

**COLECCIÓN DOCUMENTOS DE TRABAJO**

NÚMERO 85  
BUENOS AIRES  
2007

**JORNADA  
MERCOSUR CULTURAL:  
UN ESPACIO PARA LA  
INTEGRACIÓN POPULAR**

Abril de 2006

**CARI**

**CONSEJO ARGENTINO PARA LAS RELACIONES INTERNACIONALES**

Comité de Estudios de Asuntos Latinoamericanos

## INDICE

### **Introducción**

*Carlos Dellepiane Cálcena*

Presidente de la Comisión Mercosur Cultural .....

1

### **El tango rioplatense**

*Guillermo Stamponi*

Doctor en Relaciones Internacionales y licenciado en Música .....

3

### **Aspectos ceremoniales de la cultura tradicional vigente**

#### **en las quebradas y punas salto jujeñas (R.A.)**

*Maria Azucena Colatarci*

Licenciada en Folklore, Vicerrectora del Instituto Universitario

Nacional de Arte .....

9

### **Misiones jesuíticas de guaraníes**

*Antonia Rizzo*

Antropóloga y doctora en Historia .....

20

### **Caminos a partir de la literatura comparada**

*Perla Montiveros de Mollo*

Doctora en Letras, Secretaria del Centro de Estudios de Literatura Comparada

de la Universidad Católica Argentina .....

36

**Una mirada antropológica a las nociones de regionalización,  
identidad y patrimonio cultural**

*Lidia Cristina Schärer*

Licenciada en Ciencias Antropológicas .....

42

**Poesía de la Región Gaucha Argentina**

*Olga Fernández Latour de Botas*

Profesora Nacional de Danzas Folklóricas Argentinas, doctora en Letras

Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia y de la

Academia Argentina de Letras .....

51

## Introducción

El 18 de abril de 2006 se realizó en la sede del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales la Jornada “Mercosur Cultural: un espacio para la integración popular”, coordinada por el doctor Guillermo Stamponi y el suscripto. Esta jornada sirvió de marco para homenajear la figura del embajador D. Gregorio Recondo, creador y guía de la Comisión Mercosur Cultural del CARI fallecido en Buenos Aires el 13 de agosto de 2003.

Gregorio Recondo se recibió de Abogado en la Universidad de Buenos Aires y de Doctor en Sociología en la Università Internazionale degli Studi Sociali de Roma. Ingresó al Servicio Exterior de la Nación en octubre de 1958, siendo nombrado Secretario Privado del Subsecretario de Relaciones Exteriores. Se desempeñó en el Consulado en Roma (1961-1966); como Subjefe de la Secretaría de la Dirección General de Personal (1967); División Junta Calificadora (1967-1970); Dirección General de Consejería Legal (1970-1971); Embajada en España (1972-1976, donde actuó como Agregado Cultural); Dirección General de Política Exterior; Asuntos Culturales (1976-1978); Instituto del Servicio Exterior de la Nación (1978-1979); Embajada en la Unión Soviética (1979-1980); Subsecretaría de Relaciones Exteriores (1981-1982); nuevamente en el Instituto del Servicio Exterior de la Nación (del que fue designado Subdirector en febrero de 1982 y en el que dictó cátedra); Consulado General en Asunción (1982-1987); Dirección General de Asuntos Culturales (1988-1989) y Dirección General de Cooperación Internacional (1989-1990). Ese último año fue trasladado a la Embajada en Asunción del Paraguay. Simultáneamente presidió los primeros Comités de Frontera. Fue profesor invitado en las universidades Complutense de Madrid, de Roma, del Norte de Asunción, Laval de Quebec y Católica de Brasilia. En nuestro país en las universidades de Buenos Aires, Belgrano y Católica Argentina. Ha sido autor de numerosas obras y artículos, entre otras: *La Argentina desconocida: de la imitación a la creación* (1981, que mereció la Faja de Honor de la Sociedad Argentina de Escritores) y *El sueño de la patria grande; ideas y antecedentes integracionistas en América Latina* (2001), obra esta última presentada en la Biblioteca Nacional. El embajador Recondo fue Miembro Consultor del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales. También se desempeñó como Consultor de la UNESCO. De carácter afable, generoso y cultor como pocos de la amistad, de vasta capacidad intelectual, su desaparición dejó un enorme vacío.

Tras este justo homenaje, al que asistieron la esposa y la hija del embajador Recondo, tuvieron lugar las exposiciones de reconocidos investigadores que a continuación se transcriben. Los temas abordados fueron de la mayor variedad: tango rioplatense, aspectos ceremoniales de la cultura tradicional vigente en las quebradas y punas salto jujeñas, misiones jesuíticas de guaraníes, caminos a partir de la literatura comparada, mirada antropológica a las nociones de regionalización, identidad y patrimonio cultural y poesía de la Región Gaucha Argentina.

Con esta segunda publicación desde que asumí el difícil compromiso de suceder al embajador Recondo, se espera hacer un aporte en pos de la integración latinoamericana a través de la cultura.

Carlos Dellepiane Cálcena  
Presidente de la  
Comisión Mercosur Cultural

## El tango rioplatense

Guillermo Stamponi\*

“Señores, yo soy rioplatense como el tango”  
(Carlos Gardel).

Junto con el candombe y la milonga, el tango constituye una de las especies musicales características del Río de la Plata.

De antecedente afroamericano, el candombe es una danza pantomímica que tuvo su desarrollo entre la población negra que habitaba Buenos Aires. A partir de fines de la década de 1930, se le dio esa denominación a una variante de la milonga que, por lo general, se ejecuta con orquesta típica a la que se incluye ocasionalmente un cuarteto de tamboriles<sup>1</sup>.

El vocablo milonga es de procedencia bunda, significando: palabra, palabrerío, cuestión. En 1883 Ventura Lynch la citó en *La Provincia de Buenos Aires hasta la definición de la cuestión Capital de la República*, obra en la que distinguió las milongas camperas de las urbanas y orilleras. Seis años más tarde se bailó la milonga *La estrella*, de Antonio Podestá, introducida en *Juan Moreira*, primer drama criollo representado en el teatro argentino. Para Carlos Vega, “la Milonga no perdió la vida hacia 1900; perdió el nombre. Alentará después muchos años, en la entraña del tango argentino”<sup>2</sup>. Con Astor Piazzolla, a través de *Milonga del ángel* (1968) y *Romance del diablo* (1974), la especie tuvo renovación notable.

### El vocablo tango

Afirmó Vicente Rossi: “Sonó el vocablo ‘tango’ en el Plata desde los tiempos lamentables de la *colonia*, por ser ese el nombre que los africanos daban a sus parches de percusión [...]. Al decir ‘tangos’ englobaban local, instrumentos y baile, y esta manera de interpretar fué sujerida por los mismos negros, que titulaban a sus reuniones por el acto principal de ellas: ‘tocá tangó’ (tocar tambor); por eso cuando pedían permiso para reunirse a candombear, decían: ‘a tocar tangó’”<sup>3</sup>.

El musicólogo Lauro Ayestarán estableció que en el siglo XIX, la palabra tango cubría las tres expresiones siguientes: “el Tango o Tambo de los negros esclavos, el Tango

\* Doctor en Relaciones Internacionales (Universidad del Salvador) y Licenciado en Música (Universidad Católica Argentina).

<sup>1</sup> Ferrer, Horacio. *El libro del tango. Arte popular de Buenos Aires*. Buenos Aires, Antonio Tersol Editor, 1980, t. 2, p. 174.

<sup>2</sup> *Danzas y canciones argentinas. Teorías e investigaciones*. Buenos Aires, Establecimiento Gráfico de Eugenio Ferrero, 1936, p. 261.

<sup>3</sup> *Cosas de negros*. Buenos Aires, Librería Hachette, 1958, p. 143-144.

español que se irradia en 1870 por la vía de la zarzuela, y el Tango orillero que florece en 1890”<sup>4</sup>.

Señala Pablo Kohan que la voz *tango* aparece desde el siglo XVII con diversos significados “en conexión con las actividades de los esclavos negros, pero también de mestizos y zambos americanos del Caribe y de la costa atlántica americana desde México hasta el Río de la Plata. El vocablo se cree que tuvo como mínimo tres acepciones diferentes. La primera de ellas, la más ligada al origen africano, remite a ciertos instrumentos de percusión utilizados por los negros americanos, preferentemente tambores. La segunda es la que lo iguala a la habanera, danza que a lo largo del continente asumía los dos nombres indistintamente. La tercera remite a reuniones festivas de negros esclavos en las que se cantaba y bailaba”<sup>5</sup>.

Al llegar a España, la habanera fue llamada por los andaluces *tango americano*<sup>6</sup>.

La denominación *tango rioplatense* ha sido utilizada en el título de una antología editada por el Instituto Nacional de Musicología en 1980, en Buenos Aires<sup>7</sup>.

### Orígenes y evolución del tango

El etnomusicólogo Carlos Vega sostuvo que el tango argentino moderno, de pareja enlazada, deriva del tango andaluz primitivo, de coreografía femenina individual<sup>8</sup>.

Para los hermanos Bates el tango nace de la unión de los siguientes factores: la línea melódico-sentimental y fuerza emotiva de la habanera, la coreografía de la milonga y el ritmo del candombe<sup>9</sup>. No obstante, según Pablo Kohan debe convenirse “que en la génesis de un género popular no hay certezas ni relaciones mecánicas de causa-efecto y que, por tanto, no son aceptables las concepciones que afirman que la conjunción de distintas formas o géneros da lugar a la conformación de uno nuevo”<sup>10</sup>.

Vicente Gesualdo aseguró: “El tango es la música de Buenos Aires. Porteño, legítimamente porteño, nació en los burdeles y los arrabales de la Gran Aldea, y por extensión tiene también profundas raíces montevideanas. Danza elemental en su música, con mucho de habanera y ritmos africanos, y zafado en su coreografía, arrastra desde sus orígenes los estigmas infamantes de una cuna bastarda”<sup>11</sup>.

<sup>4</sup> *La música en el Uruguay*. Montevideo, Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica, 1953, v. 1, p. 68.

<sup>5</sup> *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*. Sociedad General de Autores y Editores, 2002, v. 10, p. 142-143.

<sup>6</sup> Vega, Carlos. Op. cit., p. 263.

<sup>7</sup> La coordinación y supervisión general estuvo a cargo de Jorge Novati. El equipo de investigación, integrado por Néstor Ceñal, Inés Cuello, Jorge Novati e Irma Ruiz.

<sup>8</sup> Op. cit., p. 272.

<sup>9</sup> *La historia del tango. Sus autores*. Buenos Aires, Tall. Gráf. de la Cía. General Fabril Financiera, 1936, t. 1, p. 27.

<sup>10</sup> Op. cit., p. 143.

<sup>11</sup> *La música en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Stella, 1988, p. 154.

No existe certeza sobre cuál ha sido el primer tango: para Carlos Vega *Andate a la Recoleta*, tratándose del tango andaluz *Señora casera*, “sería uno de los primeros, si no el primero”<sup>12</sup>; Blas Matamoro, tras indicar la imposibilidad de determinarlo puesto que “se trata de un género híbrido, que se fue formando poco a poco, y porque fue común, en sus comienzos, que tomara prestadas melodías de habaneras españolas”, menciona entre los más antiguos conocidos a *El Queco*, *Dame la lata* y *El entrerriano*<sup>13</sup>; para Héctor y Luis J. Bates, al momento de divulgarse y trascender, *Dame la lata* ya debía tener algunos antecesores<sup>14</sup>.

En el *Inventario del tango*, Horacio Ferrer y Oscar del Priore presentan las siguientes épocas de esta especie musical: 1880-1894 (Prehistoria), 1895-1909 (La Guardia Vieja I), 1910-1924 (La Guardia Vieja II), 1925-1939 (La Guardia Nueva I), 1940-1954 (La Guardia Nueva II), 1955-1969 (La vanguardia), 1970-1984 (Período contemporáneo I), 1985-1998 (Período contemporáneo II).

La historia del tango<sup>15</sup> ha sido abordada en numerosos trabajos. Además de títulos citados en la Bibliografía pueden mencionarse entre otros *El tango en mis recuerdos. Su evolución en la historia*, de Julio de Caro (1964), *Historia de la orquesta típica. Evolución instrumental del tango*, de Luis Adolfo Sierra (1966), *El tema del tango en la literatura argentina*, de Tomás de Lara e Inés Leonilda Roncetti de Panti (1968), *Ochenta años de tango platense*, de Oscar Bozzarelli (1972), *La historia del tango* de Ediciones Corregidor, *Crónica general del tango*, de José Gobello (1980) y *Estudio sobre el tango*, de Jorge Oscar Pickenhayn (1999).

### **Identidad cultural rioplatense. Los uruguayos y el tango**

Según Vicente Rossi, en el extranjero se conceptúa al tango como *argentino* debido a que los “argentinos fueron los que lo exportaron, y como consecuencia de esa ciudadanía se hizo lejítimo rioplatense: nacido en Montevideo y bautizado en Buenos Aires. Naturalmente, no ha podido eludir modalidades que caracterizan su arjentinidad, como su tendencia quejumbrosa, a veces fúnebre; sus versos, llorones o pornográficos; su música ambulando, en exceso de inspiración, unas veces por la pisoteada senda de la romanza, otras por los yuyales de la gavota, y hasta gangoseando salmos religiosos”<sup>16</sup>.

Daniel Vidart afirmó: “El tango es rioplatense. Pertenece por igual al Uruguay y a la Argentina, como sucediera con el gaucho o el compadrito. Porfiar que sea bonaerense o montevideano es cosa baladí. El concepto de área cultural, desconocido por muchos intelectuales de estas latitudes, impide toda prioridad antojadiza o patriotera. Desde

<sup>12</sup> Op. cit., p. 269 y 271.

<sup>13</sup> *Historia del tango*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S.A., 1971, p. 11-12.

<sup>14</sup> Op. cit., p. 28.

<sup>15</sup> Con este título se estrenó en el Monumental, el 29 de junio de 1949, una película de Cosmos Film dirigida por Manuel Romero. Los papeles principales estuvieron a cargo de Virginia Luque, Tito Lusiardo, Fernando Lamas, Severo Fernández, Pepita Muñoz, Betty Lagos, Enrique Lucero, Mario Faig, Magaly Drexel y Ricardo Land. Aparecen también Tita Merello y Juan José Miguez, así como las orquestas típicas de Francisco Canaro, Domingo Federico y Roberto Firpo.

<sup>16</sup> Op. cit., p. 155.

temprano hubo una ósmosis constante entre las orillas urbanizadas del río como mar. [...] El tango es un valor cultural con idéntico arraigo y vigencia tanto en Montevideo como en Buenos Aires. Ambas orillas del Plata le prestaron sus músicas, sus letras, sus bailarines ('abran cancha que baila un oriental' decían los que sabían de cortes y quebradas en los *peringundines* porteños), sus multitudes devotas"<sup>17</sup>.

*El otario* de Gerardo Metallo (napolitano afincado en Montevideo) y *El pollo Ricardo* de Luis Alberto Fernández (1887-1947) fueron los primeros tangos uruguayos en trascender fronteras. En 1917 se estrenó en el café La Giralda de Montevideo el tango que pasaría a tener mayor difusión internacional: *La cumparsita*, de Gerardo Matos Rodríguez.

Teniendo por epicentro a Buenos Aires, el tango recibió el destacado aporte de uruguayos que residieron en ésta.

Matos Rodríguez nació en Montevideo en marzo de 1897 y falleció en la misma ciudad el 25 de abril de 1948. Compuso en Buenos Aires música para sainetes y pequeñas piezas. Otras obras suyas son *Che papusa oí*, *Cuando bronca el temporal*, *La milonga azul*, *La muchacha del circo*, *Mocosita* y *Yo soy la milonguera*.

Nacido en Montevideo el 26 de febrero de 1887, José Razzano formó un dúo campero con Carlos Gardel, de quien posteriormente sería apoderado. Compuso *Café de los angelitos*, *Calavera viejo*, *Mano a mano* y *Medallita de la suerte*. Murió en Buenos Aires, según el diario *La Nación*, el 1º de mayo de 1960.

El 26 de noviembre de 1888 nació en San José de Mayo Francisco Canaro. Dirigió su propia orquesta y, con Roberto Firpo, la primera típica numerosa. Fue creador de la comedia musical porteña y compositor de *Adiós pampa mía*, *Charamusca*, *La tablada*, *Pinta brava* y *Yo también soñé*. Falleció en Buenos Aires el 14 de diciembre de 1964.

Fue trascendente el desempeño del cantante Julio Sosa, nacido en Las Piedras el 2 de febrero de 1926 y apodado "el varón del tango". Se consagró desde 1949 con la orquesta de Francini-Pontier. A partir de 1958 fue solista de la orquesta dirigida por Leopoldo Federico. Murió en Buenos Aires el 26 de noviembre de 1964.

Horacio Ferrer nació en Montevideo el 2 de junio de 1933. Creó con Astor Piazzolla *Balada para un loco*, *Chiquilín de Bachín*, *La bicicleta blanca*, *Balada para mi muerte* y la "operita" *María de Buenos Aires*. Con Horacio Salgán, el *Oratorio Carlos Gardel*. Escribió *El libro del tango*, obra en tres tomos de extraordinario mérito. También *El siglo de oro del tango* (presentado en la Universidad de Oxford) y, junto con Oscar del Priore, el *Inventario del tango*. Ferrer es fundador y primer Presidente de la Academia Nacional del Tango (presentada en el Salón Dorado del Teatro Colón el 29 de junio de 1990) y Ciudadano Ilustre de Buenos Aires. Recibió el Gran Premio de Honor de la Sociedad de Autores y Compositores y, en 1998, la Medalla de Honor de la Universidad de París.

---

<sup>17</sup> *Teoría del tango*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1964, p. 16-18.

Nacida en Montevideo, la pianista Polly Ferman es fundadora y Directora Artística de PAMAR (Pan American Musical Art Research). Entre sus discos se cuentan “Nazareth. Brazilian Waltzes and Tangos”; “Habaneras, Milongas, Tangos”; junto con Daniel Binelli, “Imágenes” y “Orquestango”, este último con la Filarmónica de Montevideo dirigida por Federico García Vigil; grabó en 2006 con Daniel Binelli y Eduardo Isaac “New Tango Vision”. Es Directora Musical y pianista del show “Leading Ladies of Tango”<sup>18</sup>.

El citado musicólogo Lauro Sebastián Ayestarán Fernández nació en Montevideo el 9 de julio de 1913 y falleció en la misma ciudad el 22 de julio de 1966. Dictó en 1960 la conferencia “Alcance musical de la figura de Carlos Gardel”. Fue profesor de Musicología en la Facultad de Artes y Ciencias Musicales de la Universidad Católica Argentina.

Se planteó la controversia sobre el lugar y año de nacimiento de Carlos Gardel, creador de la canción campera del Río de la Plata y fundador de la estética del tango canción, que compuso entre otros grandes éxitos *El día que me quieras*, *Mano a mano*, *Mi Buenos Aires querido* y *Volver*. Gardel falleció trágicamente en Medellín, el 24 de junio de 1935. Señaló Horacio Ferrer: “Los orígenes nacional y familiar, y la fecha y lugar de nacimiento, son cuatro aspectos capitales de su vida en torno de los cuales no hay todavía definitiva certeza: los documentos y los testimonios personales son contradictorios por igual, tan susceptibles de duda los unos como los otros”<sup>19</sup>. Según José Razzano nació el 11 de diciembre de 1887. Una partida lo da por nacido en Toulouse el 11 de diciembre de 1890 y otro documento en el Departamento de Tacuarembó<sup>20</sup>. Ricardo Saltón, en su artículo para el *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*, sostiene que nació en Tacuarembó hacia 1884.

### Palabras finales

Vemos que este tango constituye lo que Gregorio Recondo (1929-2003), inspirador y guía de la Comisión “Mercosur Cultural” del Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, afirmó para la integración del Mercosur e inclusive iberoamericana, es decir “una ampliación de la conciencia de pertenencia, del marco de las lealtades espaciales y de la identidad cultural”<sup>21</sup>.

<sup>18</sup> Véase [www.pollyferman.net](http://www.pollyferman.net).

<sup>19</sup> *El libro del tango. Arte popular de Buenos Aires*. Buenos Aires, Antonio Tersol Editor, 1980, t. 2, p. 466.

<sup>20</sup> Ibídem, p. 466-468.

<sup>21</sup> *Identidad, integración y creación cultural en América Latina. El desafío del Mercosur*. Buenos Aires, Ediciones UNESCO/Editorial de Belgrano, 1997, p. 24.

## Bibliografía

- Ayestarán, Lauro. *La música en el Uruguay*. Montevideo, Servicio Oficial de Difusión Radio Eléctrica, 1953.
- Bates, Héctor y Luis J. *La historia del tango. Sus autores*. Buenos Aires, Tall. Gráf. de la Cía. General Fabril Financiera, 1936, t. 1.
- Ferrer, Horacio. *El libro del tango. Arte popular de Buenos Aires*. Buenos Aires, Antonio Tersol Editor, 1980.
- Ferrer, Horacio; del Priore, Oscar. *Inventario del tango*. Buenos Aires, Fondo Nacional de las Artes, 1999.
- Gesualdo, Vicente. *La música en la Argentina*. Buenos Aires, Editorial Stella, 1988.
- Kohan, Pablo; García Brunelli, Omar; Fernández, Laureano; Fornaro, Marita; Ilarraz, Leonor; Agustoni, Nilda. “Tango (I)”, en *Diccionario de la Música Española e Hispanoamericana*. Sociedad General de Autores y Editores, 2002, v. 10, p. 142-154.
- Matamoro, Blas. *Historia del tango*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina S.A., 1971.
- Recondo, Gregorio. *Identidad, integración y creación cultural en América Latina. El desafío del Mercosur*. Buenos Aires, Ediciones UNESCO/Editorial de Belgrano, 1997.
- Rossi, Vicente. *Cosas de negros*. Buenos Aires, Librería Hachette, 1958.
- Vega, Carlos. *Danzas y canciones argentinas. Teorías e investigaciones*. Buenos Aires, Establecimiento Gráfico de Eugenio Ferrero, 1936.
- Vidart, Daniel. *Teoría del tango*. Montevideo, Ediciones de la Banda Oriental, 1964.

## **Aspectos ceremoniales de la cultura tradicional vigente en las quebradas y punas salto jujeñas (R. A.)**

*María Azucena Colatarci\**

### **Introducción**

Este trabajo tiene por objeto hacer un aporte general con respecto a los diversos aspectos ceremoniales vigentes en la región de quebradas y punas salto jujeñas de la República Argentina considerando, en principio, que la temática se enmarca en el campo del Folklore. En este sentido resulta pertinente aclarar que el Folklore es una ciencia, o campo disciplinar, en el que convergen por lo menos tres tradiciones académicas tales como las humanísticas, las sociales y las artísticas.

A partir de dejar en claro la cuestión precedente, interesa destacar brevemente que el Folklore estudia las distintas manifestaciones de la cultura tradicional y/o popular a partir de sus propios contextos de producción y reproducción sociocultural y que es, esencialmente, vigente, de modo que si bien tiene y reconoce arraigo en el pasado, tiene la capacidad y flexibilidad para resignificarse en el presente.

La región de quebradas y punas salto jujeñas se recorta con claridad en el gran noroeste argentino. Fue la vía de acceso de una de las corrientes colonizadoras que mayor impronta ha dejado en la cultura tradicional de la República Argentina, a tal punto que Armando Bazán plantea que en el noroeste se encuentra la matriz cultural de nuestro país.

En este sentido y teniendo en cuenta que al hablar de los aspectos ceremoniales no se puede dejar de lado la influencia de la labor misional de la Iglesia, se considerará que las distintas manifestaciones tradicionales del sistema de creencias de los habitantes de la región mencionada se pueden considerar como parte de los aspectos de la cultura de síntesis que se produjo a través del tiempo, es decir, con las sucesivas incorporaciones, remigraciones y resignificaciones propias de la cultura viva.

Como ya se planteara en ocasiones anteriores y a partir de lo antes dicho, cuando se habla de ceremonias se trata de aspectos vinculados a las celebraciones y, en ese sentido, la referencia es a la manifestación pública de la fe que se pone en acto en determinadas épocas o momentos del año. Precisamente en esos momentos es posible ver interactuar a los pobladores realizando diversos rituales con el objeto de entrar en contacto con la esfera de lo sagrado, de tal modo que esta cuestión se enmarca en la problemática de la religiosidad ya que las manifestaciones de esta tienden a religar al hombre con lo que él percibe como sagrado.

---

\* Licenciada en Folklore. Vicerrectora del Instituto Universitario Nacional de Arte.

## Una propuesta taxonómica

A partir de analizar los materiales originales de campo colectados desde la principios de la década del '80 del siglo veinte en diversos lugares de quebradas y punas salto jujeñas, y teniendo en cuenta la perspectiva de los pobladores, se fue perfilando una taxonomía con categorías que tuvieran en cuenta la perspectiva antes planteada y que, a su vez, fuera inteligible en términos sistemáticos. Asimismo cabe destacar que la taxonomía que se presenta (la original data del año 1994) muestra algunas adecuaciones metodológicas. Sin embargo, no fue necesario modificarla en forma sustancial a pesar de ser puesta a prueba en forma permanente a medida que se profundiza y amplía el trabajo de campo así como la hermenéutica sobre los mismos.

	a. 1) De carácter general
a) Celebraciones ligadas al calendario de la Iglesia Católica	a. 2) De carácter particular
	a. 3) De carácter mixto
b) Celebraciones no ligadas al calendario de la Iglesia Católica	De carácter particular: b. 1) Relativas a las actividades agro-pastoriles. b. 2) Relativas al ciclo de vida.
c) Celebraciones que conjugan las de a) y b).	De carácter particular, pero suelen conjugar el carácter general: c. 1) Carnaval. c. 2) Todos los Muertos.
d) Celebraciones (y rituales) vinculadas al campo de la salud-enfermedad	De carácter particular, aunque en algunos casos se presenta el general: Adquisición de poder y rituales terapéuticos de curanderos y sanadores religiosos.

## Análisis de la propuesta taxonómica

La taxonomía que se propone es dinámica en lo que respecta a sus portadores pues, en general, los mismos grupos y personas participan o no en las distintas celebraciones y rituales sin establecer diferencias, o sin que esto les provoque ningún conflicto.

Para ordenar las celebraciones y rituales que se vinculan con el calendario de la Iglesia Católica se tuvo en cuenta, en forma prioritaria, que toda celebración integra a un número más o menos reducido de personas y que, con relación al grupo de individuos a los que reúne -y que participan en la misma- se presentan tanto constantes como diferencias. Por lo tanto, es posible establecer subdivisiones en las categorías presentadas a partir de tener en cuenta la cantidad de personas que interactúan en cada celebración y sus relaciones intragrupales, de modo que de esta consideración surge el carácter de las mismas.

Por lo expuesto, cuando una celebración se funda en la devoción que casi la totalidad de los habitantes de un lugar manifiesta por alguna de las deidades del catolicismo -bajo cuyo patrocinio está la iglesia del lugar- y donde además las relaciones entre esas personas carecen de relevancia, se está en presencia de una celebración de carácter general o patronal, ya que dicha imagen es la patrona del lugar en cuestión. En estos casos la organización suele estar a cargo de algún grupo de personas vinculado a la Iglesia (Legión de María, cursillistas u, ocasionalmente, una cofradía entre otras opciones<sup>22</sup>). Como ejemplos se pueden citar la celebración mariana que se realiza en el pueblo de Iruya (provincia de Salta) en honor a la Virgen del Rosario, más conocida como Virgen de Iruya la imagen y, también, celebración de Iruya. Es de notar que en este caso, como en otros, la denominación con la que se conoce a la imagen es la del lugar donde estáemplazada; o como la Inmaculada Concepción en Abdón Castro Tolay (provincia de Jujuy) que es la patrona del lugar entre otras.

Pero si el grupo de devotos está integrado por una cantidad de personas más o menos discreta, con relaciones intragrupales específicas que se fundan en lazos de parentesco sanguíneo y/o ritual, por amistad, por compartir actividades comerciales (o laborales) y otros; si además, la celebración y el culto se desarrollan en forma prioritaria en una casa particular que suele ser la del dueño/a de la imagen objeto de la devoción a quien se le reconoce dicha propiedad y por ende un rol diferenciado, el carácter de este tipo de celebración es particular. La misma se encuentra entonces en la esfera de lo privado. Tal es el caso de las Invenciones a San José, denominación con la que se conoce a la celebración que se realiza en la primera quincena del mes de enero en Abra Pampa (Jujuy). O la devoción al Niño Dios de Praga en La Quiaca, entre otras celebraciones que se realizan en diversos santuarios privados, es decir en predios particulares en el noroeste argentino.

Sin embargo, de la documentación de campo surgió la necesidad de plantear una tercera categoría que, de alguna manera, hace confluir las esferas de lo general y de lo particular. Se trata de algunas celebraciones articuladas en torno a una imagen de propiedad privada que presentan gran parte de las características de aquellas que se han

<sup>22</sup> Agrupaciones de laicos, devotos de una imagen en particular o militantes católicos en general, que respetando ciertas normas establecidas trabajan en cuestiones de índole religiosa en el marco del catolicismo.

denominado particulares (fundamentalmente el hecho de que la imagen venerada es portentosa y pertenece a un particular al interior del un grupo familiar) pero que, además, en la época que se corresponde con la fecha central de su celebración adquieren aspectos propios de las generales, tales como concitar la reunión de un conjunto significativo de devotos que resultan ser casi la totalidad de los habitantes de un lugar, así como a los que llegan desde otros sitios. Es el caso de la Virgen de Canchillas (una de las advocaciones locales de Nuestra Señora de la Asunción venerada en el paraje homónimo y en Santa Catalina), así como la de Escaya -también la Asunción- que involucra a dicho paraje y el pueblo de Yavi, ambas en la puna jujeña. En esta misma categoría se inscribe el abordaje reciente del estudio de la celebración a la Virgen de Agua Chica (denominación local de la Inmaculada que tiene su santuario en la República de Bolivia, en el paraje fronterizo con la Argentina que lleva ese nombre) que articula la devoción a esta advocación mariana en una zona de frontera que le otorga significativa importancia y singularidad.

Es a partir de esta última advocación que se encuentra en estudio para la que comenzamos a elaborar la categoría “devoción de frontera”, ya que en otras regiones hay devociones con similares características. Tal el caso de la correspondiente a la Virgen de Andacollo que se venera en diferentes lugares de la Provincia de San Juan y cuyo santuario principal se encuentra en Andacollo en Chile, o San Sebastián en la localidad de Las Ovejas en la provincia de Neuquén y que también tiene su origen en Chile.

El agrupamiento de celebraciones y rituales que no están ligadas al calendario de la Iglesia Católica surge del análisis de aquellos que se articulan con la realización de: a) las “señaladas”, denominación que se emplea para la actividad de marcar el ganado menor durante la cual hay momentos reservados para el ritual que corresponda; b) las “corpachadas” o “challadas”, actos rituales en honor a la Pachamama<sup>23</sup> que tienen lugar durante el mes de agosto; c) los rituales rotulados como “challada” o “challar” que tienen lugar el martes de carnaval en La Quiaca (Argentina) y en Villazón (Bolivia), que también se vinculan con la Pachamama.

Por otra parte, cabe destacar que el término “challar” o su equivalente “chalar” se emplea para hacer referencia a la acción de arrojar una porción de bebida sobre la tierra antes de beber. Al respecto se aclara que se considera que este acto es la expresión más reducida que ejecutan los lugareños vinculada con la creencia en la Tierra.

En este grupo habría que considerar también los rituales vinculados con lo que en algunos lugares de la puna jujeña recibe el nombre de “quipidor”. Se trata de un espacio circunscripto al lugar en el que un rayo ha matado a un animal y que, a partir de ese momento, cada mes de julio -para la fecha de San Santiago- es objeto de los actos antes mencionados.<sup>24</sup> En este caso se puntualiza que es generalizada la asociación, en el área andina, entre el rayo y la figura de San Santiago, particularmente cuando el mismo está representado a caballo y con una espada desenvainada la que, en algunas ocasiones, es flamígera. Aspecto este último que la asemeja a un rayo, así como es corriente que se diga que los truenos son el sonido de la cabalgata de Santiago.

<sup>23</sup> Pachamama: denominación que se emplea para referirse a la deidad que simboliza a la Madre Tierra.

<sup>24</sup> Ver: Gentile-Colatarci, 2003, inédito.

En cuanto a las celebraciones de este mismo grupo que están vinculadas con el ciclo de vida, se trata de aquellas como: a) el corte de los primeros cabellos o “rutichico”, “rutuchico”, “chuccharruto”<sup>25</sup> entre otras denominaciones; b) algunos actos rituales relativos al casamiento y que se realizan sin la presencia del sacerdote<sup>26</sup> y c) los denominados “velorios de angelitos”, es decir aquellos que se realizan cuando fallece un niño, entre otros. Cabe destacar que tanto el corte de los primeros cabellos, así como los velorios de angelitos, en la actualidad están en franco retroceso.

Tanto las celebraciones y rituales que se corresponden con el ciclo agro-pastoril, así como las del ciclo de vida, comparten el carácter de ser privadas o particulares ya que involucran a un grupo discreto de personas que tienen relaciones de diverso tipo entre sí y a las que se accede sólo por invitación. Sin embargo no se puede dejar de considerar que en algunos lugares, por cuestiones que tienen que ver o con la toma de decisiones en el nivel institucional (por ejemplo fomentar o atraer turismo), con el logro de intereses sectoriales o con la apropiación de símbolos identitarios, se organizan rituales públicos que muestran a los foráneos cómo son las costumbres tradicionales de un lugar por lo menos en lo formal. Si bien lo expuesto es un dato relevante de la realidad social actual de la población oriunda del noroeste argentino y por ese motivo se ha enunciado, el análisis de este tipo de rituales públicos presenta tal complejidad que merece un abordaje específico que excede el marco de la problemática en tratamiento.

Con respecto al tercer grupo de celebraciones y rituales, es decir las que conjugan aspectos de las dos primeras, se trata de las que su fecha de celebración está regulada por el calendario de la Iglesia Católica y que sin embargo su externación excede ampliamente lo que la institución eclesiástica tolera. Se consideran en esta ocasión el Carnaval y Todos los Muertos. En ambos casos, en una primera mirada puede parecer que su carácter es general pues casi todos los habitantes de un lugar se encuentran “carnavaleando”<sup>27</sup>, o en la fecha que corresponde están afanados en organizar y preparar los elementos con los cuales podrán concretar los rituales en honor de los difuntos (2 de noviembre). No hacerlo implicaría la posibilidad de que los mismos los castiguen con posterioridad al incumplimiento. De tal modo que la apreciación relativa a que parecen rituales y celebraciones de carácter general es errónea, ya que tanto la organización como la realización de los que corresponden a cada ocasión involucran también a grupos discretos de personas, por lo que el carácter de las mismas es eminentemente particular.

En este cuarto grupo se reúne el material vinculado con todas las cuestiones que involucran las nociones y prácticas relacionadas con la esfera de la salud-enfermedad atendiendo, particularmente, a los procesos iniciáticos de los especialistas y a las prácticas de diagnóstico y curación. En general, son de índole particular ya que involucran fundamentalmente al especialista y, además, a quienes acuden a solicitar sus servicios, así que salvo excepciones, ni siquiera se llega a congregar un grupo de personas. Además, el análisis de los materiales permite advertir que, en esta esfera también tienen fuerte presencia las ideas del catolicismo tales como el conocimiento y la observancia acerca de

<sup>25</sup> Gentile, M. 1999.

<sup>26</sup> Colatarci, M. A. 1993.

<sup>27</sup> Carnavaleando: expresión local que refiere más bien a un estado de ánimo de los individuos durante el período del Carnaval.

que determinadas épocas del año o días de la semana, son propicias para el ejercicio de algunas prácticas, como por ejemplo no realizar curas en época de Carnaval; el empleo de invocaciones en las que se apela a María, Cristo y diversas/os santas/os; el contar con auxiliares como la Virgen María en el caso de algunos curanderos; la utilización de la señal de la cruz en forma reiterada sobre los pacientes para determinados procesos terapéuticos, entre otras posibilidades.

#### **A modo de cierre**

En síntesis, entre la población de los valles, quebradas y punas salto jujeñas se mantiene vigente un conjunto de actos celebratorios en los que se pueden reconocer aspectos pautados por las instituciones, los mismos están enriquecidos por la apropiación que de las mismas hace el pueblo y que las transforma en folklore. Cabe destacar que la diversidad de rituales y celebraciones en las que convergen tradiciones culturales entre las que tiene mayor impronta la española, redundaron en una rica síntesis cultural, no son excluyentes entre sí, como tampoco generan conflicto entre sus portadores, los que de ningún modo confunden rituales, celebraciones ni devociones. En suma, la cultura tradicional está vigente y hace a la identidad argentina.

## Bibliografía

- Adámez Pavón, J. *Una conceptuación de la organización espacial doméstica: morfología y dinámica*. (En: Revista Española de Antropología Americana, volumen extraordinario, p. 35-53. Madrid, Universidad Complutense, 2003).
- Bianchetti, M. C. *Cosmovisión sobrenatural de la locura*. Salta, Ediciones Hanne, 1996.
- Biró de Stern, Ana. *Supervivencia de elementos mágico-indígenas en la puna jujeña*. (En: América Indígena, v. 2. México, 1967).
- Caillois, Roger. *Teoría de los juegos*. Barcelona, Ed. Seix Barral, 1958.
- Carter, W.; Mamani, M. *Coca en Bolivia*. La Paz, Libr. Ed. Juventud, 1986.
- Colatarci, María Azucena. *Culto y celebración al Señor de Quillacas*. (En: Encuentro de Estudiosos de Folklore. Salta, UNAS, 1984).
- Colatarci, María Azucena. *Virgen de Canchillas, su celebración*. (En: Pregón Dominical, San Salvador de Jujuy, 1986).
- Colatarci, María Azucena. *Relevamiento de expresiones folklóricas en vías de extinción*. (En: Consejo Argentino de la Danza-UNESCO. Buenos Aires, 1986).
- Colatarci, María Azucena. *Matrimonio en la puna jujeña*. (En: Primeras Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires, Departamento de Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras (UBA), 1993).
- Colatarci, María Azucena. *La feria de Santa Ana*. (En: Segundas Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires, Departamento de Publicaciones del Ministerio de Cultura y Educación de la Nación, 1994).
- Colatarci, María Azucena. *Aportes para el estudio de las celebraciones vigentes en la puna jujeña (República Argentina)*. (En: Mitológicas, nº 9, Buenos Aires, CAEA, 1994).
- Colatarci, María Azucena. *Persistencia y emergencia del culto a la tierra en la puna jujeña*. (En: Primer Congreso argentino de Americanistas. T. 2. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras de la UBA, 1995).
- Colatarci, María Azucena. *Reflexiones en torno al carnaval puneño*. (En: Cuartas Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires, CONFOLK, 1996).
- Colatarci, María Azucena. *Reflexiones sobre la iniciación de los curanderos en el NOA*. (En: Scripta Ethnologica, v. 21. Buenos Aires, CAEA-CONICET, 1996).
- Colatarci, María Azucena. *Nuestra Señora de Río Blanco y Paypaya; notas para la historia colonial de su devoción II*. (En: I Congreso Latinoamericano de Folklore del

- MERCOSUR y V Jornadas Nacionales de Folklore. Buenos Aires, Ed. Agustina, 1998).
- Colatarci, María Azucena (comp.). *El oratorio privado en la puna jujeña; República Argentina*. (En: Folklore Latinoamericano, t. 2. Buenos Aires, IUNA-Folklore, 2000).
- Colatarci, María Azucena. *El contar milagroso en la tradición oral del NOA*. (En: Mitológicas, t. 15. Buenos Aires, CAEA, 2000).
- Colatarci, María Azucena. *Celebración en Iruya (NOA)*. (En: Prensa. Rev. Libro IUNA, 2001).
- Colatarci, María Azucena. *La danza como hecho cultural: algunas consideraciones*. (En: *La danza por la paz*. Buenos Aires, CAD, 2001).
- Coluccio, Félix. *Las fiestas tradicionales*. (En: Folklore Argentino, comp. José Imbelloni. Buenos Aires, Ed. NOVA, 1959).
- Contreras Hernández, J. *Subsistencia, ritual y poder en los Andes*. España, Ed. Mitre, 1985.
- Dellepiane Cálcena, Carlos. *Fiesta en Iruya*. (En: La Prensa, Buenos Aires, 30 de octubre de 1966, ilus.).
- Douglas, M. *Estilos de pensar*. Barcelona, Gedisa, 1980.
- Fernández Latour de Botas, Olga. *Danzas Religiosas del Folklore Argentino; introducción a su estudio*. Mimeografiado. S.f.
- Fernández Latour de Botas, Olga. *Atlas de la cultura tradicional argentina. Prospecto*.
- Forgione, C. A. *Claves de la cultura tradicional argentina; Noroeste*. Buenos Aires, Universidad Libros, 2001.
- Forgione, C. A. *Claves de la cultura tradicional argentina; parte general*. Buenos Aires, Universidad Libros, 2001.
- Forgione, C. A. *Un viaje a los ritos del Noroeste*. Italia, Capuzvarela Ed., 1997.
- Geertz, C. *La interpretación de las culturas*. México, Gedisa, 1987.
- Gentile Lafaille, M. *Huacca Muchay-Religión Indígena*. Buenos Aires, I.N.S.P.F., 1999.
- Grebe Vicuña, M. E.; Blas Hidalgo B. *Simbolismo atacameño: un aporte etnológico a la comprensión de significados culturales*. (En: Actas del XI Congreso Nacional de Arqueología Chilena, t. 1. Santiago de Chile, Sociedad Chilena de Arqueología, 1991).
- Guzmán, F. *La palabra sagrada*. (En: Entre el cielo y la Pachamama. San Salvador de Jujuy, Universidad Nacional de Jujuy, 1996).

- Jacovella, Bruno Cayetano. *Fiestas tradicionales argentinas*. Buenos Aires, Lajouane, 1953.
- Jensen, A. *Mito y culto entre los pueblos primitivos*. México, F.C.E., 1966.
- Krause, C. *Los templos familiares en los valles cordilleranos de San Juan*. The Journal of Intercultural Studies, 21.1994 b.
- Krause, C. *La devoción a las Ánimas*. (En: Procesos de Escenificación y Contextos Rituales. México, Plaza y Valdés, Universidad Iberoamericana).
- Krause, C. *Símbolo y procedimiento ritual en dos ceremonias vigentes entre los campesinos de San Juan*. (En: Scripta Ethnologica, t. 22).
- Krause, C.; Delgado, J. *Un culto puertas adentro; reflexiones sobre la religiosidad sanjuanina*. (En: Scripta Ethnologica, t. 20).
- Lorandi, Ana María; Schaposchnik, A. E. *Los milagros de la Virgen del Valle y la colonización de la ciudad de Catamarca*. (En: Société des Américanistes, t. 76. 1990).
- Mariscotti, Ana María. *Algunas supervivencias del culto a la Pachamama. El complejo ceremonial del 1º de agosto en Jujuy. N. O. Argentino y sus vinculaciones*. Apunte nº 1620. Biblioteca Museo Etnográfico. F. F. y Letras. UBA. Buenos Aires.
- Mariscotti, Ana María. *Pachamama Santa Tierra; contribución al estudio de la religión autóctona en los Andes centro-meridionales*. (En: INDIANA, suplemento 8. Berlín, 1978).
- Merlino, R. *Pastoreo y agricultura en el altiplano meridional: aspectos cosmovisionales y religiosos*. (En: RUNA, t. 13. Buenos Aires, 1976-1980).
- Merlino, R.; Rabey, Mario. *El ciclo agrario ritual en la Puna argentina*. (En: RUNA, t. 12. Buenos Aires. 1978).
- Muñoz, Marta Amor. *La Tradición Hispana en el Folklore Argentino* (mimeografiado). (En: Congreso Internacional de Folklore Iberoamericano. Santiago del Estero, 1980).
- Osán de Pérez Sáez, F. *La fiesta de Iruya; vigencia e integración cultural* (mimeografiado). (En: Congreso Internacional de Folklore Iberoamericano. Santiago del Estero, 1980).
- Otto, Rudolf. *Lo santo*. Madrid, Revista de Occidente, 1965.
- Palma, Néstor H. *La Medicina Popular en el Noroeste Argentino. (Sus implicancias médico-sanitarias)*. Colección Temas de Antropología 2. Buenos Aires, Ed. Huemul, 1978.
- Pérez de Nucci, A. *Magia y chamanismo en la medicina popular de N.O. Argentino*. Universidad Nacional de Tucumán, 1993.

- Pérez de Nucci, A. *La medicina tradicional del Noroeste Argentino: historia y presente.* Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1988.
- Polia, M.; Chávez Hualpa, F. *Ministros menores del culto, shamanes y curanderos en las fuentes españolas de los siglos XVI-XVII.* (En: *Antropológica*, nº 11. Lima, Pontificia Universidad Católica del Perú, enero 1994).
- Polo de Ondegardo, J. *Los errores y supersticiones de los indios sacadas del tratado y averiguación que hizo el licenciado Polo.* (En: Información acerca de la religión y gobierno de los incas. Colección de libros y documentos referentes a la Historia del Perú, t. 3. Lima, 1916).
- Poole, D. *Los santuarios religiosos en la economía andina (Cuzco).* (En: Allpanchis. El cristianismo colonial, nº 19. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1982).
- Ratier, H. *La medicina popular.* (En: *La Historia Popular*. 87. Buenos Aires, CEAL, 1972).
- Rodríguez, E. *La Virgen María y todas las advocaciones de la República Argentina; nombres y fechas de conmemoración.* Buenos Aires, Ediciones San Pablo, 2002.
- Rostworowski de Diez Canseco, M. *Estructuras andinas del poder; ideología religiosa y política.* 2<sup>a</sup> ed. Perú, IEP Ediciones, 1986.
- Sánchez Garrafa, R. *Espacio y estructuras religiosas en los mitos de Awsangate.* (En: *Antropológica*, nº 13, 1995).
- Santander, Josefina L. *Folklore de la Provincia de Jujuy. Fiesta de la Candelaria (Quebrada de Humahuaca y Puna).* Publicación de la Dirección Provincial de Cultura. Jujuy.
- Sierra Calle, J. G. *El culto doméstico como manifestación religiosa de la familia campesina en Antioquia.* (En: *El folklore en la construcción de las Américas. Memoria del VI Congreso de Antropología en Colombia.* Universidad de los Andes. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales. Departamento de Antropología. Bogotá, 1993).
- Szilasi, W. *Introducción a la fenomenología de Husserl.* Buenos Aires, Amorrortu, 1973.
- Turner, V. *La selva de los símbolos.* Barcelona, Gedisa, 1980.
- Urbano, H. O. *La representación andina del tiempo y del espacio en la fiesta.* (En: Allpanchis. La fiesta en los Andes, nº 7. Cuzco, Instituto de Pastoral Andina, 1974).
- Valdizani, H.; Maldonado, A. *La medicina popular peruana. (Contribución al folklore médico del Perú).* Lima, Consejo Indio de Sudamérica, 1985. Edición facsimilar.
- Vega, Carlos. *El origen de las danzas folklóricas.* Buenos Aires, Ricordi, 1956.
- Vega, Carlos. *Las danzas populares argentinas.* Buenos Aires, Ministerio de Cultura y Educación, Instituto de Musicología, 1952.

- Vellard, Jean A. *El hombre y los Andes*. Buenos Aires, Ediciones Culturales Argentinas, 1981.
- Vellard, Jean A. *La medicina indígena sudamericana*. Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti, 1983.
- Vergara, Miguel Angel. *Jujuy eclesiástico en el siglo XVIII*. (En: Boletín del Instituto de Investigaciones Históricas, t. 15, nº 54, 1932).
- Vivante, Armando. *Medicina folklórica*. (En: Folklore Argentino. Comp. José Imbelloni. Buenos Aires, Ed. Nova, 1959).
- Warman, A. *La danza de moros y cristianos*. México, Tipográfica Cuauhtémoc, 1972.
- Wright, P.; Ruiz Moras, E. *Entre la semántica, el espacio y la intersubjetividad: propuesta para el análisis de relatos orales*. Rosario, Universidad Nacional de Rosario, Escuela de Antropología y Lingüística, 1994.
- Young, Gerardo. *La "sanadora" de Salta que está de moda en los countries*. (En: Clarín, Buenos Aires, suplemento Zona, 21 set. 2003).

## Misiones jesuíticas de guaraníes

*Antonia Rizzo\**

La sociedad guaraní se forjó como un modelo cultural de adaptación a las tierras bajas tropicales y subtropicales, denominado de agricultura itinerante o sedentarismo semipermanente con el sistema de roza y quema que los llevó a desarrollar grandes procesos migratorios a lo largo de las cuencas fluviales de los ríos Paraguay, Paraná, Uruguay y Plata.

Estos movimientos migratorios se iniciaron a principios de la Era, desde la región del Paranapanema en Brasil, con dirección Sur hacia la cuenca del Plata donde se encuentran establecidos hacia el siglo XV y por los estados de São Paulo y Río Grande do Sul hasta la costa atlántica. Hacia el siglo VII quedó plasmado el modo de ser guaraní (*ñandé rekó*), en sus aspectos fundamentales (Meliá, 1986), que se expresó en el aspecto geográfico del *tekoha* (lugar del modo de ser), que era el complejo casas-chacras-montes, constituido por una comunidad autónoma con un cacique y sus costumbres ancestrales, alcanzando su período de auge expansivo hacia el siglo IX A.D.

La penetración cultural más reciente de los grupos indígenas precolombinos en el NE argentino, se realiza a partir de las tierras bajas sudamericanas.

Sus aldeas fueron relativamente grandes, de 20.000 m<sup>2</sup>., constituidas por casas comunales (*malocas*) que albergaban familias extensas y estaban rodeadas por empalizadas de defensa. Doblas (1785), que fuera Teniente de Gobernador del Pueblo de Concepción, trae en sus Memorias observaciones muy interesantes sobre la persistencia de los modos de vida indígenas.

Su alfarería es de muy buena calidad, distinguiéndose un grupo con decoración corrugada de otro con pintura polícroma.

Enterraban a sus muertos en grandes urnas (*yapepó*) y los cementerios están caracterizados por los pequeños montículos circulares que sobresalen de la superficie del terreno en medio del monte cerrado.

La tradición Tupíguaraní fue establecida para reunir las fases cerámicas de los grupos de agricultura de roza y quema que se expanden desde la cuenca superior de los ríos Paraná y Uruguay entre el 500 y 700 A.D.

\* Antropóloga y Doctora en Historia.

Hacia el 1550 A.D. cuando llegan los españoles, han colonizado todos los territorios que cruzan ambos ríos, formando dos focos principales de ocupación, uno en la región misionera y el otro en el Delta.

Sus sitios se distinguen por las clásicas “tierras negras” que contrastan con los suelos lateríticos de la región misionera. Ocupan lugares próximos a los ríos ya que su economía es la resultante de un delicado equilibrio en la explotación de recursos multivariados como la pesca, recolección de moluscos de agua dulce, caza y agricultura. Son características las hachas pulidas petaloïdes realizadas en piedra, el uso de tembetás en T, narigueras cilíndricas en cuarzo o cristal de roca, perforadores muy finos de este mismo material, puntas elaboradas sobre hueso, mazas de madera, anzuelos hechos de un cilindro de cerámica con un punzón de valva de molusco. Navegaban en canoas monóxilas confeccionadas de troncos o corteza de árboles.

Las formas alfareras características de esta tradición, están confeccionadas por la técnica de enrollamiento en espiral de rodetes superpuestos, o sea, acordelada y decoradas con técnicas plásticas: corrugada, unguiculada, escobada o pintada. Las últimas, pueden ser policromas, bícromas y monóchromas de líneas negras y/o rojas sobre fondo blanco o rojo, o simplemente pintadas en rojo. Los motivos decorativos pintados, están constituidos por complejos diseños geométricos muy abigarrados de tipo lineal. La morfología de las piezas es muy variada con diseños de perfil compuesto.

Hay pipas de fumar hechas en cerámica y fichas rectangulares obtenidas por el alisado de fragmentos rotos de tiestos.

La organización social fue la de cacicazgos, insinuándose en ellos los primeros rasgos de complejidad social.

La dinámica cultural guaraní está ligada a la vivencia religiosa. El grupo se conglomeraba en torno a líderes de carácter religioso: los shamanes, payés o *mburubichá* (jefe, el que posee el fervor religioso). El vínculo social básico es el parentesco. La vida se organiza dentro de la familia grande reunida en torno al Ñandé Ru (nuestro padre). La religiosidad guaraní es en gran medida secreta no sólo frente al blanco sino aún en el endogrupo de la parcialidad. Ciertos cantos y ritos son secretos y manipulados por los shamanes.

En el plano económico social, la subsistencia de la parcialidad guaraní, la pequeña roza hortícola, no genera excedente de producción y obliga a la migración periódica por agotamiento del suelo. Los guaraníes no crearon nunca sistemas económicos complejos de agricultura desarrollada o pastoreo de animales domésticos. No conformaron poblaciones numerosas, no se dieron estructuras políticas unificadas. Para nuestro territorio podemos decir que subsiste la parcialidad guaraní denominada *Mbyá*.

El patrón de asentamiento de los antiguos guaraní estaba basado en el *tekoá-guazú* (gran aldea) dirigida por grupos guerreros, shamánicos o agrícolas. El *tekoá-guazú* estaba constituido por un número variable de *teyy* (familias extensas) organizadas en un sistema

patrilineal. Los *teyy* representan una unidad económica parental y política dirigida por un *teyy ru* (padre comunal).

La horticultura de roza no proporciona excedentes y erosiona rápidamente el suelo obligando a la parcialidad a un nomadismo periódico en busca de nuevas tierras propicias, que los llevará a la búsqueda de la tierra sin mal que se remonta a tiempos precolombinos, se extiende durante el período colonial y llega hasta el siglo XX.

La *Yvy-Mara-Ey* (tierra sin males) está situada sobre la tierra y para llegar a ella hay que atravesar el *Para Guazú Rapyta* (gran mar originario), en dirección este.

No hay que confundir la tierra sin mal con el paraíso que en la mitología guaraní es la morada de los dioses, ubicada en el cielo, donde se encuentran también los ejemplares primigenios de cada especie vegetal y animal que existen en la tierra. Esta búsqueda no se comprenderá si no entendemos el pesimismo guaraní en la creencia de la proximidad del fin del mundo (acontecimiento que ya había sucedido en los “primeros tiempos”), pero que no les quita las esperanzas al pueblo guaraní, que lo materializa en la migración mesiánica en busca del *Yvy-Mara-Ey*.

Otro tema fundamental que caracteriza el modo de ser guaraní es la imposición del nombre a los niños recién nacidos. El nombre no es la forma con que es designada la persona. El nombre es la persona, ya que es el nombre de su alma y los atributos de ésta son sus atributos personales. Las palabras almas de las criaturas son enviadas por las deidades y corresponde al shamán bautizador determinar cuál es la divinidad que envía la esencia de la vida que tomará forma y se incorporará a la humanidad. El *Mita-embo Ery* (*dar nombre a los niños*) es el ceremonial con que el shamán, por medio de cantos y de sueños previos, trata de identificar el nombre y la procedencia de la palabra alma que llega.

Este modo de ser guaraní viene explicitado sobre todo cuando se da la confrontación de dos modos de ser: el de los guaraní y el traído por la colonización española, de la cual el de los jesuitas es una variante. La forma del modo de ser guaraní aparece en aquellas situaciones críticas, en la que los indios se sienten amenazados en su propia identidad.

En su entrada tardía a América, los jesuitas encuentran a los indígenas ya sometidos por los españoles o reducidos por otra obra religiosa. Los presupuestos que tenían los jesuitas para su labor evangelizadora eran fácilmente aplicables en regiones marginadas y aisladas, donde la tarea de los misioneros estaría menos presionada por los intereses de los encomenderos. Y además el interés de las autoridades coloniales, para quienes las Misiones Jesuíticas fueron durante bastante tiempo una eficaz barrera que controló la expansión portuguesa.

Aquellas áreas sin recursos minerales, con indígenas bastante poco sumisos, mal comunicada con la metrópoli o los grandes núcleos de la colonia, ocupaba una posición marginal dentro del territorio español en América, en los comienzos del siglo XVII. Buenos Aires había sido abandonada por la presión indígena y los núcleos de población existentes eran aldeas perdidas en medio de los bosques rodeadas de una empalizada e indefensas a los ataques.

El Gobernador de Paraguay en este período es una figura relevante, Don Hernando Arias de Saavedra, Hernandarias, primer criollo que ocupa dicha gobernación y que decide impulsar nuevas tentativas colonizadoras con un contingente de jesuitas.

En 1604 se funda la Provincia Jesuítica del Paraguay independiente de las de Perú y Brasil, por el padre Claudio Aquaviva, constituida por las regiones del Río de La Plata y Chile, nombrándose su Provincial al padre Diego de Torres Bollo.

De esta manera la obra jesuítica tomó cuerpo en la región, tras el exhorto del Gobernador Hernandarias al padre Torres, para la conversión de los gentiles del Guayrá, Paraná y Guaycurúes. Y seis jesuitas repartidos por dichas regiones comenzaron la obra de mayor empuje misional que vieron nuestras tierras.

Hacia 1609 se instalan las primeras misiones, lo que marca hasta el año de la expulsión de 1767, un proceso de dominación ideológica sobre las culturas indígenas que significó su transformación en culturas urbanas de organización reduccional.

Los jesuitas tuvieron un manejo particular de las relaciones interétnicas y los mecanismos empleados se basaron en la religión. Su finalidad última fue la de formar pueblos, aglutinando a los indígenas en pueblos puros sin convivencia española, al servicio de Dios. Esta política los llevó a confrontar con el poder político español que terminó con la expulsión de la orden.

La entrada, el contacto y la relación de los jesuitas con los guaraníes produjeron documentos donde están registrados importantes datos etnográficos.

*Esta etnografía aun expresada en elementos dispersos y aparentemente insignificantes implica una cierta sistematización que podemos caracterizar como misionera y jesuítica. Se trata de una antropología aplicada a la reducción.*

La relación etnográfica se da dentro de un proceso histórico determinado, es un encuentro histórico de dos sistemas que se juzgan mutuamente. De este encuentro conocemos sólo la versión histórica, la escrita y de hecho jesuítica, pero aun en ella se puede establecer una hermenéutica que facilite su lectura.

Modelo de reconstrucción etnohistórica:

#### La población guaraní del Antiguo Guayrá (1541-1632)

La historia demográfica de los guaraníes del Guairá se desenvuelve en tres ciclos principales cada uno de ellos marcados por una relación colonial específica.

- El ciclo encomendero;
- El ciclo jesuítico;
- El ciclo bandeirante.

Estos ciclos actúan como categorías que van a determinar la hermenéutica con que deberá ser leída la documentación correspondiente.

El número de indios que se registra en cada caso está en relación con la intención que tiene el ciclo respectivo con una población indígena.

La región considerada es la llamada provincia del Guairá con la extensión que se reconocía en la primera mitad del Siglo XVII.

Es la región donde se establecieron primero las ciudades españolas de Ciudad Real y Villa Rica del Espíritu Santo y donde se fundaron después las reducciones jesuíticas en la margen izquierda del Paranapanema y cuencas del Tibagí, del Ivaí y del Piquirí.

- a) El ciclo encomendero: las primeras noticias sobre población indígena de esa región fueron dadas por el viaje del Adelantado Alvar Nuñez Cabeza de Vaca entre 1541-1542 y el cálculo de la población indígena del Guairá toma forma e importancia en el Paraguay en 1556, cuando se instaura la política de “merced y encomiendas”. Este ciclo encomendero se extenderá en el tiempo hasta 1610. Ofrece dos tipos de noticias demográficas: unas derivadas de la impresión que tuvieron los hombres de la conquista de encontrarse con poblaciones muy numerosas, por el afán de contar con muchos indios de servicio; otras de carácter censal, basadas experimentalmente en algún tipo de empadronamiento.

En realidad, cuántos fueron los guaraní en los tiempos del primer contacto con la colonia es de difícil cálculo ya que las pestes y el trabajo intensivo en la encomienda produjeron muchas muertes. A principios del siglo XVII, los indios del Guairá eran considerados pocos. Servían a los españoles y una buena parte de ellos había sido reducida a cautiverio por los paulistas.

- b) El ciclo jesuítico: se considera que comienza cuando la Compañía de Jesús instaura una presencia y una actividad misional que, aun inscripta dentro del régimen colonial español, se distancia claramente del sistema de la encomienda, las reducciones.

Se pueden distinguir tres etapas:

- 1) La primera va de 1610 a 1622, donde los guaraníes se agruparon en dos núcleos principales, Loreto (1610) y San Ignacio de Ypaumbucú (1612).
- 2) La segunda incluiría la expansión por la cuenca del Tibagí con la fundación de los pueblos de San Francisco Javier (1622), San José (1625) y La Encarnación (1625).
- 3) La tercera comprende las fundaciones entre 1627 y 1629: San Pablo; los Siete Arcángeles; San Antonio, San Pedro; San Miguel; Concepción, todas de 1627; Santo Tomás (1628) y Jesús María (1629).

El establecimiento de las reducciones con su política de no desnaturalizar a los indios, sino que siguieran asentados en sus tierras en medio del *teko'a*, deja de manifiesto la relación mantenida por la población guaraní y la ecología, así como aspectos de la organización local.

- c) El ciclo bandeirante: los testimonios nos muestran que los paulistas en sus diversas entradas al Guairá, pueden haberse llevado no sólo a indios de las reducciones jesuíticas sino también a indios de encomienda e indios independientes en su vida tribal. Será el causante de la destrucción y despoblación del Guairá y se extiende desde 1618 a 1632. Los jesuitas abandonan las reducciones del Guairá a fines de 1631 y en junio de 1632 los paulistas entraron por el Ivaí y destruyeron los pueblos de indios que estaban al servicio de los españoles. Y cuando los restos de guaraníes hubieran salido, unos con los jesuitas hacia el Paraná abajo y otros hacia el Mbaracayú con los encomenderos, se puede decir que el Guairá estaba definitivamente despoblado. Las pestes, la esclavitud, el cautiverio y la persecución fueron el fin del Guairá.

### **La nueva frontera en la región del Itatín y del Tape**

Después del éxodo del Guairá hubo dos tentativas de fundar reducciones en nuevos frentes. La región de Itatín (*Itatí* en guaraní significa oiedra con puntas) se encuentra en tierras bajas, entre dos afluentes del Paraguay, al norte el Mbotetey y al sur el Jehuí, donde los españoles habían fundado por segunda vez en 1599 la ciudad de Jeréz. Desde 1587 los jesuitas provenientes del Perú habían tenido contacto ocasional con los indígenas de la zona. Para 1631 el padre Antonio Ruiz de Montoya pensó que era una alternativa para los guaraníes forzados a dejar el Guairá. Pero el ataque de los bandeirantes se repitió en esta región con más intensidad. Además, al ser una región de yerbales naturales, los encomenderos se opusieron a las reducciones unido a las lluvias torrenciales que imposibilitaban navegar. Apartados de Asunción, los sobrevivientes bajaron a situarse a unas cincuenta leguas de Asunción por tierra y a doce leguas del Paraguay y formaron una reducción en un lugar más seguro. San Ignacio de Caaguazú, con abundantes yerbales, caza, pesca y con yacimientos de sal. Entre 1637 y 1640 algunos caciques de San Ignacio Guazú formaron la reducción de Ntra. Sra. de Fe a cincuenta leguas de San Ignacio de Caaguazú, que en 1649 se agregó a la anterior. Entre 1668 y 1669 estos dos pueblos lograron autorización para trasladarse a la zona comprendida entre el sur de Tebicuary y el Paraná. San Ignacio de Caaguazú es designada entonces Santiago.

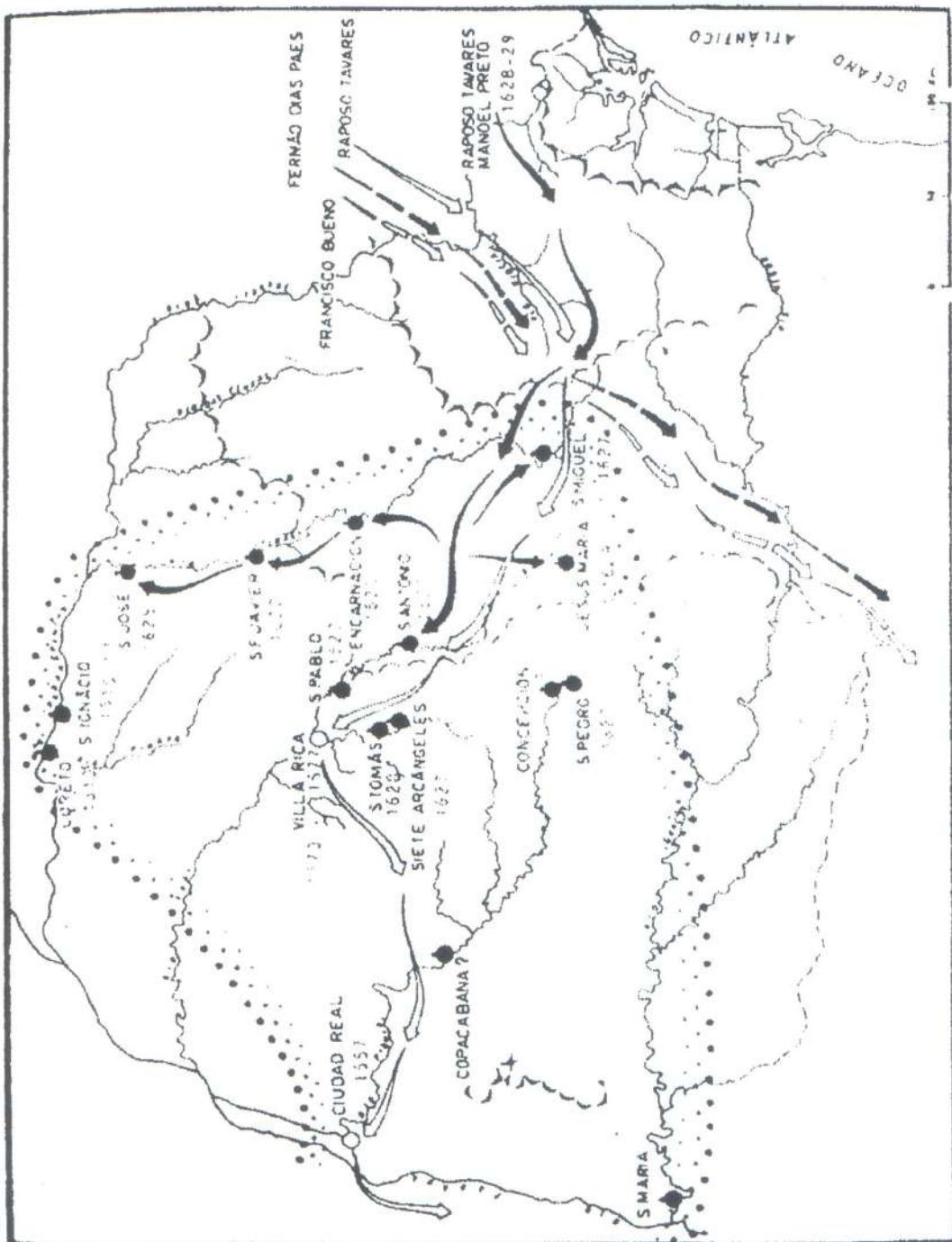
La provincia del Tape se hallaba ubicada en el Estado de Río Grande do Sul y las reducciones estuvieron muy expuestas. Los jesuitas son los primeros en entrar en la región. En otros lugares, el misionero recibía generalmente una población indígena ya violentada o destruida por el conquistador, el colono y/o el esclavista. En el Tape los jesuitas se encuentran con una población que todavía no ha sido diezmada por las pestes, el servicio personal y por los paulistas. Entre 1631 y 1634 fueron creadas doce reducciones. En la cuenca del Ijuí, encontramos a San Carlos de Caapí y la de Santos Apóstoles Pedro y Paulo, ambas de 1631. En la cuenca del Ibicuí, Santo Tomé; San Miguel; y San José de 1632 y Santos Cosme y Damián de 1634. En la cuenca del Jacuí; Santa Teresa (1632); Santa Ana; San Joaquín; Natividad de Ntra. Señora y Jesús María de 1633 y San Cristóbal de 1634.

Las bandeiras paulistas: la actual ciudad de San Pablo, capital del Estado homónimo, fue fundada en 1553 por jesuitas, según unos por el padre Manuel de Nóbregas y según

otros por el beato José Ancheta, como reducción o aldea indígena. Fue con el tiempo el albergue de gente advenediza y maleante (Aresti, 1637).

“Los portugueses -dice Furlong (1978)- dueños de una estrecha franja costera que no llegaba a ser sino una cuadragésima parte de lo que es hoy Brasil, fueron avanzando de continuo en dirección al poniente, llegando así a hacer conquistas inmensas en lo que era territorio español”.

Precisamente las reducciones de maynas, mojos chiquitos y guaraníes, escalonadas desde lo que hoy es la República del Ecuador hasta la provincia de Misiones y norte de Corrientes, constituyeron un poderoso contrafuerte para la defensa del territorio entero.



Bruno, op. cit., p. 254.

Que los jesuitas tendiesen a ir hacia el mar lo prueban las reducciones del Guayrá y del Tape. Los intereses de España que los jesuitas favorecieron conscientemente en esa

extensa zona de tierra y mar, fueron menospreciados con indiferencia por los representantes de la Corona, alucinados con las minas de oro y plata del Potosí.

Las primeras correrías de las malocas portuguesas no fueron violentas. Los bandeirantes o mamelucos llegaban cargados de regalos y volvían con un gran número de indios incautos, que permitían a los habitantes de San Pablo contar con mano de obra barata, que empleaban en sus minas, haciendas e ingenios. Estas malocas comenzaron con el establecimiento de las reducciones y fueron aumentando año tras año hasta llegar al desenfreno. Se contentaron al principio en capturar indios sueltos, pero a partir de 1628 pusieron su mira en los indios de las reducciones y no sólo llevando a los hombres, sino mujeres, niños y viejos. Para 1631 las reducciones del Guairá habían sido arrasadas y a las dos que quedaron en pie se las trasladó aguas abajo. Entre 1635 y 1641, los mamelucos atacaron las reducciones del Tape. Los indios guaraníes se defendían armados de macanas, arcos y flechas.

Pese a los frecuentes pedidos de los Padres del uso de armas por los indígenas para la defensa de las reducciones por la falta de ayuda de los gobernantes, al fin consiguieron que sea lícito que se defiendan los indios dándoles armas de fuego para impedir el paso de sus enemigos. Con el asesoramiento de dos hermanos jesuitas, Antonio Bernal y Juan de Cárdenas, los guaraníes fueron adiestrados en el manejo de las armas de fuego. Se organizó la defensa del Tape y fueron favorables los encuentros de 1638 y el año siguiente. Pero el encuentro decisivo se va a producir en la batalla de Mbororé, el 11 de marzo de 1641.

La batalla naval de Mbororé fue la primera en los fastos navales argentinos. Gracias a los espías llamados entonces bomberos, los jesuitas de las reducciones supieron a principios de 1641 que en el río Uruguay arriba, los bandeirantes a las órdenes de Jerónimo Pedroso de Barros y Miguel Pires, preparaban innumerables barcas para invadir a los pueblos misioneros. Los jesuitas contaban con 4200 indios guaraníes, 300 de los cuales tenían armas de fuego al mando de un capitán llamado Nicolás Ñeenguirú. Incrementaron ese ejército e hicieron construir barchas y canoas y se prepararon para la defensa en las cercanías del pueblo de Asunción de Mbororé fortificándose sobre la margen derecha del Uruguay en un afluente septentrional de dicho río el pequeño Mbororé, al norte de San Javier, hoy llamado Acaraguá.

El 11 de marzo de 1641, a las dos de la tarde, se libró el combate cuyas consecuencias fueron tan grandes que las noticias llegaron a la Corte, donde el Rey dispuso de un acto de culto para dar gracias a Dios de tal victoria.

Con la derrota de Mbororé, los paulistas al enterarse de que el Rey le había concedido a los jesuitas armar a los indios, frenaron el saqueo a las reducciones y el cautiverio a sus indios.

Sin embargo hubo otros ataques todavía en 1647 y 1651, que fueron detenidos por los indios guaraníes. El último fue en 1656 cerca del río Ibicuí donde los indios soldados de la Reducción de Yapeyú pusieron en fuga definitiva a los enemigos.

Si bien los indios guaraníes en todas estas acciones defendieron sus pueblos de la codicia lusitana, es cierto que defendieron también los derechos de España en estos territorios ya que posteriormente estas milicias fueron utilizadas en casos de peligro por los gobernadores del Paraguay y de Buenos Aires.

Podemos ordenar este proceso histórico, siguiendo a Alvarez Kern (1994), en dos partes fracturada por la batalla Mbororé:

1. La primera etapa que se caracteriza por la oscilación de los límites entre la sociedad española y el frente de expansión luso-brasileña que afecta la estabilidad y permanencia de las misiones. De modo que a la rápida expansión que comienza en 1609 le sigue la retracción y el repliegue. En 1611 se dictan las Ordenanzas de Alfaro que son el encuadre legal de las misiones y que explican su crecimiento y expansión.
2. La segunda es la de 1628, que representa la transformación de las reducciones guaraníes en puestos de lucha armada, en fortalezas de frontera contra el avance lusitano hacia el sur. Con las milicias jesuítico-guaraní, el gobierno español no sólo logra detener a los portugueses del Brasil en sus ambiciones sobre el Paraguay, sino que puede proteger también los asentamientos blancos en la región.
3. La otra fecha clave es 1641, la batalla de Mbororé, que significa el triunfo guaraní sobre los bandeirantes y también el triunfo español sobre el avance lusitano.

Después del triunfo de Mbororé la actividad de los lusitanos disminuye y comienza un período de calma interna que implica una nueva expansión espacial. Las misiones se estabilizan y alcanzan su mayor florecimiento. Se forman en definitiva los treinta pueblos guaraníes.



En el territorio paraguayo, entre el Tebicuary, afluente del río Paraguay, y el río Paraná, se establecieron las reducciones de Santa María de Fe (1669), San Ignacio Guazú (1648, 1651), Santa Rosa (1698), Santiago el Mayor (1669), San Cosme y San Damián (1740), Jesús (1687), Santísima Trinidad (1706), Nuestra Señora de la Encarnación de Itapúa (1625).

En el Estado de Río Grande do Sul, Brasil, entre los ríos Ijuí, afluente del río Uruguay, y el río Piratini, encontramos a San Nicolás (1626, 1687), San Luis (1687), San Lorenzo (1690), San Miguel (1687), San Juan (1697), Santo Ángel (1707) y, sobre la margen izquierda del río Uruguay, San Borja (1682, 1690).

En nuestro territorio, en las provincias de Misiones y el norte de Corrientes, se hallaban ubicadas sobre la margen izquierda del Alto Paraná entre la ciudad de Posadas y el arroyo Yabebiry, afluente del Paraná, Corpus Christi (1701), San Ignacio Miní (1631, 1696), Nuestra Señora de Loreto (1631, 1686), Santa Ana (1633), Nuestra Señora de la Candelaria (1665). Desde Posadas hasta Concepción de la Sierra encontramos San José (1660), Santos Apóstoles (1650), Nuestra Señora de la Concepción (1619, 1627). Sobre la margen izquierda del río Uruguay encontramos Santa María la Mayor (1633), San Javier (1629) y más hacia el interior Santos Mártires del Japón (1704). En el límite entre Corrientes y Misiones, cerca del arroyo Itambaé, encontramos la reducción de San Carlos Borromeo (1633). Sobre la margen izquierda del río Uruguay, en territorio correntino, Santo Tomé (1638), La Santa Cruz (1657) y Nuestra Señora de Yapeyú (1627).

La cultura jesuítica-guaraní es de gran complejidad. Los sitios más importantes constituyen núcleos quasi urbanos de estilo barroco, que estuvieron abastecidos por un sistema de estancias ganaderas, vaquerías y áreas de cultivo tanto cercanas como más alejadas de los núcleos reduccionales. Tenían tierras propias de cada poblado y estancias usadas por todas las reducciones en común. La planificación urbana jesuítica es repetitiva y uniforme, se basa en la estructura del damero occidental, en el centro del cual se encuentra la Iglesia. Todas las calles llevan a la iglesia y las casas de familia estaban rodeadas por calles de trazado paralelo. Existía un centro cívico formado por la plaza, la iglesia, la residencia de los misioneros, las casas de las viudas, el cabildo y los talleres. Los indios reducidos estuvieron sometidos a un sistema de trabajo donde las actividades estaban claramente diferenciadas por el sexo y se enseñaban desde la niñez. Las niñas aprendían a hilar, coser y tejer y los niños a leer y escribir.

Los establecimientos jesuíticos estuvieron basados, en su organización, en un principio de autonomía económica y subsistencia para no depender de la ayuda oficial. La producción de algodón fue intensiva y almacenable, usada para la vestimenta de la población. Los talleres permitieron a los indígenas generar actividades artesanales especializadas en piedras, madera y metal. Ello hizo posible una actividad industrial referida a la producción de instrumental agrícola, herrería, etc. Al trabajo agrícola se añadió la novedad de la actividad ganadera.

La organización de la labor agrícola encontró su expresión en *el abambaé*: en lengua guaraní *aba* significa indio y *mbaé* es la hacienda del indio. El *abambaé* se refiere al abastecimiento familiar, complementado con la producción comunitaria. Una especie de propiedad privada de sementera que labraban los indios para su consumo personal y familiar era el *tupambaé*. En lengua guaraní, *Tupá* significa Dios y *mbaé* posesión. Eran las tierras que cultivaban para la comunidad o hacienda de Dios. Une el bienestar comunitario con el bienestar personal. Las sementeras, yerbales, frutales, vaquerías, etc. comunes benefician a los miembros de las Doctrinas. El *tupambaé*, base de la producción, es un excedente que el pueblo intercambia o vende. Existió por lo tanto una obligación de trabajo social que comprometía al indígena con su comunidad y otra con su familia y su propia persona.

En cada pueblo hubo pastoreo de vacas para abastecimiento de carne y rebaños de ovejas cuya lana se hilaba en las reducciones. La actividad ganadera produjo transformaciones estructurales profundas en la sociedad indígena por el abandono de la actividad cazadora y de su complejo ceremonial.

En cuanto a los comodities, la producción a gran escala estuvo referida al algodón, el tabaco y la yerba, siendo esta última tan importante que fue utilizada como moneda de intercambio y su producción colocada en Santa Fe y Buenos Aires. Cultivaron la yerba mate en grandes proporciones en plantíos inmediatos a los pueblos. Fue para evitar los viajes de los guaraníes a lugares tan lejanos donde recolectaban los yerbales silvestres que demandaban mucho tiempo y grandes penurias a los naturales.

En el contacto jesuítico-guaraní el proceso de trasvasamiento cultural marca el pasaje desde la vida aldeana (con casas alineadas a lo largo de la costa o de estructura circular, de poca concentración de población) a la vida en pueblos de funciones urbanas con planificación en damero, que concentra a más de mil familias con un centro cívico político y ceremonial formado por la plaza, la Iglesia, el Cabildo y la casa de los misioneros.

### Conclusión

De la espacialidad tradicional guaraní eminentemente aldeana se pasa a la creación de una espacialidad caracterizada como concentración urbana y materializada en la reducción.

La Reducción buscaba producir un nuevo espacio y éste exigía un nuevo tipo de vivienda.

Fue un espacio político nuevo para la vida indígena. El conjunto de los treinta pueblos guaraníes sobre un área compacta, libre de otras intromisiones coloniales, produjo un espacio político que llegó a parecerse a un estado dentro de otro estado.

Como alternativa y negación del sistema de encomienda en el Paraguay, fue la clave para entender el proceso de lo que llegaron a ser las reducciones jesuíticas con los guaraníes.

Posibilitó un nuevo orden social y cristiano de orientación cultural hispánica, pero sin españoles dentro de ellas.

Un ordenamiento tan absoluto de todas las actividades públicas y privadas sólo se pudo conseguir por un alto grado de consenso que se había alcanzado gracias a la combinación de tres elementos esenciales:

- 1- El mantenimiento de la estructura de caciques, que al parecer determinaba la distribución espacial de las misiones.
- 2- Una ritualización religiosa que impregnaba todas las tareas, unida a una ceremonialidad muy elaborada.

- 3- Una organización económica en la que primaban los aspectos comunitarios sobre los individuales. Un sistema autosuficiente basado en la explotación ganadera y agrícola en especial los yerbales, algodón y tabaco y la elaboración de manufacturas locales.

Los Padres Jesuitas comprendieron la importancia que en su obra evangelizadora representaba la lengua guaraní y la respetaron, la aprendieron y dominaron hasta el punto de que en las reducciones de guaraníes aparece la primera imprenta de nuestro territorio. Allí se imprimieron cartillas, catecismos, diccionarios, etc., para la enseñanza religiosa y apoyo didáctico a los maestros. En las reducciones, la lengua guaraní era la única lengua hablada y escrita adquiriendo caracteres de una lengua quasi oficial.

## Bibliografía

- Ambrosetti, Juan Bautista. *Los cementerios prehistóricos del Alto Paraná (Misiones)*. (En: Boletín del Instituto Geográfico Argentino, v. 16, p. 227-257. Buenos Aires, 1895).
- Bartolomé, M. A. *Shamanismo y religión entre los Avá-Katú-Ete*. México, Instituto indigenista Interamericano, 1977. Serie Antropología Social 17.
- Bárzana, Alonso de, S.J. *Carta del P. Alonso de Bárzana de la Compañía de Jesús al P. Juan Sebastián, su provincial. Fecha en la Asunción del Paraguay a 8 de setiembre de 1594*. (En: Crónicas del Tucumán. Siglo XVI. Córdoba, Comechingonia; Revista de Antropología e Historia, 1997).
- Bruno, Cayetano, S.J. *Historia de la Iglesia en la Argentina*, v. 2. Buenos Aires, Ed. Don Bosco, 1967.
- Cardiel, José, S.J. *Las misiones del Paraguay*. Madrid, Historia 16, 1989.
- Furlong, Guillermo, S.J. *Misiones y sus pueblos de guaraníes*, 2<sup>a</sup>. ed. Posadas, Ed. Lumicop, 1978.
- Hernández, Pablo, S.J. *Organización social de las doctrinas guaraníes de la Compañía de Jesús*. Barcelona, Gustavo Gili, 1913.
- Kern, A. A. *Guaraníes e jesuitas: fronteiras culturais e políticas do Río da Prata*. (En: Anales de las V Jornadas Internacionales de las Misiones Jesuíticas. Montevideo, Ministerio de Educación y Justicia, 1994).
- Meliá, Bartomeu, S.J. *El guaraní conquistado y reducido*. (En: Biblioteca Paraguaya de Antropología, t. 5. Asunción, Universidad Católica, Centro de Estudios Antropológicos, 1986).
- Metraux, Alfred. *Migraciones históricas de los tupi guaraní*. Resistencia, UNNE, 1974.
- *A religião dos Tupinambá e suas relações com a demais tribos tupi-guaranis*. 2<sup>a</sup> ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1979.
- Pastells, Pablo, S.J. *Historia de la Compañía de Jesús en la Provincia del Paraguay*. Madrid, 1912-1923.
- Peramás, José Manuel, S.J. *La República de Platón y los Guaraníes*. Buenos Aires, 1947.
- Rizzo, Antonia. *El ñandé rekó (modo de ser guaraní) en la documentación jesuítica del primer momento del contacto*. (En: Primer Encuentro del Mercosur; patrimonio jesuítico. Buenos Aires, 1997).
- *Arqueología de los guaraníes de Misiones. Etnohistoria del momento de contacto con los jesuitas. Las reducciones del Alto Uruguay*. (En: Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, t. 3. La Plata, 1999).
- Rizzo, Antonia; Iglesias, M. T. *Ilex paraguaricensis en el mundo guaraní y el mundo jesuítico*. (En: Actas del XXII Encuentro de Geohistoria Regional, p. 370-377. Resistencia, Ed. IIGHI-CONICET, 2003).
- Rizzo, Antonia; Sempé, M. C. *El uso del espacio y sus transformaciones durante el contacto jesuítico-guaraní*. (En: Historia inacabada. Futuro incierto. Actas de las VIII Jornadas Internacionales sobre las Misiones Jesuíticas. Encarnación-Asunción, Ed. Bartomeu Meliá, UNCA-ISHF, Centro de Estudios Paraguayos, 2002).
- Rizzo, Antonia; Sempé, M. C. *La cuestión jesuítica en la frontera colonial del área del Plata*. (En: Jesuitas 400 años en Córdoba; Congreso Internacional, t. 2. Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, Junta Provincial de Historia de Córdoba, 1999).

- Rizzo, Antonia; Shimko, S. *La tradición tupí-guaraní misionera*. (En: Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Argentina, t. 3. Córdoba, 2002).
- Ruiz de Montoya, Antonio, S.J. *Arte y vocabulario de la lengua guaraní*. Madrid, 1876. Reedición facsimilar, Leipzig, 1640.
- *Catecismo de la lengua guaraní*. Madrid, 1876. Reedición facsimilar, Leipzig, 1640.
- *La Conquista Espiritual hecha por los religiosos de la Compañía de Jesús en las Provincias del Paraguay, Paraná, Uruguay y Tape*. Rosario, Equipo Difusor de Estudios e Historia Iberoamericana, 1989.
- *Tesoro de la lengua guaraní*. Madrid, 1876. Reedición facsimilar por J. Platzmann, Leipzig, 1639.
- Schaden, E. *Aspectos fundamentais da Cultura Guarani*, 3<sup>a</sup>. ed. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo, 1974.
- Schmidl, Ulrich. *Viaje al Río de la Plata 1534-1554*. (En: Biblioteca de la Junta de Historia y Numismática Americana, t. 1. Buenos Aires, 1903).
- Schmitz, P. I. *As tradicoes ceramistas do planalto sul brasileiro*. (En: Arqueología do Río Grande do Sul, Brasil, Documentos 2, p. 75-130. São Leopoldo, Instituto Anchietao do Pesquisas, 1988).
- Sempé, M. C.; Pérez Meroni, M.M.; Zagorodny, N. *Sitio Panambi 3 Dpto. Oberá. Misiones. Un análisis de la migración cerámica en el sitio*. Taller de Muestreo en Arqueología Argentina. Programa de Estudios Prehistóricos. Buenos Aires, CONICET-UBA. 1985.
- Sempé, M. C.; Rizzo, Antonia. *El uso del espacio entre cazadores y agricultores prehispánicos en Misiones, R.A.* (En: XX Encuentro de Geohistoria Regional, p. 927-937. Resistencia, IIGHI-CONICET. UNNE, 2000).
- Sepp, Antonio, S.J. *Jardín de flores paracuario*, t. 3. Buenos Aires, Eudeba, 1974.
- Serrano, Antonio. *Las líneas fundamentales de la arqueología del Litoral*. (En: Publicaciones del Instituto de Arqueología, nº 32. Córdoba, 1972).
- Susnik, B. *Dispersión tupí-guaraní. Ensayo analítico*. Asunción, Museo Etnográfico Andrés Barbero, 1975.
- Vara (h), A. *La construcción guaraní de la realidad*. Biblioteca Paraguaya de Antropología. t. 3. Asunción, Universidad Católica, Centros de Estudios Antropológicos, 1984).

## Caminos a partir de la literatura comparada

Perla Montiveros de Mollo\*

El camino se abre al caminante, responde a una apetencia de conocimiento, de celebración del mundo y de los hombres. Caminante en la literatura comparada, andante solidario, fervoroso del camino, aún de los utópicos caminos, caminante que busca “allanar los caminos” y también abrir caminos porque, aunque no los hubiera, la afirmación del poeta le asegura aquello de que “se hace camino al andar”.

El asunto está en querer, en el buen querer. En mirar, ver, conocer, reconocer. Desde el lugar de cada cual, en el ancho mundo. Propongo inicialmente este texto de Eduardo Mallea, nuestro pensador de ‘la Argentina invisible’: “Una inmensa naturalidad nos está rodeando y, lejos de concluirnos, de cerrarnos, nos comunica, nos extiende a su medida; nos pone tan cerca del alto campo estrellado, como del campo firme y bajo, como del agua profunda, como de los demás hombres, de las mujeres, de las cosas (...) Y lo que tenemos de la tierra no es tan sólo la tierra, sino el modo como nos lleva al absoluto”. La “*historia de una pasión argentina*” nos alcanza su mística afirmación esperanzada.

Otro texto, ahora se trata de un párrafo de una carta del gran comparatista francés André Monchoux: “En los comienzos, uno se ocupaba sobretodo en descubrir contactos, influencias, pero esto resultaba un tanto anecdótico, disperso. Después nos hemos dado cuenta de que hay en todas las literaturas una unidad de fondo, presente en su amplia diversidad, leyes del espíritu y del corazón que son universales, como elemento de la comunidad. Esta es posiblemente una buena definición de nuestro esfuerzo: la búsqueda del fondo común que debe orientarnos hacia la fraternidad”. El texto de Monchoux -párrafo tomado de una carta dirigida a la profesora Nadine Aguilar el 10 de marzo de 1992, discípula de la doctora María Teresa Maiorana quien fuera fundadora del primer Centro de Literatura Comparada en nuestro país- es texto revelador y que formula síntesis de los cambios y de las nuevas miras en la disciplina.

El decir de Monchoux, en la calidez de una carta cruzando el océano, ya propone “búsqueda del fondo común que debe orientarnos hacia la fraternidad”. Muy cierto es que la literatura comparada como ciencia humana, revisa cada vez con más interés un programa pluridisciplinario. Y, en su andar, se exige repensar la noción de universalidad al apreciar una geografía literaria; se impone tener en cuenta los tiempos múltiples y la duración; volver a mirar las relaciones de literatura y sociedad, literatura y arte, literatura y mitología, literatura y folklore; así, en medio del campo literario, observando el imaginario social, por ejemplo. Seguir la vida de las palabras y aproximándose a tantas dimensiones del conocimiento cuantas sea posible, se dispone ir a lo más lejos en la especificidad de los textos, a lo más profundo de una escritura. Y en este caminar “Hay allí numerosos trayectos que parten del hombre social para aventurarse en el hombre creador”, nos señala Daniel-

\* Doctora en Letras, Secretaria del Centro de Estudios de Literatura Comparada de la Universidad Católica Argentina.

Henri Pageaux auspiciando la afirmación de una imaginación creadora que permita el reconocimiento y la admiración.

Y en este pensar un espacio para la integración cultural que privilegie un encuentro humano esencial se descubre coincidencia de anhelos con el Mercosur Cultural, con el Comité de Estudios de Asuntos Latinoamericanos que también propicia el verdadero desafío de nuestro tiempo: el encuentro con el Otro, el encuentro que es verdaderamente la matriz de la comunicación; en una comunicación vinculante que es movimiento y es acción, donde puede asomar la trascendencia y vislumbrarse un horizonte más amplio en un mundo que aproxime distancias, desde el momento en que la apertura hacia el Otro se hace vigencia y compromiso.

### **La situación latinoamericana vista por pensadores de este continente**

Tania Franco Carvalhal, actual Presidenta de la Asociación Internacional de Literatura Comparada, propuso la imagen de quien hubo señalado caminos en el tiempo, del Caballero Andante “que concentra la idea de una vida en transformación (...) la conquista infatigable del sueño y la lucha por su realización” para mostrar la movilidad vital de esta Asociación y de sus propuestas.

En nuestros países latinoamericanos, con el madurar de sus literaturas, sus escritores y teóricos han auscultado valores por los que el caminar lleva al propio conocimiento y después al enriquecedor conocimiento de los demás.

Así Tania Franco Carvalhal, al estudiar los avatares de la Literatura Comparada en el devenir literario del Brasil, atendió el decir del escritor Machado de Assis quien ya en 1873 reconocía como trazo principal en “La literatura brasilera de la época, un cierto instinto de nacionalidad” y lo señalaba como síntoma de vitalidad y signo de confianza en el porvenir. Porque dar una fisonomía propia al pensamiento nacional es otra forma de independencia que se alcanza poco a poco, interrogando la vida del país y la naturaleza americana. Si bien, ya lo advertía Machado de Assis, con esta búsqueda nacional hay que advertir el riesgo de empobrecer la literatura manteniéndose en comportamientos estancos, error sería reconocer un espíritu nacional nada más que en obras que tratan temas locales. La actualidad de este pensamiento sorprende cuando afirma que ‘un cierto sentimiento íntimo’ hará del escritor un hombre de su época y de su país aunque se ocupe de asuntos lejanos en el tiempo y en el espacio.

Más adelante, Jorge Luis Borges expresará ideas hermanas, así en “El escritor argentino y la tradición”; el epílogo de su ensayo aconseja: “Debemos pensar que nuestro patrimonio es el universo; ensayar todos los temas, y no podemos concretarnos a lo argentino para ser argentinos porque o ser argentino es una fatalidad y en ese caso lo seremos de cualquier modo, o ser argentino es una mera afectación, una máscara. Creo que si nos abandonamos a ese sueño voluntario que se llama la creación artística, seremos argentinos y seremos, también, buenos, tolerables escritores”. Borges, por otra parte, aprecia *una sensibilidad particular* que identifica cada escritor de cada país con lo que hace sin excluirlo de una más amplia tradición. El problema de lo **intra**-nacional con lo **inter**-nacional ha asomado también en otras literaturas latinoamericanas. Nos importa aceptar que

estos escritores, sin limitarse por las fronteras, han sabido entender lo universal a partir de lo nacional con lucidez y modernidad en su pensamiento.

Una obra de interés en esta búsqueda de identidad y de comprensión en el mirar Latinoamérica en su devenir, resultó ser *La literatura latinoamericana como proceso*. Sus autores, inspiradores y gestores nos hablan de un movimiento latinoamericano válido: de entre ellos, Antonio Candido (brasileño), Gutiérrez Girardot (colombiano), Ana Pizarro (chilena), Ángel Rama (uruguayo), Beatriz Sarlo (argentina). Antecedente a tener en cuenta en una búsqueda de elaboración colectiva para una labor de vocación latinoamericana. Ana Pizarro ofrece la perspectiva comparatista. Por eso, una de las direcciones que marca se sitúa en el estudio de las relaciones literarias internacionales, también de las literaturas nacionales en el interior de América, de las literaturas nacionales en el ámbito continental los estudios de literatura y cultura.

### **De la utopía en América**

Pedro Enríquez Ureña, el gran maestro dominicano, ha soñado un proyecto englobante: el de la Utopía de América. La tarea historiográfica para él se constituye en un elemento de autoconocimiento, de autoconciencia. La ‘literatura en busca de nuestra expresión’: búsqueda que se percibe como proceso total, proceso social, político, camino de la utopía como “patria de la justicia” en donde el hombre adquiere su plenitud social e individual, en donde se nace a la universalidad sin dejar de pertenecer a la aldea. Pero la utopía para Enríquez Ureña “no es un vano juego de imaginaciones pueriles”, es un supuesto histórico. Por eso, la búsqueda de nuestra expresión al mismo tiempo que es la forma conceptual de apropiación literaria, demanda un esfuerzo para construirla. Este proyecto que para cada uno posee distinta fisonomía se asienta, sin embargo, en un espacio común que es el de la ‘utopía’ de América. Señalaba Enríquez Ureña que no es ilusión la utopía, sino el creer que los ideales se realizan sin esfuerzo y sin sacrificio.

### **De reciprocidades y diferencias**

Naturalmente el comparatismo literario aprecia la coexistencia de sistemas culturales diferentes, la pluralidad, también lingüística, la complejidad y riqueza de las culturas vernáculas, las condiciones de marginación, la supervivencia y desarrollo fundamentalmente oral de la producción indígena. Y aquí ha de interesarse, por ejemplo, en observar cómo las estructuras del lenguaje se trasculturán por la irrupción de las estructuras propias de las lenguas indígenas de deslinde de los procesos intertextuales. El comparatismo literario ha observado los modos de producción literarios a partir de núcleos generadores, tantas veces míticos o donde el imaginario social es expresión primordial. Y también ha llegado el estudiioso de literatura comparada a mirar el proceso transmisor a partir de una oralidad donde “dice” el gesto, el ademán, la teatralidad, los ritmos y acentos que en la locución subrayan significados y adhieren a supervivencias rituales. Universo lleno de signos que plasmó el decir en obras de Juan Rulfo, José María Arguedas, Miguel Angel Asturias, Antonio Esteban Agüero. Bien es cierto que en el estudio de los procesos intertextuales de la oralidad ya pasada a la literariedad, la literatura comparada ha procurado especial atención a las culturas populares y a los estudios del folklore, toda vez

que la teoría literaria descubre cuánto revela el estudio de la comunicación intercultural y literaria.

Varios congresos internacionales de Literatura Comparada han reflejado estas preocupaciones y han obtenido interesantes conclusiones en la búsqueda de literatura e identidad. Así por ejemplo el XIV Congreso de la AILC/ICLA llevado a cabo en Canadá en 1994, tuvo como tema de sus preocupaciones “Literatura y Diversidad: Lenguas, Culturas, Sociedades”.

El profesor Armando Gnisci, al hablarnos sobre la literatura comparada como disciplina de la reciprocidad, nos mueve a establecer puentes “entre distancias aparentemente desalentadoras, buscando la salvación de lo humano, respetando la alteridad, cuidando las reciprocidades y las diferencias”. Camino éste en donde el encuentro es siempre augural, pensamos. A tal propuesta la escuchamos en las II Jornadas Argentinas de Literatura Comparada, AALC, llevadas a cabo en la Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza 1994.

Si se entiende cuáles son las posibilidades abiertas para esta acción en el mundo que se avizora, la combinación de esos poderes concertados nos da la posibilidad de mirar cantidad de textos orales y escritos y, más de una vez, nos será permitido descifrar sus trazos originales para remontarnos a un nudo que ha de abrirse a la liberación y a la esperanza. De sus infinitos asuntos, una crítica genética me ayudó a explorar los mecanismos del trabajo literario. Por ella pude descubrir, detrás del texto constituido, el texto oral; más aún, la pluralidad que entraña el texto oral, textos éstos muchos desaparecidos en el curso del andar. Pero he aquí que una realidad más durable reenvía a la relación profunda que se instaura en todo texto entre la escritura y la lectura. Entonces nos es dado observar la puesta en el texto de una representación que habita en el escritor y esa simulación verbal que puede funcionar a su turno en las representaciones del lector. Toda vez que escritor y lector son complementarios.

También he podido asomarme a la narrativa tradicional, que abre pluralidad de tiempos, en un cotidiano devenir, a las fiestas en distintas culturas. Así las fiestas de San Juan con sus fogones, que me permitieron apreciar el simbolismo solsticial de las fogatas como un rasgo común de ciertas obras de la literatura moderna en la búsqueda del mito; también las fiestas del carnaval, cuyo dinamismo renovado sin cesar nos da cuenta de una efervescencia cuya intensidad mantiene la solidaridad de un grupo o de un pueblo; fui también a la poesía que buscó el maridaje con cierta música, lo cual aconteció con el decir y la actitud de Homero Manzi para profundizar en tango y milonga el sentir del pueblo, cómo no celebrar el elogio de Nicolás Guillén desde su Cuba, para una milonga de Manzi-Piana. La poesía ausulta bellamente los secretos indoamericanos. Seguir a Gabriela Mistral por ejemplo, nos alcanza la posibilidad de salirnos de la perspectiva limitada de un yo individual para entrar en otros yoes semejantes al nuestro, para hacer hablar a lo que no tiene palabra. “Lago Llanquihue, agua india,/ antiguo resplandor terrestre (...) Bebo en tu agua lo que he perdido/ bebo la indiada inocente,/ tomo el cielo, tomo la tierra/ bebo la patria que me devuelves...”. Y los viajes, tantos que proponen el diálogo con el Otro y también con nuestro Yo más profundo. Por éstos los escritores latinoamericanos alcanzan narración polifónica y sus decires poéticos tantas veces enarbolan poesía pura desde un

‘lenguaje primitivo’ que instaura el ser con la palabra. Pienso en Calvetti y su *Escrito en la tierra*. Por este andar cultivos y cultura se enraízan y todo tiene sabor de vida, sabor de alimento vital. Así, por la cultura del maíz nos llega en el recordar el decir de Antonio Esteban Agüero: “La Mazamorra, ¿sabes?, es el pan de los pobres (...)// El pueblo te acompaña cada vez que la comes,/ (...) y te murmura voces que suben a tu sangre/ para romper la niebla del mortal egoísmo”. Por fin, la salida del tiempo profano a un tiempo sagrado es llave del poder de muchas leyendas que pueblan nuestra América. Pongamos por caso ‘el camino del oro’ en las leyendas. Ahí, nuestros contadores caminan en su ensueño el largo camino de la humanidad. O La Vía Láctea que enriquece nuestro cielo, da motivo a la religiosidad popular para ubicar en ella su cuadro cristiano de la Virgen amamantando al Niño, apoyado en la Mitología Clásica y permitiendo la entrada de creencias de primitivas culturas americanas, tres cosmovisiones en una sola leyenda. Y “si todos los niños del mundo” latinoamericano “las manos se quisieran dar”, en las rondas con sus cantares y romances traídos hace siglos de la península ibérica, encontrarían similitudes notables y simpáticas diferencias procedentes de cada región de nuestro continente. Y tanto, tanto más todavía. Estoy cierta de que por estas sendas sugeridas podrán ser expresados hechos, lugares y personas que en nuestra amada Latinoamérica no debieran caer en el olvido, persiguiendo la unidad como armonía de las distintas voces de los pueblos, mientras pueda considerarse la cultura no como refugio sino como afirmación.

## Bibliografía

- Agüero, Antonio Esteban (1998): *Obras Completas. Un hombre dice su pequeño país* (1972), “Digo la mazamorra”, Ed. Universitaria San Luis, Universidad Nacional de San Luis.
- Borges, Jorge Luis (1974): *Obras Completas, Discusión* (1932), Buenos Aires, EMECE editores, 274.
- Enríquez Ureña, Pedro (1978): *La Utopía de América*, Caracas, Biblioteca Ayacucho.
- Franco Carvalhal, Tania (2006): *ICLA Bulletin*, v. 22, nº 2, Brigham Young University.
- Franco Carvalhal, Tania (1992): “Le Brésil et la Littérature Comparée”, *Revue de Littérature Comparée*, Paris, 20-28.
- Gnisci, Armando (1997): “La letteratura comparata come disciplina della reciprocità” Actas de las II Jornadas Nacionales de Literatura Comparada, AALC, Mendoza, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Nacional de Cuyo, 21-39.
- Mallea, Eduardo (1938): *Historia de una pasión argentina*, Buenos Aires, Sur, 109.
- Montiveros de Mollo, Perla (1994): *El esplendor de la palabra, Búsqueda de una identidad cultural mediante la literatura*, Buenos Aires, El Francotirador Ediciones
- Montiveros de Mollo, Perla (1990): *El hilo secreto. Aproximación a la dinámica de los procesos de la literatura tradicional: entre la oralidad y la escritura*. Buenos Aires, Gente de Letras
- Montiveros de Mollo, Perla (1999): “En busca del Cielo con Gabriela Mistral”, *Una mirada cristiana en la literatura*, Centro de Estudios de Literatura Comparada “María Teresa Maiorana”, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Católica Argentina, 75-80.
- Montiveros de Mollo, Perla (2006): “Jorge Calvetti en su recuperar enclaves de la memoria”, *Boletín de la Academia de Letras*, t. 70, nº 279-280, 393-402.
- Montiveros de Mollo, Perla (1993): *Leyendas de nuestra tierra*, Selección, estudio, adaptación y notas, Buenos Aires, Ediciones del Sol, Colihue.
- Montiveros de Mollo, Perla (2004): “Un renuevo de universo dinámico para la infancia a partir del folklore literario”, *Arte, Comunicación y Tradición: un enfoque transdisciplinario desde la perspectiva del folklore*, Compiladora María Inés Palleiro, Buenos Aires, Ed. Dunken, 181-193.

## **Una mirada antropológica a las nociones de regionalización, identidad y patrimonio cultural\***

*Lidia Cristina Schärer\*\**

Ante la sugerencia del equipo coordinador de este encuentro para que expusiera sobre Antropología y Educación, consideré oportuno aprovecharlo ya que este encuentro al que se ha denominado "*Mercosur Cultural: un espacio para la integración popular*", nos provee de un tiempo para algunas reflexiones. Estas parten de mi hacer como antropóloga, de ejercer docencia en la carrera de Etnomusicología que depende del Conservatorio de Música Manuel de Falla y de pertenecer al Conservatorio Ginastera de Morón (Pcia. de Buenos Aires); y a su vez presidir la Asociación AMAUTA, institución que tiene entre sus objetivos la preservación y difusión del patrimonio cultural.

Desde este posicionamiento, tengo la firme convicción que la escuela es hoy un lugar estratégico de interculturalidad y comunicación; que existe hoy una "escuela" fuera de la escuela y que la socialización pasa más a veces por el mundo de los medios de comunicación que por la escuela e incluso la familia misma.

Desde mi experiencia y con la intención que juntos pensemos algunos temas que puedan ayudar a esclarecer conceptos que surgen en los documentos curriculares con los que los docentes deben trabajar en el aula y que los mismos se presentan como ideas inasibles, en muchos de los casos por la lamentable falta de un tratamiento adecuado en la formación de los profesorados.

Por ello hoy acerco esto que denominado: *Una mirada antropológica a las nociones de regionalización, identidad y patrimonio cultural en los documentos curriculares de artes y ciencias sociales de la Ciudad de Buenos Aires y Provincia de Buenos Aires*.

El abarcativo sentido del epígrafe tiene como objetivo invitarlos a compartir algunas reflexiones acerca de nociones cargadas de múltiples sentidos. Este andar que propongo es el pensar desde la multidimensionalidad, porque es también orientar nuestro pensamiento hacia un destino universal y subjetivo en donde de manera indisoluble asociamos en el Hombre, no solo al Homo Sapiens, sino al Homo Faber, Ludens, Mitologicus o Poeticus (Morin, 1999).

Este camino lo recorri a la manera de quien hace etnografía, entendida ésta como un enfoque; es decir una experiencia del conocimiento para comprender fenómenos sociales desde la perspectiva de los actores sociales. Teniendo en cuenta uno de los abordajes característicos de las ciencias sociales, la descripción, puse la mirada en sus tres niveles de comprensión:

\*Este trabajo es parte del presentado en la Academia Nacional de la Educación en la sesión del 22-IX-2003.

\*\* Licenciada en Ciencias Antropológicas.

- 1) el “qué” (se traduce en el reporte donde se informa lo que ocurrió)
- 2) el “porqué” (explicación de las causas)
- 3) el “como es” (representa la descripción de lo que ocurrió, según es para los actores sociales) (Guber, 2001).

En este acercamiento, los Documentos Curriculares (Contenidos Básicos Comunes, Pre Diseño Curricular de Ciudad de Buenos Aires, Estructura Curricular Básica de provincia de Buenos Aires, Ley Federal de Educación, Cuadernillos de Actualización Curricular de Educación Artística y Ciencias Sociales, siendo éstos en un total de 30 documentos oficiales) se convirtieron en las “*voces*” de los actores sociales y con ellos dialogué.

He aquí la propuesta.

### **Regionalización**

Desde la visión antropológica al pensar en esta proposición, coincido con Guillermo de la Peña en recordar que desde hace mucho tiempo los antropólogos sociales “*mostraron empíricamente que el concepto de espacio es socialmente creado por que es socialmente vivido*”. Para ello basta evocar los ejemplares trabajos de Mauss entre los esquimales, Evans-Pritchard con los nuer o Leach con los kachin. En este andar disciplinar, también queda claro la existencia de distintos niveles de representación: por una parte los espacios de interacción, en donde se desarrollan las cotidianidades son sencillamente aprehendidos; diferente de la región entendida ésta como un espacio-tiempo organizado, vivido y percibido, diferente del estado y la nación, que son enunciados abstractos.

En el debate antropológico y con distintas propuestas surge la “región cultural”. Desde Steeward, Redfield, Aguirre Beltran o Claudio Lomnitz, se han de plantear que este concepto es el resultado de interacciones culturales significativas que se disponen en el espacio cultural.

Es decir, que analizar la regionalización es entender que un grupo humano a través de una vinculación multifasética se apropia, utiliza, relaciona y refiere a través de representaciones simbólicas un espacio social.

Al recorrer los documentos entiendo que los mismos enuncian y abren un campo para el fructífero desarrollo de interacciones e interrelaciones. Como ejemplos voy a citar:

a) de “Orientaciones Generales para acordar los CBC. Documentos para la Concertación Serie A, nº 6/93, de los Criterios para la selección de organización y formulación de los CBC, el punto 6:

“*Apertura: Los CBC deben presentarse abiertos en distintos sentidos.*

*La apertura debe permitir, en el marco de una clara identidad personal, familiar, local,*

*Regional y nacional, el conocimiento libre de prejuicios y respetuoso de otras formas de vida y resolución de situaciones. Esta actitud ecuménica debe estar presente en la consideración de toda problemática sea ésta de la localidad, la región, el país o el*

*mundo y provenga de diferencias étnicas, religiosas, de nacionalidad, clase social o concepción del mundo.*

*Al mismo tiempo deben poder aplicarse en diversas situaciones, asociarse creativamente para realizar producciones, constituirse en herramientas útiles para la resolución de problemas reales y simulados y configurarse como claves para la comprensión de la realidad cercana y lejana en el espacio y en el tiempo".*

b) Organización de los CBC de la Educación Artística para la EGB enuncia en el Bloque 4 *las producciones artísticas. Sus referentes regionales, nacionales y universales.*

c) En el mismo documento leemos, en referencia a los CBC de Ciencias Sociales: Bloque 1 *las sociedades y los espacios geográficos.*

### **Identidad**

Pensar hoy en el concepto de identidad desde la antropología, significa pensar la envergadura de los cambios que en el contexto de las transformaciones socioculturales se producen en los escenarios locales, nacionales e internacionales.

Teniendo en cuenta el Art. 6º de la Ley Federal de Educación donde plantea "*El sistema educativo posibilitará la formación integral y permanente del hombre y de la mujer, con vocación nacional, proyección regional y continental y visión universal que se realizan como personas en las dimensiones cultural, social, ética y religiosa [...]".* está ya presentada la mirada abarcadora que debe tener la educación en este siglo XXI.

Considerar la identidad es acercarse a un concepto multidimensional, partiendo de la persona humana que, como "ser social", vive en diferentes grupos simultáneamente y asume distintas identidades: la de género, la familiar, religiosa, nacional y política.

La identidad es también un rasgo social colectivo nacional, ya que caracteriza a una sociedad por sus interrelaciones e interacciones entre lo individual y lo social. Esta identidad cuando adquiere una configuración en un espacio y tiempo determinado, con vivencias compartidas entre sus integrantes y con afinidades emocionales con una historia común, nos permite hablar de una identidad cultural.

Identidad cultural e identidad nacional muchas veces se utilizan como sinónimos, aludiendo a los componentes simbólicos, culturales y territoriales de esta última. Aquí surge otra idea que es la de nación.

La nación puede ser concebida desde lo territorial o desde lo étnico; para ello téngase en cuenta por una parte la ejemplar conferencia de Renan (1882) *¿Qué es una Nación?*, donde la concepción francesa pone énfasis en lo espacial o territorial. En tanto la idea alemana o étnica está representada a través del pensamiento de Johan Herder (1784-1791), quien pone de relieve la comunidad de nacimiento, la cultura propia y el componente afectivo. De allí que la idea de nación se nutre en el sentimiento y la filiación.

En este andar, discurrir sobre la identidad y más precisamente sobre la identidad cultural debe inscribirse como procesos socioculturales dentro de la globalización y de la mundialización de la cultura, teniendo en cuenta los efectos de la comunicación intercultural y con ello la necesidad de repensar el “nosotros cultural”.

Coincido con Martín Hopenhayn (Hopenhayn, 2002) cuando dice: “Los discursos de la modernidad y el desarrollo lograron generar un orden y un imaginario centrado en conceptos como los de Estado – Nación, territorio e identidad nacional. Hoy estos conceptos se ven mirados por fuera y por debajo: de una parte la globalización económica y cultural borra las fronteras nacionales y las identidades asociadas a ellas, mientras la diferenciación sociocultural cobra más visibilidad y voz dentro de las propias sociedades nacionales. La relación establecida entre cultura y política queda radicalmente cuestionada en la medida que el Estado-Nación pierde su carácter de unidad político – cultural y tiende a restringirse al carácter de una unidad político – institucional, con funciones regulatorias en el campo de la economía y de los conflictos entre actores sociales”.

En este marco, las ciencias sociales en sus estudios han de tener en cuenta al individuo y a la sociedad considerados “en términos de relaciones, procesos y estructuras” (Ortiz, 1997) en sus dimensiones nacionales y globales. Así para explicar los procesos socioculturales se acude hoy a binarismos tales como: local/global; tradición/modernidad, centralización/descentralización; homogéneo/heterogéneo; periferia/difusión; entre otros.

En este marco, referir a la globalización es poner el acento en el acelerado cambio tecnológico así como también en la calidad de los fenómenos; es también marcar asimetrías en la distribución. Los actores sociales no participan por igual en la concentración de riquezas, en el acceso a la tecnología y el poder, o en la emisión y recepción de los mensajes (Schärer, 2003); es la “sociedad disociada”, la de “los conectados y la de los excluidos”; de los que exaltan el mercado y legitiman la “cultura del consumo”, la de la desmitificación de las tradiciones y costumbres, con una pérdida de los valores, las normas y la ética; y también son las sociedades que ante esta crisis inician el largo camino de “recombinar las memorias” para reapropiarlas creativamente (Martín Barbero, 2000 a).

En el marco de la identidad cultural, considerar la “mundialización de la cultura” es pensar en nuevas configuraciones. Los límites geográficos tradicionales se rompen, para dar paso a nuevos espacios, es aceptar que nos hallamos al decir de Renato Ortiz *“traspasados por una vivencia mundializada. Marlboro, Euro Disney, fast food, Hollywood, chocolates, aviones, computadoras, solo son trozos visibles de su presencia envolvente. Ellos invaden nuestras vidas, nos cercan o nos liberan y forman parte del mobiliario de nuestro cotidiano. El planeta se encarna así en nuestra existencia, modificando nuestros hábitos, nuestros comportamientos, nuestros valores”* (Ortiz, 1997, p. 19).

Por ello al acercarnos y dialogar con los documentos estos nos proveen de una riqueza de posibilidades con matices incalculables. Para ello cito como ejemplos las vinculaciones que los CBC de la Educación General Básica establecen entre los de Ciencias Sociales y Educación Artística; en el marco de la resolución nº 37/94 que aprueba el documento serie A, nº 8 Criterios para la Planificación de Diseños Curriculares

Compatibles en las Provincias y la Municipalidad de la Ciudad de Buenos Aires, que en su punto A.4 Incluyen las propuestas de “contenidos transversales”.

Bloque 2 (Ciencias Sociales): Las sociedades a través del tiempo. Cambios, continuidades y diversidad social.

Bloque 3 (Ciencias Sociales): Las actividades humanas y la organización social (desarrollando cultura con una amplitud de criterio abarcativo incluyendo: identidad cultural, modos de pensar y actuar contrastantes, prejuicios, discriminación, conflictos sociales).

Los bloques de Educación Artística:

Bloque 1: Los códigos de los lenguajes artísticos

Bloque 3: La información sensorial: Percepción

Bloque 4: Las producciones artísticas. Sus referentes regionales, nacionales, universales.

### **Patrimonio cultural**

Abordar la significación del patrimonio cultural es acercarse al universo tangible e intangible de un pueblo, es entender lo que las generaciones han construido, atesorado, acrecentado.

Desde lo conceptual sitúo a la tradición, las costumbres y los hábitos, así como al conjunto de los bienes tangibles e intangibles, muebles e inmuebles, que poseen un interés histórico, artístico, estético, plástico, arquitectónico, urbano, arqueológico, ambiental, ecológico, lingüístico, sonoro, musical, audiovisual, filmico, testimonial, documental, literario, bibliográfico, museológico, antropológico y las manifestaciones, productos y representaciones de la cultura popular y folklórica incluyendo tradiciones orales, bailes, rituales, fiestas, medicina tradicional y farmacopea, artes culinarias, artesanías ([www.britishcouncil.org.co](http://www.britishcouncil.org.co)).

He querido señalar que este patrimonio es vasto y representa en cada comunidad “*la fuente vital de su identidad*”, ya que es memorizado, conmemorado y transmitido de generación en generación. Y aquí quiero referirme en especial a dos tipos clasificatorios del patrimonio cultural: lo folklórico y lo popular.

En referencia al patrimonio folklórico, esto nos lleva a pensar en prácticas guardadas en la memoria colectiva y asociadas a un pretérito. Diferentes concepciones científicas organizan este campo del saber: la concepción funcional y dinámica de Cortazar; la cultura de tradición oral de Isabel Aretz o el de la función social del saber tradicional del pueblo de Darío Guevara (Ecuador), o los nuevos paradigmas que “*no determinan el grupo de portadores o productores de folklore según sea su ubicación geográfica o estrato social*” (Blache, 1991, p. 63).

En cuanto al patrimonio popular, creo debemos alejarnos de ciertas construcciones tipológicas en las cuales se entendía como cultura popular a la producción simbólica de una determinada clase social; por ello acuerdo con Lobeto cuando plantea:

*“[...] una cultura popular lleva marcas o huellas de las reivindicaciones sectoriales pero [es] reproductora de modelos económicos sociales vigentes. De orígenes campesinos o rurales pero asentadas en enormes megalópolis. Cultura que reproduce iconografías del arte culto pero incorpora imágenes tradicionales y folklóricas. Originada en tradiciones populares pero resemantizadas y apropiadas con otros fines por la industria cultural, los medios masivos y las nuevas tecnologías.*

*Esta mixtura de fenómenos entrecruzados lleva a otra cuestión y es la referente a cual es el espacio que permite aprehender la cultura popular en toda su dimensión, o por lo menos gran parte. La respuesta quizás sea centrar el análisis en los grupos y movimientos sociales, como agentes que cada vez más reconstruyen el espacio de lo público y producen manifestaciones culturales en lo que lo popular de una u otra forma, es inherente a estos movimientos”* (Lobeto, 2003).

Con esto he querido llamar la atención respecto a los alcances de estos términos. En cuanto a los ejemplos de los documentos tomo, entre otros, los que proporciona el Diseño Curricular de Provincia de Buenos Aires, el cual plantea explícitamente el patrimonio cultural del entorno cercano y la región.

En la Educación Artística en el eje organizador:

- contexto sociocultural para danza – expresión corporal plantea las danzas folklóricas y populares;
- música tiene en cuenta las producciones de distintos ámbitos, e incluye el blue, el jazz y rock;
- plástica – visual ejemplifica con el análisis de piezas gráficas históricas, las artesanías, etc.

### Reflexión final

Afrontar hoy los retos educativos implica plantearse nuevas fórmulas para analizar los fenómenos de la globalización frente a las problemáticas locales; para ello los docentes deben estar capacitados para enfrentar los nuevos escenarios, ya que la escuela es la que recibe con fuerza centrípeta los entrecruces de esta posmodernidad; donde la interculturalidad y la multiculturalidad forman parte del proyecto de sociedad.

Ya hoy no nos planteamos la cultura urbana como opuesta a la cultura rural, por el contrario el escenario son cruces de fronteras donde la reconversión no es solo económica, sino también simbólica. La ciudad se nos presenta con nuevos formatos: las conurbaciones, las integraciones transnacionales con una arquitectura también transnacional, con migraciones de campesinos e indígenas (quienes reproducen y cambian sus tradiciones); con espacios de desarrollo e intercambio multiétnico y multicultural y una desterritorialización producto de las dinámicas culturales, fundamentalmente representadas por

“el caballo de Troya electrónico: la televisión” como bien afirma Philip Salzman. Pero también lo rural es penetrado por los imaginarios y así como vivimos “una ciudad invisible”, ya que viajamos por ella pero la experiencia de la ciudad me es dada por la televisión, el mundo rural se está re-significando (Martín Barbero, 2000 b).

Acuerdo con Morin al decir: “un ciudadano, en una democracia, se define por su solidaridad y su responsabilidad respecto de su patria. Y esto supone que tiene arraigada su identidad nacional” (Morin, 1999, p. 63).

Para que ello suceda, más investigaciones deben realizarse con seriedad como el tema lo exige, ya que ponen de manifiesto herramientas con las cuales pueden los docentes fortalecer el proceso de enseñanza-aprendizaje. Pero por sobre todo deberán orientar y vigorizar el proceso de construcción del conocimiento social en los niveles de formación docente y capacitación.

### Documentos oficiales

- Ley Federal de Educación – Ley nº 24.195
- Ministerio de Cultura y Educación de la Nación. Consejo Federal de Cultura y Educación:
  - 1993. Orientaciones Generales para acordar los Contenidos Básicos Comunes. Documentos para la Concertación serie A nº 6
  - 1994. Resolución 37/94
  - 1994. Resolución 39/94
  - 1995. Contenidos Básicos Comunes para el nivel inicial
  - 1995. Contenidos Básicos Comunes para la Educación General Básica
  - 1995. La Educación Polimodal. Acuerdo Marco Documentos para la Concertación serie A nº 10
  - 1998. Estructura Curricular Básica para la Educación Polimodal. Documentos para la Concertación serie A nº 17
  - 1998. Estructura Curricular Básica para el Tercer Ciclo de la EGB. Documentos para la Concertación serie A nº 16
    - Municipalidad/Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires. Secretaría de Educación. Dirección General de Planeamiento. Dirección de Currícula:
      - 1995. Actualización Curricular EGB. Ciencias Sociales. Documento de Trabajo nº 1
      - 1995. Actualización Curricular EGB. Documento de Trabajo nº 1 Artes
      - 1996. Actualización Curricular EGB Primer Ciclo. Ciencias Sociales. Documentos de Trabajo nº 2
      - 1996. Actualización Curricular EGB Primer Ciclo. Documento de Trabajo nº 2 Artes Plásticas
      - 1997. Actualización Curricular EGB. Documento de Trabajo nº 4 Artes: Música
      - 1997. Actualización Curricular EGB. Documento de Trabajo Teatro. Para pensar el teatro en la escuela
      - 1997. Ciencias Sociales. Documento de Trabajo nº 4
      - 1997. Artes: Plástica. Documento de Trabajo nº 4

1998. Artes. Documento de Trabajo nº 5. Música, Plástica y Teatro. Propuestas didácticas para el segundo ciclo
1999. Marco General. Pre Diseño Curricular para la Educación General Básica (Educación primaria y media según denominación vigente)
1999. Pre Diseño Curricular para la EGB primer ciclo
1999. Pre Diseño Curricular para EGB segundo ciclo
2001. Actualización Curricular. 7 grado. Artes. Documento de Trabajo
2001. Actualización Curricular. 7 grado. Ciencias Naturales. Ciencias Sociales. Informática. Matemática. Prácticas del Lenguaje. Documento de Trabajo
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Artes. Música en la escuela: proyectos para compartir
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Artes. Plástica en la escuela: proyectos para compartir
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Artes. Teatro en la escuela: proyectos para compartir
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Conocimiento del mundo: Las plazas de la ciudad de Buenos Aires
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Conocimiento del mundo: Viviendas familiares
2001. Aportes para el Desarrollo Curricular. Una experiencia de historia oral en el aula. Las migraciones internas en la argentina a partir de 1930
- Dirección General de Cultura y Educación. Consejo General de Cultura y Educación.
1999. Provincia de Buenos Aires. Diseño Curricular. Educación Inicial. Educación General Básica. Tomo I y II

## Bibliografía

- Baumann, Gerd (2001): *El enigma multicultural*. Paidos Studio, Paidos, Barcelona.
- Bauman, Zygmunt (2005): *La globalización. Consecuencias humanas*. FCE, Buenos Aires.
- Blache, Marta (1991): Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual. *Revista de Investigaciones Folklóricas*, Facultad de Filosofía y Letras, UBA, nº 6, p. 56-66.
- Brünner, José J. (1998): *Globalización cultural y posmodernidad*. FCE, Chile.
- García Canclini, Néstor (1999): *La globalización imaginada*. Paidos, Buenos Aires.
- Guber, Rosana (2001): *La etnografía*. Ed. Norma, Buenos Aires.
- Hopenhayn, Martín (2002): El reto de las identidades y la multiculturalidad. Pensar Iberoamérica. *Revista de Cultura*, OEI, nº 0, Febrero.
- Lobeto, Claudio (2003): Cultura popular: hacia una redefinición. En: Roman Reyes (dir): *Diccionario Crítico de las Ciencias Sociales*, Pub. Electrónica. Universidad Complutense, Madrid. [www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario](http://www.ucm.es/info/eurotheo/diccionario)
- Martín Barbero, Jesús (2000) (a): Comunicación fin de siglo. [www.innovarium.com/investigación/comJMB.htm](http://www.innovarium.com/investigación/comJMB.htm)
- (2000) (b): Dinámicas urbanas de la cultura. [www.innovarium.com/culturaurbana/DinamUrbJMB.htm](http://www.innovarium.com/culturaurbana/DinamUrbJMB.htm)
- Morin, Edgar (2001): *La cabeza bien puesta*. Ed. Nueva Visión, Buenos Aires.
- Ortiz, Renato (1997): *Mundialización y cultura*. Alianza Editorial, Buenos Aires.
- (2005): *Mundialización: saberes y creencias*. Gedisa, Barcelona
- Schärer, Lidia C. (2003): *La Educación Artística en el Siglo XXI*. Ediciones FEPAI, Buenos Aires.

## Poesía de la Región Gaucha Argentina

Olga Fernández Latour de Botas\*

### Introducción

A partir de los Seminarios realizados con la consigna Mercosur. Un espacio común para la integración en el Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales (CARI) en los años 1996, 1997 y 1998 y sobre la base de la labor que está realizando el Seminario de Doctorado sobre Región Gaucha de la Universidad del Salvador -dirigido por la doctora Gloria O. J. Martínez-, ha podido advertirse que, en los encuentros internacionales, resulta imprescindible unificar ideas básicas para lograr los fecundos espacios de comprensión internacional y de paz a que aspiramos. Es preciso que estas ideas se expresen con sememas comunes, con mensajes que no encuentren en los otros barreras para su captación inicial aunque, con el tiempo, se vayan afinando los conceptos y las diversidades puedan ser percibidas y valoradas en su debida forma.

La existencia de una Región Gaucha, que abarca territorios de suma importancia geopolítica de la Argentina, del Brasil, del Paraguay y del Uruguay, obliga a pensar desde otro punto de vista la terminología que aplicamos cuando nos referimos a los hechos generados en ese espacio, a las imágenes que suscitan y a la capacidad de representación de valores que ellos poseen para sus portadores. Por ello, sin ánimo de perder nuestros rasgos de identidad, se nos ha planteado, primero, la necesidad de sintetizar esquemas surgidos del pensamiento argentino respecto de lo que es propio de nuestra Región Gaucha, y segundo, la conveniencia de realizar algunas adaptaciones semánticas respecto del sentido de pertenencia a dicha región, más allá de las modalidades expresivas en que los hechos socioculturales se manifiesten.

### La Región Gaucha

El concepto de Región Gaucha, que estamos aplicando en este caso a la determinación de un sector de la producción literaria de carácter poético de la Argentina, adquiere una condición no habitual en la historia literaria de nuestro país: se circunscribe fundamentalmente al ámbito de la llanura pampeana y de las cuchillas próximas al litoral fluvial, como *hábitat* del jinete ganadero histórico llamado *gaudero* o *gaucho* y de sus actuales manifestaciones como tipo humano vigente en ciertos ámbitos de la sociedad argentina.

Queda excluida así -para considerarla desde otra perspectiva geohistórica- la literatura relacionada con los *gauchos salteños*, por ejemplo, paisanos que mantienen el emblemático designador que les dio su caudillo, general Martín Miguel de Güemes, según se afirma, por sugerencia del general San Martín. También se dejan afuera las eventuales

\* Profesora Nacional de Danzas Folklóricas Argentinas, Doctora en Letras (Universidad del Salvador), Miembro de Número de la Academia Nacional de la Historia y de la Academia Argentina de Letras.

composiciones que, procedentes de otras regiones del país, hagan referencia a *gauchos* en el sentido de bandoleros y salteadores, como es propio de un área muy extensa del noroeste y Cuyo, en la República Argentina.

Hay una explicación para ello vinculada, como se ha dicho, con las conexiones geopolíticas y culturales abiertas por la constitución del Mercosur: la necesidad de una clarificación de conceptos que aconseja que, como se hace en un *thesaurus*, se adopten para los vocablos claves, designadores normalizados, llamados *unitérminos*. Estos *unitérminos* se caracterizan por resultar aptos para ser interpretados por la mayor cantidad posible de usuarios -de adentro y de afuera del área donde el vocablo existe en propiedad- y sus variantes localizadas son señaladas también en la nómina de vocablos que constituye el *thesaurus* mediante la indicación de *use /.../* que, tras la definición local, remite al unitérmino correspondiente.

A partir de la iniciación de contactos culturales entre las naciones que en principio constituyeron el Mercosur cultural, alfabéticamente Argentina, Brasil, Paraguay y Uruguay, se ha ido utilizando cada vez con mayor frecuencia este concepto de Región Gaucha que, en rigor, procede de los estados del sur del Brasil. Estos estados no son históricamente los territorios donde se generó el *tipo gaucho*, según la aplicación de las categorías de Clark Wissler sobre área cultural y área cronológica, ya que éste se dio aparentemente en la zona aledaña a las bandas oriental y occidental de los ríos Uruguay y Paraná, es decir en los actuales territorios del Uruguay y la Argentina. Pero dichas áreas de la cultura gaucha pertenecientes al sur del Brasil han tomado el designador *gaúcho* menos como un denominador cultural que como uno geográfico y así se habla de Universidades *gaúchas*, de industrias *gaúchas*, de clubes de fútbol *gaúchos*, etc.

En el ámbito internacional, la adopción del caracterizador “Gaucha” para la Región donde históricamente existió en plenitud nuestro el jinete ganadero, resulta espontánea y en general útil, pues brinda por sí sola una imagen integral del gaucho, de su condición étnica (mezcla de razas que por sus características no definen el término), de sus actividades económicas (la ganadería), de su complemento vital (el caballo), de su aspiración existencial (la libertad), de su transposición simbólica (el patriotismo). Esta imagen resimbolizada del gaucho ha sido alentada por nuestros escritores clásicos y modernos y constituye un *topos* instalado que contribuye a nuestra identificación como Región en el concierto universal.

Al aceptar el unitérmino *gaucho* para caracterizar a la ya delineada región de nuestro país y, especialmente, al aplicarlo a la poesía del área, debemos reconocer en el pasado y el presente de dicha producción literaria deslindes muy importantes para su cabal conocimiento.

### **Poesía de la Región Gaucha Argentina**

La aplicación sucesiva de distintos criterios taxonómicos revela fundamentales variantes en la poesía de la Región Gaucha Argentina.

- Folklore poético. El gaucho es un tipo social que apareció en estas tierras tras la llegada del caballo, procedente de Europa, ya que se trata, por definición, del "jinete ganadero de las pampas y de las cuchillas". Su poesía tradicional, anónima, de transmisión oral por medio del canto, receptora y reelaboradora de la poesía popular y cortesana española, sobre temas amatorios, religiosos, épicos, burlescos o metafísicos, constituye -de acuerdo con la denominación propuesta por Augusto R. Cortazar- el folklore poético de la Región Gaucha. Antes de la aparición de dicho patrimonio oral-tradicional del gaucho no es posible hablar de otro tipo de literatura poética en el área geográfica a que nos referimos, pues los aborígenes que aquí vivían no conocían la vida aldeana, no dejaron huellas de asentamientos permanentes, eran ágrafos y se desconoce qué pudieron cantar o decir en materia poética.

- Poesía gauchesca. Denominación dada por Ricardo Rojas. La poesía gauchesca nació a fines del siglo XVIII y se concretó en sus obras más representativas durante el XIX. No es la poesía cantada por los gauchos, no es su folklore poético. Es, como lo dijo Jorge Luis Borges, una creación literaria de señores de Buenos Aires y de Montevideo. Parte de una convención que "casi no lo es a fuerza de ser espontánea": en ella se hace hablar o cantar a gauchos en un lenguaje que intensifica los rasgos diferenciales propios de su habla rústica cotidiana, o atribuidos a ella. Se difunde por medios escritos pero, al popularizarse, muchas veces se convierte en apta para el canto a la manera tradicional. Sus temas son siempre campesinos o bien referentes al impacto dejado en el hombre rústico el encuentro con las costumbres y usos de la ciudad, que tiene varios precedentes en la literatura española. También es importante en la primera poesía gauchesca, su carácter patriótico -coincidente con el período de guerras por la independencia- y político -en tiempos de las luchas internas entre caudillos-. Sin olvidar las piezas previas de Juan Baltasar Maziel y los sainetes aparecidos a fines del siglo XVIII (*El amor de la estanciera* y *Las bodas de Chivico y Pancha*, por ejemplo) las primeras manifestaciones resonantes de la poesía gauchesca (1812-1822) se encuentran en la obra del montevideano Bartolomé Hidalgo. Su cumbre es el *Martín Fierro* de José Hernández (*El gaucho Martín Fierro*, 1872; *La Vuelta de Martín Fierro*, 1879). Muchos elementos que ayudan a definirla se hallan en las grandes figuras cronológicamente intermedias, argentinas o uruguayas, como Juan Gualberto Godoy, Hilario Ascasubi, Manuel de Araucho, Estanislao del Campo, Antonio Lussich.

Hay un período posterior de decadencia estética con predominio del mensaje social que tiene su apogeo hacia fines del siglo XIX y se proyecta a principios del XX: es el de los llamados "payadores libertarios", de ideología filo-anarquista, que encontró sus medios expresivos gráficos en los folletos *in octavo* impresos por casas editoras como la de Longo y Argento de Rosario o la de Andrés Pérez Cuberes sita en la esquina de Independencia y Salta de la Ciudad de Buenos Aires. Estos folletos, cuya nómina esencial tuve la satisfacción de hacer conocer en nuestro país en publicaciones realizadas como investigadora del Instituto Nacional de Antropología, fueron desdeñados por las colecciones oficiales en la Argentina pero constituyen hoy un sector importante de la Biblioteca Criolla que perteneció al sabio alemán Robert Lehmann-Nitsche y que forma parte del legado de su familia al Instituto Iberoamericano de Berlín.

Poesía nativista. Denominación dada por Bruno C. Jacovella. Es poesía generalmente lírica aunque puede tener manifestaciones narrativas. Se caracteriza por utilizar un lenguaje regido por la llamada “norma culta” y tratar temas rurales con cierta predisposición a lo eglógico y nostálgico cuando no a lo aleccionador y patriótico. Algunas veces se intercalan en el lenguaje de la poesía nativista términos camperos, sobre todo para matizar las descripciones de paisajes, tipos humanos y costumbres que son sus asuntos predilectos. Se difunde por medios escritos pero, como la gauchesca, puede llegar a cantarse cuando impresiona mucho la sensibilidad popular.

Poesía regional. Por poesía regional entendemos aquí aquella en que el poeta se muestra voluntariamente revelador del ámbito geográfico, social y cultural, en este caso de la Región Gaucha, aunque no utilice un lenguaje rural ni describa paisajes o costumbres. Un poeta identificado con su ámbito pero ubicado en su propia cultura y en su propio tiempo, cuya obra se difunde, en general, por medios escritos, pero que también alimenta a veces las letras de canciones difundidas, junto con su correspondiente música, por la industria cultural.

Poesía universalista o de vanguardia de autores procedentes de la Región Gaucha. Se trata de la obra poética de autores que no reflejan voluntariamente su procedencia geográfica ni se yerguen como representantes de una tradición lugareña. Escriben su poesía a partir de la emoción estética individual sin manifestar elementos localizadores. Cuando se trata de versos para ser cantados con especies de la mesomúsica contemporánea se adaptan a géneros y gustos internacionales. De acuerdo con el concepto argentino de Región Gaucha correspondiente, como se ha dicho, a la que generó a nuestro arquetípico jinete ganadero, esta categoría poética no debería incluirse, pero cuando se trata de poner sobre el tapete de las muestras internacionales la producción poética del área en su totalidad, nos encontramos con que nuestro país no presenta la producción de muchos de sus poetas más representativos que viven y trabajan en el espacio geográfico de la Región Gaucha pero no pueden ser incluidos entre los autores gauchescos, nativistas, regionales ni en ninguna corriente del tradicionalismo. Por ello es necesario incorporar estas obras para conocimiento general.

### **Formas y funciones**

Las formas poéticas propias del cancionero folklórico argentino -dentro y fuera de la Región Gaucha- son fundamentalmente la cuarteta 8abba (o cuarteta romanceada) que funciona tanto como unidad conformadora de composiciones poliestróficas narrativas (argumentos, compuestos, corridos) como, con independencia temática, en la copla propia del canto andino y noroestíco de bagualas, vidalas y vidalitas y en las letras de bailes junto a la cuarteta 7a5b7c5b (o de seguidilla). La copla 6abcb es la que se canta con arrullos o nanas y también en los Villancicos navideños y algunas formas locales de la especie “chaya” o “polquita del Pujllay”, en La Rioja y San Juan. La décima espinela 8abba, accddc, es utilizada sobre todo en el canto lírico puro de cifras, tristes, estilos y milongas (en Cuyo con tonadas) y también en la lírica aplicada del cancionero propio de ciertas ceremonias de transición (nacimientos, bautismos, casamientos, muertes). Sólo la milonga urbana y ciertos tangos han mostrado la presencia de décimas aplicadas a especies bailables de carácter popular. El romance español 8 + 8 aaaaa..., aparece en composiciones de factura urbana o

en las populares de procedencia peninsular, sobre todo en el llamado por Jacovella "cancionero de las mujeres y los niños", que incluye especialmente las rimas cantadas de los juegos infantiles tradicionales. El folklore argentino no presenta romances monorrímos como piezas narrativas de elaboración local.

La poesía gauchesca utiliza las mismas formas más otras no folklóricas en el área como la sextina de Hernández 8 abccb -no identificable con la sextina tradicional brasileña que es un pequeño romance 8 abcbdb- o distintas formas de octavas.

La poesía nativista suma a las formas anteriores otras de origen no popular en el área, como el soneto.

La poesía regional y la universalista utilizan todas las formas poéticas conocidas y las innovaciones vanguardistas de sus propios creadores.

En cuanto al aspecto funcional señalaremos -tomando la categorización de Carlos Vega- que el folklore poético puede satisfacer fundamentalmente las necesidades del cancionero (lírica pura) o las de la danza y los rituales (lírica aplicada). Como se ha dicho, también tiene otras funciones, tales las de ser noticiera o narrativa, didáctica, aleccionadora (sentenciosa), religiosa (sobre todo como complemento del culto Católico en sus manifestaciones populares-tradicionales) y lúdica (juegos y adivinanzas).

La poesía gauchesca es lírica o narrativa, así como también lo son la nativista y la regional: estas dos últimas suelen aparecer en función aplicada a la danza en las llamadas "proyecciones folklóricas" para bailes recreados o modernos. La universalista puede volver a alimentar la función coreográfica, tanto cuando se pone al servicio de obras de corte académico (cantatas, eventualmente óperas), como cuando se compone en función del *rock* u otras manifestaciones actuales de baile social.

### Conclusiones

Cuando se hace necesario comprender y hacer comprender que el espacio cultural que compartimos con otras naciones debe generar sobre todo el concepto de pertenencia, se nos impone la urgencia por flexibilizar nuestra mirada y adecuar nuestra expresión en procura de una comunicación de bienes que actúe beneficiosamente sobre nuestros pueblos. Pertenencia conlleva la idea de ser parte de algo pero también la de poseer como propio algún tipo de bien. La capacidad que mostremos para participar y para compartir estará en relación directa con los beneficios que obtengamos de esta apertura hacia los otros y sus acciones recíprocas.

### **Bibliografía.**

- Cortazar, Augusto Raúl. *Folklore y Literatura*. Buenos Aires, EUDEBA, 1964.
- Fernández Latour de Botas, Olga. *Poesía popular impresa de la colección Lehmann-Nitsche*. (En: *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología*, Buenos Aires, nº 5-7, 1967-1972).
- Jacovella, Bruno Cayetano. *Las especies literarias en verso*. (En: *Folklore Argentino*, dir. José Imbelloni, Buenos Aires, Nova, 1959).
- Recondo, Gregorio (dir.). *MERCOSUR. Una historia común para la integración*. Buenos Aires, Consejo Argentino para las Relaciones Internacionales, 2000. 2 t.
- Vega, Carlos. *Las canciones folklóricas argentinas*. (En: *Gran manual de folklore*, Buenos Aires, Ed. Honegger, 1964).