que la libertad de cultos se hallaba vigente desde la Constitución Nacional de 1853, que ya en 1950 la Argentina contaba con la colectividad judía más numerosa de Latinoamérica y, sobre todo, que a la sazón sus miembros se habían integrado en casi todas las esferas de la vida social y profesional sin mayores obstáculos. No obstante, la literatura académica referida a la historia del antisemitismo en la Argentina muestra que, al menos hasta 1950, los judíos habían recibido tanto muestras de aceptación como de rechazo por parte de diferentes sectores de la sociedad. En la década de 1890, cuando su llegada comenzó a masificarse, la novela *La bolsa* (1891), de José María Miró (publicada bajo el seudónimo de Julián Martel) instaló en el imaginario local el mito de la presunta conspiración judía mundial que buscaba dominar el mundo mediante la banca y las finanzas. Aunque unos años antes

el propio presidente Julio A. Roca había invitado a los judíos a trasladarse a la Argentina al emitir un decreto oficial y designar a un publicista apostado en el este de Europa, otros agentes estatales ubicados en puestos clave, como el comisario de inmigración, Juan Alsina, se mostraban refractarios a recibirlos por considerarlos “indeseables” o “inasimilables”. Más allá de esos episodios menores, los dos momentos más complejos se vincularon con la identificación de los judíos con la izquierda y con el marxismo. En 1919, durante la represión obrera conocida como la Semana Trágica, la Policía salió a la caza de judíos “maximalistas” (es decir, comunistas) organizando un pogromo que dejó muertos, heridos y torturados, así como viviendas y comercios destrozados en el barrio del Once. Más tarde, a lo largo de la década de los treinta, las publicaciones de grupos nacionalistas y filo-fascistas, algunas de las cuales recibían los beneficios de la publicidad estatal, alentaron abiertamente el antisemitismo de sus lectores al señalar a los judíos como apátridas y agentes del imperialismo, ya fuera norteamericano, soviético o sionista. Los judíos comenzaron a ser rechazados en algunos clubes y hubo incluso profesores desafectados de universidades. Además, el gobierno clausuró momentáneamente algunas escuelas judías de orientación comunista. Durante esos años, una de las novelas más vendidas en el país fue la saga *El Kahal-Oro* (1935), de Hugo Wast (seudónimo de Gustavo Martínez Zuviría), que volvía a reflotar el mito conspirativo (Senkman, 1989; Lvovich, 2003). Para responder a esa coyuntura problemática, en 1935 las instituciones comunitarias judías dieron vida a la Delegación de Asociaciones Israelitas de la Argentina (DAIA), que desde entonces se transformó en la representante política natural de los judíos ante el Estado a la hora de reclamar por sus derechos cívicos o de denunciar actos antisemitas.

Esa actitud dual, que oscilaba entre la aceptación y el rechazo, había flotado siempre en el ambiente, desde los orígenes de la inmigración judía al país, como quedó reflejado en los títulos de dos importantes trabajos de investigación académica sobre los judíos en la Argentina: *Integración y marginalidad. Historias de vidas de inmigrantes judíos en la argentina* (1985), y *Marginados y consagrados. Nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina* (2011). Lo mismo que en *Pertenencia y alteridad: judíos en/de América Latina. Cuarenta años de cambios* (2011), aunque este último trabajo se refiere a los judíos en todo el sub-continente.

Más allá de la connivencia con el ingreso de numerosos criminales nazis y de la negativa a recibir inmigrantes judíos durante el Primer Plan Quinquenal, en la primera presidencia de Perón (1946-1952) los ciudadanos judíos comenzaron a ser incluidos e interpelados en el discurso público de un jefe de Estado argentino por primera vez en la historia. Aunque gran parte de ellos adscribía al radicalismo (el partido de masas rival de Perón) o incluso era antiperonista, el presidente mostró varios signos de acercamiento a la colectividad, entre los que se destacan las saluciones públicas por las festividades religiosas, el reconocimiento de Israel como una nueva nación en 1948 (aunque en la votación de 1947 en la ONU la Argentina se había abstenido), el inicio de relaciones diplomáticas y comerciales con dicho país, la expulsión del gobierno de funcionarios antisemitas pertenecientes a la Alianza Libertadora Nacionalista y los vínculos personales del líder con los dirigentes de la Organización Israelita Argentina (OIA), una institución que buscaba representar a los judíos peronistas. Perón incluso cultivó una larga amistad personal con Luis Elías Sojít, un relator radial de deportes de gran popularidad y de reconocido origen judío. Además, cuando la CGT peronista expropió el diario *La Prensa*, el poe-

ta César Tiempo (seudónimo de Israel Zeitlin) fue nombrado director del suplemento cultural. De acuerdo con el historiador Raanan Rein, Perón quería atraer a todos los grupos de la sociedad civil hacia su movimiento, sin importar a qué cultura pertenecieran ni qué religión profesaran; además, veía en su acercamiento a los judíos una forma de quitarse la etiqueta de nazi que querían imponerle en la posguerra desde los Estados Unidos (Rein, 2007).

Estos argumentos sustentan la hipótesis de que, hacia 1950, el liderazgo judío haya evaluado que necesitaba legitimar socialmente al colectivo al que representaba. Utilizo el concepto de legitimidad para referirme a las necesidades de aceptación o reconocimiento de parte de las minorías en sociedades multiculturales de matriz asimilacionista.¹²⁶ En ese tipo de casos, la legitimación puede concebirse como una construcción efectuada de abajo hacia arriba; esto es, como una serie de prácticas y representaciones puestas en juego por los subordinados para ser leídas por quienes determinan la cultura hegemónica o adscriben a ella. El mensaje codificado debe dar cuenta de la aceptación de los valores y símbolos oficiales y, al mismo tiempo, refrendar la pertenencia a determinada minoría. En el caso concreto que planteo, obtener la aceptación social en la Argentina de mediados del siglo XX implicaba despejar toda duda respecto de la pertenencia nacional de los judíos, por lo que el centenario de la muerte del máximo héroe local constituía una oportunidad que no debía ser desaprovechada. Ello implica pensar que los judíos no obtuvieron su condición de ar-

¹²⁶De acuerdo con la teoría weberiana, la legitimidad es un elemento clave en la relación de dominación que ejerce el Estado sobre los subordinados, en tanto implica la aceptación de sus designios a partir de tres tipos de justificaciones: las basadas en la tradición, en el carisma del líder o en la legalidad de los actos (Weber, 1946).

gentinos-no-católicos legítimos pasivamente, esperando el dictamen favorable de las élites. Y que esa legitimación tampoco se materializó por sí sola, con el paso del tiempo, por el mero hecho de cohabitar en forma integrada con otros grupos subalternos, por ejercer la buena vecindad en los barrios, en el trabajo y en la escuela, o bien mediante el consentimiento de los matrimonios exogámicos. Más bien, la legitimación parece haber requerido de la participación activa, organizada y consensuada de los líderes comunitarios, que apuntalaron su construcción en un plano simbólico, para lo cual debieron poner en práctica determinadas estrategias concretas.

Cuatro estrategias legitimantes

Durante el transcurso de 1950, el Comité Judío Argentino de Homenaje a San Martín, una entidad creada por la DAIA especialmente para la ocasión, se encargó de organizar actos en distintos lugares del país donde residieran comunidades judías. En la Capital Federal, la actividad central se realizaría el domingo 30 de julio en la Plaza San Martín, cuando una delegación debía entregar una ofrenda floral ante la presencia de dirigentes de las instituciones comunitarias, integrantes de las organizaciones juveniles y alumnos de las escuelas judías porteñas y del Gran Buenos Aires. Dos semanas más tarde, el 13 de agosto, los miembros del comité viajarían a Mendoza, donde junto con la dirigencia judía local y con las máximas autoridades provinciales, inaugurarían una placa esculpida en bajorrelieve que sería amurada al pedestal del monumento al Ejército de los Andes, ubicado en el Cerro de la Gloria.

La DAIA también aprovechó el centenario para publicar un libro titulado *San Martín y los principios morales del judaísmo*, escrito especial-

mente para la ocasión por Lázaro Schallman, un importante emprendedor cultural partícipe de la elaboración de la memoria judía en la Argentina, que había ayudado a construir toda una mitología apologética en torno del pionerismo de los colonos agrícolas. Uno de los puntos más altos de dicho volumen era el capítulo en el que Schallman se refería a la estrecha relación de amistad entre San Martín y don Alejandro Aguado, un banquero millonario radicado en Francia. Supuestamente, Aguado y San Martín se habrían conocido en España, durante sus años de formación militar, y no se habrían vuelto a ver ni a escribir por décadas. Sin embargo, al reencontrarse casualmente en París, retomaron la relación y la transformaron en una amistad profunda, que llevó a Aguado a auxiliar económicamente a San Martín durante los últimos años de su vida, cuando se encontraba en una precaria situación económica. La relación entre el prócer y el banquero ya había sido difundida por los biógrafos clásicos de San Martín (por ejemplo, Sarmiento), que incluso habían consignado que, al morir, en abril de 1842, Aguado nombró a San Martín su albacea y tutor de sus hijos.

Sin embargo, Schallman aportaba un dato novedoso. Sostenía que Aguado era alguien “de comprobado origen hebreo”. Se trataba, sin duda, de un hallazgo mayor: San Martín, el héroe epónimo de los argentinos, había tenido un amigo –y mejor aún, un benefactor– judío. La divulgación de esa amistad simbiótica judeoargentina no quedó restringida a las páginas de *San Martín y los principios morales del judaísmo*, sino que también discurrió por otros carriles. En realidad, el texto impreso venía a coronar una serie de conferencias que Schallman dictaba en diferentes ocasiones, en todas aquellas instituciones que le ofrecieran una tribuna. Y no se trataba de una cruzada solitaria. Por ejemplo, en una nota aparecida en *Mundo Israelita*, Isidro E. Andico-

chea reconfirmaba el judaísmo de Aguado y transcribía una lista de todas las posesiones que el español había donado a San Martín, tanto en vida como *pos mortem*. Algunas aparecían incluso con su valor monetario explicitado. Andicochea agregaba que, en los años de autoexilio, San Martín estaba deprimido y no quería ver a nadie, excepto a Aguado, que también había sostenido económicamente a la hija y al yerno del prócer, Balcarce.¹²⁷

La amistad de San Martín con un judío recorrió las publicaciones y los actos celebrados por la comunidad en el Año del Libertador, y se repitió como un *leitmotiv*. En el acto realizado por la colectividad de Tucumán, el presidente de la comunidad judía local exaltó las virtudes del Santo de la Espada, entre las cuales se destacaba el hecho de que “prodigaba su amistad sin fijarse en el color de la piel ni en la terminación del apellido, como lo hizo con el judío Aguado”.¹²⁸ En realidad, no sabemos si San Martín supo de la probable filiación judía de Aguado, pero no cabe duda de que, al menos para todos aquellos que no fueran expertos en el tema, ese apellido no tenía una terminación típicamente judía. De hecho, el judaísmo de Aguado parece haber sido más bien una cuestión de fe de algunos de sus biógrafos, antes que una Cuestión de Fe del propio Aguado. Schallman, Andicochea y todos aquellos que afirmaban su judaísmo proclamaban que Aguado provenía de una familia marrana o criptojudía a partir de lo señalado en un breve texto por el intelectual español Gregorio Marañón, que había escrito que:

¹²⁷“Alejandro María Aguado”, *Mundo Israelita* 14/1/1950 pág. 2.

¹²⁸“Rindiése homenaje al General José de San Martín en Tucumán”, *Mundo Israelita* 29/7/1950 pág. 3.

en los documentos de París hay una concomitancia entre don Alejandro (Aguado) y los comerciantes y banqueros judíos, lo que me hace presentir, en mi fuero interno, con casi seguridad, que aquel benemérito varón perteneció a dicha raza [judía] (...) Yo he conocido varios Aggados de procedencia Navarra entre los sefarditas que aún existen en el mundo.

Apoyados exclusivamente en este párrafo del trabajo de Marañón, Schallman y compañía se lanzaron a repetir que, sobre la judeidad de Aguado, “ya no caben dudas”, de lo que se deduce que, cuando menos, en algún momento el tema fue polémico. Y de hecho las dudas persistieron. Fueron puestas sobre la mesa por autores españoles que también utilizaron la figura de Aguado, pero para reconciliar a la Argentina con su legado español. Por ejemplo, en un trabajo académico reciente se afirma que el bautismo de Aguado en una parroquia sevillana está fehacientemente documentado, y que respecto de su biografía, además de “equivocaciones, también se han propalado infundios. Como afirmar que Aguado era de origen judío”.¹²⁹ ¿Supo San Martín que Aguado era judío? ¿Lo supo el propio Aguado? De más está decir que, si lo único que tenía Aguado de judío era un remoto origen familiar borrado de su memoria por la Inquisición, Schallman y compañía no dudaron en esgrimir un argumento racializador, aunque este tema deberá ser profundizado utilizando más fuentes.

Pero la relación de amistad entre San Martín y Aguado no fue la única estrategia legitimante desplegada por la *intelligentsia* judía en el centenario del prócer. Una segunda estrategia consistió en mostrar el

¹²⁹ *José de San Martín y su tiempo*, 1999, Luis Navarro García (editor), Universidad de Sevilla/Fundación El Monte, p. 92.

paralelismo entre San Martín y distintas figuras de la tradición religiosa hebrea, como también se aprecia con claridad en el libro *San Martín y los principios morales del judaísmo*, donde cada capítulo escrito por Schallman traza paralelismos entre determinado rasgo del carácter del Libertador (materializado en una frase famosa o en una actitud honrosa) y fragmentos célebres de los textos judíos. Por ejemplo, en un breve acápite titulado “Hablar poco y lo preciso”, dice el autor que San Martín:

Fue hombre ejemplarmente reservado y silencioso. Mitre destaca justamente que era tan reservado que llegaba a tocar el disimulo; se condenó deliberadamente al ostracismo y al silencio, no por egoísmo ni cobardía, sino en homenaje a sus principios morales y en holocausto a su causa. Solo dos veces habló de sí mismo en la vida, y fue pensando en los demás. No es de extrañar, pues, sabiendo que siempre predicó con el ejemplo, que recomendase a su “diablotín insubordinado” que hablase poco y lo preciso. Exactamente lo mismo recomendaron de consuno todos los sabios de Israel. (Schallman, 1950, pp. 38-39)

El texto continúa con la transcripción de varias citas tomadas de las fuentes sagradas que documentan la idea de que es mejor hablar poco, estableciendo un mecanismo que se replica en la mayoría de los 28 capítulos breves del libro. El más intenso de todos quizá sea el que establece una comparación entre San Martín y Judas Macabeo. Para ello, Schallman se apoya en la historia de Bartolomé Mitre, que ya había señalado cierto paralelismo entre el prócer y el libertador de Jerusalén. Tomando entonces a Mitre como punta de lanza, el autor encuentra varios rasgos compartidos, como por ejemplo la voluntad de no derramar sangre en vano o el hecho de que ambos hubieran ejercido la comandancia de ejércitos populares. El trabajo de Schall-

man es tan minucioso que informa, por ejemplo, que “la única vez que el General San Martín da un consejo a un amigo sobre el mejor modo de vivir y de gozar la vida –según puede verse en la carta que dirige a Vicente Chilavert el 30 de setiembre de 1823–, hace referencia a la trayectoria vital de Salomón, artífice de los Proverbios, quintaescencia del judaísmo” (Schallman, 1950, p. 51).

Obviamente, el paralelismo con figuras judías no podía pasar por alto las similitudes entre San Martín y Moisés, máximo libertador de los hebreos. Solo que en este caso la comparación adquirió un carácter icónico: la placa que colocó la comitiva judía en el monumento mendocino del Cerro de la Gloria mostraba, en un fino bajorrelieve, dos escenas casi simétricas, a San Martín liberando a los pueblos americanos y a Moisés liberando a los judíos en Egipto. Ambos muestran la misma postura victoriosa, levantando los brazos. La obra había sido encargada por la DAIA al renombrado escultor judío Israel Hoffmann.¹³⁰

También la prensa comunitaria difundía estos paralelismos. Por ejemplo, una nota aparecida en *Mundo Israelita* señalaba que San Martín

valoraba los eternos principios morales que dieron a Israel jerarquía entre las naciones (...) [Por eso,] como los profetas de la Biblia, amó la justicia y luchó por la libertad. Como ellos, forjó una gran nación y una Patria amplia y generosa. Al igual que los Profetas, llevó su mensaje más allá de las fronteras nacionales, para felicidad de todos los hombres.¹³¹

¹³⁰“Fijó fechas para próximos actos el comité judío argentino de homenaje a San Martín”, *Mundo Israelita* 1/7/1959, pág. 2.

¹³¹“El homenaje de la colectividad al Libertador San Martín”, *Mundo Israelita* 29/7/1950 pág. 1.

Una tercera estrategia desplegada para legitimar al judaísmo vernáculo ante la opinión pública consistió en tratar de que los homenajes de la colectividad logaran la mayor visibilidad posible. Es en ese sentido que debe interpretarse el apoyo brindado por el comité organizador de la DAIA a todas las instituciones judías del interior del país que se dispusieran a celebrar actos, a las que dicho ente se comprometió a enviar oradores de relevancia.¹³² Además, en cada uno de esos actos fueron convocados funcionarios del gobierno municipal o provincial. Por ejemplo, en Tucumán asistieron un enviado del Poder Ejecutivo, el intendente de la ciudad, el presidente del Instituto Sanmartiniano local, un representante del ejército y un vocal de la Corte Suprema, mientras que en Mendoza estuvo presente el gobernador. Según quedó registrado en la prensa, en los discursos pronunciados en aquellas ocasiones se repetían las mismas fórmulas integradoras y legitimantes que venimos revisando.

Además, por si la profusión de actos sanmartinianos no resultaba del todo evidente, durante la primera quincena de junio el comité de la DAIA repartió un “expresivo cartel en colores para ser colocado en las casas de comercio, con el que la colectividad judía expresará públicamente su adhesión al Año del Libertador”.¹³³ El cartel, cuya impresión fue costeadada por la DAIA, había sido sometido a la aprobación del Instituto Nacional Sanmartiniano (nacionalizado por Perón ese mismo año).

La cuarta estrategia que detecté consistió en acercar a San Martín hacia Medio Oriente, a fin de tender un puente simbólico entre la Ar-

¹³²“Fijó fechas para próximos actos el comité judío argentino de homenaje a San Martín”, *Mundo Israelita* 1/7/1959, pág. 2.

¹³³*Ibid.*, pág. 2.

gentina y el recién creado Estado de Israel. Aunque, de acuerdo con el historiador Raanan Rein, el sionismo en la Argentina fue interpretado como un rasgo normalizador, en tanto otros colectivos migratorios conservaban lazos de pertenencia con sus propias patrias de origen sin mayores problemas (italianos, españoles, etc.), la concreción del ideal sionista en 1948 había traído algunos problemas para los judíos de la Argentina, a quienes se los acusaba de portar una “doble pertenencia”.¹³⁴ En primer lugar, estaba claro que Israel debía sumarse a la conmemoración en tanto nación soberana: si los gobiernos italiano, francés, inglés y norteamericano celebraron el centenario de la muerte del Libertador, el joven país judío no podía ser menos. En consecuencia, dos iniciativas fueron puestas en escena para la ocasión: la creación del Hogar San Martín en Tierra Santa y la plantación del Bosque San Martín. La primera consistía en la edificación de una residencia situada en Rehovot para científicos latinoamericanos interesados en hacer intercambios con la Universidad Hebrea de Jerusalén. La segunda, en la plantación de un bosque propiamente dicho, que sería financiado y patrocinado por el Keren Kayemet Leisrael, el fondo que se ocupaba de recaudar dinero para forestar el país y que, como contraprestación, ponía a los bosques nombres elegidos por los donantes, a modo de *lieux de mémoire*.

La creación de la residencia estudiantil en el Instituto Weizmann fue una iniciativa del mismo Haim Weizmann, héroe del sionismo y a la sazón presidente de Israel. Durante su inauguración, en noviembre de 1949, el cancerólogo uruguayo Juan Pelisch dijo en su discurso que “los ideales de paz y progreso moral son comunes a los hombres

¹³⁴Aunque en la Argentina las actividades de los partidos sionistas nunca fueron prohibidas oficialmente, como ocurrió desde 1937 en el Brasil de Getulio Vargas (Lesser, 1988).

de ciencia del Instituto y al Libertador”. En dicha ocasión estuvo presente el Dr. S. Chichilnisky, presidente de la Organización Israelita Argentina (como se recordará, la organización judeo-peronista antes mencionada), quien acercó saluciones del Ministro de Salud Pública de Perón, el Dr. Carrillo.¹³⁵

Una segunda forma de acercar al prócer al Estado de Israel fue postular las semejanzas entre la gesta sanmartiniana y la reciente Guerra de Independencia de 1948. En esa línea, una nota aparecida en *Mundo Israelita* expresaba:

¿Y cómo no habíamos de amar al Libertador por antonomasia, nosotros, que acabamos de realizar nuestra propia gesta sanmartiniana? ¿Cómo no incorporar a nuestra devoción al hombre en cuyo ejemplo jóvenes judíos de la Argentina se inspiraron y encontraron aliento para participar en la proeza de Tierra Santa?¹³⁶ Nótese, además, que en vez de “Israel” se hablaba de “Tierra Santa”, una denominación más ecuménica, susceptible de acercar posiciones entre judíos y católicos. Este mecanismo también dejó huella en las conmemoraciones realizadas en la Argentina, donde, por ejemplo, el presidente de la comunidad judía tucumana comparó la liberación americana con la guerra de Independencia de Israel, en la que los jóvenes voluntarios judíos argentinos y chilenos que arriesgaron sus vidas al ir a pelear a Medio Oriente exhibieron sus ideales sanmartinianos.¹³⁷

¹³⁵“Hogar San Martín en Tierra Santa”, *La Nación*, 15/8/1950.

¹³⁶“El homenaje de la colectividad al Libertador San Martín”, *Mundo Israelita*, 29/7/1950, pág. 1.

¹³⁷“Rindióse homenaje al General José de San Martín en Tucumán”, *Mundo Israelita*, 29/7/1950 pág. 3.

¿Un paraguas contra la intolerancia?

Como vimos, en 1950 la dirigencia comunitaria aprovechó el año sanmartiniano para lanzar un mensaje que refrendara la pertenencia nacional de sus representados, mostrándolos como argentinos de religión judía plenamente consustanciados con la simbología patriótica oficial. Sin embargo, la utilización de la figura de San Martín como un paraguas contra la intolerancia tenía entonces un antecedente importante. Once años antes, en los multitudinarios festejos por el cincuentenario de la colonia agrícola Moisés Ville –cuna histórica de la colectividad judía argentina–, los organizadores habían inaugurado un busto del prócer en el centro de la plaza homónima, ante la presencia del gobernador, funcionarios del Poder Ejecutivo y del Legislativo, y corresponsales de los principales periódicos nacionales. Los festejos, celebrados en octubre de 1939, plena víspera de la Segunda Guerra, habían constituido una oportunidad ideal para lanzar un mensaje acerca de la incuestionable aceptación de la nueva patria y de los valores de la nación¹³⁸ por parte de la comunidad judía argentina (Bjerg y Cherjovsky, 2014; Cherjovsky, 2017).

Si en la era del nacionalismo los judíos recurrieron a San Martín para legitimarse como argentinos, durante la época liberal (1860-1930), su principal estrategia había consistido en ponderar los aportes al país de los colonos agrícolas. Ese recurso había sido inaugurado por Alberto Gerchunoff, ideólogo del mito del gaucho judío, y difundido masivamente por el diario *La Nación*, que publicó su saga de relatos sobre los colonos entrerrianos entre 1908 y 1910. La consagración literaria de Gerchunoff, aclamado por la élite cultural del Centenario,

¹³⁸Una estrategia similar a la que describe el capítulo de Bjerg en este libro.

llevó a que sus textos, publicados en formato de libro como *Los gauchos judíos*, fueran incorporados al currículum escolar oficial. Más tarde, esa misma estrategia sería reproducida y amplificada por numerosos emprendedores de memoria que la encontraron útil para mostrar a los judíos como un elemento productivo, que llegaba al país para aportar a su progreso, ya “curado de los vicios” de la usura y el comercio (Cherjovsky, 2017). Estas ideas refrendan el hecho de que, a lo largo de la historia de la Argentina moderna, los líderes judíos fueron construyendo distintas estrategias legitimantes, imaginadas al calor de cada época que les tocaba vivir.

Bibliografía

- Avni, Haim; Bokser Liwerant, Judit; DellaPergola, Sergio; Bejarano, Margalit y Senkman, Leonardo (coords.) (2011). *Pertenencia y alteridad: Judíos en/ de América Latina. Cuarenta años de cambios*. México D.F.: Iberoamericana Vervuert.
- Bertoni, Lilia Ana (2001). *Patriotas, cosmopolitas y nacionalistas. La construcción de la nacionalidad argentina a fines del siglo XIX*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Bjerg, María y Cherjovsky, Iván (2014). “Memoria pública e identidad étnica en el mundo rural de la Argentina. Conmemoraciones locales y fiestas de inmigrantes europeos, 1920-1940”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, N° 76, julio-diciembre de 2014, pp. 3-26.
- Cherjovsky, Iván, (2017). *Recuerdos de Moisés Ville. La colonización agrícola en la memoria colectiva judeo-argentina (1910-2010)*. Buenos Aires: UAI-Teseo.
- Devoto, Fernando y Otero, Hernán (2003). “Veinte años después. Una lectura sobre el crisol de razas, el pluralismo cultural y la historia nacional en la historiografía argentina”. En: *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, año 17, N° 50, pp. 181-228.

- Itzigsohn, Sara (1985). *Integración y marginalidad*. Buenos Aires: American Jewish Comitee.
- Kahan, Emmanuel; Schenquer, Laura; Setton, Damián y Dujovne, Alejandro (compiladores) (2011). *Marginados y consagrados: nuevos estudios sobre la vida judía en la argentina*. Buenos Aires: Lumiere.
- Lesser, Jeffrey (1988). “Continuity and Change within an Immigrant Community: The Jews of São Paulo, 1924-1945”. En: *Luso-Brazilian Review*, Vol. 25, No. 2. (Winter, 1988), pp. 45-58.
- Lvovich, Daniel (2003). *Nacionalismo y antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: Javier Vergara Editor.
- Philp, Marta (2012). “Historias nacionales, historias locales. Una lectura en clave historiográfica a partir de un acontecimiento: la conmemoración del Año Sanmartiniano”. En: *PolHis, Boletín Bibliográfico Electrónico del Programa Buenos Aires de Historia Política, Mar del Plata, Año 5. N° 9, 2012, primer semestre*, pp. 25-36.
- Rein, Raanan (2007). *Argentina, Israel y los judíos*. Buenos Aires: Lumiere.
- Senkman, Leonardo (1989). *El antisemitismo en la Argentina*. Buenos Aires: CEAL.
- Schallman, Lázaro (1950). *San Martín y los principios morales del judaísmo*. Buenos Aires: DAIA.
- Weber, Max (1946). “Politics as a vocation”. En H.H. Gerth y C. Wright Mills (traductores y editores). *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press.

| CAPÍTULO 7 |

Los aportes indígenas a la identidad cultural pampeana: del indigenismo de los escritores a las políticas culturales en La Pampa (1960-1990)¹³⁹

Claudia Salomón Tarquini y Anabela Abbona

Introducción

En la actualidad, existe un acuerdo generalizado en considerar a la memoria y a las narrativas del pasado como construcciones culturales e históricas que son el producto de luchas por la hegemonía. Como plantea Le Goff, la memoria colectiva se constituyó en un hito importante en la lucha por el poder conducida por las fuerzas sociales. Y es que “apoderarse de la memoria y del olvido es una de las máximas preocupaciones de las clases, de los grupos, de los individuos que han dominado y dominan las sociedades históricas” (1991, p.134).

De esta manera, es necesario tener en cuenta la existencia de diferentes interpretaciones del pasado que permanecen en puja y que poseen grados variables en la capacidad de fijar sentidos. La existencia de estas versiones diferentes en sus accesos al poder y a los lugares autorizados de enunciación del pasado es la razón, según Ramos (2011), de los términos utilizados para designarlas: historias oficiales,

¹³⁹Este trabajo se elabora en el marco de los proyectos de investigación “Producir cultura, producir regiones: agentes, redes e imaginarios en campos culturales emergentes (La Pampa y Norpatagonia, fines s.XIX-principios s.XXI)” (PIO CONICET-UNLPAM 18CO), y “Pueblos indígenas en La Pampa: campos de negociación, discursos, políticas y estrategias (siglos XX-XXI)” (acreditado en la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam).

memorias hegemónicas o dominantes, por un lado, memorias de resistencia u oposición, memorias alternativas, memorias asimiladas o memorias subalternas, por otro.

Varios estudios analizan el papel de instituciones del Estado en la imposición y difusión de determinadas nociones sobre el pasado y sobre los grupos sociales. Esta perspectiva parte de pensar al Estado en estrecha relación con la sociedad en la que opera y como un artefacto ideológico en ejercicio de legitimación (Alonso, 2006). Al retomar los aportes de autores como James Brow, Philips Abrams y Benedict Anderson, Alonso (2006) describe las estrategias simbólicas, materiales y hegemónicas que producen la idea de Estado, así como los diferentes modos espaciales, corporales y temporales a través de los cuales se materializa la “comunidad imaginada”.

Pero la formación de los estados nacionales desencadena un doble proceso. Si por un lado genera proyectos de homogenización y totalización, por otro conlleva a la elaboración de categorías acerca de los “unos” y los “otros”. De esta manera, la etnicidad es en parte el efecto de la formación de los estados que crea formas diferenciadas y jerarquizadas de imaginar las distintas identidades colectivas (Alonso, 2006). Claudia Briones y su equipo de trabajo se dedicaron a analizar “las formaciones nacionales de diversidad” (2005) para designar las formas por medio de las cuales los estados construyen la identidad nacional. Para Briones, los procesos de formación de grupos alterizados se generan en base a la selección de marcaciones racializadas desde lugares de poder como el Estado.¹⁴⁰ Ahora bien, la autora sostiene que más allá del peso

¹⁴⁰Para Segato (2007), las alteridades históricas son aquellas que se fueron formando a lo largo de las historias nacionales. La alteridad histórica es una forma de relación, una

de las construcciones de alteridad hegemónicas a nivel nacional, las dinámicas de relación en el interior de las provincias perfilan formaciones provinciales de diversidad, es decir, economías políticas específicas de producción de diversidad cultural (Briones, 2005).¹⁴¹

Así, tenemos antecedentes de estudios de procesos socio-históricos en los cuales los estados provinciales seleccionan a determinados grupos como los íconos de la provincialidad, como los “indios provinciales” por excelencia (Escolar, 2007), en detrimento de otros. A la vez, un mismo pueblo indígena puede ser “imaginado” de maneras diversas de acuerdo a la provincia de la que se trate. Y, por otro lado, cabe tener presente que el proceso de construcción de nociones y sentidos acerca del pasado y presente indígena no puede ser visto unidireccionalmente. Como plantea Alonso, una tradición selectiva hegemónica siempre se ve desafiada por tradiciones alternativas y opuestas que disputan articulaciones dominantes de espacio tiempo y sustancia y que incluso pueden cuestionar la identidad entre nación y estado (2006, 171). Parafraseando a De la Cadena y Starn (2009), las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas se hacen indígenas

manera peculiar de “ser para otro” en un espacio delimitado, la nación, lugar donde, además, esas relaciones se dieron bajo la interpelación de un Estado. Las formaciones de alteridad y diversidad, por un lado, reproducen categorías y criterios de identificación, clasificación y pertenencia. Por otro, a través de la administración de jerarquizaciones socioculturales, establecen condiciones de existencia diferenciales para los distintos tipos, de “otros internos” que se reconocen parte de la sociedad sobre la cual un determinado estado nación extiende su soberanía. (Briones, 2005).

¹⁴¹En ese sentido, cabe destacar la existencia de estudios acerca de las agrupaciones, estrategias y discursos de los intelectuales en las construcciones de identidades provinciales y regionales, por ejemplo, para las provincias de Santiago del Estero, Ocampo (2005); Neuquén, Mombello (2005); Salta, Lanusse & Lázari (2005); Catamarca, Pizarro (2006); y Santa Fe, Micheletti (2009), entre otras.

en articulación con lo que no se considera tal dentro de la formación social particular en la que existen. Si bien, como vimos, los sectores de poder ejercen una gran influencia a la hora de configurar las identidades nacionales, los estados no actúan sobre una población-objeto sin capacidad de contestación.

Es precisamente parte de esa población la que construyó en La Pampa ciertos discursos que años más tarde se convirtieron en centro de políticas culturales. Por ese motivo, en nuestro proyecto de investigación indagamos en torno a la constitución social de estos grupos,¹⁴² recuperando los aportes por ejemplo de Ana Teresa Martínez, que propone las categorías “intelectuales de provincia”, “intelectuales de pueblo” y “reproductores culturales”, y señala una serie de rasgos que permiten identificar en qué contextos es posible referirse a unos u otros. De esta sistematización, surge claramente que las concibe no como categorías taxonómicas fijas, sino como categorías relacionales, en las que las posiciones de los actores se definen en relación con los contextos y a los criterios que emplean los investigadores para enfocar el análisis (Martínez, 2013).

En este capítulo exploraremos de qué manera un grupo de escritores que comenzó a reunirse a fines de la década de 1950 propuso nociones acerca del lugar de los indígenas en una “identidad cultural pampeana” (según sus palabras), y logró que sus premisas fueran re-

¹⁴²Los proyectos mencionados en la primera nota tienen antecedentes en otros dos previos, en cuyo marco se han abordado los procesos de construcción de sentidos en torno a la identidad cultural provincial, o *pampeanidad*, y los grupos sociales que los construyeron e hicieron factibles su circulación y aceptación. Véase por ejemplo Abbona (2013a, 2013b, 2015), Cavallero (2010), García (2011, 2013, 2014), Laguarda (2009a, 2009b, 2010a), Laguarda y Prina (2011), Laguarda et al (2011), Pérez (2011), Prina (2009, 2010, 2013, 2016), Roca y Abbona (2013), Romaniuk (2010, 2011a, 2011b, 2012, 2016), Salomón Tarquini y Laguarda (2012), Salomón Tarquini (2011 y 2016).

tomadas por las políticas culturales provinciales en la década de 1980. Para ello hemos organizado el análisis en tres planos. En un primer apartado proveeremos información general sobre el Territorio –y luego provincia– de La Pampa, con el objeto de comprender el contexto en el que surge este grupo de escritores; en segundo lugar, indagaremos en torno a sus estrategias para difundir su particular visión acerca de la “identidad cultural pampeana”; y finalmente analizaremos un documento en particular –“La Pampa: poblamiento y cultura”–, producido en 1983, que condensa buena parte de la posición del grupo.

La Pampa: políticas y discursos entre fines del siglo XIX y mediados del siglo XX

Entre fines del siglo XIX y fines del XX, en La Pampa fueron configurándose distintas tramas simbólicas para significar el espacio y la cultura regionales, así como elaboraciones identitarias y distinciones de alteridades que, a la vez, fueron sedimentando y formando parte de nuevos regímenes de sentido. Estas configuraciones no pueden dejar de vincularse con los procesos políticos, económicos y sociales que tuvieron lugar en el Territorio Nacional primero y luego en la provincia, que describiremos a continuación.

Hacia mediados de la década de 1880, las campañas militares impulsadas por Julio A. Roca finalizaron con la existencia autónoma de los grupos indígenas de las regiones pampeana y patagónica, cuyo destino fue desigual según los casos y la situación previa a las campañas. Una de las políticas en las que se puso el énfasis desde el principio fue la de no borrarlos por completo de los imaginarios nacionales, sino mostrarlos como una fuerza salvaje y destructiva relegada al pasado.

En torno al cambio de siglo, sectores vinculados al comercio de tierras y a la producción en el Territorio Nacional de la Pampa hicieron propio el discurso de la modernidad, al menos en los aspectos relacionados con las nociones de progreso y modernización económica. La circulación de estas ideas se dio a través de diversos debates y documentos –expresados fundamentalmente en la prensa de la capital territorial– y en la construcción de una iconografía que apuntaba a legitimar la necesidad de “domesticar el desierto”. El discurso sobre la modernización enraizaba en movimientos de ideas más amplios, que remitían al positivismo, a los debates sobre la cuestión nacional y el progreso, y a la relación del país con la economía mundial. La realidad pampeana fue entonces analizada en sintonía con esas ideas, proliferando también diversas imágenes del proceso de transformación económica, social y espacial que vivía el Territorio (Laguarda, 2010b).

En ese contexto tuvieron lugar los primeros reclamos de autonomía política desde la causa provincialista. Hay que tener presente que La Pampa surge como Territorio Nacional en 1884, y que la ley N°1532 preveía que con un mínimo de 60.000 personas podía alcanzar el estatus de provincia. El censo de 1914 arrojó una población de 88.673 habitantes, pero la provincialización no tuvo lugar sino hasta 1952. Entre los años 1930 y el surgimiento del peronismo, en La Pampa creció un sector social heterogéneo en cuanto a sus adscripciones políticas, compuesto por profesionales, comerciantes, estudiantes universitarios y sacerdotes que adhirieron a la causa provincialista y anclaron sus reclamos por autonomía política en la cuestión identitaria (Zink et al, 2011). Al mismo tiempo, las gobernaciones de Evaristo Pérez Virasoro (1933-1939) y Miguel Duval (1939-1946), que se caracterizaron por la ejecución de políticas públicas sostenidas cuyo objetivo era la

creación de servicios, la extensión de las comunicaciones y el desarrollo de la infraestructura edilicia, elaboraron un dispositivo cultural destinado a oficializar y legitimar ciertos relatos que articulaban discursos, monumentos, efemérides, prácticas e instituciones con un conjunto de saberes acerca de la historia, la geografía y el acervo cultural de La Pampa. En ese contexto se crearon el Museo Regional Pampeano (inaugurado en 1935) y el Centro de Estudios Pampeanos (CEP). Por otra parte, la gestión gubernamental había estado precedida por la emergencia de entidades de la sociedad civil (como la Asociación de Maestros Pampeanos, 1928-1944) abocadas al estudio de la realidad regional como condición de ciudadanía política, en sintonía con la intensificación de las gestiones provincialistas (Laguarda et al, 2011). Entre las iniciativas que se oponían a las gubernamentales se encontraba la del grupo de Amigos del Arte, iniciado por Ricardo Nervi, un polifacético intelectual de origen socialista, maestro normalista, que pocos años después contribuiría a delinear las políticas culturales e incidiría de manera insoslayable en las formulaciones públicas en torno a la identidad regional.

A partir de la provincialización en 1952, y hasta inicios de los años setenta, las agendas desarrollistas de gobiernos de diferente signo político promovieron un proceso de modernización caracterizado por la diversificación productiva, la multiplicación de las obras de infraestructura para atender a áreas anteriormente descuidadas, la tecnificación de las tareas rurales, las migraciones rural-urbanas, la generación de una estructura de empleo independiente de la actividad agropecuaria y el incremento de puestos de trabajo urbano, así como la expansión de los servicios sanitarios, educativos, de transporte y comunicaciones. Fue en este contexto de desarrollo y modernización

en el que las definiciones y debates en torno a la *identidad cultural pampeana* tuvieron un mayor auge. Los directores de las primeras gestiones de la Comisión Provincial de Cultura (entre 1957 y 1976) dieron inicio a una organización burocrática que tenía por objeto definir una serie de rasgos que a su criterio caracterizaban la *pampeanidad* (como comenzó a llamársela por entonces), aunque no sin tensiones con otras definiciones que circulaban en el periodo, emanadas desde otras agrupaciones culturales.

A partir de fines de la década de 1950, con Ricardo Nervi como Director provincial de Cultura, se reunió a un joven grupo de escritores que se convertiría en el núcleo de diversas agrupaciones posteriores, que finalizarían institucionalizándose en 1983 en la Asociación Pampeana de Escritores. Fue este grupo el que contribuyó, entre las décadas de 1960 y 1990, a forjar representaciones de *pampeanidad* en las que las “raíces indígenas” serían un componente fundamental. Pero estas concepciones debieron esperar hasta la década de 1980 para lograr su circulación y apropiación.

En efecto, en las revistas culturales y políticas de los años 1960 pueden observarse distintas nociones acerca de la “identidad cultural” de la nueva provincia, sin que ninguna de ellas pudiera imponerse por completo. En *Calden*, la revista editada por la Dirección de Cultura de la Provincia entre 1957 y 1989, fueron importantes las referencias al trabajo y al campo, a partir de los cuales se construyó una imagen acerca del carácter agrario local y de los pampeanos como descendientes de inmigrantes. No obstante, en años posteriores –en la década de 1980– se subrayarán en esa revista otros rasgos, tales como el peso de los pueblos originarios y la ponderación del Oeste como región clave en este discurso. Con algunos puntos de vista en común

con la anterior, *Huerquén*, publicada entre 1960-1961 por jóvenes de izquierda, resaltó el peso de la explotación en esa pampa gringa y la necesidad de luchar por una sociedad más igualitaria. Por el contrario, *Lympha*, publicada entre 1958 y 1964 por grupos de laicos profesionales cercanos al reformismo católico, no sólo estaban pensando en una pampa gringa y chacarera –para la cual el Oeste era solo un espacio económicamente “marginal” y culturalmente “desértico”–, sino también en una provincia que definía su identidad en torno a valores religiosos, apelando a la “moral” y al catolicismo de tono progresista y reformista (Salomón Tarquini, Prina y Pérez, 2016).

Los escritores de La Pampa y sus estrategias

Tras la reunión realizada por unos 12 escritores residentes en La Pampa a instancias de la Dirección Provincial de Cultura, se recopilaron algunos trabajos, con una presentación hecha por uno de ellos, Abel O. Lema, en la que se decía:

Será este el desfile de los poetas pampeanos que buceamos en el fondo de las palabras para encontrarle salida a nuestras emociones, a esas emociones que nos brinda esta, *nuestra tierra arisca de rejas y de surcos; de cardos y de espigas*, que se transforma con el tiempo, *que avanza con el progreso*, que se engalana con el joyel e sus mujeres y que se nutre de su pasado, trabajando en el presente para proyectarse hacia el futuro.¹⁴³

¹⁴³Manuscrito reservado en el archivo de la Asociación Pampeana de Escritores, nuestras cursivas.

Era notoria la impronta de las posiciones de Nervi y de los discursos dominantes acerca de las marcas identitarias provinciales. Sin embargo, a poco de comenzar a reunirse, escritores como Ana María Lassalle, Edgar Morisoli y Juan Carlos Bustriazo Ortiz comenzaron a elegir otros tópicos para referirse a La Pampa: las “raíces indígenas”, la importancia del Río Atuel y el despojo de los habitantes del oeste pampeano (varios de ellos, descendientes de indígenas), y las luchas sociales.

Desde el surgimiento de la *Joven Poesía Pampeana* en 1957 fueron conformándose distintas agrupaciones como el *Grupo Cultural Raíces*, el grupo *Alpataco*, *Voces de la Patria Baya*, que formaron parte a la vez del clima de radicalización y compromiso político de las décadas de 1960 y 1970.¹⁴⁴

En estas agrupaciones se forjaron lazos de amistad que perdurarían por décadas, y que fueron la base de la institucionalización, que tuvo intentos previos a 1983. Al parecer, las primeras iniciativas de agremiación surgieron hacia mediados de 1970. El 16 de mayo de ese año se llevó a cabo una reunión de escritores pampeanos en el Museo Provincial, convocada por la Dirección Provincial de Cultura, para completar el debate de las mociones que se llevarían a la Reunión de Escritores en Trelew, a la que concurrirían Edgar Morisoli y Walter Cazenave. En esa reunión se planteó la necesidad de avanzar hacia la agremiación y se resolvió “designar una comisión organizadora de la futura Asociación Pampeana de Escritores”.¹⁴⁵ No obstante, la iniciativa no parece haber prosperado, y años después fue reemplazada por un proyecto más ambicioso: *Mapuche-Sociedad pampeana de Escritores*,

¹⁴⁴Para un detalle de estas agrupaciones véase Salomón Tarquini (2016).

¹⁴⁵Diario *La Arena*, 18/05/1970, p.3.

Artistas e Intelectuales,¹⁴⁶ que tampoco llegó a concretarse a causa del advenimiento de la dictadura militar de 1976-1983. Según el borrador de su estatuto, que podría datar de 1975, el nombre de la agrupación no estaba completamente definido,¹⁴⁷ aunque sus objetivos parecían claros, pues según su artículo 2º, se trataba de

una entidad de escritores, artistas e intelectuales de La Pampa que sienten las voces de su tierra y de su pueblo, proclaman la autenticidad de una conciencia pampeana armoniosamente integrada en la argentinidad, y se agrupan para promover la cultura y la dignidad del hombre, defender la libertad de pensamiento y expresión, afirmar los valores fundamentales de la nacionalidad y combatir al colonialismo cultural que deforma y destruye las virtudes esenciales de nuestra condición pampeana. Esta profesión de fe, natural a todos los pampeanos, le impone su exclusión de toda militancia política, filosófica o religiosa y su prescindencia en las divergencias de grupos o tendencias literarias y artísticas.¹⁴⁸

Luego del retraimiento general del quehacer cultural y del debate público provocado por la dictadura militar, numerosas organizaciones de artistas e intelectuales especialmente de Santa Rosa participaron activamente en la elaboración de políticas culturales que serían retomadas sistemáticamente a partir de 1987 y cuyas principales formulaciones perduran hasta la actualidad. Hacia fines de la década de

¹⁴⁶Nótese la importancia de la presencia indígena ya desde el nombre mismo de la agrupación que habría de nuclearlos

¹⁴⁷En el artículo 1º dice “Con el nombre de *Mamulche, Ngenemapu, Pillahuentru, Mapuche, Sociedad Pampeana de Escritores, Artistas e Intelectuales...*”.

¹⁴⁸Gentileza Myriam Lucero, archivo particular.

1990, se habían difundido hacia el resto de la provincia, a través de las bibliotecas populares, talleres de distintos tipos, textos escolares, programas radiales y televisivos, entre otros canales, y habían logrado legitimar una noción de *pampeanidad* acuñada en las décadas previas.

Así, la Asociación Pampeana de Escritores (APE) se conformó en 1983, y sus objetivos, según su estatuto, no eran muy disímiles de los de proyectos anteriores:

A) Consolidar, defender y esclarecer el papel del escritor y del hombre o mujer de letras en general dentro del campo social de la Provincia y la región; B) Promover los medios y asistencia para la difusión de la obra del escritor facilitando por vía cooperativa u otras la edición de sus libros; C) Proyectar la cultura provincial al ámbito nacional a través de encuentros de escritores, poetas y gente vinculada al quehacer de las letras.¹⁴⁹

Desde el inicio, y dada su composición social, la APE entabló relaciones muy frecuentes con las asociaciones sindicales (especialmente, con ATE), el Movimiento Pampeano por los Derechos Humanos, la Fundación Chadileuvú (creada en 1984 por la defensa de los ríos en la provincia), con los artistas plásticos que en 1985 confluyeron en el CEPAP (Centro de Artistas Plásticos Pampeanos), y con distintos espacios en la Universidad Nacional de La Pampa, además, por supuesto, de asociaciones de escritores de otros puntos del país.¹⁵⁰ Pero una de las relaciones más asiduas fue la que mantuvo con la Subsecretaría de

¹⁴⁹ *Estatuto de la Asociación Pampeana de Escritores*, Caja 1984-1987, Archivo de la APE.

¹⁵⁰ Para un detalle sobre estas vinculaciones y las características de la Asociación, véase Salomón Tarquini (2011).

Cultura de la provincia, a que la APE ayudó a crear. En efecto, desde el momento de su fundación, los escritores reclamaron una jerarquización de la actividad cultural a través de la creación de una Subsecretaría de Cultura, en lugar de la Dirección General de Cultura existente desde la década de 1950.

De ese pedido se dejó constancia en los dictámenes emanados de los distintos encuentros culturales realizados. En las *Jornadas de Reflexión sobre El Proyecto Cultural Pampeano*, realizadas a fines de marzo de 1987, a partir de una convocatoria de la Dirección, se había previsto la participación de “Municipios, Comisiones de Fomento, Organizaciones Intermedias y Pueblo en General. Con el fin de: debatir roles y políticas a seguir por parte de los organismos responsables”.¹⁵¹ A esta instancia, en la que además de miembros de la APE participaron artistas plásticos del CEPAP e integrantes de COARTE, la APE decidió concurrir con el documento “Aportes para un diagnóstico y propuestas de acción cultural”, elaborado en 1986, sobre el que volveremos más adelante.

Las acciones de los primeros años de la APE estuvieron destinadas a posicionar a la asociación entre los escritores (sólo en el primer año se registraron 70 socios,¹⁵² y cinco años más tarde la cifra se había elevado a 212)¹⁵³ y a procurar que las políticas culturales gubernamentales cumplieran una agenda que este grupo consideraba esencial. De tal manera, durante los años 1983 a 1987 especialmente, las principales actividades consistieron en la participación en jornadas organiza-

¹⁵¹Recorte s/d, en Biblioteca de la Asociación Pampeana de Escritores.

¹⁵²*Memoria* 26/11/1983-13/04/1985, Caja 1984-1987, Archivo de la APE.

¹⁵³*Registro de socios*, Caja 1988, Archivo de la APE.

das por la Dirección General de Cultura para discutir futuras políticas culturales. Todas estas participaciones fueron ampliamente debatidas entre los asociados en los distintos Encuentros de las Letras Pampeanas, que nucleaban a escritores de toda la provincia. Así, la APE llevó representantes al “Primer Encuentro Cultural Pampeano”, que tuvo lugar en Santa Rosa a fines de marzo de 1984, y en las “Jornadas de Reflexión sobre El Proyecto Cultural Pampeano”, realizadas a fines de marzo de 1987. En esta última ocasión, la APE decidió concurrir con el documento “Aportes para un diagnóstico y proyecto cultural para la provincia de La Pampa”, elaborado en 1986. En un tramo se señalaba que

junto al accionar del Estado Provincial en sus diversas áreas de competencia, durante los últimos años han aparecido gran cantidad de alternativas de trabajo particular o comunitario; comportamiento que nos habla a las claras de la preocupación y el interés de vastos sectores por rescatar, afianzar y difundir nuestra identidad provincial. El grado de definiciones logrados por muchos de estos nucleamientos, su organización y el protagonismo ya efectivizando [sic] o en ciernes que de los mismos se desprende, tornan imprescindible su consideración en estos tiempos.¹⁵⁴

Los despachos de comisión de estas *Jornadas* ratificaron los pedidos expresados en el encuentro de 1984 y los contenidos del documento de 1986. Las principales propuestas referían al mantenimiento, la conservación y el crecimiento del patrimonio cultural de la provincia; la ampliación de las funciones de las bibliotecas hacia actividades culturales complementarias tales como mesas de trabajo en barrios, clubes, escuelas

¹⁵⁴“Aportes para un diagnóstico y proyecto cultural para la provincia de La Pampa”, en APE 1993-48-58.

y centros deportivos; el reconocimiento de la importancia de los monumentos, lugares históricos y edificios; el desarrollo de programas radiales y televisivos para la difusión de la “cultura regional”; la integración de la población indígena para que no se viera “como la cosa rara del pasado sino como la raíz del patrimonio cultural del pueblo”, para lo cual se debía promover su organización en cooperativas “u otras formas de asociación que defiendan sus intereses como comunidad”, y a través del rescate de su tradición oral y de un relevamiento de la toponimia.¹⁵⁵

Hacia fines de la década de 1980, la Asociación alcanzó varios de los objetivos que se había propuesto, entre otros, la ley que creaba el Fondo Editorial Pampeano. Entonces, la mayor parte de los esfuerzos se concentró en la difusión de la obra de los escritores: publicaciones de libros, charlas en las escuelas, programas radiales,¹⁵⁶ boletines de la asociación e intentos de publicación de una revista (*Identidad*, de la que se prepararon algunos números pero que no prosperó) y el sostenimiento de un espacio en el suplemento semanal *Caldenia* fueron algunas de las actividades a las que se abocó.

¹⁵⁵ Versión mecanografiada de despachos de Comisión, en Biblioteca de la Asociación Pampeana de Escritores

¹⁵⁶ Desde 1985, la APE tuvo los espacios radiales conocidos como “Letras de Tierra Adentro” (que fue conducido en distintos momentos por Alberto Aguirre, María del Pilar Ramos y Juan José María Álvarez); “Gente de Aquí” (por LU 37 en 1985), “Voces de Encuentro”, por LRA3 entre 1985 y fines de 1988. Fue conducido inicialmente por Pablo Fernández y Juan Carlos Pumilla, y luego se hizo cargo Daniel Bilbao, que por razones de salud de su madre tuvo que dejar y entonces el espacio quedó desierto. Posteriormente se emitió “Esta palabra que somos” (en LRA3 Radio Nacional), conducido alternativamente por Daniel Bilbao y Julio Domínguez en forma semanal entre julio de 1998 y mayo de 2001, precedido por un breve ciclo en 1996 cuyo responsable fue Jorge Cuelle. Véanse *Memorias* de los años 1985, 1986, 1987 y 1988, y *Cuadernos de actas* de 1993-2001, en Archivo de la APE.

Las relaciones con distintos directores de cultura tuvieron avances y retrocesos, aunque la más saliente fue establecida con la gestión a cargo de Norma Durango (1987-2003). Fue a partir de esos años que la APE logró obtener la casa donde actualmente funciona su sede; los subsidios para que distintos integrantes pudieran viajar a encuentros culturales nacionales y provinciales; recursos para solventar parte de los gastos de los Encuentros de las Letras Pampeanas; espacios para la difusión;¹⁵⁷ financiamiento para la edición de distintos trabajos colectivos; y acceso a que sus iniciativas legislativas prosperaran. Entre estas últimas se cuentan, por ejemplo, las tempranas sanciones de las leyes N° 804/1984 –que creaba el Fondo Editorial Pampeano, al que hemos referido–, y N° 865 /1985, mediante la cual “El Ministerio de Educación y Cultura establecerá la utilización obligatoria de un texto de autores pampeanos, en los distintos niveles educativos”. En ese marco fue que comenzó la difusión en los distintos espacios acerca de la importancia de las “raíces indígenas” en la “identidad cultural pampeana”.

Los textos de los escritores

Un documento clave: “La Pampa, poblamiento y cultura”

“La Pampa, poblamiento y cultura” (1985) representa uno de los documentos más relevantes en el proceso de “forjar una identidad pampeana”. Pese a que durante mucho tiempo permaneció como anónimo, fue una de las publicaciones más citadas por los escritores de la

¹⁵⁷La revista *Caldén*, por ejemplo, editada por la Dirección de Cultura y luego Subsecretaría, se publicó de manera discontinua desde 1957. En la etapa que se inicia en la década de 1980 adquirió un impulso importante y contaba según la *Memoria* de la APE de 1987, con una periodicidad bimensual y una tirada provincial de 5.000 ejemplares.

APE a la hora de referirse a la “cultura pampeana”. Al parecer, tuvo una primera corta edición a cargo de la Dirección de Cultura de la Provincia y luego fue reproducido con los documentos recopilados por la APE al celebrarse el décimo aniversario de su creación (APE 1993). En 2013, el documento perdió su anonimato para publicarse en la compilación titulada *¿De quién es el aire?*, de Edgar Morisoli, y recién en esta instancia fue reconocida su autoría.¹⁵⁸ Morisoli es uno de los escritores más reconocidos en el campo de la “pampeanidad”. Nació en 1930 en la provincia de Santa Fe, pero en 1956 se afincó en La Pampa. De profesión agrimensor, se incorporó al núcleo de poetas pampeanos que se reunían en Santa Rosa y estaban en busca de una identidad para la joven provincia, que hacía pocos años había dejado atrás su condición de Territorio Nacional.

El documento comienza definiendo a la cultura como el mayor y más perdurable de los hechos políticos generados por un pueblo y su testimonio en el mundo, precisiones que colocan al concepto de cultura como uno de los ejes de la obra que continúa planteando la necesidad de una acción en pos del “rescate” de la cultura y la identidad popular que deberá ser puesta al servicio de un proyecto de liberación social y nacional. El poblamiento de La Pampa es el segundo eje vertebrador del documento. El recorrido histórico inicia, parafraseando al autor, en La Pampa prehistórica, en el periodo anterior a la presencia de los ranqueles en la región, para continuar con la etapa cultural ranquel y el posterior sometimiento de la población indígena local, sobre

¹⁵⁸Morisoli es socio fundador de la APE, integra la “Asociación de Poetas Argentinos” y, en representación de La Pampa, es “Miembro de Honor” de La Fundación Argentina para la Poesía; además ha recibido diversos premios y reconocimientos, tanto nacionales como provinciales, por su labor y trayectoria.

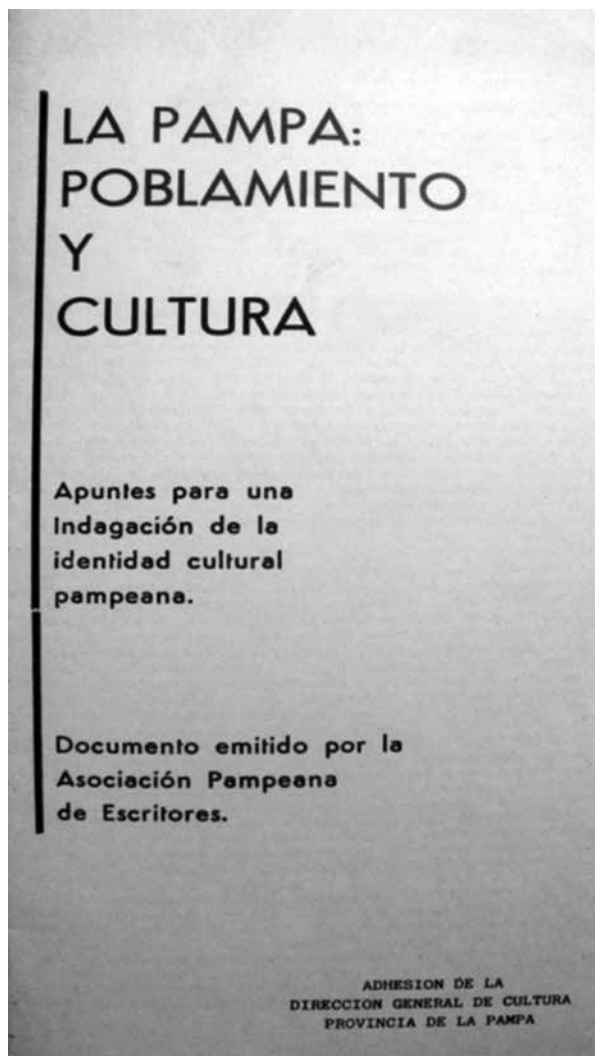


Figura 5. Los aportes indígenas a la identidad cultural pampeana

todo desde el punto de vista del impacto cultural que ello conllevó. Aunque el autor reconoce el inevitable mestizaje cultural, enfatiza la perdurabilidad de la cultura ranquel. Sigue lo que denomina “el poblamiento pampeano moderno”, que incluye las migraciones desde ultramar y los movimientos interprovinciales que poblaron a La Pampa, poblamientos que terminaron de configurar a la identidad cultural pampeana. El documento termina plateando la necesidad de encarar investigaciones más exhaustivas e interdisciplinarias que permitan conocer la “historia sumergida”.

Claramente, el objetivo del escrito es lograr una definición de la cultura pampeana aún no delimitada. En este sentido, el autor plantea que este trabajo de 1985 representa una serie de “apuntes” para comenzar a definirla. En distintos pasajes se menciona la palabra “rescate”, que remite al mismo tiempo al pasado y a algo que existió pero se ha perdido. Así, se sostiene que la cultura pampeana debe buscarse en las “raíces” (el componente indígena), en lo “auténtico y original”, en los valores “genuinos” de las “mayorías populares”. De ahí la necesidad de rastrear los orígenes, aquellos que se remontan al “más remoto y ancestral” pasado indígena, “casi desconocido por los pampeanos actuales y que sin embargo ocupa la mayor parte del desarrollo temporal de nuestra historia”. En el esfuerzo por comenzar a definir una cultura regional pampeana, los indígenas cobran un lugar central, aunque sin desestimar los aportes de los distintos movimientos poblacionales en la zona.

Destaca un discurso sencillo, con estilo de ensayo, utilización de metáforas y presencia de pasajes poéticos. El lector es incluido en el relato a través de la utilización de expresiones tales como “nuestra identidad pampeana”. Pero también aparece en el relato un “noso-

tros” que se corresponde con el sujeto enunciador, que no necesariamente coincide con el autor del texto (Maingueneau, 2008). En este sentido, el autor menciona lugares o sectores autorizados para “construir la pampeanidad”. Morisoli habla en representación de un grupo social mayor, los miembros de la APE (el sujeto que enuncia) y plantea que son ellos (él incluido) los responsables de llevar a cabo el proyecto político de forjar la identidad pampeana. Sin embargo, la Universidad Nacional de La Pampa debe y puede ayudar en esta iniciativa.

Resulta interesante la empatía con lo que el autor llama naciones periféricas o dependientes de América Latina, que dan cuenta de la posición política del sujeto enunciador del relato, quien pone en tela de juicio el avance de los oligopolios trasnacionales y de los grandes centros de poder y sus agentes que, al socavar y enajenar “nuestro patrimonio cultural” atentan contra los valores genuinos que la asociación –y Morisoli– defienden. Sin embargo, desde el punto de vista del relato, la cultura permanece, aunque es preciso recatlarla, definirla y preservarla como signo de diferenciación identitaria. Para Morisoli y para los miembros de la APE, hay que buscar “lo original” y “las raíces”, y por ello el comienzo de esa búsqueda ha de estar en el aporte cultural indígena a la pampeanidad.

Años más tarde, en consonancia con las líneas matrices del documento que venimos de evocar, en ocasión del quinto centenario de la conquista de América, el Encuentro de las Letras Pampeanas propuso la realización de una recopilación de textos relativos a las raíces autóctonas para rescatar las expresiones orales aborígenes y “valorar la cosmovisión del mundo indígena americano, recopilar la literatura oral aborígen en los repositorios documentales, establecer el marco sociocultural en el cual surgieron estas piezas literarias y divulgar lo recopilado en el

ámbito educativo complementando cada pieza con las referencias suficientes para un adecuado uso didáctico” (APE 1993, p. 214).¹⁵⁹

El resultado de esta iniciativa fue la publicación de *Pampas del Sud*, editada en 1997 de manera conjunta entre la APE y la Subsecretaría de Cultura de la provincia. Esta obra representa un trabajo literario que reúne poesías, cancioneros, narrativas y expresiones literarias mapuches. Inicia con una presentación de los autores donde se explicita cómo surgió el trabajo, el personal interviniente y el doble objetivo de la obra: al tiempo que lograr una contribución científico-literaria, se buscaba que el libro pudiera obrar “como un elemento afín al logro de la identidad pampeana, elaborada en muy corto tiempo y a partir de la multiplicidad de culturas y etnias que sobre nuestro suelo se entrecruzan” (APE 1997, p. 10).

Estas iniciativas orientadas a configurar una identidad cultural que destacaba el papel de los indígenas tuvieron un efecto multiplicador en las expresiones artísticas de la provincia. En la prosa y, especialmente, en la poesía, la referencia a las raíces aborígenes se reveló el uso recurrente de nombres propios y de vocablos del mapudungun, la lengua hablada por los indígenas de la región.¹⁶⁰

¹⁵⁹En las memorias de la APE se aclaraba que “el aporte indígena a la identidad cultural pampeana no sólo es el uso de las boleadoras como herramienta de trabajo campero, ni el léxico o la toponimia regional, ni tal o cual impronta fonética en el habla (particularmente rural), ni la receta culinaria de la chaya o de un curanto, ni la paciente maravilla de los telares pampeanos, con toda la significación que cada uno de estos elementos posee. Es mucho más que eso: bajo el impacto de las condiciones modernas y sobreviviendo en ellas, constituyen el testimonio de un pueblo americano que resistió tres siglos en la defensa de su suelo frente al invasor” (APE 1993, p. 26).

¹⁶⁰A modo de ejemplo pueden mencionarse los siguientes poemas en la recopilación denominada *Canto Quetral* (Bustriazo Ortiz 2008): “Paisano Vincén, “Félix Ainó”, “Antipán,

También en la revista *Caldén*, editada por la Dirección de Cultura (luego Subsecretaría),¹⁶¹ en los años finales de la década de 1950 se habían incluido numerosas referencias a los indígenas, como la nota de Eliseo Tello, “El mito, la tradición y la leyenda en la Toponimia Araucano-Pampa”, o las reseñas de los libros *El Complejo Tehuelche*, de Federico Escaladay, *Indios Pampas y conquistadores del desierto*, de Samuel Tarnopolsky, y la publicación del poema “Pampa India” de Ana María Lassalle. Continuando esa misma línea, treinta años después la revista publicaría imágenes de tapa alusivas al legado indígena en La Pampa, por ejemplo, “Rostro mapuche”, un óleo de Miguel García, o partituras de poemas musicalizados como “La Rendición de Manuel [Namuncurá]”.

Hasta aquí hemos intentado describir el recorrido de un grupo de escritores que terminó colocando a los indígenas como el ícono de la identidad provincial pampeana. En un contexto de búsqueda de la pampeanidad, este grupo, que se constituyó en una reconocida asociación, logró no sólo proponer nociones acerca de los componentes de la identidad pampeana que se intentaba forjar, sino también que sus propuestas, definidas a finales de los años 1950, se instalaran, difundieran y fue-

salamanquero”, “García Yaupí”, la mención al ‘Indio Fusil Cabral’ en “Del Chalileo”, “La mapuche” (dedicado a “Los Loncoy y las Güinchul”), “Del grito indio”, “Zorro Celeste”, “Fermina Zárate”, “De la cautiva”, “Indio Platero”, “Médano Masallé”, “Manuela Rosas Vila”, “Del Indio Andrés”, “Rankelina”, “Pueblo Rancul”, “Coplas para doña Juana Curruqueo”, “La ruca [casa] de Taconao”, entre muchísimos otros. También puede mencionarse “La bordadora”, de Julio Domínguez, en Durango & Gonzalo de Giles (1995).

¹⁶¹Entre 1958 y 1987, el grupo de escritores que promovía la importancia de los indígenas en las prácticas culturales de la región dejó de tener acceso fluido con las autoridades de la Dirección y luego Subsecretaría de Cultura de la provincia, lo cual puede explicar la falta de referencias a este tema en los números intermedios. No podemos extendernos aquí en los detalles de la publicación de *Caldén*, por lo que remitimos al lector a Salomón Tarquini, Prina & Pérez (2016).

ran retomadas por las políticas culturales provinciales en las décadas posteriores, sobre todo a partir de finales de los años 1980. Así, la larga labor en pos de la configuración de una identidad provincial enraizada en lo indígena mostraría su consolidación a partir de 1990, cuando se constituyó la primera comunidad indígena en La Pampa. A partir de entonces, se vuelve cada vez más visible el proceso de organización de comunidades que tendrá en el 2001 un momento clave, con el retorno de los restos del cacique ranquel Mariano Rosas a territorio pampeano.

En 1982, el *Popular Memory Group*¹⁶² planteaba la necesidad de prestar atención a los diferentes modos en que se crean distintos sentidos acerca del pasado de una sociedad. Si bien el conocimiento del pasado y del presente puede construirse en la vida cotidiana a partir de formas de circulación íntimas como las memorias privadas, también las representaciones públicas de la historia, como las tradiciones o el patrimonio cultural que cuentan con el respaldo del Estado, por ejemplo, juegan un potente rol social en este sentido. De este modo, la trayectoria del movimiento de escritores que comenzó en los años 1950 y los distintos vínculos que entablaron con espacios gubernamentales pueden leerse en el marco de un proyecto político que incluía la construcción de una identidad pampeana que intentaba posicionarse en la sociedad local y nacional. Las raíces, aquello “auténticamente original, verdadero y autóctono” —es decir, los indígenas— se transformaron, desde el punto de vista de estos autores, en la clave de la búsqueda de una identidad pampeana.

¹⁶²Este grupo se conforma en Inglaterra a principios de los años 1980 y forma parte del *Center for Contemporary Cultural Studies* de la Universidad de Birmingham. Se ha enfocado en el estudio de las memorias dominantes y populares.

Bibliografía

- Abbona, A. (2013a). “Consideraciones sobre los ‘silencios’ y ‘olvidos’ en la memoria social y la historia ‘oficial’. Un recorrido por algunos de los principales aportes en el marco de los estudios sobre poblaciones indígenas”. En: X Jornadas De Investigadores en Arqueología y Etnohistoria del Centro-Oeste del País, Río Cuarto, 11 de septiembre de 2013.
- Abbona, A. (2013b). “Algunas reflexiones en torno al papel de los indígenas como ‘productores culturales’: el caso del líder ranquel Germán Canuhé”. En: Workshop “Modernidades periféricas e identidades. Sociedad y cultura en La Pampa, siglos XIX-XX”, Instituto de Estudios Socio-Históricos (IESH), Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa, 5 y 6 de diciembre de 2013.
- Abbona, A. (2015). “Representaciones e historia sobre y desde ranqueles en los repositorios fílmicos del Centro de Argentina: una aproximación actual”. Ponencia presentada al IV Congreso Latinoamericano de Antropología, México, D.F., 7 a 10 de octubre de 2015.
- Alonso, A. (2006 [1994]). “Políticas de espacio, tiempo y sustancia: formación del estado, nacionalismo y etnicidad”. En: M. Camus (comp.) *Las ideas detrás de la etnicidad. Una selección de textos para el debate*. Antigua, Guatemala: Centro de Investigaciones Regionales de Mesoamérica (CIRMA), pp. 159-195.
- Asociación Pampeana De Escritores (1993). *Documentos de la APE 1983-1993-10 años de Encuentros*. Santa Rosa: Honorable Cámara de Diputados.
- APE (Asociación Pampeana de Escritores) (1997). *Pampas del Sud: recopilación de textos que hacen a las raíces autóctonas de la provincia de La Pampa. Primera entrega*. Santa Rosa: Subsecretaría de Cultura de La Pampa.
- Briones, C. (2005). “Formaciones de alteridad: Contextos globales, procesos nacionales y provinciales”. En: Briones, C. (comp.) *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad* (pp. 9-40). Buenos Aires: Antropofagia.
- Bustriazo Ortiz, Juan Carlos (2008). *Canto Quetral*. Tomo I. Santa Rosa: Amerindia/Nexo-Di Napoli.

- Cavallero, A. (2010). “La cultura de la tierra: rasgos identitarios en la literatura pampeana”. En: *IV Jornadas de Historia de la Patagonia*, Universidad Nacional de La Pampa, Santa Rosa.
- De la Cadena, M. y Starn, O. (2009). “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”. En: *Tabula Rasa* 10, pp. 191-223.
- Durango, N. & Gonzalo de Giles, D. (1995). *Textos literarios de autores pampeanos*. Santa Rosa: Ministerio de Cultura y Educación de la Provincia de La Pampa-Universidad Nacional de La Pampa.
- Escolar, D. (2007). *Los dones étnicos de la nación. Identidades huarpe y modos de producción de soberanía en Argentina*. Buenos Aires: Prometeo.
- García, L. (2011). “Ranqueles y desierto en el ensayo de la etapa territorial: *El crisol de la conquista y La cumbre de nuestra raza*”. Ponencia presentada en las IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia, 19 y 20 de mayo de 2011, Santa Rosa, La Pampa.
- García, L. (2013). “Armar una provincia. Construir identidad pampeana desde la pluma y la gestión: Ricardo Nervi y Armando Forteza”. Ponencia presentada en *V Jornadas de Historia Social de La Patagonia*, San Carlos de Bariloche, 7 y 8 de noviembre.
- García, L. (2014). “Tres poetas, tres miradas sobre los indígenas en la poesía pampeana: Julio Neri Rubio, Armando Forteza, Juan José Sena”. Ponencia presentada en las I Jornadas en homenaje a Germán Canuhé: investigaciones acerca de y con el pueblo ranquel: pasado, presente y perspectivas.
- Gordillo, G. y Hirsch, S. (2010). “La presencia ausente: invisibilizaciones, políticas estatales y emergencias indígenas en la Argentina”. En: Gordillo y Hirsch (comp.) *Movilizaciones indígenas e identidades en disputa en la Argentina*. Buenos Aires: La Crujía.
- Laguarda, P. (2009a). “La ‘Pampa profunda’ en los filmes de Jorge Prelorán”. En *XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Cs. Humanas*, General Pico, 10 y 11 de septiembre de 2009. Publicado en CD rom ISSN: 1669-7030.
- Laguarda, P. (2009b). “*Los hijos de Zerda*, de Jorge Prelorán, y los sentidos de la pampeanidad”. En: *Actas VIII Reunión de Antropología del Mercosur*

“Diversidad y poder en América Latina”, IDAES/UNSAM, Buenos Aires, 29 de septiembre al 2 de octubre de 2009 (<http://www.ram2009.unsam.edu.ar/paginas/GT.html>)

- Laguarda, P. (2010a). “La patria baya y el medanal: figuraciones del oeste pampeano en el documental de los años ‘80”. En: AAVVIV *Jornadas de Historia de la Patagonia*, Santa Rosa: Universidad de La Pampa.
- Laguarda, P. (2010b). “Vender las pampas. El imaginario de la modernización y la fotografía propagandística en el Territorio Nacional de La Pampa”. En: *Quinto Sol*, N°14, 2010, pp.49-74.
- Laguarda, P. y Prina, F. (2011). “La creación del Museo Provincial de Artes de La Pampa. Política cultural, tensiones y construcción de identidades en la post-dictadura”. En: *Actas de las II Jornadas Nacionales de Historia, Arte y Política*, coordinadas por Juan Manuel Padron y Ana Silva, Tandil: Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires
- Laguarda, P., Salomón Tarquini, C., Lanzillotta, M. y D’Atri, A. (2011). “La esfera cultural pampeana: actores, dinámicas e instituciones”. En: Di Liscia, M. y A. Lluch (Eds.), *Historia de La Pampa II. Sociedad, Política, Economía, de la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo*. (pp.151-176). Santa Rosa: EdUNLPam.
- Lanusse, P. & A. Lázari. (2005). “Salteñidad y pueblos indígenas: continuidad y cambio en identidades y moralidades”. En: Briones, C. (ed.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Le Goff, J. (1991). *El orden de la memoria. El tiempo como imaginario*. Barcelona: Paidós.
- Maingueneau, D. (2008). *Términos clave del análisis del discurso*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Martínez, A. T. (2013). “Intelectuales de provincia: entre lo local y lo periférico”. *Prismas*, Vol.17, núm.2, pp. 169-180.
- Micheletti, M. (2009). “Entre la memoria local y el relato nacional, en revistas santafesinas de entresiglos (Argentina, fines s. XIX - principios s.

XX)". En: *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, URL: <http://nuevomundo.revues.org/index56450.html>.

- Mombello, L. (2005). "La mística neuquina: marcas y disputas de provincianía y alteridad en una provincia joven". En: Briones, Claudia (ed.), *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Buenos Aires, Antropofagia.
- Ocampo, B. (2005). *La nación interior: Canal Feijóo, Di Lullo y los hermanos Wagner: el discurso de cuatro intelectuales de la provincia Argentina de Santiago del Estero*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Pérez, S. (2011). "La revista Huerquén y sus contribuciones a las construcciones de 'pampeanidad' (1960-1961)". Ponencia presentada en *II Jornadas Nacionales de Historia, Arte y Política en la Argentina reciente*. Tandil, 2, 3 y 4 de noviembre.
- Pizarro, C. (2006). "Tras las huellas de la identidad en los relatos locales sobre el pasado". En: *Cuadernos de antropología social*, N° 24, pp. 113-130, URL: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-275X2006000200006
- Popular Memory Group (1982). "Popular memory: theory, politics, method". En: R. Johnson, G. MC Lennan, B. Schwartz, D. Sutton (comps.), *Making Histories, Studies in history-writing and politics*. Birmingham.
- Prina, F. (2009). "Dibujar La Pampa. Reflexiones teóricas para el estudio del arte pampeano (1960-1980)". En: *XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Cs. Humanas*, General Pico, 10 y 11 de septiembre de 2009.
- Prina, F. (2010). "Paisaje y caldenes... construcciones de sentido sobre la plástica pampeana en las décadas de 1950 y 1960". En: *IV Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Prina, F. (2013). "Transformaciones y nuevos lenguajes plásticos en las representaciones pictóricas del paisaje pampeano (1957-1988)". Ponencia presentada en *XIX Jornadas de Investigación de la Facultad de Ciencias Humanas, UNLPam*, 10 y 11 de septiembre.

- Prina, F. (2016). "Instituciones y redes de artistas plásticos pampeanos: el Instituto Provincial de Bellas Artes, un ámbito de formación y legitimación artística (1960-1984)". En Salomón Tarquini C. y Lanzillotta. M. (eds.) *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*. Rosario-Santa Rosa: Prohistoria-EdUNLPam
- Ramos, A. (2011). "Reconstruir procesos históricos en contextos de subalternidad: algunas reflexiones en torno a la memoria social". Ponencia presentada en el *Seminario la participación indígena en la construcción de los estado-nación, siglos XIX y XX. Visiones desde México y Argentina*. Buenos Aires.
- Roca, I. y Abbona, A. (2013). "El 'Operativo Mitre'. Desarrollismo y pueblos indígenas en la provincia de La Pampa durante la dictadura de Onganía". En: *Atekna*, N°3.
- Romaniuk, A. (2010). "Peñas y grupos de acción cultural como espacios de producción y circulación de la música pampeana". En: *IV Jornadas de Historia de la Patagonia*. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Romaniuk, A. (2011a). "De la trilla gringa a la barda puestera. Una mirada crítica al relevamiento musicológico de la provincia de La Pampa de Ercilia Moreno Chá (1973-1975)". Ponencia presentada en *IV Jornadas de Historia Social de la Patagonia*, 19 y 20 de mayo. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Romaniuk, A. (2011b). "Peñas y grupos de acción cultural como espacios de producción y circulación de la música pampeana". Ponencia presentada en *4tas Jornadas de Historia de la Patagonia*, 20 al 22 de septiembre. Santa Rosa: Universidad Nacional de La Pampa.
- Romaniuk, A. (2012). "Identidades regionales y la colonialidad interna de la nación: la 'música pampeana' y sus espacios de producción, circulación y recepción en la ciudad de Santa Rosa (Provincia de La Pampa), desde 1970 a la actualidad". Ponencia presentada en *IV Jornada de Discusión "Historia y jóvenes investigadores: experiencias, prácticas y aportes"*, 28 de noviembre de 2012. Santa Rosa, La Pampa.
- Romaniuk, A. (2016). "Folklore pampeano y folklore nacional. Espacios de legitimación, tensión y disputa en la búsqueda de una identificación terri-

torial”. En: *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*, Claudia Salomón Tarquini y María de los Ángeles Lanzillotta (eds.) Rosario-Santa Rosa: Prohistoria-EdUNLPam.

- Salomón Tarquini, C. (2011). “La Asociación Pampeana de Escritores: alternativas de un proceso de institucionalización de los grupos de escritores (1983-2003)”. En: II Jornadas Nacionales de Historia, Arte y Política en la Argentina reciente “Arte, Comunicación y Políticas Culturales”, 2, 3 y 4 de noviembre de 2011. Tandil.
- Salomón Tarquini, C. (2016). “Constructores de *pampeanidad*: grupos de escritores de La Pampa (1957-1983)”. En: *Redes intelectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX)*, (pp.103-121). Claudia Salomón Tarquini y María de los Ángeles Lanzillotta (eds.). Rosario-Santa Rosa: Prohistoria-EdUNLPam.
- Salomón Tarquini, C. y Laguarda, P. (2012). “Las políticas culturales pampeanas y el alumbramiento de una identidad regional (1957-1991)”. En: P. Laguarda y F. Fiorucci (eds.) *Intelectuales, cultura y política en espacios regionales de Argentina (siglo XX)*, (pp. 105-130). Santa Rosa-Rosario: EdUNLPam-Prohistoria ediciones.
- Salomón Tarquini, C., Prina, F. y Pérez, S. (2016). “Pampeanidades en disputa: discursos sobre la identidad regional en tres revistas culturales pampeanas”. En: *Pilquén* 19 (3), disponible en <http://curza.net/revistapilquen/index.php/Sociales/article/view/155>.
- Segato, R. (2007). “Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global”. En: Segato, R. *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.
- Zink, M., Moroni, M., Asquini, N. y M. E. Folco. (2011). “Historia política, orden constitucional y construcción de ciudadanía en La Pampa”. En: María Silvia Di Liscia y Andrea Lluch (eds.) *Historia de La Pampa II. Sociedad, Política, Economía, de la crisis del treinta al inicio de un nuevo siglo*. Santa Rosa: EdUNLPam.

| CAPÍTULO 8 |

Movilidad y memoria/s. Los futaleufenses en Patagonia Central

Brígida Baeza

Introducción

En este trabajo recuperamos los resultados de una investigación¹⁶³ en la que analizamos, en una perspectiva de larga duración, las tensiones que se producen entre agencia y estructura en contextos de fronteras sociales y políticas. Nos enfocamos la construcción de marcos estatales ligados a la idea de nación en la Patagonia, en los que la noción de “tiempo de residencia” se vuelve un articulador de las relaciones sociales, tanto en la interacción cotidiana como en el nivel estatal (Baeza, 2009).

El trabajo analiza componentes provenientes de distintos marcos nacionales y su impacto en la construcción de subjetividades de grupos fronterizos que, en sus trayectorias personales, poseen múltiples identificaciones y pertenencias. Para ello, abordaremos el caso de los futaleufenses, un grupo que en su mayoría posee la doble nacionalidad chileno-argentina y reside –de manera permanente o temporal– en Futaleufú (Chile) y en las localidades chubutenses de Trevelin,

¹⁶³Gran parte del trabajo de campo que aquí se recupera fue realizado durante la elaboración de la tesis doctoral titulada “El proceso de fronterización en Patagonia Central. Chilenos, argentinizados y argentinos, chilenizados en los pasos fronterizos de Futaleufú y Coyhaique, (1885–2003)”. Ésta fue difundida en formato de libro con el título: *Fronteras e identidades en Patagonia Central 1885–2007*, (Baeza, 2009).

Comodoro Rivadavia y Rawson. Como unidad de análisis tomaremos tanto a la localidad semi-rural de Futaleufú¹⁶⁴ como a los desplazamientos de los futaleufenses a través de la frontera.

Los futaleufenses descienden de un grupo que pobló el lado chileno del paso fronterizo de Futaleufú hacia 1910. Se trataba de mapuches y chilenos radicados en la Argentina que, luego de una estadía de ese lado de la frontera, reingresaron a Chile en busca de tierras para colonizar. Estos desplazamientos de gente con su ganado y sus enseres comenzaron como un proceso espontáneo de poblamiento que, años más tarde, fue efectivizado por el Estado chileno a través de fundaciones oficiales de pueblos. Así nació Futaleufú, creado en 1929 por el teniente de carabineros José Felmer Pothoff. Sin embargo, aunque los colonos servían a los fines del Estado de marcar presencia estatal en el sur del territorio, los pobladores eran considerados por las autoridades como sujetos de escasa chilenidad, situación que se prolonga –con distintas características– hasta la actualidad. Y aunque ya no se discute la adscripción chilena de los futaleufenses, se los sigue considerando como una población que genera la necesidad de repensar los límites de la nación chilena en la Patagonia.

En este capítulo analizaremos la construcción de la memoria futaleufense tomando en cuenta los marcos estatales con los que se intentó encuadrar al grupo, el conjunto de recuerdos que hoy componen el “modo de ser” futaleufense y los olvidos estratégicos en los que el grupo

¹⁶⁴La localidad posee 1.826 habitantes distribuidos en el casco del pueblo y el resto en el área rural de Futaleufú. Ilustre Municipalidad de Futaleufú. Recuperado 13/10/ 2016, de <http://www.futaleufu.cl/cifras.htm>

debió incurrir para ser aceptado como chileno o como argentino, de acuerdo al lado de la frontera que habitase. Esos olvidos –o silencios– son parte constitutiva de la memoria del grupo y se vinculan –como veremos más adelante– con la imposición de políticas oficiales orientadas a generar pertenencias nacionales y/o a invisibilizar rasgos étnicos.

En línea con la propuesta enunciada, consideramos que es necesario examinar tanto la construcción de la memoria oficial y la forma en que los Estados nacionales impusieron y modelaron identidades, como la conformación de subjetividades fronterizas abordada desde una perspectiva etnográfica que ilumine la capacidad de agencia de los actores sociales. Si los futaleufenses son considerados por los Estados de Chile y Argentina como un grupo que debería ser incorporado a sus respectivas naciones, en su relación concreta con la frontera ellos generaron un tipo de agencia particular en la que el desplazamiento territorial forma parte sustancial de su vida. Ambas situaciones obligan a pensar al grupo más allá de su condición de migrantes nacionales. Se trata de sujetos que transitan y recorren diversas adscripciones y sentidos, y que expresan pertenencias identitarias múltiples.

Los primeros tiempos

Cuando, a principios del siglo XX, las primeras familias cruzaron la frontera argentino-chilena y fueron ubicándose a la vera del río Futaleufú, seguramente, muchos ignoraban que estaban reingresando a Chile. Aunque los límites estatales de esta parte de la frontera se habían fijado hacia 1902, aún no existían hitos ni controles que indicaran de manera precisa los deslindes de cada Estado-nación. Pero más allá de estas imprecisiones, lo cierto es que los futaleufenses carecían de

vínculos formales con su país. En Chile, la prensa regional atribuía la falta de lazos identitarios del grupo a la ausencia de instituciones estatales, en particular, de la escuela pública. Los diarios describían la situación de desconexión de los habitantes, afirmando que éstos ni siquiera sabían que el pueblo era chileno y por eso ignoraban que debían izar la bandera tricolor.¹⁶⁵ Sin embargo, aunque la situación preocupó tempranamente a algunos sectores de la sociedad chilena, el Estado no se hizo presente en la zona hasta bien avanzado el siglo XX, cuando comenzó a implementar políticas asimilacionistas.

La falta de presencia estatal fomentó la proliferación de lazos entre el pueblo y la localidad de Trevelin, ubicada en territorio argentino y conectada con Futaleufú a través de una densa red de vínculos parentales y de amistad que entrelazaba social y económicamente a ambos lugares. En Futaleufú era corriente el uso de la moneda argentina y de numerosos productos de consumo masivo que provenían del otro lado de la frontera. Esta dinámica fue transformando al pueblo en un espacio “híbrido”, donde aún a mediados de la década de 1930 una parte los ciudadanos chilenos no sabía con certeza de qué lado de la frontera se encontraba.

Cuando el Estado, en el marco de un proceso de *fronterización* (Baeza, 2009),¹⁶⁶ comenzó a tener presencia en la región, se delineó un proyecto de construcción de chilenidad a través de instituciones es-

¹⁶⁵La cita pertenece a una nota aparecida en un diario aysenino: “Los habitantes de Futaleufú no sabían que eran chilenos”. *El Esfuerzo*, 15/9/1934.

¹⁶⁶Partimos de la propuesta de Peter Sahlins (Sahlins, 1989) consistente en realizar un recorrido desde la periferia (el espacio fronterizo) al centro (la capital del Estado nacional / provincial). Este concepto permitió resaltar los rasgos de particularidad que adquiere la relación entre estructura y agencia en espacios fronterizos.

tatales, en particular, de la escuela. Sin embargo, los chilenos de Futaleufú no sólo desconocían los elementos que teóricamente los ligaban a la nación¹⁶⁷ sino que fomentaban las costumbres y tradiciones que habían adquirido durante su residencia en la Argentina. Para los profesores que debían enseñar en Futaleufú, educar significó “combatir las fuerzas extranjerizantes” e imponer formas de olvido de hábitos alimentarios, de convivencia, de vestimenta y de denominaciones y palabras que remitían al campo argentino. Por ejemplo, en cuanto a los hábitos alimentarios, se requería que los niños fuesen reemplazando el asado plantado, el mate amargo y el estofado criollo por la costumbre chilena de comer carne asada al horno y servida en plato, adoptaran la costumbre de la “onice”¹⁶⁸ e ingirieran cazuela de gallina. La vestimenta debía respetar el atavío del huaso –el prototipo masculino que remite a la tradición nacional chilena– en lugar del pañuelo al cuello y la bombacha gaucha. En materia de lenguaje, los profesores debían esforzarse para que los alumnos adoptasen una extensa lista de palabras: palangana por lavatorio, recado por montura, cojinillo por pellón, repasador por paño de cocina, quinta por huerta, chacra por siembra, canilla por llave de agua, vincha por cintillo para el pelo, coche por auto, birome por lápiz de pasta y paisano por indio argenti-

¹⁶⁷Una de las primeras apreciaciones que despertó mi interés acerca de las representaciones que poseen los futaleufenses con respecto a Chile fue escuchar que ellos mencionan: “gente de acá de Futaleufú” por oposición a: “gente de Chile”, como si Futaleufú no formase parte del territorio Chile. Nota de trabajo de campo, abril de 2001.

¹⁶⁸Costumbre chilena que remite a la inmigración alemana, sobre todo en el sur de Chile. Se trata de una comida que se sirve aproximadamente a las 19 y consiste en una especie de té-cena con abundante cantidad de platos dulces y salados.

no, entre otros.¹⁶⁹ Sin embargo, los educadores tenían escaso éxito en su batalla contra los esquemas de percepción del mundo de los futaleufenses, ya que éstos se reactualizaban cada vez que los pobladores cruzaban la frontera hacia Trevelin para hacer compras, visitar a sus parientes o asistir a celebraciones. Asimismo, como veremos a continuación, los pobladores lograron imponer sus necesidades a la institución escolar que, además, era el único organismo gubernamental en la zona. La falta de una penetración más cabal del aparato del Estado no sólo impedía la construcción de soberanía, sino que también estimulaba la movilidad de los futaleufenses a través de la frontera. Por ejemplo, la única alternativa para cobrar un sueldo estatal chileno era recurrir a los bancos argentinos.¹⁷⁰

Aunque los calendarios escolares se encuentran dentro de los encuadramientos impuestos por el Estado, porque “...aseguran, más allá de la irreductibilidad del tiempo vivido, ‘experiencias internas del tiempo’ suficientemente concordantes como para hacer posible la vida social” (Bourdieu, 1996, p. 23), la realidad de la población de Futaleufú obligó a las autoridades de Chile a modificarlos, adecuándolos a realidades e idiosincrasias del grupo. Así, por ejemplo, dado que el verano era utilizado por los padres para realizar trabajos en Argentina y por ello la asistencia a la escuela disminuía, el cronograma de dictado de clases

¹⁶⁹Alumnos del Curso 8^{vo} Básico de la Escuela F. 1112 de Futaleufú: “Operación de nuestras raíces. Historia de nuestra comuna. Futaleufú: Tierra de esforzados colonizadores y visionarios patriotas”. Trabajo inédito.

¹⁷⁰Por un acuerdo del Estado chileno con el Banco Nación de Argentina, los carabineros y profesores de Futaleufú cobraban en la ciudad de Esquel. Testimonio de Samuel Flores, citado en el video-documental *Estampas patagónicas*, realizado por Guido Retamal, Futaleufú, 2001.

se modificaba de acuerdo a las demandas locales.¹⁷¹ Entonces, el Estado chileno no logró que los habitantes de Futaleufú tuviesen las mismas experiencias internas del tiempo –ni del espacio– que el resto de sus connacionales que habitaban en otros lugares del territorio.

Recuerdos, olvidos y silencios en la construcción de la memoria futaleufense

Sin duda, el proceso fundacional de Futaleufú generó un marco que debe ser considerado cuando analizamos la memoria de los futaleufenses en la actualidad. En este sentido, debemos remarcar que en nuestro trabajo contemplamos tanto a los futaleufenses que descienden de los grupos fundacionales como a aquellos que poseen la doble nacionalidad chileno-argentina, así sea que residan a un lado de la frontera o al otro. Básicamente, nos interesa mostrar de qué modo el grupo, en su conjunto, sospechado de poseer lazos débiles con el resto de la nación chilena, actualmente forma parte de la memoria futaleufense reconocida por el Estado.

La lejanía de Santiago hizo que la distancia no fuese sólo física sino también cultural, y que generase un modo de “ser chileno” en la Patagonia diferente de los parámetros hegemónicos de la chilenidad. A pesar de los esfuerzos compulsivos de los primeros estadistas-militares que llegaron a la frontera con Argentina, la presencia de *los pioneros* resultó ser un “obstáculo” en lo que se refiere a la imposición de un modelo nacionalizador alternativo. Aunque los grupos vinculados con comunidades campesinas fueron marginados del ideal de un modelo de pobla-

¹⁷¹Documento del Ministerio de Educación. Reunión del personal de las escuelas N° 11 y 15, con el inspector provincial de Educación. 1951. Santiago. A.H.Ch.



Figura 6. Mapa de ubicación de Futaleufú (Chile) y Trevelin, Trelew, Rawson y Comodoro Rivadavia (Chubut, Argentina). Autor: Leonardo Schuler.

miento “civilizador”, hoy en Futaleufú esas representaciones sociales son las dominantes. El proceso de construcción de memoria está atravesado por la recuperación de los recuerdos que evocan aquellos primeros tiempos de esfuerzo y sacrificio como legitimadores de la presencia en la zona. Sin embargo, la disputa por obtener la hegemonía en la construcción de la memoria futaleufense por parte de *los pioneros* provoca el olvido y postergación de los recuerdos de otros grupos sociales, como los chilotes y pueblos originarios. En relación con estos últimos, aunque recientemente la mirada estatal se ha orientado hacia la recuperación del lugar de los indígenas en la memoria colectiva, estos grupos siguen siendo percibidos como desvinculados de quienes en el presente pueblan Futaleufú y fungen como emprendedores de su memoria.

En el paso fronterizo, los grupos sociales denominados *fundadores*, *pioneros*, *patriotas* y *establecidos* construyeron una representación del tiempo de residencia independiente de la noción objetiva del tiempo real. Los *fundadores*, en interacción con diversos agentes estatales y de la sociedad civil, fueron asumiendo el papel de *establecidos*. Tal es el caso de los *pioneros* futaleufenses por oposición a “los gringos”, que llegan a través del turismo, a “los del norte” de Chile, o a los huilliche-mapuche. Así, categorías nativas como *pionero* forman parte de las construcciones locales en torno al significado que los futaleufenses otorgan al “tiempo de residencia”. Los *pioneros* fueron quienes, en los “primeros tiempos”, resistieron, por un lado, a las políticas nacionalizadoras del Estado chileno y, por otro, a la “sospecha” que representaban para los agentes estatales argentinos. Ambas situaciones, que los ubicaban en situación de vulnerabilidad a uno y otro lado de la frontera, actualmente son parte constitutiva de la identidad futaleufense.

La gente de Futaleufú ha recuperado o rechazado sistemáticamente determinados marcos de identificación y generado sus propios modos de entender los lazos identitarios en la frontera patagónica chileno-argentina. De manera que este caso revela de qué modo se reflejan en los procesos de fronterización los rasgos constrictivos y habilitantes que son inherentes a las estructuras sociales. Ni el constreñimiento es total, ni los actores pueden desarrollar sus prácticas de manera irrestricta.¹⁷² Por ello, los futaleufenses construyeron rasgos diferenciales del resto de los chilenos y de los argentinos que habitan el centro del Estado-nación, pero también respecto de quienes esta-

¹⁷²Sobre la dualidad de la estructura ver: Giddens, A. (1995) y Boivin, M. Rosato, A. y Arribas, V. (2004).

ban y están asentados en espacios fronterizos entre Chile y Argentina. En este sentido, no debemos olvidar la relevancia de las diferenciaciones presentes en cada uno de los espacios analizados, en los que las fronteras internas suelen representar obstáculos tanto o más importantes que las fronteras nacionales.

A pesar de la aplicación de modelos homogeneizantes por parte de ambos Estados, los marcos nacionales y las concepciones sobre el “ser nacional” debieron ser readaptados y, a la vez, fueron resignificados a partir de las prácticas locales que pasaron a constituir el “ser chileno” o el “ser argentino”. Las renegociaciones de lo nacional han atravesado diferentes momentos de conflictividad y acuerdos con respecto a los Estados centrales. Así, en pleno auge del lema neoliberal de la desaparición de las fronteras, se pretendió obliterar los efectos constitutivos de identidad que se desarrollaron durante las décadas de vigencia del modelo nacionalizador (Baeza, 2009). De hecho, las propias agencias estatales no suelen considerar el modo en que los futaleufenses han interactuado con los trevelinenses desde los inicios de la historia de la frontera. A través de lazos de parentesco y amistad se generó un tipo de reciprocidad que, en algunos casos, llegó a constituir una “unidad” capaz de trascender los límites estatales. Pero al mismo tiempo esa unidad no es impermeable a los efectos de las políticas de nacionalización que se registraron a ambos lados de la frontera y marcaron diferencias. Así, no es lo mismo la representación del “gaucho futaleufense”, *importada* por los chilenos argentinizados de principios del siglo XX, que en la actualidad reivindican a *los pioneros* por oposición al folklore tradicional chileno, que los “gauchos galeses”¹⁷³ del lado argentino (Baeza, 2009).

¹⁷³La colonización de los inmigrantes provenientes de Gales jugó un papel crucial en las

En el caso argentino, lo gauchesco se vincula a la entronización del gaucho como prototipo de la nacionalidad (Terán, 2000, p. 355), una épica que data de fines del siglo XIX y más tarde fue recuperada por la élite chubutense e integrada a la identidad provincial.

Estos procesos relevan el carácter dinámico y cambiante de los marcos que definen las identificaciones locales en las que, por cierto, intervienen múltiples elementos, tales como el accionar de los agentes estatales nacionales y locales. Sin embargo, los modelos proyectados desde el centro de la nación fueron sometidos a una serie de resignificaciones, oposiciones y rechazos por parte de los agentes fronterizos. De manera que, para analizar la construcción de la memoria futaleufense es necesario considerar la complejidad que adquiere este proceso a partir de la combinación e imbricación de rasgos provenientes de diversas tradiciones y prácticas ancladas en el contexto socio-histórico local. Ante las interpelaciones estatales –y actualmente “globales”–, la gente de Futaleufú ha manifestado su propia construcción del significado de lo nacional a través del papel central jugado por la capacidad de agencia de los actores sociales fronterizos.

Territorio, lazos transnacionales y memorias

Los procesos descriptos acerca del intercambio y los desplazamientos a través de la frontera preceden a la globalización. En las últimas décadas, la región ha quedado incluida en el contexto global por el arribo de “otros” provenientes de Europa o de América del Norte, que llegan en busca de “paraísos” naturales, establecen empresas tu-

definiciones de identidad en la región, como muestra el capítulo siguiente, de Guillermo Williams.

rísticas –en su mayoría, de capitales estadounidense– y explotan los ríos caudalosos para realizar prácticas deportivas. Pero Futaleufú no sólo fue receptor de población, sino que sus habitantes siguieron desplazándose en un contexto en el que las distancias se acortaban –por ejemplo, por el uso del automóvil–,¹⁷⁴ lo que habilitaba la intensificación de las redes que sostienen intercambios familiares y de amistad, y ampliaba las posibilidades de realizar inversiones en viviendas, terrenos y comercios a uno y otro lado de la frontera. Esas prácticas contribuyeron a consolidar lazos transnacionales con cierta “autonomía del control del estado, y con persistencia y reinención de formas culturales y costumbres” (Castro Neira, 2005, p.184).

Cuando los futaleufenses se movilizan y residen del lado argentino de la frontera, o incluso emprenden viajes más largos para instalarse en ciudades costeras de la provincia de Chubut, como Trelew, Rawson, o Comodoro Rivadavia, en un contexto atravesado por relaciones transnacionales, el territorio de origen es llevado en objetos materiales, en recuerdos, en nostalgias; en definitiva, en la memoria. Este proceso de configuración de un territorio simbólico –de la denominada *territorialidad*– supone la selección de qué recordar, qué olvidar y qué silenciar. En este sentido, Haesbaert sostiene que “puede existir una territorialidad sin territorio, es decir, puede existir un campo de representaciones territoriales que los actores sociales portan consigo, incluso por herencia histórica..., y hacen cosas en nombre de estas representaciones” (Haesbaert, 2013, p. 27). De hecho, en el trabajo de

¹⁷⁴La distancia entre el pueblo de Futaleufú y Trevelin es de 50 Kilómetros, en la década de 1930 se tardaban tres días en realizar el recorrido con tracción animal, actualmente es posible realizar el recorrido en alrededor de 40 minutos.

campo pudimos observar que la *territorialidad* convive –en muchos casos– con la proyección sobre el territorio. Esta proyección se advierte tanto en quienes habitan entre dos mundos, con estadías a ambos lados de la frontera, como en aquellos que, tras acumular un cierto capital, invierten en tierras o viviendas con el objeto de regresar a Futaleufú. En uno y otro sentido, las políticas asimilacionistas de los Estados nacionales, que remiten a un tipo de colonialismo interno y están orientadas a *fronterizar* al espacio y a sus habitantes, terminan por constituir un “espacio social fronterizo”.

Históricamente, *los pioneros* futaleufenses se sintieron “alejados y esclavizados”¹⁷⁵ por el gobierno chileno. La sensación de aislamiento extremo con respecto a Santiago y la dependencia de las poblaciones argentinas de Trevelin y Esquel contribuyeron a que los descendientes de los primeros colonos optasen por la transmisión de la memoria vinculada al paso del grupo por el territorio argentino. Aunque las familias que se asentaron en las primeras décadas del siglo XX fueron “corridas” del lado argentino de la frontera, esa vinculación es considerada una mejor opción que la chilenedad. Entonces, los descendientes de *los pioneros* optan por la transmisión de una memoria “gauchesca”.

En el presente, Futaleufú continúa siendo básicamente una comunidad campesina que siente la irrupción de “los gringos”, tal como los habitantes del pueblo denominan a los empresarios –en su mayoría, norteamericanos– que instalan servicios de hotelería y turismo en la zona rural. El impacto cultural de estos nuevos pobladores genera rechazo, exacerbación de identificaciones localistas y valoración de la vida campesina.

¹⁷⁵Programa “Mil voces y un pueblo” N° 5. Realización de Radio Estrella del Mar, 2004.

Como en tiempos de *los pioneros*, la debilidad de la presencia estatal vuelve a resonar en la actualidad porque el estado chileno otorga concesiones y propiedades a los empresarios extranjeros –sobre todo estadounidenses– que promocionan en el mundo la belleza natural de Futaleufú. Los futaleufenses aún no han diseñado –aunque lo desean– un modo de enfrentar la situación de despojo que sienten ante el incremento de las propiedades de “los gringos”.¹⁷⁶ Al contrario, parte de la élite política del pueblo sostiene como rasgo positivo la instalación de grandes magnates terratenientes. Por ejemplo, en 2004, un ex alcalde recordó que durante su gestión –entre 1997 y 2000– la política de la comuna había sido la de mancomunar la inversión nativa con la foránea. El funcionario recordó que así se había logrado atraer a siete grandes inversionistas que contrataron numerosos trabajadores y que “actualmente mantienen a uno de cada cuatro trabajadores de la zona”, un aspecto que según él era preciso reactivar para “generar trabajo y progreso”.¹⁷⁷

En contraste con estas políticas que abren Futaleufú a los *outsiders*, la cosmovisión de los pobladores sigue articulada en torno a la vida y las prácticas campesinas que mantienen una noción de comunidad

¹⁷⁶Los futaleufenses aún no saben qué respuesta brindar ante la “invasión de gringos”. En algunos casos, los jóvenes trabajan como guías de cabalgatas de los turistas, pero en general, no predomina la situación que describe García Canclini para México donde, según el autor: “En varias esquinas de la avenida Revolución hay cebras. En realidad, son burros pintados. Sirven para que los turistas norteamericanos se fotografíen con un paisaje detrás... algo hay que inventarles a los gringos, dijeron en uno de los grupos”. (García Canclini, 1990, p. 300).

¹⁷⁷El Oeste, 12/6/2004.

moral.¹⁷⁸ La *Semana de Futaleufú* sintetiza en gran medida esa forma de ver el mundo. Se trata de una actividad social y cultural realizada regularmente a mediados de febrero de cada año en la que, a pesar de que la fecha oficial de fundación del pueblo es el primero de abril, se ha institucionalizado el festejo del aniversario. Allí, el conjunto de los habitantes se congrega alrededor de actividades recreativas y culturales que incluyen la elección de la reina del pueblo, un baile popular y un concurso de disfraces y de carros alegóricos. De todas las actividades, esta última es la que mejor condensa el pasado y la memoria de *los pioneros*. Por ejemplo, en la celebración de 2005, el primer premio lo obtuvo la representación “El antiguo colono”, en la que un joven carrero-gaucha a la usanza argentina acarrea maderas con su carro y su yunta de bueyes mientras bebía de su bota de vino.¹⁷⁹

Asimismo, el hecho de que no sea el primero de abril la fecha significativa de celebración demuestra la escasa relevancia que para la comunidad tiene la versión oficial de la fundación. El predominio de una narrativa pionera ha ido imponiéndose hasta el punto en el que actualmente es legitimada por el gobierno municipal. La elección del mes de febrero facilita la presencia de los futaleufenses que residen en el lado argentino de la frontera. El cruce es menos complicado en temporada estival que cuando en la zona ya está avanzado el otoño.

¹⁷⁸En el sentido en que Bailey define la comunidad moral: “...hay un fondo común de conocimiento sobre todos los miembros de la comunidad... constituido por reputaciones, son las opiniones que la otra gente tenga de él... las opiniones de aquellos con los que puedo interactuar son importantes para mí... disminuye a medida que disminuye la intensidad de la interacción...”. (Bailey, 1971, p. 19).

¹⁷⁹Fui invitada a integrar el jurado del concurso. Nota de trabajo de campo, Futaleufú, 19/2/ 2005.

La fuerza que adquieren los recuerdos de “los primeros tiempos” en Futaleufú nos muestra el modo en que, en reemplazo de la memoria nacional chilena, se celebra una memoria *bricolada* que, como sostiene Roger Bastide (1970), presenta los sincretismos y las resignificaciones de tradiciones de diversos orígenes. De esta forma, los descendientes de *los pioneros* optan por la vinculación histórica con el lado argentino de la frontera, espacio del cual sienten que aún dependen, a pesar de que les gustaría una mayor inclusión por parte del Estado chileno.¹⁸⁰ Sin embargo, no sólo los parentescos y las cercanías con la Argentina poseen su legitimidad, sino que actualmente está emergiendo la dimensión indígena en la memoria futaleufense. Una muestra de este fenómeno es la profusión del tejido mapuche en la zona y la recuperación de tradiciones de hilado de lana y confección de mantas y artesanías varias. Se trata de una actividad que nuclea esencialmente a las mujeres, que en la actualidad se hallan agrupadas en una cooperativa de tejedoras denominada La Sebastiana. Sus historias fueron recogidas en un libro que describe al lenguaje con el que las tejedoras construyen su relato como: “una mezcla del timbre argentino gauchesco, chilote, palabras españolas y palabras mapuches” (Mourgues y Barrientos, 2013, p. 13).

Pero la dimensión indígena de la memoria de Futaleufú todavía forma parte de los “silencios institucionales” y las “ausencias patrimoniales” (Crespo y Tozzini, 2014 p. 25), consecuencia de la obliteración

¹⁸⁰En la actualidad, muchos de los intercambios se encuentran institucionalizados. Tal es el caso de la asistencia hospitalaria de los futaleufenses en Trevelin y Esquel. “Presencia de ministro de salud nacional. Nuevo hospital, ambulancias e insumos para Trevelin y Esquel”, *El Oeste*, 29/7/2004.

de los pueblos originarios del relato oficial.¹⁸¹ Lo que nos impone una reflexión acerca de por qué la memoria oficial no toma en cuenta los vínculos históricos del lugar con su pasado indígena. Futaleufú pertenece a la zona denominada Chiloé continental, un área en la que abundan sitios arqueológicos tempranos (antes de 3.500 AP) que han sido profusamente investigados.¹⁸² Y aunque la toponimia del lugar alude a la presencia indígena –el propio nombre Futaleufú es una denominación mapuche que significa “río grande”– el proceso de patrimonialización local ubicó en el origen del lugar a los componentes “civilizatorios” del grupo de *los pioneros*, aquellos vinculados a la colonización blanca e incluidos en un relato que enfatizaba el esfuerzo y el sacrificio de “abrir fronteras” a principios del siglo XX. De este modo fueron omitiéndose los componentes étnico-culturales asociados a lo indígena que, es importante destacar, también formaban parte del grupo de *los pioneros*, y de aquellos pobladores que fueron llegando a Futaleufú en distintos momentos de su historia, provenientes de la zona denominada Araucanía chilena.

¹⁸¹Este caso se contrapone al proceso descrito en el capítulo de Salomón Tarquini y Abbona, en el que se muestra cómo la iniciativa de un grupo de intelectuales que recupera la dimensión indígena de la pampeanidad es incorporada como parte de la política cultural del estado provincial en la definición de los elementos que componen la identidad de La Pampa.

¹⁸²Se considera que, por su baja altura, el Futaleufú pudo haber sido uno de los pasos cordilleranos de tránsito. Actualmente es un área en donde se realizan investigaciones arqueológicas sobre los tipos de materiales de intercambio a uno y otro lado de la cordillera. Son muchas las evidencias de la presencia de grupos indígenas cazadores-recolectores y agro-alfareros de Chiloé y de la zona continental (Belelli, Scheinsohn y Podestá, 2008, pp. 37-55).

Sin dudas, estos silencios –que son institucionales pero a la vez han sido adoptados por los pobladores de Futaleufú en el proceso de construcción de la memoria– revelan cómo funciona el nexo entre cultura y relaciones de poder. El patrimonio cultural es concebido y administrado por sectores dominantes de la sociedad que restringen la selección de sus propiedades a los bienes culturales que legitiman su poder o que, en su defecto, no lo ponen en entredicho. Esos sectores intentan eliminar el carácter conflictivo de la herencia cultural que puede poner en peligro la unidad en el proceso de forjamiento de una identidad nacional (Tello, 2010, p. 120).

Sin embargo, la historia nos muestra la dimensión dinámica de estos problemas. En sus procesos históricos, los grupos sociales se resisten a la homogeneización o luchan por salir de la zona marginal en que el relato oficial los colocó. En una disputa por el poder cultural se constituyen discursos de reconocimiento y de lucha por derechos. Esto es lo que ocurre en Coyhaique, en la región de Aysén,¹⁸³ donde durante la última década empezaron a emerger “otras voces” (Baeza, 2009). Grupos identificados con la cultura mapuche manifiestan:

...crecimos escuchando acerca de ‘los que llegaron primero’, sus rutinas, sus costumbres adquiridas en Argentina, su ingenio para burlar los cercados de la S.I.A.¹⁸⁴ Pero al mirar nuestros apellidos mapuches y comprobar que nuestros abuelitos... no estaban en esas páginas de honor, tratamos de averiguar primero y explicar después.¹⁸⁵

¹⁸³Ciudad ubicada a 422 kilómetros de distancia.

¹⁸⁴Sociedad Industrial de Aysén. Empresa ganadera creada en 1903.

¹⁸⁵Tomado de Millaldeo Avilés (2001, p. 34).

Este proceso de reconocimiento es arduo y lento para quienes asumen su mapuchidad en Coyhaique. Según los datos censales, Aysén es la única región del país que carece de población indígena significativa, por lo que no es incluida dentro de los planes socio-culturales del Estado orientados a atender a estas poblaciones.¹⁸⁶ Esta situación revela los olvidos y subordinaciones de las marcas de alteridad coyhaiquina, la discriminación de la “morenidad¹⁸⁷ y la estigmatización –tanto del lado chileno de la frontera como del argentino– de lo mapuche y de lo chilote. Sin embargo, en la actualidad, ambos grupos se encuentran en el inicio de un proceso de individuación que es conducido por artistas¹⁸⁸ y académicos locales,¹⁸⁹ que revela que las marcas de alteridad coyhaiquina también denotan olvidos, subordinaciones y estigmatizaciones.

Como en Coyhaique, en Futalefú lo mapuche y lo chilote tampoco poseen espacio en los relatos que modelan la memoria local, a pesar de que se trata de dos grupos étnicos presentes a través de distintas tradiciones, objetos, toponimia, tejidos y comidas. Estos silencios sobre la influencia indígena son parte de un proceso que refuerza la

¹⁸⁶Entrevista a María Chiguay, de la comunidad *Rakiduantúm*, 18/10/2005, Coyhaique, Chile.

¹⁸⁷José Mansilla Contreras, “La morenidad en que andamos, II”, *Diario El Divisadero*, 29/11/2005.

¹⁸⁸El director de videos documentales Marcos Monsalve es uno de los artistas que mayor énfasis ponen en la denuncia de actos de discriminación y olvido. Ver: “Chilotes en Patagonia”. Zapucay Producciones, octubre de 2003, Coyhaique.

¹⁸⁹Un ejemplo es el escritor coyhaiquino José Mansilla Contreras, uno de los representantes de la reivindicación del papel de los migrantes chilotes en la Patagonia argentina-chilena. Entre sus obras se destacan: el artículo inédito “Chilotes/as en la Patagonia” (2004); “Identidades Culturales en Aisén”. En: *Cuadernos de Historia y Cultura de Aisén*, 3 y 4, 1998; y “Vertientes de Oralidad en la Patagonia”. En: *Revista de Historia Oral*, 2, 1998.

presencia de *los pioneros*, un grupo social y cultural que genera menos tensión a la hora de configurar una imagen de unidad identitaria.

Los futaleufenses y la territorialización de memorias en contextos migratorios

Para analizar el sentido que adquieren las movilidades y los desplazamientos en relación con las subjetividades de los grupos migrantes (Baeza et al., 2016) y comprender cómo se constituyen los marcos de memoria en el transcurso de los distintos momentos de ingreso, egreso y permanencia, resulta relevante considerar que los migrantes desarrollan sus vidas estructuradas por maquinarias territorializadoras. Así, determinadas líneas van indicando hacia qué lugares desplazarse, dónde detenerse, dónde quedarse, cómo moverse (Grossberg, 1992). Sin embargo, la agencia de quienes protagonizan los desplazamientos es la pieza fundamental para comprender la forma que adquiere la construcción de la memoria en contextos de las idas y venidas entre el “viejo” y el “nuevo” territorio. En el caso de los futaleufenses, también se ha construido una territorialidad móvil en sus marcos de memorias.

Partimos de considerar que toda migración –y no exclusivamente la de exiliados y refugiados– involucra dolor y trastocamiento identitario, incertidumbre y miedo, sentimientos que los inmigrantes experimentan, especialmente, durante los primeros años de vida en los “nuevos territorios”. En esta línea, todavía faltan estudios que se ocupen de cómo construyen sus memorias los migrantes “económicos”. En el caso que estudiamos en este capítulo, aunque los actores atraviesan un largo tiempo de “pasaje transitivo”, una instancia en la que

dominan las tensiones entre lo que es nuevo y lo que se dejó atrás, el migrante no se encuentra en soledad; de modo intersubjetivo está enlazado con familiares, paisanos y vecinos con quienes comparte vivencias y afectos (del presente y del pasado). En esos contextos, cobran relevancia prácticas de rememoración, tales como contar historias, compartir recuerdos o intercambiar noticias del territorio de origen. En esas prácticas, tiempo y espacio se imbrican de modo complejo y dinámico. En contextos de escucha se vuelve necesaria la materialización espacial de los recuerdos. Es preciso, como señala Trigo (2011, p. 10),

...una casa, una calle o un barrio, un rostro o un objeto, un sabor o un aroma, sin duda una voz, donde descanse el verdadero sentido del lugar, del hogar, de la patria, del pago. Ese es el objeto nostálgico del migrante, siempre cerca y tan lejos, suspendido en la memoria como puro deseo. No es el país que fue, tampoco al que van a volver. Es todo eso, pero mucho más. Es la tierra que pobló la infancia, el pasado que pasó, pero también el pasado que no fue, las fantasías que soñaron, que los soñaron y que siguen soñándolos.

En situaciones de experiencia traumática en el contexto migratorio, o en momentos en los que invade el sentimiento del desarraigo, se tensionan el pasado perdido y el presente que no se termina de asumir, situaciones de transitoriedad y transitoriedad que vuelven imposible el regresar, “a no ser que sea a las tierras de la memoria” (Trigo, 2011). En esas tierras intervienen tanto los que migraron como los que quedaron en el lugar de origen, en un intercambio permanente de bienes, historias y anécdotas, materias primas esenciales de la construcción y transmisión de la memoria en migración, pero también de la inscripción de la memoria en el paisaje (Ramos, 2010).

En las historias de desplazamiento que los futaleufenses transmiten a través de las generaciones, se comparte el significado de nacer de uno u otro lado de la frontera, una vivencia que los ubica en construcciones estatales y configuraciones nacionales diferentes. La linealidad de las fronteras trazadas en los mapas (Balibar, 2005) refleja las marcas sobre el terreno, los mojones, obstáculos aduaneros y diversos mecanismos estatales que refuerzan cotidianamente una serie de límites. Sin embargo, los futaleufenses han aprendido a sortearlos pasando sin documentación por pasos “clandestinos”,¹⁹⁰ haciendo uso de la doble nacionalidad para cobrar jubilaciones en ambos países¹⁹¹ o votando en elecciones nacionales tanto en Chile como en Argentina (Baeza, 2009). En este sentido, como grupo, ellos parecen seguir la línea general que describe Castro Neira (2005, p.192) al sostener que,

Los sujetos actuales navegan por este mar de pertenencias e identidades, de elecciones estratégicas y de sentimientos íntimos, desde las pertenencias primarias, casi todas hereditarias, como la familia y la genealogía, hasta las comunidades secundarias, las comunidades políticas donde los sujetos negocian con derechos y membresías, con sus ideas de elección y de liberación...

A modo de cierre

La construcción de subjetividades se desarrolla en contextos y marcos diversos, que ofrecen posibilidades y elecciones o, por el contrario, imponen condicionantes. En esos escenarios se desarrollan

¹⁹⁰Entrevista a Pedro, 5/3/2016.

¹⁹¹Notas de trabajo de campo en Futaleufú, 10/1/2016.

procesos de memorialización que tienen resultados muy diferentes de aquellos que se proyectan desde los Estados nacionales. El caso de los futaleufenses nos permite conocer la complejidad que adquiere la construcción de memorias, y el modo en que históricamente operan la dinámica de la legitimidad (o no) de determinadas prácticas asociadas a grupos que en un momento dado se encontraron en posiciones de subalternidad mientras que en otro fueron legitimados, como ocurrió con *los pioneros*.

Asimismo, a través de la experiencia de este grupo salen a la luz identificaciones que se encontraban ocultas y silenciadas, tal como el componente mapuche de los futaleufenses que, como vimos, hoy transita un proceso de reconocimiento y de posicionamiento. Dicho proceso es impulsado por la llegada al lugar de “otros” –“gringos” y turistas que se acercan a Futaleufú en busca de amenidad y “exotismo”–, que son percibidos por los nativos como más lejanos y distantes que los indígenas. Así, a través de los procesos identitarios asociados a los marcos de territorialización de la memoria, la presencia mapuche –y chilota– es lentamente recuperada por los futaleufenses.

Bibliografía

- Baeza, B. (2009). *Fronteras e identidades en Patagonia Central (1895-2007)*. Rosario: Prohistoria.
- Baeza, B., Ferreiro, M., Novaro, G., Pérez, E. y Viladrich, A. (2016). “Memorias migrantes”: Las identidades migrantes y la construcción de memorias colectivas. En publicación de la Red IAMIC, PUBLIFADECS, Universidad Nacional del Comahue. En prensa.
- Balibar, E. (2005). “Fronteras del mundo, fronteras de la política”. En: *Alteridades*, N°30, pp.87-96.

- Bastide, R. (1970). “Mémoire collective et sociologie du bricolage”. En: *L'année sociologique*, Nº 21, pp. 65–108.
- Bellelli, C., Scheinsohn, V. Podestá, M. (2008). “Arqueología de pasos cordilleranos: un caso de estudio en Patagonia norte durante el Holoceno tardío”. En: *Boletín del Museo Chileno de Arte Precolombino*, Vol. 13, Nº 2, pp. 37–55.
- Boivin, M., Rosato, A. y Arribas, V. (2004). *Constructores de otredad. Una introducción a la Antropología Social y Cultural*, Buenos Aires: Antropofagia.
- Castro Neira, Y. (2005). “Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos”. En: *Política y Cultura*, Nº 23, pp. 181–194.
- Crespo, C. y Tozzini, M. A. (2014). “Memorias silenciadas y patrimonios ausentes en el Museo Histórico de El Hoyo, Comarca Andina del Paralelo 42°, Patagonia Argentina”. En: *Revista Antípoda*, Nº 18, pp. 21- 44.
- Giddens, A. (1995). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrourtu.
- Grossberg, L. (1992). *We gotta get out of this place. Popular conservatism and postmodern culture*, New York: Routledge.
- Haesbaert, R. (2013). “Del mito de la desterritorialización a la multiteritorialidad”. En: *Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*. Nº 15, pp. 10–42.
- Millaldeo Avilés, C. (2001). *La llegada de nuestros antepasados. Una explicación del poblamiento mapuche-huilliche en Aysén*. Cohahique: FONDART, Ministerio de Educación del Gobierno de Chile.
- Mourgues, D. y Barrientos, M. (2013). *Hilando historias en la Patagonia*, Santiago: Gráfica LOM.
- Ramos, A. M. (2010). *Los pliegues del linaje. Memorias y políticas mapuches-tehuelches en contextos de desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.
- Sahlins, P. (1989). *Boundaries. The Making of France and Spain in the Pyrenees* Berkeley: University of California Press.
- Tello, A. (2010). “Notas sobre las políticas del patrimonio cultural”. En: *Cuadernos Interculturales* Nº 15, pp.115–131.

- Terán, O. (2000). “*El pensamiento finisecular (1880-1916)*”. En: Lobato, M. Z. (dir.). *El progreso, la modernización y sus límites (1880-1916)*. Buenos Aires: Sudamericana, pp. 327-363.
- Trigo, A. (2011). “De memorias, desmemorias y antimemorias”. En: *Taller de letras* [en línea], 49,17-28. Recuperado el 10 de marzo de 2015, de: http://www7.uc.cl/letras/html/6_publicaciones/pdf_revistas/taller/tl49/letras49_memorias_abril_trigo.pdf

| CAPÍTULO 9 |

Las (des)marcaciones de la bolivianidad en la Argentina y los desafíos para una antropología comprometida

Cynthia Pizarro

Introducción

En este capítulo reflexiono acerca de los emergentes que surgieron durante la investigación etnográfica que realicé sobre los procesos identitarios de quienes son incluidos y se incluyen a sí mismos en la *colectividad boliviana* en las áreas metropolitanas de las ciudades de Buenos Aires y Córdoba. Me enfoco en las maneras en que las políticas de identidad hegemónicas delimitan su horizonte de lo pensable, sus lugares de identidad posibles y sus estructuras de sentimiento; y en los mecanismos a través de los cuales estos sujetos etnicizados seleccionan ciertos diacríticos identitarios de los repertorios que fueron previamente producidos por el discurso hegemónico.

Considero que este entramado teórico permite comprender algunas situaciones que experimenté durante el trabajo de campo en las que me llamó la atención el uso estratégico del esencialismo que realizaron algunos bolivianos que operaron como emprendedores de la memoria, articulando ciertas narrativas sobre el pasado y sobre la identidad de los definidos como *migrantes bolivianos*. Estas experiencias me instaron a preguntarme si dichas políticas identitarias son interpretaciones a través de las cuales estos sujetos subalternos socavan el discurso hegemónico, reapropiándose de los únicos repertorios disponibles para producir nuevos sitios de enunciación histórica,

soñando de este modo sus propios sueños; o si, por el contrario, se trata de recreaciones del orden hegemónico que realizan estos sujetos quienes, presos en la cárcel de la matriz colonial, no logran pensar lo impensable ni soñar sus propios sueños.

En esta oportunidad no sólo quiero profundizar las reflexiones teórico-metodológicas sobre mis investigaciones que ya he sistematizado en otros lugares. Es mi objetivo agregar algunas consideraciones que surgen de la problematización de la situación que, como intelectual-emprendedora de la memoria, me sitúa en una disyuntiva de optar por de-construir a los colectivos sociales que utilizan paquetes de discursos hegemónicos y construyen identidades a través del uso estratégico del pasado; o bien enmarcarme en el romanticismo de la resistencia, apoyando sus utopías sin sopesar la manera en que los condicionantes estructurales constriñen sus metodologías, ni las implicancias y consecuencias de las estrategias que desarrollan.

Desarrollaré estas cuestiones del siguiente modo. Primero narraré la historia de los procesos de movilidad territorial hacia Argentina de personas nacidas en Bolivia, desde mi locus que, como científica, me habilita a realizar un relato aparentemente neutral pero que está anclado en mi interés por dar cuenta de la heterogeneidad de quienes se incluyen y son incluidos en la denominada *colectividad boliviana*. Luego sintetizaré algunas líneas teóricas que considero fructíferas para dar cuenta de las maneras en que los emprendedores de la memoria narran la historia de los colectivos de identificación, recreando sentidos, repertorios y discursos que les son dados, pero potencialmente capaces de socavar, o al menos resistir el ser-hablados por la lengua hegemónica. A continuación presentaré cuatro situaciones que experimenté durante mi trabajo de campo que me llevaron a considerar

la ambivalencia de estos sujetos y de sus políticas identitarias. Y finalmente reflexionaré acerca de la disyuntiva que se les presenta a aquellos antropólogos que, situados ideológicamente en el compromiso con las luchas de diversos grupos subalternos, se enfrentan a la tensión entre la crítica cultural y la investigación activista.

La migración boliviana a Argentina: un relato científico situado que postula la heterogeneidad de la *colectividad boliviana*¹⁹²

Las migraciones intracontinentales a la Argentina han sido registradas desde el primer censo nacional realizado a mediados del siglo XIX y se supone que han precedido a la conformación de los estados republicanos. Se han mantenido relativamente estables a lo largo de los últimos 150 años, puesto que la proporción de inmigrantes regionales sólo ha variado entre un 2% y un 3% durante dicho período (Benencia, 2007; Pacea y Courtis, 2008; Pizarro, 2012). Sin embargo, en las postrimerías del siglo XX, las migraciones provenientes de países limítrofes a la Argentina adquirieron mayor visibilidad no sólo debido a que aumentó su peso relativo en comparación con las migraciones transatlánticas de fines del siglo XIX y principios del XX, y con las migraciones internas campo-ciudad de mediados del siglo XX; sino también porque desafían la imagen hegemónica que postula que los argentinos somos blancos, europeos y modernos. Veamos.

En las últimas décadas la inmigración boliviana a Argentina se ha incrementado en comparación a la proveniente de otros países limítrofes, llegando a ser en la actualidad el segundo grupo en importan-

¹⁹²Este apartado es una síntesis de la temática publicada en Pizarro (2013).

cia luego de los paraguayos (Castillo y Gurrieri, 2012). Las características de estos migrantes han cambiado a lo largo de los años, así como los lugares a los que se dirigieron.

Durante la primera mitad del siglo XX, la mayor parte de los inmigrantes bolivianos procedía de áreas rurales pauperizadas. Atraídos entre otras cosas por posibilidades laborales, se dirigieron a las provincias del noroeste argentino colindantes con Bolivia (Salta y Jujuy) para trabajar en las plantaciones de caña de azúcar, algodón y tabaco. En su mayoría, eran varones jóvenes con baja calificación laboral que migraban de manera temporal en los períodos de mayor demanda de mano de obra. Gradualmente, a partir de mediados del siglo XX, este flujo migratorio de origen campesino e indígena se desplazó hacia la zona de la pampa húmeda en virtud de distintos factores, tales como la mecanización y la introducción de nuevas tecnologías en las explotaciones agropecuarias del noroeste argentino, la industrialización de algunos centros urbanos y la paulatina atracción que ejercía la vida urbana debido a la creciente globalización del consumo, entre otros (Sassone, 2009).

Paralelamente, un flujo considerablemente menor pero perteneciente a estratos medios y altos, y proveniente de áreas urbanas bolivianas, se instalaba en metrópolis tales como Buenos Aires, Córdoba y La Plata. Algunos eran exiliados políticos y otros migraban con el objeto de realizar estudios universitarios. La mayoría de los que se establecieron definitivamente alcanzaron una posición socioeconómica relativamente acomodada, ya fuera como profesionales o como comerciantes.

En la década de 1970 comenzó una etapa de ampliación y generalización de los circuitos migratorios en Argentina. Así, algunos de los

bolivianos que venían a “vivir mejor”¹⁹³ y a “conseguir trabajo” se dirigieron a las zonas urbanas periféricas de grandes ciudades, mientras que otros lo hicieron a las áreas peri-urbanas con el objeto de desarrollar diversas tareas agrícolas de manera permanente, generalmente en la producción horti-florícola. De este modo, nuevos lugares de la Argentina comenzaron a ser atractivos (Benencia, 2012).

Durante las décadas de 1980 y 1990, la dispersión de los bolivianos hacia distintas ciudades de Argentina tales como Mendoza, Córdoba, Rosario y algunas situadas en la Patagonia aumentó progresivamente, al tiempo que disminuyó su concentración en las provincias colindantes con Bolivia. Para ese entonces, más de la tercera parte de estos inmigrantes se concentraba en el Área Metropolitana de Buenos Aires. La mayoría se desempeñaba en trabajos informales, en concordancia con las transformaciones del mercado laboral argentino causadas, entre otras cosas, por el impacto de las políticas neoliberales.

En los años 1990, el arribo de inmigrantes limítrofes y del Perú aumentó como consecuencia de la sobrevaluación del peso argentino y el mayor desarrollo relativo de la economía respecto de algunos de los países de origen, al tiempo que en Bolivia se profundizaba el modelo neoliberal. A pesar de la crisis económica argentina de 2001, los datos del Censo Nacional de Población, Viviendas y Hogares de 2010 evidencian que la inmigración intracontinental no decreció, sino que, por el contrario, había alcanzado el 3,5% sobre la población total del país.

Los bolivianos se habían convertido en el segundo grupo de inmigrantes en relevancia numérica y ahora se concentraban en grandes

¹⁹³Utilizo comillas para transcribir expresiones textuales de mis interlocutores durante el trabajo de campo.

ciudades. Específicamente, el 55% de los bolivianos residía en el Área Metropolitana de la Ciudad de Buenos Aires (Castillo y Gurrieri, 2012) y la mayoría de quienes habían arribado a partir de la década de 1990 se desempeñaba en actividades económicas caracterizadas por la precariedad de las condiciones laborales y las bajas remuneraciones, tales como la agricultura, la construcción, el servicio doméstico, el comercio minorista y la industria manufacturera.

Sin embargo, co-existían con ellos otros bolivianos cuya posición socio-económica era más holgada, ya sea porque habían arribado en otros momentos, porque procedían de otros sectores sociales y/u otras regiones de Bolivia, o porque habían podido desarrollar trayectorias sociales más ventajosas. Estos sectores eran frecuentemente empleadores y/o padrinos de sus otros compatriotas, quienes, de este modo, resultaron doblemente subalternizados: tanto por la asignación de identidades étnicas¹⁹⁴ en su sociedad de origen como en la de destino.

En síntesis, durante la década de 1990 aumentó la visibilidad de los inmigrantes bolivianos en la sociedad argentina debido, por un lado, a su creciente concentración demográfica en centros urbanos de la Pampa Húmeda tales como el Área Metropolitana de Buenos Aires y, por el otro, a que esta presencia interpeló el sentido del ser nacional hegemónico que define a los argentinos como blancos, europeos y modernos (Briones, 2002). El hecho de que gran parte de estas personas proviniera de zonas rurales del altiplano andino boliviano

¹⁹⁴Las identificaciones étnicas son maneras de diferenciar a grupos sociales apelando a ciertas características culturales. Diacríticos tales como costumbres, lengua y ancestros compartidos son la base que genera un sentimiento de pertenencia y devenir de una comunidad, es decir, de una identidad colectiva con fronteras étnicas definidas: “la clase de gente que somos/son” (Pizarro, 2013).

(conformado por los departamentos Potosí, Oruro, Cochabamba y La Paz) es un dato de suma relevancia ya que, en Bolivia, los lugares de identificación posibles para estas personas han estado limitados, hasta por lo menos la llegada al poder del presidente Evo Morales en 2005, a los tropos de pertenencia ubicados en el escalón más bajo de la estratificación económica, social y cultural. En dicho país, estos grupos subalternos son denominados peyorativamente en términos de clase, raza y etnia como “campesinos”, “indios” y “coyas”. Las prácticas esperables para ellos son las de “sumisión”, “trabajo duro”, “pobreza” y “analfabetismo”, en contextos productivos concebidos como “no-capitalistas” o “tradicionales”. Mientras que quienes se han ubicado históricamente en los estratos superiores de la estructura de clasificación de la otredad boliviana han sido los “cambas”, es decir, quienes residen en los departamentos orientales, ostentan mejores situaciones socio-económicas y son “altos y blancos”.

Esta etnicización se potenció en Argentina, ya que se les otorgó a los *bolivianos* una similar ubicación de inferioridad en la estructura de clasificación de la otredad local. Mientras que el origen extranjero de los inmigrantes transoceánicos no fue un impedimento para que fueran incorporados en el colectivo de identificación nacional a pesar de las dificultades que tuvieron las primeras generaciones para ser aceptados por los nativos, la otredad de los inmigrantes bolivianos (portadores de fenotipos asociados con una posible pertenencia indígena y con un modo de vida campesino no moderno y provenientes, además, de un país considerado como atrasado) fue marcada como una diferencia incommensurable con respecto al ser nacional argentino imaginado.

De este modo, los bolivianos, sobre todo los provenientes de áreas campesino-indígenas, fueron doblemente etnicizados en Argentina:

por su extranjería no europea indeseada y por su asimilabilidad con los aborígenes. A pesar de que existen profundas desigualdades de clase, género, raza-etnia y región en el interior del colectivo de identificación *los migrantes bolivianos*, todos ellos suelen ser asignados por igual a ciertos lugares de identificación racializados y etnicizados que los ubican por fuera de la pertenencia a la comunidad nacional argentina¹⁹⁵.

Volver a nombrarse y narrar la propia historia

En Argentina, la matriz autoritaria y xenófoba con respecto a los pueblos originarios que construyeron las élites criollas mantuvo su vigencia, desde los comienzos de la lucha por la independencia de España hasta la actualidad (Lazzaro, 2015). Los aborígenes fueron desplazados de la historia oficial nacional, en una operación etnicizadora que los confinó en una “prehistoria” que era anterior a la conformación del estado-nación argentino e, incluso, a la época colonial. De este modo, fueron excluidos del colectivo de identificación nacional y definidos como grupos étnicos, en tanto se les atribuyó un inventario de rasgos culturales que marcó una diferencia inconmensurable entre esta alteridad y la argentinidad (Pizarro, 2006).

¹⁹⁵Aun cuando las clasificaciones de etnicidad se estructuran en base a diferencias culturales o raciales entre la mismidad y la otredad, no plasman características innatas o primordiales de los grupos humanos, sino que, por el contrario, han sido generadas en contextos históricos particulares. La auto y hetero-asignación de etnicidad da forma a un ordenamiento social jerárquico que legitima la dominación de unos, frecuentemente concebidos como no-étnicos, y la subordinación de otros, que son marcados como tales, quienes vivencian dichas marcaciones y muchas veces actúan en nombre de ellas. Ver Briones (1998), Comaroff y Comaroff (1992), Fenton (1999) y Grimson (2011), entre otros.

En el contexto de la primacía de los estados-nación como actores políticos soberanos hegemónicos, los inmigrantes internacionales constituyen otro de los grupos etnicizados. Ellos son evaluados y sus lugares de identificación posibles fijados en base a una narrativa hegemónica de pertenencia al estado-nación que jerarquiza a un nosotros autóctono por sobre los otros alóctonos a través de variadas políticas de identidad (Pizarro, 2012).

Tal como plantea Lazzaro (2015):

Doscientos años más tarde esta perspectiva permanece encarnada en la mirada desdeñosa de la oligarquía agroexportadora y las clases medias urbanas (...) frente a las migraciones internas y regionales portadoras de las nuevas versiones de las culturas andinas, de la tradición guaraní o de la inconclusa nación mapuche (...) [que] siguen interpelando hoy a las metrópolis latinoamericanas con sus antiguos ritos y tradiciones culturales, con sus dialectos, pero también con sus demandas sociales, económicas y políticas (...) como ciudadanos de esa nación inconclusa.

En este sentido, la categoría *los bolivianos* en Argentina es la cristalización de un proceso de etnicización de un grupo social que, en lugar de ser excluido (o invisibilizado) por la historia oficial nacional en tanto pueblo originario, es excluido (o invisibilizado) de la ciudadanía argentina en tanto grupo migratorio. Al igual que en el caso de *los indios*, la diferencia inconmensurable de *los bolivianos* es marcada por los sectores hegemónicos a través de políticas de identidad (Hill y Wilson, 2003) que fijan y naturalizan la diferencia inconmensurable con respecto a *los argentinos*.

Este sistema de clasificación de la otredad reproduce nuevas desigualdades, naturaliza la exclusión y, a través de la violencia simbóli-

ca, induce ciertos códigos que legitiman el statu quo. Lazzaro (2015), citando a Derrida, plantea que las subjetividades son modeladas a través de una trama invisible que define las formas de estar en el mundo y constriñe a los sectores subalternos a que sólo puedan hablar una única lengua para nombrarse y narrar su propia historia. Además, apela a los planteos de Foucault, Williams y Said para sostener que el universo de lo pensable y de lo posible es definido por el discurso hegemónico que, además, crea ciertas estructuras de sentimiento que soportan, elaboran y consolidan la práctica colonial.

Entonces, las políticas de identidad hegemónicas que moldean las identidades subalternas no sólo fijan y naturalizan los marcos interpretativos que definen a la/s otredad/es etnicizada/s, sino que también delimitan los sistemas de archivos de la memoria. Así, tanto los sectores hegemónicos como los otros etnicizados disponen de los mismos repertorios para nombrarse y para narrar el pasado. Siguiendo a Lazzaro, “el poder de nombrar o designar será la primera restricción que el poder impone a los sometidos” (2015, pp. 28-29).

A pesar de este monolingüismo homogeneizante, el otro no necesariamente reproduce pasivamente las representaciones que le son impuestas al narrar-se. Si bien las políticas identitarias¹⁹⁶ hablan la lengua del esencialismo, no necesariamente lo hacen desde un esencialismo ontológico. Más bien puede tratarse de esencialismos estratégicos¹⁹⁷ (Spivak, 1998) que subvierten los sentidos hegemónicos.

¹⁹⁶Hill y Wilson (2003) aluden a las marcaciones que los subalternos hacen de su identidad desde abajo.

¹⁹⁷Este término refiere a la fijación provisoria de una esencia que, si bien es artificial, es útil estratégicamente en la medida en que toda acción supone la formación de colecti-

Hall (2003) concuerda con el hecho de que las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, a través de estrategias discursivas específicas en el marco de la episteme de la modernidad que constituye a los sujetos. Sin embargo, señala que los subalternos son susceptibles de decir-se, de enunciar-se a través de adhesiones temporarias que se anclan en diferentes posiciones, a menudo cruzadas y antagónicas, lo que puede dar lugar a resistencias, que a veces son oblicuas y otras veces manifiestas. Estas posiciones son la confluencia de la experiencia compartida y sedimentada de ciertos sujetos que se constituyen en colectivos sociales, homogeneizando desigualdades internas (Briones, 1998; Grimson, 2011). En tal sentido, Hall (2003) considera que para que un grupo tenga fuerza social es necesario que se constituya en colectivo en el seno de una ideología unificada.

En la misma dirección, Casen (2013) plantea que el concepto de esencialismo estratégico resulta fructífero para entender las reivindicaciones de los movimientos indígenas que se erigen como encarnación de identidades etnicizadas. En su análisis del caso del Movimiento al Socialismo boliviano, muestra que las movilizaciones indígenas se inscriben en el registro de las políticas de reconocimiento, por lo que su estrategia política no consiste en negar las diferencias, sino en reivindicarlas. Sostiene que este tipo de reivindicaciones apelan a la reinención de un pasado mítico que idealiza una armonía étnica, lo que puede diferir mucho de la experiencia cotidiana de los miembros del colectivo social.

La historia de estos grupos subalternos y hetero y auto etnicizados suele ser narrada por miembros del mismo colectivo, en el marco de

vos, y los colectivos tienden a esencializar sus identidades.

políticas identitarias que operan como emprendedores de la memoria, resignificando el sentido de su pasado desde la situación presente y de acuerdo a su intencionalidad y expectativas con respecto al futuro (Jelin, 2002). De este modo, tal como plantea esta autora, estos actores intervienen en el trabajo de construcción y formalización de las memorias y pugnan por afirmar la legitimidad de su verdad.

A continuación transcribo algunos fragmentos de mis registros de campo que dan cuenta de los mecanismos a través de los cuales tanto los intelectuales subalternos como otros emprendedores de la memoria esencializan y etnicizan la identidad de *los inmigrantes bolivianos* en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires. Los cuatro fragmentos son instantáneas que ponen en evidencia los vínculos que se establecen entre este colectivo y la *cultura boliviana*, y las formas en que es enfatizada y valorada su diferencia con la *cultura argentina*. Estos intentos por fijar *el ser boliviano* exotizan las características asignadas a la *colectividad boliviana*, cuya heterogeneidad es obliterada, minimizada y/o negada.

Emprendedores de la memoria boliviana en Buenos Aires y Córdoba

Instantánea 1. Año 2006.

Durante varios meses traté de persuadir al presidente de una cooperativa de productores bolivianos de una localidad del Área Metropolitana de Buenos Aires para que me permitiera realizar una investigación sobre la historia de la asociación y sobre las trayectorias y experiencias migratorias de sus socios. Durante nuestras conversaciones, mencioné mis trabajos en áreas rurales de Catamarca, como un modo de zanjear la distancia de clase y mostrarle que estoy del lado de los oprimidos –bajo el supuesto de que ellos lo eran–. Así, le comenté

que había escrito un libro sobre una movilización campesina en Catamarca y, ante la desconfianza que mostró con respecto a la posibilidad de que los socios me autorizaran a realizar el trabajo que proponía, le dije que pondría a consideración de ellos los informes que pudiera escribir. Siguieron meses de arduas y dilatadas negociaciones. Cansada ya de no obtener ni un sí ni un no, en una oportunidad le llevé el libro al que había hecho referencia. Contrariamente a mis intenciones, esto no facilitó mi ingreso al campo.

El presidente comenzó a sopesar explícitamente mi trabajo en términos de los beneficios económicos que le podría traer a la cooperativa y me formuló preguntas sobre los procedimientos editoriales del libro que él suponía que yo escribiría sobre la historia de la entidad. Si bien primero creí que estaba preocupado por cuestiones vinculadas con la autoría etnográfica, de a poco me fui dando cuenta de que también estaba interesado en saber qué ganancias podía producir la edición y posterior venta del libro. Unos días después me dijo que había estado conversando con un funcionario del gobierno provincial que le había ofrecido realizar el libro con fondos provinciales y que la historia sería escrita por técnicos de una agencia gubernamental. Bastante molesta, le reclamé diciéndole que me estaba haciendo ir y venir desde hacía tres meses. Ante lo que contestó que él tenía que buscar

...el beneficio para la colectividad, que era su historia la que ellos ponían, y que tenían que tener algún beneficio económico, que yo tenía la habilidad de escribir que ellos no tenían y que la imprenta (de la agencia estatal) tenía las posibilidades económicas, pero que ellos querían tener un beneficio porque era su patrimonio, sus raíces. (Resumen extraído de Pizarro, 2007)

Instantánea 2

El sábado 12 de agosto de 2006 amaneció soleado. Era un día de fiesta para los inmigrantes bolivianos que viven en el partido de Pilar, ubicado en el área metropolitana de Buenos Aires. La Asociación Civil Colectividad Boliviana 2 de Septiembre de Pilar conmemoraba un nuevo aniversario de la Independencia de Bolivia. La fiesta se realizaba en el predio de dicha institución, donde funcionan un mercado y unas canchas de fútbol.

Una señora se acercó para prender en las solapas de un grupo de funcionarios unas escarapelas confeccionadas con cintas rojas, amarillas y verdes (los colores de la bandera boliviana) y adornadas con detalles celestes y blancos (los colores de la bandera argentina). Una voz desde un altoparlante invitó al público a acercarse al palco para comenzar el acto.

El presidente de la colectividad, algunos miembros de la comisión directiva y los funcionarios conformaron una comitiva que recorrió las instalaciones y luego subió al escenario. La pared del fondo del mismo estaba cubierta con aguayos. Un escudo nacional de Bolivia estaba colgado en el centro de la misma, entre los cuadros de dos próceres bolivianos. Varios estandartes de agrupaciones de migrantes bolivianos estaban apoyados en el palco, todos ellos adornados con cintas con los colores de las banderas argentina y boliviana. El locutor anunció el comienzo del acto y el embajador de Bolivia izó la bandera argentina en el mástil ubicado sobre el extremo derecho del escenario, mientras se escuchaba el himno argentino. Posteriormente, el intendente de Pilar izó la bandera boliviana en el mástil ubicado a la izquierda. Un miembro de la Asociación dijo unas palabras, finalizando con un “¡Viva Bolivia!”, a lo que algunos asistentes contestaron con un “¡Viva!” y aplaudieron. Siguió un “¡Viva Argentina!”, y el público respondió de

manera similar. El presidente de la entidad pronunció un pequeño discurso que finalizó dando vivas a Bolivia y a Argentina, y agregó otros dos para la provincia de Buenos Aires y para el partido de Pilar.

A continuación, el embajador de Bolivia hizo gala de su habilidad oratoria y se refirió a la historia compartida de ambos países, aludiendo a ellos como la “Patria Grande”. Concluyó diciendo que los inmigrantes bolivianos son “ciudadanos argentinos-bolivianos”. Finalmente, el intendente de la municipalidad de Pilar también dijo unas palabras, nominó a los nativos de Bolivia como “ciudadanos bolivianos-pilarenses” y dio vivas por Bolivia, por Argentina, por la provincia de Buenos Aires y por el partido de Pilar. (Resumen extraído de Pizarro, 2009a)

Instantánea 3. Febrero de 2007

Es un día de carnaval en un barrio de otro partido del Área Metropolitana de Buenos Aires, en donde se localiza otra Asociación Civil conformada por bolivianos. Llegué alrededor de las 16.30, había mucho movimiento frente a las instalaciones de la Feria de Ropa de la Colectividad; todo era una fiesta. Los miembros de la comisión directiva habían servido un almuerzo para quienes participarían de las comparsas de carnaval. Las bandas de música tocaban sus canciones y competían entre sí. Los miembros de la comisión se tiraban talco, serpentinas y mixtura. Los integrantes de los grupos de baile terminaban de retocar sus vestidos, considerados como típicos de distintas regiones bolivianas. El público continuaba aumentando y disfrutaba de estos preparativos. En un momento la banda comenzó a tocar una cueca y se congregaron diez parejas formando un trencito de que avanzó por la calle, bailando en zigzag. Detrás iban algunos vehículos, otro grupo de danzarines y otro grupo de músicos.

Al llegar al predio del polideportivo, que también es propiedad de la Asociación, ya había gente esperando. Luego de un intervalo la banda comenzó a tocar y nuevamente la comparsa danzó al compás. Mientras tanto, los integrantes de la fraternidad Caporales de Escobar ya estaban vestidos con sus trajes de terciopelo negro adornados con lentejuelas plateadas y celestes. Los jóvenes llevaban botas con cascabeles y sombreros negros, mientras que las señoritas llevaban zapatos negros y faldas cortas que acompañarían el ritmo de sus sensuales movimientos. Hicieron su entrada los Caporales y, mientras tanto, llegó otra comparsa de bailarines que esperaron para ingresar a que los primeros terminaran de bailar, quienes en esos momentos gritaban, en lo más álgido de la saya: “¡Escobar!”. “¡Lo mejor!”.

Si bien los miembros de Caporales no se querían ir, los zamponeros recién llegados querían hacer su entrada. Y así lo hicieron, dos hileras de bailarines ingresaron al rectángulo. Las mujeres vestidas de cholitas, con sus faldas con enaguas y blusas con encaje. Mujeres y hombres llevaban sombreros adornados con grandes flores amarillas. Cuando finalizó la pasada, nuevamente comenzó a tocar la banda y los integrantes de la comparsa de la Colectividad Boliviana de Escobar encabezaron la marcha hacia el Mercado de Frutas y Verduras, propiedad de la entidad, que dista alrededor de dos cuadras del polideportivo. (Resumen extraído de Pizarro, 2009b).

Instantánea 4. Un día de 2011

Los miembros de mi equipo de investigación estaban presentando el libro titulado “*Ser boliviano*” en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. *Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones*

*interculturales*¹⁹⁸ en una biblioteca popular de la ciudad de Córdoba. Estaban contentos por la posibilidad de hacer conocer los resultados de nuestros estudios, que ponen en evidencia la precariedad de las formas de vida y de trabajo de los bolivianos que se desempeñan en actividades laborales tales como la horticultura, la fabricación de ladrillos y la venta en ferias callejeras. Entre el público se encontraban el cónsul de Bolivia en Córdoba, dirigentes de fraternidades y grupos de danzas folclóricas de dicho país, directores de programas de radio destinados a la “colectividad boliviana” y otras personas de nacionalidad boliviana y argentina.

Los autores esperaban que el público sintiera curiosidad e interés. Suponían que los asistentes les agradecerían por haber analizado algunas situaciones de segregación residencial, explotación laboral y discriminación étnico-nacional que son experimentadas por un importante sector de los migrantes bolivianos, especialmente los que arribaron más recientemente, procedentes de áreas campesino-indígenas.

Sin embargo, apenas comenzada la presentación, el cónsul encabezó una serie de cuestionamientos –aun sin haber leído el libro– tales como: “no queremos ser más ratas de laboratorio”, “a partir de Evo (Morales, el presidente de Bolivia) queremos que se nos reconozca por nuestra cultura y el baile, y no como unos pobrecitos”, “hay que estudiar con responsabilidad”, “por qué no, inmigrantes que analicen a inmigrantes”, “los argentinos ya están aprendiendo a convivir con el boliviano”. Estos argumentos, entre otros, fueron apoyados por parte de los asistentes de nacionalidad boliviana, quienes agregaron que “Argentina es un país abierto y generoso”, “Bolivia hizo del tra-

¹⁹⁸ Pizarro (2011).

bajo una cultura para poder resistir”, “hablar de discriminación es un prejuicio, yo soy indígena”, “ustedes seguramente también se sienten discriminados por un inglés, por ejemplo”. Días más tarde, algunos miembros del equipo recibieron más comentarios negativos sobre el libro y fueron informados de que éste estaba siendo leído por un grupo de bolivianos con el objeto de plantear una crítica fundada a los autores en un futuro encuentro. (Resumen extraído de Pizarro, 2013)

El uso político de la identidad, la crítica cultural y la antropología comprometida

Las instantáneas anteriores resultan útiles para reflexionar sobre el desafío que el uso político de la identidad plantea a los antropólogos comprometidos con las luchas de diversos grupos subalternos. Casen (2013) expone que, para algunos, el carácter artificial e idealizado del pasado indígena que reivindica el MAS en Bolivia puede ser justificado si se valora la dimensión estratégica de esta política y no su dimensión cultural. Dice también que esta postura descarta la pregunta sobre el hecho de que la reivindicación de una diferencia cultural sea legítima desde un punto de vista antropológico o no. En esta última línea, la autora señala que algunos teóricos postcoloniales tienen en cuenta el peligro político potencial que comporta la estrategia del esencialismo, puesto que, tal como lo plantea Spivak (1998), en la medida en que se ocultan las diferencias y los debates internos en pos de formular reivindicaciones políticas unificadas en una identidad prístina y esencial, las minorías subalternas corren el riesgo de caer en abusos nacionalistas y totalitarios.

Por su parte, Hale (2006) reflexiona sobre la actitud que los antropólogos deberían tomar cuando, en sus investigaciones, encuentran que los grupos subalternos reivindican el derecho a que sus diferencias cultura-

les sean respetadas, homogeneizando las desigualdades internas bajo la manta de una identidad étnica esencializada. En esa dirección, remarca la existencia de una tensión entre la crítica cultural y la investigación activista. Señala que la primera constituye una manera de investigar y de escribir en la que la alineación política se manifiesta más en el contenido del conocimiento producido que en la relación establecida por el antropólogo con un grupo organizado de personas en lucha. En contrapartida, a su juicio, la investigación activista implica la participación de los investigadores en los movimientos sociales de los grupos subalternos y se diferencia de la crítica cultural porque está orientada a la acción.

En esta oportunidad no me referiré a la investigación activista, ya que mi trabajo está orientado a la producción de conocimiento crítico disponible para ser utilizado por y/o para los grupos subalternos. Más bien, me referiré a algunas cuestiones éticas que surgen al momento de realizar estudios académicos y de publicar sus resultados, las que están íntimamente relacionadas con el posicionamiento ideológico de los investigadores acerca de para quiénes y para qué producir conocimiento. Haré foco en la tensión que se plantea cuando el conocimiento generado a través de un enfoque crítico pone en evidencia que los grupos que se articulan alrededor de un colectivo de identidad esencializada y homogénea están atravesados por relaciones de poder, las que suelen ser obliteradas al momento de impulsar sus reivindicaciones.

Retomando las reflexiones de Hale (2006), me pregunto: ¿qué sucede cuando la crítica cultural identifica las variadas maneras en que los movimientos sociales hacen alianzas con los agentes que los oprimen y utilizan “paquetes”¹⁹⁹ de discursos hegemónicos? Una posibili-

¹⁹⁹Expresión del autor.

dad es de-construir estos colectivos desde un constructivismo radical, denunciando que la estrategia del esencialismo suele inventar comunidades donde no las hay. Otra consiste en optar por el “romanticismo de la resistencia”²⁰⁰, apoyando a las utopías de los activistas pero a la vez manteniendo la mirada crítica necesaria para sopesar las implicancias y consecuencias de las estrategias que desarrollan²⁰¹. Sin embargo, el autor sostiene que este tipo de enfoque tiende a minimizar el hecho de que el activismo de los grupos dominados está fuertemente constreñido por condicionantes estructurales, y que estas metodologías de los oprimidos suelen terminar reforzando y reproduciendo las mismas estructuras de opresión que intentan resistir.

En esta dirección, el discurso hegemónico define ciertos lugares de identificación posibles para cada grupo etnicizado y les asigna determinadas características raciales y/o culturales que son concebidas como esencias inmutables y naturales. De este modo, por ejemplo, se espera que los indígenas demuestren su ancestralidad, su autoctonía y su autenticidad, así como la supervivencia de sus prácticas culturales tradicionales. Además, estos grupos son concebidos como un todo homogéneo, en donde la categoría identitaria que los unifica diluiría todas las posibles desigualdades internas.

²⁰⁰Expresión del autor.

²⁰¹Abu-Lughod (1990) plantea que, si bien los grupos oprimidos sólo pueden luchar por sus derechos utilizando estratégicamente su identidad, usando las herramientas discursivas, legales y políticas hegemónicas de sus opresores, e incluso sus fondos; en muchos casos subvierten los sentidos dominantes, encuentran espacios de maniobra y generan consecuencias que son bastante diferentes de las que tienen en mente los agentes dominantes.

Tal como lo señalé en otro lado (Pizarro, 2006), Hill y Wilson (2003) destacan la necesidad de estudiar las políticas de identidad considerando que los procesos identitarios no pueden ser entendidos sin apelar a una teorización más amplia que contemple a las prácticas e ideologías de-arriba-hacia-abajo mediante las cuales distintas entidades políticas, económicas y sociales intentan moldear las identidades colectivas, fijando y naturalizando determinados marcos interpretativos que exotizan, esencializan y/o fetichizan ciertas categorías étnico-raciales. En este contexto, las políticas identitarias de-abajo-hacia-arriba no son construidas de la nada. Por el contrario, los grupos subalternos resignifican históricas experiencias de opresión, a veces cuestionándolas y otras reproduciéndolas, en el marco de determinados sistemas de diferenciación social y cultural, en los que la gente tiene asignados ciertos lugares de identificación posibles y un margen de maniobra determinado (Briones, 2001).

Desde hace diez años estoy estudiando las complejidades de los procesos identitarios de quienes son definidos y se definen como bolivianos en Buenos Aires y en Córdoba. En ocasiones, estos procesos tienen lugar en el marco del activismo político y, en otras, son sólo un aspecto más de las formas individuales o colectivas de relacionarse con quienes son definidos y se definen como argentinos.

En los comienzos, consideraba a todos los bolivianos como inmigrantes, sin percibir las desigualdades de clase, etnia, región de procedencia, género y condición migratoria. De este modo, como parte de mi lógica práctica reproduje acríticamente las estructuras argentinas de clasificación de la otredad que homogeneiza a los inmigrantes según su nacionalidad, esencializando y naturalizando –en este caso– la bolivianidad. Por otra parte, mi posicionamiento a favor de los opri-

midos ubicaba a todos los bolivianos por igual dentro de la categoría de grupo étnico-migrante, y por lo tanto, subalternizado.

Sin embargo, mi lógica teórica que abreva de los enfoques histórico-estructurales de la identidad (Comaroff y Comaroff, 1992; Hall, 2003 y 2010; Fenton, 1999; Briones, 1996 y 1998; Grimson, 2011) y que confluye con las críticas al nacionalismo metodológico (Basch, Glick Schiller y Szanton Blanc, 2003), fue uno de los factores que me permitieron comprender la complejidad de los procesos identitarios bajo estudio. Además, dicho bagaje teórico provocó que me cuestionara no sólo mi rol como investigadora, sino también el sentido de la producción académica no catalogada como activista.

Fue así que, a raíz de la interpelación que sufrieron los integrantes de mi equipo de investigación cuando se presentó el libro “*Ser boliviano*” en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales, comencé a reflexionar sobre las maneras en que ciertos sectores hegemónicos de la definida como *colectividad boliviana de Córdoba* se esgrimieron como emprendedores de la memoria cuyas interpretaciones sobre la *identidad boliviana* son más verdaderas que las de los intelectuales *argentinos* y que, por lo tanto, tienen el derecho de postular que *ningún inmigrante boliviano* ha sido discriminado y que se deberían dar a conocer los *aportes de la cultura boliviana* a la Argentina. Luego de un considerable tiempo de angustia, tomé esta situación como una experiencia más de mi trabajo de campo, y me embarqué en la escritura de un capítulo que analizó ese evento (Pizarro, 2013).

En dicha oportunidad, abordé distintas situaciones en las que se produce la disputa por fijar el “ser boliviano” y sostengo que la cultura boliviana es homogeneizada y exotizada no sólo por los discursos

estatales y populares argentinos sino también por quienes marcan su pertenencia a la “colectividad boliviana”. Mostré que la política cultural hegemónica opera tanto en Buenos Aires como en Córdoba mercantilizando y espectacularizando los aportes de los bolivianos a la interculturalidad argentina imaginada en el marco de una narrativa nacional argentina oficial sostenida en la idea de una nación generosa y tolerante que incluye a la diversidad; y que, a la vez, ubica a las minorías extranjeras en una jerarquía etnicizada y racializada, en la que “lo boliviano” es inferior, más pobre y refractante de lo aborígen.

Remarqué que los mismos inmigrantes bolivianos construyen su colectivo de identificación en clave nacional. Tanto en el nivel individual como en el de sus agrupaciones, la marcación de su pertenencia a su “patria” facilita la legitimación de su presencia en el orden nacional en el que están presentes como inmigrantes. Inevitablemente, la marcación de ciertos diacríticos culturales esencializados se constituye en una estrategia que utiliza los elementos de sentido que el orden nacional hegemónico establece como horizonte de lo pensable. Y este diálogo se da también a través de procesos de mecanismos de re-etnicización y de des-etnicización que homogeneizan diferencias de clase, género, etnia, región y condición migratorias y reifican la identidad nacional.

Di cuenta de las maneras en que algunos inmigrantes trabajan en “hacer conocer la cultura boliviana” a fin de contrarrestar la imagen depreciada que tienen en Argentina. Este es uno de los móviles que los lleva a reproducir ciertas prácticas culturales folklorizadas en los lugares en los que residen, a través de operatorias que alterizan, esencializan y homogeneizan la pertenencia a la comunidad nacional boliviana imaginada.

Argumenté que, a pesar de los intentos de estos emprendedores de la memoria y de la identidad, la existencia de una multiplicidad de asociaciones de bolivianos que muchas veces coexisten en una misma ciudad, así como la diversidad de sus fines, pone en evidencia lo difícil que resulta construir un único colectivo de identificación nacional en el extranjero. Sostuve que estos problemas surgen porque las clasificaciones basadas en diferencias de clase, regionales, étnicas, generacionales y de género, así como los sentidos heredados de anteriores situaciones de opresión y discriminación en el país de origen, constituyen limitaciones que son difícilmente zanjadas, al igual que lo son las alineaciones político-partidarias tanto en Bolivia como en Argentina.

En el artículo al que me estoy refiriendo, remarqué que la heterogeneidad en el interior del colectivo “los bolivianos” y las maneras de relacionarse con los nacionales argentinos están influenciadas por las anteriores des/re/eticizaciones en las sociedades de origen y de destino, tal como señalé antes. Por lo que concluí que dicha heterogeneidad incide por cierto en las relaciones que este colectivo mantiene entre sí y condiciona las posibles articulaciones de un sentido de pertenencia a un colectivo de identificación que los aglutine, por el sólo hecho de haber nacido en el territorio delimitado por las fronteras del estado boliviano.

Tanto en Córdoba como en Buenos Aires existen algunas metonimias que generalizan ciertas características culturales: “Los bolivianos son ricos en tradiciones culturales ancestrales”, “Los bolivianos no hablan” o “Los bolivianos son indios / andinos”. A través de estas generalizaciones se atribuye a todas las personas nacidas en Bolivia una ascendencia indígena y particularmente asociada a los grupos

étnicos quechua-aymaras. Se silencia no sólo la multiplicidad de adscripciones a otros linajes étnicos como, por ejemplo, los guaraníes o los afro-americanos, sino que también se plantea implícitamente que los definidos como argentinos no son étnicos. Estas expresiones han sido reproducidas por los medios de comunicación argentinos y bolivianos con mayor o menor intensidad a lo largo de los últimos 25 años, por los funcionarios de ambos países y por las clasificaciones populares para referirse a los posibles aportes de los bolivianos a la nación argentina o a los problemas que su presencia acarrea (Pizarro, 2012).

Entre los cuestionamientos que estos hallazgos me generaron en tanto antropóloga comprometida con el análisis crítico de la política cultural de los inmigrantes bolivianos, cabe destacar dos interrogantes: ¿Hasta dónde de-construir estas identidades pretendidamente prístinas? ¿Hasta dónde legitimarlas para no boicotear las luchas subalternas?

Después de un tiempo, resolví mi desasosiego al decidir apoyar los derechos de aquellos bolivianos que, según mi conocimiento situado, están posicionados en los peldaños más bajos de la estructura de clasificación de la otredad, debido a las desigualdades de género, clase, lugar de procedencia y/o condición migratoria que los constriñen. Asimismo, no tuve reparo en confrontar con aquellos bolivianos que considero reproducen históricas estructuras de opresión a través del uso estratégico de su identidad étnico-nacional. De este modo, no dudé en publicar otro libro, titulado *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa: Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*²⁰², continuando la saga de aquel que provocó tanta urticaria entre la élite de la “colectividad boliviana” de Córdoba.

²⁰²Pizarro (2015).

Epílogo

24 de febrero de 2016. Recibí el siguiente mail, firmado por un juez de Córdoba:

Estimada Doctora:

Mi nombre es XXX y me desempeño como juez de ejecución en la Ciudad de Córdoba; realizando, desde lo académico, investigaciones de las interrelaciones entre derecho y antropología. El año pasado, tuve la oportunidad de dictar un fallo en donde me resultó muy interesante su trabajo etnográfico sobre los migrantes de los “cortaderos” de ladrillo. De hecho, en el fallo, cito expresamente su texto. Le adjunto el mismo.

En fin, quería compartir esta inquietud. Le hago llegar un muy cordial saludo.

El fallo concede la libertad condicional a una persona nacida en uno de los lugares en donde viven y trabajan de un modo sumamente precario muchos bolivianos y bolivianas. Esta persona había sido condenada a cadena perpetua y se le había denegado la libertad condicional con anterioridad. El juez falló a su favor alegando la incidencia de las miserables condiciones de vida que él y su familia sufrieron durante su niñez y juventud.

Bibliografía

- Abu-Lughod, L. (1990). “The Romance of Resistance: Tracing Transformations of Power through Bedouin Women”. En: *American Ethnologist*, 17 (1), 41–55.
- Basch, L.; Glick Schiller, N. y Szanton Blanc, C. (2003). *Nations Unbound. Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*. New York: Routledge.

- Benencia, R. (2007). “La inmigración limítrofe”. En: Torrado, S. (comp.), *Población y bienestar en la Argentina del primero al segundo Centenario. Una historia social del siglo XX*. Tomo I. Buenos Aires: Ensayo Edhasa.
- Benencia, R.(2012). “Los inmigrantes bolivianos en el mercado de trabajo de la horticultura en fresco en la Argentina”. En: *El impacto de las migraciones en Argentina, Cuadernos Migratorios*, N° 2, pp. 24-41.
- Briones, C. (1996). “Culturas, identidades y fronteras: una mirada desde las producciones del cuarto mundo”. *Revista de Ciencias Sociales*, N°5, pp.121-134.
- Briones, C. (1998). *La Alteridad del “Cuarto Mundo”.Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.
- Briones, C. (2001). “Cuestionando geografías estatales de inclusión en Argentina. La política cultural de organizaciones con filosofía y liderazgo Mapuche”. En: Sommer, D. (ed.) *Cultural Agency in the Americas: Language, Ethnicity, Gender and Outlets of Expression*.
- Briones, C. (2002) “Mestizaje y blanqueamiento como coordenadas de aboriginalidad y nación en Argentina”. En: *Runa*, N° 23, pp.61-88.
- Casen, C. (2013). “La figura del indígena como encarnación del pueblo boliviano: discusión en torno al esencialismo estratégico del Movimiento al Socialismo (MAS)”. En: *Rubrica Contemporánea*, N° 2 3, pp.67-82.
- Castillo, J. y Gurrieri, J. (2012). “El panorama de las migraciones limítrofes y del Perú en la Argentina en el inicio del siglo XXI”. En: *El impacto de las migraciones en Argentina, Cuadernos Migratorios*,2. Buenos Aires, Organización Internacional para las Migraciones.
- Comaroff, J. y Comaroff, J. (1992). *Ethnography and the Historical Imagination*. Boulder: Westview Press.
- Fenton, S. (1999). *Ethnicity, Racism, Class and Culture*. London: Macmillan.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura. Crítica de las teorías de identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI editores.

- Hale, Ch. (2006). “Activist Research v. Cultural Critique: Indigenous Land Rights and the contradictions of Politically Engaged Anthropology”. En: *Cultural Anthropology*, Vol. 21, N° 1, pp.96-120.
- Hall, S. (2003). “¿Quién necesita ‘identidad’?”. En: Hall, S. y du Gay, P. (comps.), *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hall, S. (2010). *Sin garantías: Trayectorias y problemáticas en estudios culturales*. Popayán, Colombia: Envión editores; Instituto de Estudios Peruanos; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar. Universidad Javeriana; Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador.
- Hill, J. y Wilson, T. (2003). “Identity Politics and the Politics of Identities”. En: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, Vol. 23, N° 2, pp. 1-8.
- Jelin, E. (2002). *Los trabajos de la memoria*. Barcelona: Siglo XXI.
- Lazzaro, L. (2015). *Geopolítica de la palabra. Reflexiones sobre comunicación, identidad y autonomía*. Buenos Aires: CICCUS.
- Pacecca, M. I. y Courtis, C. (2008). *Inmigración Contemporánea en Argentina: Dinámica y políticas*. Santiago de Chile: Centro Latinoamericano y Caribeño de Demografía (CELADE) – División de Población de la CEPAL.
- Pizarro, C. (2006). *Ahora ya somos civilizados. La invisibilidad de la identidad indígena en un área rural del Valle de Catamarca*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Pizarro, C. (2007). “Negociaciones y sentidos morales e instrumentales de las etnografías. Los casos de dos organizaciones de productores frutihortícolas bolivianos en la Provincia de Buenos Aires”. Ponencia presentada en las *V Jornadas de Etnografía y Métodos Cualitativos*, Buenos Aires.
- Pizarro, C. (2009a). “‘Ciudadanos bonaerenses-bolivianos’: activismo político binacional en una organización de inmigrantes bolivianos residentes en Argentina”. En: *Revista Colombiana de Antropología*, Vol. 45, N° 2, pp.431-468.
- Pizarro, C. (2009b). “Espacios socioculturales ‘bolivianos’ trans-urbanos en el Área Metropolitana de Buenos Aires”. En: Maronese, L. (ed.), *Bue-*

nos Aires Boliviana. *Migración, construcciones identitarias y memoria*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, pp.37-52.

- Pizarro, C. (2011). (ed.) “*Ser boliviano*” en la región metropolitana de la ciudad de Córdoba. *Localización socio-espacial, mercado de trabajo y relaciones interculturales*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Pizarro, C. (2012). “Clasificar a los otros migrantes: las políticas migratorias argentinas como productoras de etnicidad y de desigualdad”. En: *MÉTIS: historia & cultura*, Nº 22, pp. 219-240.
- Pizarro, C. (2013). “La bolivianidad en disputa. (Des)marcaciones de etnicidad en contextos migratorios”. En: Karasik, G. (ed.), *Migraciones internacionales. Reflexiones y estudios sobre la movilidad territorial contemporánea*, Buenos Aires: CICCUS, pp.331-360.
- Pizarro, C. (2015). (ed.) *Bolivianos y bolivianas en la vida cotidiana cordobesa: Trabajo, derechos e identidad en contextos migratorios*. Córdoba: Editorial de la Universidad Católica de Córdoba.
- Sassone, S. (2009). “Breve geografía histórica de la migración boliviana en la Argentina”. En: Maronese, L. (ed.), *Buenos Aires Boliviana. Migración, construcciones identitarias y memoria*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura del Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires.
- Spivak, G. (1998). “¿Puede hablar el sujeto subalterno?” En: *Orbis Tertius*, Nº 6, pp. 175-235.

| CAPÍTULO 10 |

“Desembarcaron aquí para quedarse”. Reflexiones en torno a los festejos del sesquicentenario de la colonización galesa en Chubut (2015)

Guillermo Williams

En Chubut, cada 28 de julio se conmemora el desembarco de los primeros colonos galeses. En 2015 se celebró el sesquicentenario de aquel suceso. Los festejos –que fueron una celebración de la contribución demográfica, económica y cultural de los colonos a la construcción de la actual provincia– se extendieron a lo largo del año por todo el territorio chubutense, aunque sus principales escenarios fueron las localidades de Puerto Madryn, Trelew, Gaiman, y Trevelin. La magnitud de la celebración demuestra, por un lado, que lo galés ha estructurado, incontestablemente, el discurso hegemónico de la historia y la identidad provincial y, por otro, que los festejos ayudaron a cristalizar una imagen de la experiencia galesa como “gesta” que ya estaba presente en otras aristas de la narración chubutense, como la literatura escolar e histórica (Williams, 2012 y 2017).

En este capítulo nos proponemos realizar una lectura etnográfica y analítica de estas celebraciones enfocada en el papel que actualmente ha adquirido la experiencia galesa dentro de la historia y la cultura provinciales. Prestaremos atención a los discursos de los actores políticos, a la ritualización de las conmemoraciones, que en el sesquicentenario tuvieron características particulares. Nos detendremos en la disputa por los sentidos de las conmemoraciones entre los diferentes actores con intereses específicos que intervienen en ellas.

La colonización galesa y el 28 de julio en la construcción de la historia provincial

Los ritos conmemorativos representan uno de los ejes de la construcción de una memoria oficial por parte de los estados-nación o, como es en nuestro caso, en los estados provinciales. Esta memoria oficial se presenta, inevitablemente, como hegemónica, en tanto se solapa con otras memorias, que son subalternizadas. Sin embargo, como en todo lugar de memoria, en las conmemoraciones se evidencian disputas por los sentidos de ésta.

El día del Desembarco, que recuerda la llegada de los primeros colonos galeses a Chubut, se celebra desde su primer aniversario, en 1866. Si bien inicialmente era una actividad reservada a la comunidad galesa, desde las primeras décadas del siglo XX cobró relevancia a nivel territorial y en el contexto de la provincialización chubutense, ocurrida entre 1955 y 1958, el 28 de julio fue una de las primeras fechas incorporadas al calendario festivo provincial, aunque recién 1984 ese día fue designado feriado, junto con el 13 de diciembre, Día Nacional del Petróleo.²⁰³

Actualmente, cada localidad de la provincia en la que existe una comunidad galesa festeja el Día del Desembarco, pero dado que el hecho histórico ocurrió en las playas de Puerto Madryn, los actos principales se desarrollan allí. Además de conmemorar el desembarco, en Madryn el festejo se vincula a la intención de la comunidad galesa local

²⁰³De esta forma, el calendario festivo provincial incluía un feriado identificado con el norte de la provincia (la colonización galesa) y uno vinculado al sur, especialmente a Comodoro Rivadavia, donde se había hallado petróleo el 13 de diciembre de 1907. Ver Marques (2007).

de presentar a esa fecha como el aniversario de la ciudad. Esta iniciativa surgió principalmente de la Asociación Civil Punta Cuevas, la cual está encargada de preservar el sitio arqueológico Punta Cuevas, donde, aparentemente, los colonos se instalaron en los primeros meses tras su llegada a la costa patagónica.²⁰⁴ Asimismo, este reclamo postula a Puerto Madryn como la primera localidad de Chubut,²⁰⁵ desplazando de esa manera a Rawson, oficialmente fundada el 16 de septiembre de 1865.

En las últimas dos décadas, la celebración ha adquirido un alto grado de ritualización, y se repite de la misma forma año tras año (Kaminker, 2014; Haller, 2013). Así, tras los ritos conmemorativos, que se desarrollan por la mañana en la ciudad, tiene lugar una de las “tradiciones inventadas” más representativas de la comunidad galesa en la provincia: el té gales, que se lleva a cabo en todas las localidades pero tiene su epicentro en el valle, en Gaiman, un lugar con una ingente oferta de casas de té. Estos establecimientos perpetúan una tradición que tiene raíces en las *tea parties* del siglo XIX (Lublin, 2009, p.77), pero su forma actual es enteramente autóctona y representan un elemento central en la oferta turística de la zona, cuya gastronomía se enraiza en la cultura galesa.

²⁰⁴Esta propuesta ha generado ciertas dudas, por cuanto el área de Puerto Madryn, si bien fue poblada inicialmente, luego fue abandonada, en cuanto los colonos se trasladaron al valle del río Chubut, a los pocos meses de su arribo. Puerto Madryn comenzó a ser habitado a partir de la construcción del ferrocarril que atravesaba todo el valle del río Chubut, operando como cabecera del ramal (Barzini, 2014).

²⁰⁵Existe una disputa alrededor de la primera fundación en el territorio de Chubut. El Instituto de Cultura Hispánica del Chubut “Provincia de Nueva León” promueve a aceptación de la fundación de “Puerto Leones” en el área de Camarones, en 1535. Este fue el sitio de desembarco del adelantado español Simón de Alcazaba y Sotomayor, cuya breve expedición al interior del territorio finalizó con su muerte en el contexto de un motín. Ver Williams (2016).

En Trevelin y Esquel, las localidades del área cordillerana, se conmemoran además otros dos acontecimientos. El 30 de abril se celebra el “Día del Plebiscito”, que recuerda cómo, en el conflicto de límites con Chile de 1902, la comunidad galesa de los Andes se proclamó perteneciente a la Argentina. Desde 1984, este día también es feriado provincial junto al 25 de noviembre, que conmemora el descubrimiento del valle donde se asientan estas localidades de la comarca andina. Por su parte, en Comodoro Rivadavia, una localidad con una comunidad galesa reducida (la inmigración a la ciudad fue tardía), el acto se lleva a cabo en la plazoleta “Colonos galeses”, con la presencia de autoridades locales y la participación de las numerosas comunidades extranjeras que conforman la ciudad.

Entre el centenario y sesquicentenario

Cincuentenarios, centenarios, sesquicentenarios y bicentenarios son fechas centrales para repensar la historia, actualizar la memoria de una comunidad y replantear su relación con el pasado. Como bien nos ha demostrado Pierre Nora (2008), la construcción de espacios de memoria define el papel que ciertos acontecimientos o personajes han tenido en la constitución de un determinado grupo social, al tiempo que advierte que son objetos que indican que dicha memoria está en riesgo de desaparecer.

Si bien, como dijimos, el día del Desembarco se conmemora anualmente desde 1866, fue en 1965, en el centenario, cuando se desarrollaron las celebraciones más importantes hasta el momento. Su importancia a nivel nacional fue confirmada con la participación del presidente de la Nación, Arturo Illia. El centenario dejó notables marcas en la construcción del mito de la colonización galesa en la historia

provincial. La “epopeya” galesa fue monumentalizada mediante la creación de lugares de memoria. En Puerto Madryn se inauguraron el “Monumento a la Mujer Galesa” y el “Monumento al Indio Tehuelche” (que, como veremos más adelante, simbolizaba las relaciones pacíficas entre galeses e indígenas). En la ciudad de Trelew, la de mayor crecimiento en el valle inferior del río Chubut, se erigió un obelisco de granito rojo que además de recordar el aniversario se transformó, por su ubicación, en el centro simbólico de la ciudad.

En octubre de ese año se realizó una edición del *Eisteddfod*,²⁰⁶ el evento más importante en la cultura galesa (que desde entonces se ha celebrado sin interrupciones hasta la actualidad). Un contingente de 80 galeses, autodenominados “peregrinos”, viajó a *Y Wladfa* –el nombre de la colonia en galés– para participar en él. De cualquier forma, el aspecto más relevante de las conmemoraciones centenarias fue la consolidación de la cultura y la historia de la comunidad galesa como mito fundacional de la provincia de Chubut. Si bien esto se reflejaba en discursos y textos previos al centenario (Lublin, 2014), fue a través de estos festejos que comenzó a consolidarse una lectura cristalizada y autorizada de la historia oficial, en la que la experiencia galesa operaba como el inicio del poblamiento permanente en el territorio chubutense. Esta lectura se tradujo en textos escolares, libros de historia provincial (Williams, 2012) e incluso en la conformación del ca-

²⁰⁶El *Eisteddfod* es una competencia cultural, similar a los denominados juegos florales. Es una de las tradiciones más antiguas de Gales, reestructurada en el siglo XIX, como un claro ejemplo de lo que Hobsbawm y Ranger denominan una tradición inventada (Hobsbawm y Ranger, 1983). En Patagonia, los primeros *Eisteddfod* se realizaron al poco tiempo de la llegada de los colonos, pero hasta mediados del siglo XX se hacían muy esporádicamente.

lendarario festivo en Chubut, en el cual, como ya hemos señalado, hay feriados oficiales vinculados a la historia de la colonización galesa.

Uno de los elementos que se consolidaron en esa lectura fue la convivencia pacífica de los colonos con los indígenas. Para la década de 1960, las ideas sarmientinas de reemplazar la barbarie por la civilización, junto con las prácticas de ocupación territorial y exterminio étnico llevadas a cabo por Roca a partir de 1879, continuaban siendo consideradas baluartes del desarrollo de la Nación²⁰⁷. En el contexto chubutense, la buena relación de los galeses con los indígenas surge como una excepcionalidad, ya en los escritos de los primeros colonos. De cualquier manera, el relato sobre lo indígena se apoyaba en la representación del tehuelche como el indígena originario, pacífico y prácticamente extinguido a manos de los mapuches, considerados invasores provenientes de Chile. Más allá de que esta lectura sea perpetuada por sectores sociales conservadores hasta la actualidad²⁰⁸, el tehuelche es un indígena “conveniente” ya que esta narrativa lo consideraba como un grupo virtualmente extinto. Mediante esta declaración se los glorificaba al mismo tiempo que se los invisibilizaba. Como bien afirma Nora, los lugares de memoria surgen donde comienza a evidenciarse el olvido (Nora, 1984). En este caso, el monumento al Indio Tehuelche erigido en el Centenario operó como el cimiento de un relato que resultó ser tan fundacional como el propio desembarco de los primeros colonos. La desaparición del tehuelche confiere así a la comunidad galesa el incon-

²⁰⁷Eso lo podemos ver, por ejemplo, en los textos escolares de Patagonia de ese período (González y Betancur, 2010).

²⁰⁸En este sentido, las comunidades indígenas, al igual que varios académicos que estudian temáticas indígenas, realizan una fuerte campaña para combatir estas posturas esencialistas.

testable rol de pionero, de auténtico poblador inicial de Chubut a partir de su arribo en 1865. De todas formas, a la colocación de la piedra fundamental de dicho monumento también concurren representantes de las comunidades indígenas (Lublin, 2014).

El centenario representó un punto de inflexión para la propia comunidad galesa en la Patagonia, ya que le permitió adjudicarse un rol fundacional en la creación de la provincia, que era administrativamente joven y necesitaba consolidar un relato histórico propio, identificando sus acontecimientos clave y convirtiendo a sus pioneros en héroes. La literatura surgida a partir de ese momento lo atestigua, especialmente las publicaciones oficiales que, impulsadas desde la Dirección de Cultura, en su mayoría construyen un relato que tiene a la “gesta colonizadora” como denominador común. Incluso la propia relación entre la comunidad galesa patagónica y el país de Gales fue revitalizada a partir del centenario, en coincidencia con la creación de la *Welsh Office* dentro del gobierno británico que, a su vez, significó el inicio del reconocimiento de Gales como una nación dentro del Reino Unido y del galés como idioma oficial (Morgan, 1982, p. 388). Desde 1965 se inició un flujo de viajeros que hasta la actualidad solo se ha incrementado.

Pero si bien el centenario ayudó a consolidar a la comunidad como pionera, su propia cultura –y, en particular, su lengua– comenzó a verse amenazada por una constante reducción en sus hablantes y por el desinterés de los jóvenes en preservarla. Esto remite a la tesis de Marcus Lee Hansen, quien sostuvo que la generación siguiente a la inmigrante intenta desligarse de sus marcas étnicas, y es la tercera generación la que, en general, las retoma (Bender y Kagiwada, 1968). Más allá de esta propuesta un tanto esquemática, lo cierto es que entre los galeses de la Patagonia fueron las generaciones nacidas a par-

tir de la década de 1930 las que experimentaron la intervención del Estado con políticas orientadas a invisibilizar las marcas étnicas, al tiempo que la zona se poblaba con otros grupos migratorios, que comenzaron a disputar numérica y culturalmente a la hasta el momento mayoritaria cultura galesa, que hasta cierto punto comenzó a ser estigmatizada, especialmente en el ámbito escolar. Entonces, el idioma y las prácticas culturales empezaron lentamente a ser abandonados.

Sin embargo, la mayor fluidez en las comunicaciones con Gales a partir de 1965 permitió establecer un programa de preservación y recuperación del idioma. Uno de los medios fue el viaje de jóvenes interesados en aprender la lengua para realizar cursos anuales en Gales. Paralelamente, profesores galeses viajarían a Patagonia.²⁰⁹ Dicho intercambio ha permitido, además, una revitalización del Eisteddfod, en cuanto ha logrado nutrirse de participantes y evaluadores que llegan desde Gales a participar de la ceremonia anual.

Por otra parte, tanto la comunidad galesa como el gobierno provincial comenzaron a pensar a la cultura galesa desde una óptica turística, y ésta se constituyó en uno de los atractivos que Chubut tenía para ofrecer, tanto a sus habitantes como a los turistas nacionales e internacionales. Como explica Berg (2017), la revitalización de la cultura galesa en Chubut atrajo también a turistas procedentes de Gales, interesados en visitar la “Pequeña Gales en Patagonia”. Las casas de té comenzaron a vivir una época dorada en este período, como bien lo demuestra el trabajo de Lublin (2009), que resalta cómo el té llegó a ser patrimonializado y redefinido como un negocio y también un atractivo cultural de la zona, al ser una pieza central del turismo gastronómico del valle. La

²⁰⁹ Este programa sigue vigente.

década de 1990 fue su momento de mayor expansión y éxito, al punto de que, por primera vez, una familia sin ascendencia galesa estableció una y desató la llamada “guerra de las casas de té” (Lublin, 2009).

La década de 2000 significó para la cultura galesa el inicio de un intenso proceso de revitalización. Mientras que en los años 1960 se auguraba que para fines de siglo el idioma habría desaparecido, al comienzo del siglo XXI éste se encontraba vivo y en expansión gracias a los programas de intercambio con Gales y a la creación de escuelas primarias bilingües. Pero esa revitalización hacia el interior de la comunidad fue acompañada de un reforzamiento del lugar de la colonización en la identidad y la historia provincial. Así, en 2002 se celebró el centenario del plebiscito de río Corintos, donde, de acuerdo al relato oficial, galeses de la región cordillerana habían afirmado su intención de ser argentinos ante la comisión de límites que visitó la zona en 1902 para delimitar la frontera entre Argentina y Chile. Si bien este hito había sido incorporado en 1984 al calendario festivo provincial, la conmemoración del centenario ayudó a resignificar el rol de los colonos galeses de la zona cordillerana como agentes de soberanía. De esta forma, hacia fines de la década de 2000, lo galés había recuperado su lugar central en la representación de “lo chubutense”.

En la antesala del sesquicentenario

A principios de la década de 2010, la comunidad galesa comenzó con los preparativos para la celebración del sesquicentenario de la llegada de los primeros colonos. Como resultado de la fluidez en el contacto que desde hacía casi cincuenta años se había establecido entre los galeses patagónicos y la tierra de origen de sus antepasados, en

2011 se conformaron comisiones encargadas de la organización de los festejos, tanto en Chubut como en Gales, donde la iniciativa fue encabezada por el gobierno galés, el British Council y la Sociedad Gales-Argentina o *Cymdeithas Cymru-Ariannin*. En tanto que en Chubut, como había ocurrido en 1965, se creó una comisión integrada por representantes de múltiples asociaciones galesas y dos subcomisiones, una en el “valle” y otra en la cordillera. Asimismo, el Estado provincial y los municipios participaron en la planificación. En 2013 se seleccionó el logotipo para el sesquicentenario: la figura estilizada de un dragón, que representa a su vez el número 150, con colores de las banderas galesa y argentina, y la frase “*Glaniasant yma y aros*” (desembarcaron aquí para quedarse) junto a la versión en castellano: “Los galeses desembarcaron en Chubut para quedarse”. El logotipo fue utilizado en toda la documentación oficial de la provincia durante el año del sesquicentenario.

En enero de 2015, bajo el lema “Patagonia 150”, se inauguraron los festejos en Gales con la presencia del primer ministro, Carwyn Jones. El presidente honorario de la comisión galesa Lord Dafydd Wigley, miembro del Parlamento Británico, había integrado el grupo de los ochenta “peregrinos” que visitaron Chubut en los festejos de 1965. Entre las múltiples propuestas de la comisión galesa se encontraba una gira de la orquesta de la BBC por Chubut, la puesta en escena de obras teatrales, e incluso un partido amistoso entre la selección nacional galesa de rugby contra la selección argentina, los Pumas. Si bien ese partido no llegó a concretarse, sí se hicieron el grueso de las iniciativas. En paralelo a las actividades sostenidas oficialmente por la comisión de Gales, numerosos artistas galeses visitaron Chubut aquel año, así como periodistas y documentalistas, que realizaron programas para la BBC y el canal galés de televisión S4C.

Por su parte, en el Reino Unido se llevaron a cabo una serie de actividades conmemorativas y artísticas. Uno de los más destacados fue la inauguración de un monumento en Liverpool que conmemora la partida del velero Mimosas. Pero la obra artística más ambiciosa fue “{150}”, dirigida por el aclamado artista galés Marc Rees. Montada en un enorme almacén de utilería de teatro en las afueras de Cardiff, a cargo de dos compañías nacionales de teatro de Gales, la obra narraba los sucesos que definieron la historia de la colonización galesa.

Aunque en Chubut se planificaron numerosas actividades a lo largo de 2015 que cubrirían el territorio de la colonización galesa, las principales celebraciones fueron el Día del Desembarco y el Eisteddfod, que cobraron dimensión y tuvieron gran impacto en el resto de la población de la provincia. El Estado provincial, fuerte promotor de los festejos, recalcó de manera recurrente que éstos no representaban únicamente a la comunidad galesa, sino a la totalidad de la sociedad provincial.

Crónica de los festejos

Los actos principales se realizaron en Puerto Madryn, aunque el 28 de julio fue celebrado en todas las localidades provinciales donde existe una comunidad galesa. Los festejos oficiales duraron tres jornadas; comenzaron con el acto central, que a diferencia de lo ocurrido en el Centenario, no contó con la presencia de la presidenta de la Nación, Cristina Fernández de Kirchner. En su representación asistieron el Jefe de Gabinete, Aníbal Fernández; el Secretario Legal y Técnico de la Presidencia, Carlos Zanini, y el Secretario General de la Presidencia, Eduardo de Pedro. En gobernador de Chubut, Martín Buzzi, junto

al Primer Ministro de Gales, Carwyn Jones, encabezaron el acto, al que asistieron el embajador británico en Argentina, John Freeman, y la embajadora argentina en Gran Bretaña, Alicia Castro. El gimnasio del Club Atlético Puerto Madryn, sede central de las actividades de aquel día, fue también el espacio de concentración de numerosos gremios, sindicatos y agrupaciones militantes, que demostraron su apoyo a las gestiones nacionales y provinciales. Organizaciones partidarias como La Cámpora y sindicatos como UOCRA ocupaban dos tercios de las gradas.

La fuerte presencia sindical en aquella conmemoración de la comunidad galesa puso de manifiesto la disputa por el sentido de la actividad cuando, con cierta indignación, los galeses leyeron el hecho como oportunismo político.²¹⁰ Mientras estos grupos celebraban algunas frases de los discursos en que el gobernador los interpelaba comparando el espíritu pionero de los galeses y su disposición para aceptar desafíos con la naturaleza de los sindicatos de la provincia –como UOCRA, SUPA, Petroleros y CGT–; o cuando Aníbal Fernández mencionaba a la Presidenta y la comunidad galesa se abstenía de festejar. Por ejemplo, ante frases como:

Suele decir Cristina que ‘La Patria es el Otro’, la idea de aquellos precursores fue la aceptación del otro, esta Patagonia nos enseñó muchos años antes que realmente era así, que ‘La Patria era el Otro’ y que como protagonista en la construcción de una Nación plural se debía trabajar así, sin perder su identidad.

²¹⁰Esto tampoco resulta una novedad. Ya en la década de 1920 la comunidad se quejaba por el “poco contenido galés” que los festejos oficiales mostraban, con una fuerte presencia estatal para ese periodo. (Lublin, 2014, p. 156).

Sin embargo, la comunidad celebraba con intensos aplausos cada mención al rol de los galeses como pioneros y fundadores de Chubut. De esta forma, intentaban dar cuenta de lo que consideraban el verdadero propósito de la conmemoración.

El número artístico denominado “Corazón Pionero”, desarrollado tras los discursos de las autoridades políticas, consistió en una puesta en escena que representaba el arribo de los colonos, el inicio de la colonización y la relación pacífica con los indígenas como ejes fundacionales de la construcción de Chubut. Contó con más de 80 actores en escena y fue financiado por el gobierno nacional y la provincia de Chubut. La performance de danza y canto exponía una lectura tradicional y oficial de la narrativa histórica de la colonización. Comenzaba con la llegada del velero Mímosa y culminaba con la representación de un “modelo de convivencia pacífica” en la unión de los galeses y los indígenas.

Tras la finalización de este acto, la comitiva oficial y gran parte de la audiencia perteneciente a la comunidad galesa patagónica se trasladaron a Trelew, donde la conmemoración, de dimensiones más reducidas, se centró en una velada de gala del sesquicentenario. Comprendería una variedad de expresiones artísticas, tales como recitaciones, canto, música y danza, y una obra corta de teatro en la que se repetía el tema de la convivencia pacífica como lugar central en el relato de la colonización. Al llegar los primeros colonos, indígenas y galeses se descubren y se temen, pero lentamente forjan confianza mutua y terminan compartiendo un baile.

La presencia indígena era parte de la ritualidad de los 28 julio. En el día del sesquicentenario del Desembarco, a horas tempranas de la mañana se celebró una rogativa en la margen sur de Puerto Madryn, frente al originalmente denominado “Monumento al indio tehuel-

che”, cercano además al sitio Punta Cuevas. El *lonko* de la Comunidad Mapuche Tehuelche Pu Fotum Mapu, Ángel Ñanco, estuvo a cargo de la ceremonia. En ella los participantes, ubicados en dirección a la salida del sol, forman un semicírculo en cuyo centro se enciende una fogata, y comparten una bebida que también es usada para apagar el fuego. La fogata se enciende y se apaga en espera del sol. Finalmente, cuando éste asoma, el fuego se deja extinguir. Se trata de un ritual público que había acompañado a otras conmemoraciones del 28 de julio pero que en el sesquicentenario convocó no sólo a numerosos representantes de las comunidades de la región, sino a espectadores no indígenas. Ello obligó al *lonko* a explicar cada elemento y momento de la rogativa a los asistentes, que no necesariamente estaban familiarizados con esta práctica. Pero más allá de lo convocante que fue la rogativa, dos ausencias se hicieron notar: no había autoridades municipales ni provinciales (de hecho, el ministro de Cultura de la provincia llegó recién en los minutos finales), ni representación oficial de la comunidad galesa. Sólo asistió, extraoficialmente, la presidente del *Gorsedd*, el Consejo de Druidas de la comunidad.

Casi en paralelo con la parte final de la rogativa, en el centro de la ciudad daba inicio el primer evento oficial: una ofrenda floral en el Monumento a la Mujer Galesa. Allí estaban las asociaciones galesas, los miembros de la comunidad y las autoridades. El acto fue seguido por una caminata de doscientas cincuenta personas al sitio Punta Cuevas, cuyo Parque Histórico se erigía nuevamente en un espacio conmemorativo. Hasta 2014, se emplazaba allí el Museo del Desembarco, inaugurado en 2001 como una extensión del Centro Nacional Patagónico perteneciente al CONICET, pero que en 2004 pasó a manos de la Asociación Civil Punta Cuevas. Dicha asociación está fuertemente vinculada a la comunidad ga-

lesa de Puerto Madryn, y organiza eventos como el Foro Internacional de los Galeses en Patagonia, un encuentro bianual de divulgación histórica que cuenta con más de una década de vigencia. Como bien explica Haller (2013, p.91), Punta Cuevas representa a una “memoria en pugna”, ya que existen dudas respecto de ese sitio como el auténtico lugar donde, tras desembarcar en suelo patagónico, los galeses construyeron sus primeros refugios.²¹¹ La asociación, a través del museo, defiende esta postura, generando una lectura “oficial” (en tanto el gobierno municipal lo reconoce como el sitio auténtico) y ubicando así a “la historia en su sitio” –como lo indica el cartel en su entrada–.²¹² En 2014 el museo cerró sus puertas, ya que el Estado construiría un edificio nuevo y más grande para albergarlo. Sin embargo, la obra comenzó recién en 2016, por lo que el festejo del sesquicentenario encontró solo un espacio vacío.

Finalizados los actos en el centro de Puerto Madryn y concluida la rogativa mapuche-tehuelche, el público se concentró en la playa y en las dunas aledañas de Punta Cuevas, mientras la comitiva oficial (gobernador, primer ministro galés, embajador británico y autoridades provinciales y municipales) ocuparon un mirador. Anclado frente a la costa se encontraba un buque de Prefectura Naval Argentina, del cual descendía, en un bote a remo, un grupo que representaba los primeros colonos galeses que, al desembarcar, fueron recibidos por otro grupo de galeses encabezado por alguien que hacía las veces de Lewis Jones,

²¹¹Paralelamente, Haller (2013) muestra que la Fundación Ameghino, que organizó la muestra del museo, defiende una postura que vincula la nación con la etnia, plantea a los tehuelches como argentinos (y, por lo tanto, los “indios buenos”) y a los mapuches como chilenos, a los que piensa como invasores del territorio patagónico argentino.

²¹²Julio Vezub, comunicación personal, diciembre de 2015.

uno de los padres fundadores de la colonia.²¹³ Tras celebrar con aplausos, gritos y cánticos en galés, el grupo, que además de banderas galeses portaba una argentina con un dragón en el centro, atribuida a Lewis Jones, avanzó por la playa hacia las dunas, adonde se realizaría el acto oficial. Llamativamente, en ediciones anteriores del Desembarco, habían sido los miembros de las comunidades originarias quienes recibían a los colonos en la playa, como símbolo del encuentro pacífico de las dos culturas. Pero ese encuentro tuvo lugar recién en las dunas, donde fue encendida una fogata en torno a la cual galeses e indígenas realizaron danzas que representaban el contacto entre ambos grupos. Posteriormente se sucedieron una serie de discursos. En primer lugar, tomaron la palabra las referentes de la comunidad galesa de Puerto Madryn, posteriormente el *lonko* Ñanco, más tarde el gobernador Buzzi y, finalmente, el primer ministro Carwyn Jones, cuya alocución fue, curiosamente, leída en inglés (en vez de en galés) y traducida por una intérprete al castellano.

El discurso del *lonko* se refirió a la persecución de los pueblos originarios por parte del Estado nacional, pero resaltó la buena relación con los galeses, de los cuales destacó: “...el esfuerzo que hicieron [...] para hacer de esta tierra un lugar habitable”. Paralelamente, enfatizó los beneficios que el gobierno de Buzzi había otorgado a las comunidades indígenas, desde a ampliación de derechos y la entrega de tierras, hasta la restitución de los restos alojados en el museo de La Plata y en el Cenpat, entre los cuales se encontraba un familiar directo del Ñanco.²¹⁴

²¹³Uno de los padres fundadores de la colonia que, habiendo viajado con antelación, esperaban a los colonos en la costa de Puerto Madryn.

²¹⁴Desde el establecimiento de la Dirección de Asuntos Indígenas, el Estado provincial ha intentado construir una imagen de compromiso con las problemáticas que las comunidades indígenas de la provincia padecen.

Por su parte, el gobernador destacó la puesta en valor de: “...una gesta que es única en el mundo, por su proceso pacífico, que en pocos lugares se pudo repetir”. Más adelante, explicó que la colonización: “...hace mucho a la idiosincrasia chubutense, y a la ocupación del espacio patagónico y la fundación de ciudades en todo el territorio”. El discurso de Buzzi también subrayó el papel del Estado nacional en la creación de la colonia, al recordar cómo el gobierno argentino fomentaba la inmigración, ofreciendo un porvenir que, en este caso, implicaba el otorgamiento de 100 acres de tierra a cada familia colona. Así, según Buzzi, “se encontraron una estrategia de un Estado y una comunidad que quería resolver un problema”. Respecto de la colonización, el gobernador relacionó a los galeses con el poblamiento del valle en la expansión de los colonos hacia el oeste y el sur provincial. De esta forma, su discurso, que apeló reiteradamente a los conceptos “vocación” y “sacrificio”²¹⁵, oficializaba una narrativa histórica que supone la existencia de una “medialuna civilizatoria” trazada en el territorio chubutense por la expansión de los pioneros galeses (Williams, 2017). Asimismo, Buzzi aludió a otra dimensión del aporte de los colonos en la construcción de la sociedad chubutense, al afirmar que fueron ellos los que trajeron las “...formas democráticas que tenemos los chubutenses”. Sin embargo, en el cierre de su alocución, el gobernador mostró a la provincia como una tierra de inmigrantes, mencionando no sólo a las oleadas de extranjeros que llegaron durante la primera mitad del siglo XX (italianos, españoles, Boers, sirio-libaneses) sino también a las migraciones internas originarias del norte de la Argentina y a la corriente contemporánea de migrantes limítrofes.

²¹⁵Estas palabras fueron empleadas en otros discursos a cargo tanto de los representantes de las asociaciones galesas como de las figuras políticas que asistieron al acto conmemorativo.

Por cierto, la referencia a la convivencia pacífica entre galeses e indígenas tampoco estuvo ausente en el discurso del gobernador, que al decir que aquellos indígenas con los que los colonos establecieron contacto eran tehuelches, reprodujo la construcción histórica no sólo de la paz entre ambos pueblos, sino también las hipótesis de lo que Sebastián Valverde (2014) denomina una “escuela histórico cultural”, cuyo principal exponente ha sido Rodolfo Casamiquela (2007). Éste ha planteado que los tehuelches son los pobladores originarios de la Patagonia argentina, mientras que los mapuches provienen de Chile, cruzaron al sector argentino a mediados del siglo XIX y sometieron a los tehuelches. De esta forma, utilizando los límites de ambos estados nacionales, se definen a los grupos mapuches como “extranjeros” e “invasores”. En numerosas publicaciones, entre las que se encuentra bibliografía escolar chubutense de la década de 1990 (Williams, 2012), los tehuelches son comparados favorablemente frente los mapuches, a los que se considera “belicosos”. El modelo de convivencia armoniosa entre galeses y tehuelches ayuda a legitimar esta lectura al sostener la idea de que el tehuelche es el indígena con el cual se puede establecer una relación pacífica. A pesar de que, en las últimas décadas, esta hipótesis ha sido puesta en cuestión porque les asigna a mapuches y tehuelches una identificación con dos estados nacionales (Chile y Argentina) y les atribuye la percepción de una frontera que para ellos resultaba inexistente.²¹⁶ Sin embargo, la interpretación sostenida por Casamiquela sigue operando en el sentido común y ha sido adoptada como una postura oficial, de la que el gobernador se hizo eco al soste-

²¹⁶Ver el artículo de Julio Vezub “El Museo Leleque, los científicos y los mapuche-tehuelches”, publicado en el diario *Jornada*, Trelew, 16/9/2005.

ner que: “Ese intercambio alimentario, que es el primer intercambio concreto entre tehuelches y galeses, está en la fundación y en el ADN de nuestra propia organización y nuestra comunidad. Y por supuesto los galeses aportaron lo suyo”.

El acto, durante el que se inauguró un monumento que evocaba la llegada del *Mimosa* y llevaba inscriptos los nombres de los 53 colonos que viajaban en él, fue cerrado por el Primer Ministro galés, Crawyn Jones. En su alocución, la colonización galesa fue incorporada a la historia nacional de Gales. El episodio colonizador que se conmemoraba era parte, en la perspectiva de Jones, del pasado histórico nacional galés, al tiempo que la vitalidad de la lengua y las prácticas culturales que el funcionario observaba en Chubut constituían un impulso adicional para su revalorización en la propia Gales.

El siguiente acto público se realizó en la localidad de Trelew, en la capilla Moriah, ubicada junto al cementerio en el que descansan los restos de muchos de los “padres fundadores” de la colonia. Allí, el intendente, Máximo Pérez Catán, realzó el papel de Lewis Jones y de los pioneros galeses en la fundación de Trelew, se descubrió una placa con los nombres de los colonos y, en el predio de la capilla, se inauguró una estatua del Dragón Rojo, símbolo tradicional de Gales.

Las celebraciones oficiales continuaron en la localidad de Gaiman, considerada el centro de la cultura galesa en el valle inferior del río Chubut. La comitiva inauguró una escultura, emplazada en la plaza del *Gorsedd*, que representa diversos aspectos de la cultura galesa; su autor fue Sergio Owen, que realizó doce esculturas, subvencionadas por el gobierno de Chubut, para ser erigidas en las diversas localidades de la provincia donde existe una impronta de la colonización galesa. Seguidamente, se dio inicio al té galés. Las celebraciones culminaron

con una velada de gala realizada en un gimnasio escolar en Gaiman, con un público perteneciente a la comunidad galesa; se presentaron cantos, bailes y recitaciones.

El 29 de julio, la comitiva oficial se trasladó a la zona cordillerana, para llevar a cabo una serie de actividades en Trevelin, la localidad con mayor tradición galesa en esa región. Allí, visitaron diversos sitios históricos y monumentos, como el Museo Regional Histórico Molino Andes, dedicado a contar la historia de la comunidad galesa en la cordillera. Posteriormente se reunieron con las distintas asociaciones galesas locales. El discurso de Buzzi reprodujo varios de los conceptos de sus alocuciones anteriores. Este acto marcó la finalización de las ceremonias oficiales. Por la noche tuvo lugar una recepción para homenajear al Primer Ministro de Gales, una cena en el salón de la Asociación San David de Trelew a la que acudieron representantes y miembros de las diversas asociaciones galesas de la provincia. Al día siguiente, Carwyn Jones emprendió su viaje de regreso, pero las festividades continuaron a lo largo del año. Las actividades más importantes fueron el Eisteddfod y el aniversario del descubrimiento del valle 16 de octubre, por la gran participación del público, que incluyó a numerosos visitantes de Gales.

Conclusiones

En este capítulo intentamos analizar el rol que un gobierno provincial otorgó, dentro de la narración de su historia “autorizada”, a un grupo étnico específico: la comunidad galesa en Chubut en ocasión del sesquicentenario de la colonización. Junto con los festejos de 1965, la celebración de 2015 constituye la segunda vez en la corta historia

de la provincia en que se llevan a cabo eventos conmemorativos de semejante magnitud. Si bien es habitual que los gobernadores participen de diferentes festejos y conmemoraciones de la provincia, la presencia de una delegación presidencial otorgó a las celebraciones un significado especial. Este apoyo revelaría la existencia de una clara hegemonía de la cultura y la historia galesas en la identidad local, en “lo chubutense”.

De cualquier forma, en los festejos se evidencian disputas por los sentidos, tanto en el nivel discursivo como en el práctico. En primer lugar, la presencia de una delegación de la Presidencia de la Nación en el acto del 27 de julio dio lugar a una ocupación del espacio por parte de grupos políticos y sectores de sindicalismo que intentaban manifestar su apoyo al gobierno nacional. Aquí, la comunidad galesa ocupó el lugar de una minoría que sentía cómo un hecho que debía estar homenajear a sus ancestros, súbitamente se reconfiguraba en un acto de militancia política.

Otro terreno de tensión se expresa en el discurso referido a lo indígena. Si bien en los actos conmemorativos desde 1965 sus referentes estaban presentes, en el sesquicentenario ocuparon un rol de mayor centralidad, en particular en el acto oficial del 28 de julio de 2015. Las comunidades indígenas retoman, aceptan y reproducen el relato centrado en la convivencia pacífica –un pilar de la narrativa de la colonización galesa–, y se refieren a los galeses como sus “hermanos del desierto”.

Sin embargo, la verdadera disputa se da a la hora de relativizar el protagonismo de lo galés. El discurso del Estado provincial se apoya en el mito de la convivencia pacífica para resaltar que los galeses no son el único grupo que “fundó” la provincia, sino que fueron estos dos grupos iniciales los que dieron forma a Chubut. Así, el gobierno logra

visibilizar sus políticas de reconocimiento de las comunidades indígenas. Pero también equipara a las migraciones más recientes, especialmente las de las comunidades bolivianas y paraguayas, sujetas a una fuerte estigmatización, a la galesa, en tanto todos son constructores de la provincia. De esta forma, a pesar de que la colonización galesa es en la práctica objeto de la mayor celebración, el discurso oficial evita evidenciar una hegemonía de “lo galés” como factor definitorio de “lo chubutense”. Aunque lo considera un elemento distintivo de la identidad provincial: los galeses fueron pioneros que abrieron un camino de expansión poblacional y de la civilización sobre el que otros inmigrantes llegaron a construir la identidad provincial.

Bibliografía

- Barzini, J. (2014). “El Ferrocarril Central Chubut”. En: Gavirati, M. y Coronato, F. (comps.), *Los Galeses en la Patagonia VI*, Puerto Madryn: Asociación Civil Punta Cuevas, pp. 13-32.
- Bender, E.I, y Kagiwada, G. (1968). “Hansen’s Law of ‘Third-Generation Return’” and the Study of American Religio-Ethnic Groups”. En: *Phylon*, Vol. 29, No. 4, Clark Atlanta University, pp.360-370.
- Berg, K. (2017). “Chubut, Argentina: a contested Welsh first-place”. En: *International Journal of Heritage Studies*, Routledge, Taylor & Francis.
- Dumrauf, C. I. (1991). *Historia de Chubut*. Buenos Aires: Plus Ultra.
- Casamiquela, R. (2007). Rodolfo Casamiquela racista “anti-mapuche” o la verdadera antigüedad de los mapuches en el territorio argentino, Trelew: Edición del autor.
- González, A. y Betancur, L. (2010). “La Patagonia en los libros de texto. El caso del libro “La conquista del Desierto” (1979) de Marcelino Castro García. En: *Cuadernos de Educación*, año VIII, N° 8, pp.76-91.

- Haller, S. (2013). *La problemática por la identidad en los pueblos originarios en Puerto Madryn: el mapuche - tehuelche en la sociedad local*. Tesis de grado, Buenos Aires: UBA.
- Hobsbawm, E. y Ranger, T. (1983). *The invention of tradition*. Cambridge University Press.
- Kaminker, S. (2014). “Construcción de Comunidad: un 28 de julio en la ciudad de Puerto Madryn”. En: *Papeles del CEIC* N° 105, pp. 25-41.
- Lublin, G. (2009). “The War of the Tea Houses, or How Welsh Heritage in Patagonia Became a Valuable Commodity”. En: *e-Keltoi: Journal of Interdisciplinary Celtic Studies*, Vol.1, N° 3, pp.134-168.
- Lublin, G. (2014). “La conmemoración del 28 de Julio a lo largo de la historia chubutense”. En: Gavirati, M. y Coronato, F. (comp.), *Los Galeses en la Patagonia VI* (pp. 141-176), Puerto Madryn: Asociación Civil Punta Cuevas.
- Marques, D. C. (2007). “Construyendo símbolos e “inventando” tradiciones: La formalización de las identidades provinciales en Chubut y Santa Cruz en la segunda mitad del siglo XX”. En: *XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia*. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.
- Morgan, K. (1982). *Rebirth of a Nation: Wales 1880-1980*. Oxford University Press, University of Wales Press: Oxford.
- Nora, P. (dir.) (1984). *Les Lieux de Mémoire, La République* París: Gallimard.
- Valverde, S. (2015). “El estigma de la difusión y la difusión del estigma. La escuela histórico-cultural y los prejuicios hacia los pueblos indígenas de Norpatagonia argentina”. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, Vol. XL, N°1, pp. 327-349.
- Williams, G. (2011). *Identidades y discurso: Las “comunidades extranjeras” de Comodoro Rivadavia, 1987-2010*. Tesis de grado. Comodoro Rivadavia: Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco.
- Williams, G. (2012). “El rol del estado provincial en la construcción de una ‘identidad chubutense’: representaciones de pueblos originarios y galeses en textos escolares de Chubut (1978-2012)”. En: *Identidades*, N° 3, pp. 45-68.

- Williams, G. (2016). “La construcción del pasado chubutense en el discurso histórico provincial: representaciones de la experiencia exploratoria y colonizadora española en Chubut, Argentina, en textos escolares provinciales (1978-2006)”. En: *Historia da Historiografia, Dossiê ‘A história e seus públicos. A circulação do conhecimento histórico: espaços, leitores e linguagens’*. Rio de Janeiro: Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, pp.67-89.
- Williams, G. (2017). “La historiografía y la construcción del pasado en Chubut: representaciones de la colonización galesa y su relación con los pueblos originarios en tres libros de historia provincial”. En: *Identidades, Dossier: 150 años de la colonización galesa en Chubut: nuevas lecturas y aportes*, IESyPPat- UNPSJB, 78-99.

Anabela Abbona es profesora de Historia por la Universidad Nacional de La Pampa y doctoranda de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires. Es docente regular de la Universidad Nacional de La Pampa e investigadora del Instituto de Estudios Socio-Históricos de la misma universidad. En sus áreas de interés actual se destacan los procesos vinculados a la memoria, la historia y las representaciones del pasado del pueblo ranquel en las últimas décadas. Es autora de artículos publicados en medios nacionales e internacionales.

Brígida Baeza es profesora y licenciada en Historia (UNSPJB). Magíster en Ciencias Sociales (FLACSO). Y doctora en Antropología (UBA). Estudios Postdoctorales (Conicet). Investigadora adjunta del Conicet. Profesora asociada en la cátedra Ciencias Sociales Contemporáneas de la (FHCS-UNPSJB). Directora del Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat, UNPSJB). Secretaria de Investigación (FHCS-UNPSJB). Entre sus principales intereses de investigación se encuentran los estudios sobre migraciones limítrofes con relación al análisis de las identidades, memorias y fronteras sociales. Posee numerosas publicaciones sobre procesos migratorios e identidades en Patagonia. E integra la Red de Investigadores Argentinos sobre migraciones internacionales contemporáneas (Red IAMIC).

María Bjerg es doctora en Historia por la Universidad de Buenos Aires, investigadora del Conicet, profesora titular en la UNQ e integrante del CEHCMe. Realizó un postdoctorado en la Universidad de Chicago. Y fue investigadora visitante en la Universidad de Califor-

nia (Berkeley) y en el Center for the History of Emotions del Max Planck Institute for Human Development, así como profesora invitada en la Universidad de Oslo. Es autora de varios libros –entre ellos, *El viaje de los niños. Inmigración, infancia y memoria en la Argentina de la segunda posguerra* (2012) e *Historias de la inmigración en la Argentina* (2009)– y ha publicado numerosos artículos en medios nacionales y extranjeros.

Mariela Ceva es doctora en Historia, investigadora del CONICET y docente de Historia Social Argentina, en la Universidad Nacional de Luján. Dirige el Programa “Población, Migración y Sociedad” en IICS-UCA. Es profesora en seminarios de posgrado de universidades nacionales y extranjeras. Se especializó en historia de la inmigración e historia de empresas en Argentina, y en el área de la preservación del patrimonio histórico. Ha obtenido varias becas nacionales e internacionales. Es autora de diversos libros –entre otros, *Empresas, Inmigración y Trabajo en la Argentina: dos estudios de caso (Fábrica Argentina de Alpargatas y Algodonera Flandria)*, colección La Argentina Plural, Biblos, Buenos Aires, 2010– y ha publicado numerosos artículos.

Iván Cherjovsky es doctor en Antropología por la Universidad de Buenos Aires y profesor en la UNQ, en la Universidad Abierta Interamericana y en AMIA. Integra el Núcleo de Estudios Judíos/IDES, la Latin American Jewish Studies Association y el CEHCMe/UNQ. Sus investigaciones acerca de los judíos en la Argentina se vieron reflejadas en diversas publicaciones, entre las que se destaca el libro *Recuerdos de Moisés Ville. La colonización agrícola en la memoria colectiva judeo-argentina (1910-2010)* (UAI-Teseo, 2017). Es autor de la muestra “Argentina, los judíos y la diversidad cultural” (Museo Judío de Buenos Aires) y codirector del largometraje documental *La Jerusalem argentina*.

Malena Chinski es graduada en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires, especialista en estudios judíos por la Universidad Nacional de Tres de Febrero, y doctora en ciencias sociales por la Universidad Nacional del General Sarmiento y el Instituto de Desarrollo Económico y Social. Cuando se publica este libro, es postdoctorante en historia y becaria del Conicet. En su tesis doctoral analizó la recepción y conmemoración temprana de la Shoá en los marcos de la comunidad judía de Buenos Aires. Asimismo, ha realizado investigaciones sobre diversos aspectos relativos a la cultura ídich después de la Shoá. Es miembro activo del Núcleo de Estudios Judíos del IDES y de la Asociación de Estudios Judíos Latinoamericanos. Ha editado en colaboración con Alan Astro la antología *Splendor, Decline, and Rediscovery of Yiddish in Latin America*, que publicará la editorial Brill.

Ruy Farías es profesor de Enseñanza Media y Superior en Historia, graduado de la Universidad de Buenos Aires, y doctor en Historia por la Universidad de Santiago de Compostela. Es investigador adjunto del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas con sede de trabajo en la Universidad Nacional de San Martín, donde también se desempeña como docente de la Licenciatura en Historia, y director Académico de la cátedra Galicia-América. Es además responsable de Investigación en el Museo de la Emigración Gallega en la Argentina. Su labor científica se centra en el estudio de las migraciones y los exilios españoles en Argentina de los siglos XIX a XXI.

Lea Geler es doctora en Historia por la Universidad de Barcelona y licenciada en Antropología Social por la Universidad de Buenos Aires. Se desempeña como investigadora del Conicet/UBA en el Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani. Se dedica al estudio histórico-antropológico de las categorías de raza, clase y género

en la Argentina, y a los estudios sobre memoria, con foco en la población afro-descendiente. Entre sus publicaciones se cuentan el libro *Andares negros, caminos blancos. Afroporteños, Estado y Nación Argentina a fines del siglo XIX* (Rosario: Prohistoria, 2010), así como numerosos capítulos de libro y artículos en revistas especializadas.

Cynthia A. Pizarro es doctora en Antropología por la Universidad de Buenos Aires, investigadora independiente del Conicet, profesora adjunta de la Facultad de Agronomía de la Universidad de Buenos Aires y Directora de la Maestría en Desarrollo Rural de la misma institución. Sus temas de interés son: migraciones laborales y procesos identitarios, procesos sociales agrarios y desarrollo rural, problemáticas ambientales y metodología cualitativa. Ha dirigido varios proyectos de investigación y a numerosos investigadores, becarios y tesis. En 2009 fundó la Red de Investigadores Argentinos sobre Migraciones Internacionales Contemporáneas (IAMIC). Sus último libro es: Pizarro, C. (ed.), *Bolivian Labor Immigrants' Experiences in Argentina* (Lexington Books, 2016).

Claudia Salomón Tarquini es investigadora adjunta en Conicet y profesora regular en la Universidad Nacional de La Pampa. Se especializa en temas relacionados con historia regional, identidades, alteridades e historia de poblaciones indígenas (Pampa y Patagonia, siglos XIX y XX). Ha sido investigadora visitante en Yale University (2010) con beca Conicet, y en State University of New York at Buffalo (2017) con beca Fulbright. Entre otros libros, artículos y capítulos de obras colectivas, ha publicado *Largas noches en La Pampa. Itinerarios y resistencias de la población indígena (1878-1976)* (2010); *Historia de La Pampa. Sociedad, política, economía. Desde los poblamientos iniciales hasta la provincialización* (2008, reeditado en 2014) (coeditora); y *Redes inte-*

lectuales, itinerarios e identidades regionales en Argentina (siglo XX) (2016) (coeditora).

Guillermo Williams es licenciado en Historia por la Universidad Nacional de la Patagonia San Juan Bosco (UNP) sede Comodoro Rivadavia. Doctorando en Historia por la Universidad Nacional de La Plata, dirigido por la Dra. Brígida Baeza (IESyPPat-UNPSJB-CONICET) y el Dr. Nicolás Herrera (UNLP). Docente investigador en la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales de la UNP y en la Universidad Nacional de la Patagonia Austral. Trabaja en el Instituto de Estudios Sociales y Políticos de la Patagonia (IESyPPat). Su área de investigación comprende la construcción de discursos e identidades locales y provinciales. Ha presentado su trabajo en numerosos congresos nacionales e internacionales.



Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina (siglos XIX al XXI)

Desde distintos enfoques y disciplinas, a partir de la mirada de once especialistas en diferentes temáticas y colectividades, *Identidades, memorias y poder cultural en la Argentina...* busca contribuir a un debate profundo y vigente sobre inmigración, nacionalidad y diversidad cultural en nuestro país. El libro problematiza la compleja negociación entre identidades vernáculas y oficiales desarrollada desde el siglo XIX hasta nuestros días, una disputa en la que los actores de la sociedad civil y sus dinámicas étnicas y culturales para integrarse sin desaparecer han jugado y juegan un rol tan importante como el de las políticas estatales elaboradas por las clases dirigentes para homogeneizar, gestionar las diferencias y construir la alteridad. En el interior del país, esa disputa ha involucrado identidades provinciales que no necesariamente empalmaban con la nación homogénea que se ideaba desde el poder central, una dimensión de la que también se ocupa este libro, para superar a aquellas miradas sobre la temática centradas en Buenos Aires.

(serie **encuentros**)



Universidad
Nacional
de Quilmes



publicaciones
ciencias sociales



9 789875 158527