

N° 15 JUNIO 2025



DUNA

FOLKLORE

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES EN FOLKLORE Y ARTES POPULARES

DeUNA - Folklore
Director: Hugo Chumbita

Consejo Editorial

Víctor Giusto

Nancy Diez

Adolfo Colombres

Héctor Ariel Olmos

Ricardo Acebal

Alberto Sorzio

Oscar Conde

Claudia Baracich

Patricia Blum

Asesora editorial

Karina Bonifatti

**Editor responsable: Instituto de Investigaciones
en Folklore y Artes Populares "Alicia Kussrow"**
Sánchez de Loria 443, Ciudad de Buenos Aires

ISSN 2683-8370





El país enajenado: imagen
de la serie 'El Eterna'uta'

PERSPECTIVAS

NO ES DEMOCRACIA

Hugo Chumbita 4

ALFABETIZACIÓN Y CULTURA BARRIAL

Cristina Tatá Evangelista 5

TRABAJO SOCIAL DESDE LA UNIVERSIDAD

Pablo Nápoli 8

Novedad editorial:

*Estudios sociales de teoría política, folklore y
cultura nacional*

de Daniel Adrián Riesgo 10

HISTORIA

EL ORIGEN SECRETO DE SAN MARTÍN: aportes desde el psicoanálisis

Roxana Yattah 11

SARMIENTO Y LA FORMACIÓN IDEOLÓGICA DE LA CLASE DOMINANTE

Ramón Torres Molina 14

16 DE JUNIO DE 1955 18

CULTURAS

LENGUA Y PATRIMONIO CULTURAL WICHÍ

María Gabriela Lapalma 19

ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS sobre derechos de los pueblos indígenas

Mercedes González 23

CULTURA Y CONTRACULTURA EN LAS CIUDADES MODERNAS. 1^a parte

Claudia Baracich 26

ARTES VISUALES

OPERETA DE LOS BANDOLEROS

Mirta Mato
video: entrevista al autor y al director 30

EL GRITO SAGRADO, teatro sobre la historia de María Remedios del Valle

32

MÚSICA Y DANZAS

POR EL CANTO CON CAJA

Adriana de Blasis 33

video: CHACARERA

de Koki y Pajarín Saavedra 35

TANGO

EL TANGO ¿ES DE IZQUIERDA O DERECHA?

Camilo Gatica 36

CARLOS GARDEL EN BARCELONA

Centenario 1925-2025 38



Hugo Chumbita

Historiador, doctor en Derecho, profesor del Departamento de Folklore, UNA

No, esto no es democracia. En días recientes oímos a varios comunicadores y personajes públicos que, por fin, se negaban a definir la situación argentina como “una democracia”. Claro, es absurdo aplicar ese título a una comunidad sometida hoy a la degradación de su existencia mediante los más groseros engaños y sacrificios impuestos desde el poder. No estamos en una democracia, sino en un país aplastado por una operación político-económico-mediática que pretende hundirnos en una brutal regresión neocolonial.

Algunos voceros de opinión siguen mentando la democracia como forma del país actual: unos buscando justificar el estado de cosas, otros considerando que sigue habiendo elecciones y ciertas mezquinas libertades dentro del régimen vigente. Ello se debe a la aceptación acrítica que llegó a tener el concepto de democracia para definir el orden más o menos constitucional que se instauró después de la dictadura militar de 1976-1983. Salimos de la dictadura, recuperamos derechos, pero en realidad no recuperamos “la democracia”.

No vivimos “en democracia”. Vivimos en un sistema formal de gobierno representativo, con ciertos rasgos de “Estado de Derecho”. Un país no es democrático solo por tener un gobierno electo (ni Hitler ni Trump ni algún monigote local pueden llamarse democráticos porque surgieron de comicios). La democracia es mucho más que eso.

La democracia es un proyecto, es un objetivo, un sueño, que solo se ha hecho realidad parcialmente en algunos momentos de la historia política. Es sobre todo una perspectiva, una meta a conquistar. Es el ideal de un sistema basado en los intereses superiores de los pueblos, que satisfaga sus derechos y necesidades, que promueva el bienestar y el progreso general por encima de cualquier modo de opresión. Es un proyecto que se opone a la explotación de clase y la explotación a escala internacional.

Existe un mito que se ha hecho corriente a fuerza de repetirlo: el mito de las “democracias occidentales” del centro del mundo, como ejemplo para los países periféricos: un espejismo de la propaganda y el lenguaje comunicacional imperialista. La historia europea y americana contiene mórdicas experiencias de avances y realizaciones de sentido democrático, pero no se puede creer que hayan alcanzado “la democracia” (y hoy parecen involucionar a través de las guerras hacia el suicidio colectivo).

Solo merece el adjetivo de democrático un partido o gobierno que sea consecuente en la lucha por los intereses de las mayorías. La Argentina tiene una larga historia de movimientos nacionales y populares, cuyo proyecto llegó a plantearse en el siglo XX como una “democracia social”. Esa puede ser la utopía que dé fuerza a nuestro pueblo para avanzar hacia el horizonte. Pero no podemos malversar el concepto de democracia aplicándolo al estado actual del país o cediéndolo a las mistificaciones del discurso público.

ALFABETIZACIÓN Y CULTURA BARRIAL

Cristina Tatá Evangelista

Educadora popular



Cuando hablamos de alfabetización o su contrapartida, analfabetismo, incluimos en la temática problemas específicos que suelen tener distintas expresiones: primero, se trata de solo incluir a los que no saben leer y escribir, sean niños, adolescentes o adultos, tengan alguna discapacidad o no; por segundo paso, se incluye a los chicos que, aun permaneciendo en las instituciones escolares, el proceso de aprendizaje no tiene aceitados los engranajes, ralentizando la oportunidad de desarrollar ciertas habilidades; y en tercer lugar, a los adolescentes que estando en los últimos años del secundario no llegan a interpretar lo que leen, lo que suele crear inconvenientes a la hora de entender consignas y ser autónomos en las tareas.

Cada uno de estos escenarios merece una lectura específica y seria, poniendo la mirada en todos los factores que lo generan, y especial cuidado –con “mano de seda” dirían los viejos– al analizar el papel de los docentes, la escuela y los métodos de enseñanza. No se trata de juzgar a los docentes o convertirlos en victimarios. La escuela y sus actores están siendo incriminados en una problemática que tiene varias aristas, sumando un desprecio organizado sobre las instituciones escolares que, en tiempos de ultraderecha y de poco humanismo, se puede decir que el propósito es

instalar la idea de que la educación debería dejar de ser obligatoria y un derecho básico.

Aquí voy a compartir lo que venimos organizando en los barrios de mi ciudad, Villa Mercedes (San Luis), que abarca los dos primeros casos mencionados, sin dejar de pensar que hay que avanzar sobre la comprensión lectora de quien ya lee y escribe.

Desde el año 2024 la municipalidad de Villa Mercedes adoptó un plan de alfabetización llamado “Leer y escribir en comunidad” destinado a chicos y jóvenes, aún con algún grado de discapacidad, fueran a la escuela o no, que no hayan podido desarrollar las habilidades de la lectura y la escritura. Esa primera convocatoria fue llevada a cabo en los comedores barriales y en las iglesias que, teniendo sus escuelas bíblicas, necesitaban ofrecer a sus fieles la oportunidad de leer por sí mismos la Biblia. Y en estos escenarios se planteó la necesidad de sumar a los adultos, en su mayoría mujeres, que también veían la posibilidad de aprender en grupos.

Muchos se preguntan por qué no desarrollamos la tarea dentro de las escuelas, desconociendo que el valor de realizarla en contextos no escolares es porque la comunidad también educa, forma y contiene; es un

aprendizaje que no está valorado en números pero que es tan fuerte y verídico que, como “yapa”, fortalece identidades, enraizando cultura y territorio al mismo tiempo.

La alfabetización en los barrios en contextos no escolares es una actividad donde la comunidad se ve involucrada, para dar batalla al analfabetismo y la pobreza; éstas van de la mano como un camino predestinado para los sectores más pobres de nuestra sociedad. La comunidad que educa, forma y sostiene, cree en la educación como camino de emancipación. Sin dudas a los ricos les va mejor en este tema, pero viviendo bajo un gobierno indiferente ante la pobreza, la comunidad debe organizarse. La alfabetización permite la ronda alrededor del fuego, la reflexión, la toma de decisiones y la disposición a ser autores del cambio.

La formación del ciudadano está a manos de su comunidad. Y este aprendizaje vendrá empapado de la cosmovisión que explica su lugar en el mundo. Por eso es tan necesaria la formación de alfabetizadores comunitarios. Con estos protagonistas la experiencia no sólo es aprender a leer y escribir, sino que se elaboran herramientas que permitirán interpretar la historia personal y comunitaria y su contexto histórico-social, abriendo la oportunidad de participar en una construcción colectiva de estrategias de cambios personales y comunitarios.

En estos procesos de enseñanza, al decir de Paulo Freire, el que enseña aprende y el que aprende enseña. Se enriquecen los aprendizajes e intercambios de saberes porque se trabaja en desarrollar habilidades para comprender, no para repetir; el conocimiento se comparte desde una manera de concebir la realidad donde las costumbres y las creencias tienen un denominador común: el conjunto de expresiones culturales que sostiene a la comunidad donde se está inserto.

La pedagogía de la comunidad se basa en la proximidad, en el conocimiento mutuo y la confianza. Los aprendizajes son construidos entre todos, creando conciencia de que historia y realidad son construcciones sociales y en términos de futuro nadie se salva solo.

Dicen los versos de José Larralde:

*Quién me enseñó a ser bruto,
quién me enseñó, quién me enseñó,
si en la panza de mama
no había escuela ni pizarrón.*

*... Lástima que no entienda
de lengua fina pa’ ser señor,
y según dijo un día el patrón
que en Inglaterra se habla mejor...*



Un derecho que les arrebató la niñez

Cuando este año hicimos la convocatoria en un barrio popular para formar el grupo de adultos, sólo se presentaron mujeres. No era casual que fueran mayores de 45 años, y todas habían pasado su infancia en zonas rurales. Se inscribieron 17. Cuando se les preguntó por qué no habían podido ir a la escuela, una contestó que en su casa no había ni caballo para llegar a la escuela, que distaba unas tres leguas y media. El resto de las respuestas mencionaban el abandono de uno de los progenitores, ante lo cual se convirtieron en criadoras de hermanos menores y atendían las tareas de la comida y la ropa de la casa. Lo doloroso es que ninguna pasaba los 7 años de edad cuando la niñez les fue arrebatada.

Ante la consulta de por qué se acercaban a aprender, algunas evangélicas querían leer la Biblia y otras escribir el nombre de sus hijos y nietos. Adelina manifestó: “*a nosotros nos enseñaron lo poco que sabemos con bruta, la misma bruta que utilizaba el patrón con mis padres, ellos nos enseñaban a nosotros... siempre pensé y les dije a los chicos míos que había otro modo de aprender*”.

María Angélica recordó: “*mi mamá nos dejó porque mi padre era de la bebida. A veces, cuando había yerra, nos llevaban a todos a trabajar, y comíamos lindo, después nos criamos a achuras nomás. Y cuando mi madre pedía algo para nosotros, póngale pa’ las alpargatas, ahí nomás mi padre se cruzaba y con el rebenque solía pegarle. Yo no juzgo a mi madre por irse... Yo era la mayor y debo haber tenido 6 o 7 años, y me hice cargo de mis cuatro hermanos, el José era de pañales, y de mi padre. En cuanto crecí un poco me fui y me llevé a mis hermanos; era bueno mi padre, pero la bebida lo convertía en un diablo*”.

Josefa comenta, visiblemente emocionada: “*en mi caso mis padres trabajaban, él con los peones y mi madre atendía el chalet de los patrones. Tempranito se iba y no podía volver hasta lavar los platos del mediodía y dejar todo en orden. A nosotros nos cuidó un tiempo mi abuela*”.

pero después falleció y tuve que arremangarme yo. A mis hermanos, mientras fueron creciendo, los metieron de pupilos en el hogar escuela, pero a mí no, porque debía tener todo listo en la casa para cuando mi padre venía a almorzar; él volvía a comer y salía nuevamente a trabajar... Mi madre lamentaba no haberme parido varón, que según ella sufren poco y a nosotras nos toca llevar todo el peso sobre la espalda”.

A menudo existe una suerte de “vergüenza” al confesar que no se sabe firmar o leer o escribir, como si la responsabilidad pasara por cada uno y no hubiera otros responsables. Los recuerdos y la “mala sangre” de estos testimonios giran alrededor de la hipótesis de que lo vivido ocurrió por ser mujeres, y porque sus padres habían vivido lo mismo en la niñez; pero también se acentúa el presentimiento de que hubo un patrón que no garantizó condiciones legítimas de trabajo.

Una última cuestión: es indispensable la capacitación de alfabetizadores pertenecientes al mismo territorio

donde se llevará a cabo el proceso. Tampoco se puede planificar acciones si no está presente la conciencia de que se busca construir igualdad de posibilidades. Y como tal, el proceso es largo y debe ser planificado.

Dice Lola Cendales, en un homenaje que se le hiciera a Adriana Puiggrós: “*desde la opción política pedagógica de la educación popular, estamos llamados a potenciar capacidades, a pedagogizar las protestas, a generar y fortalecer espacios de reflexibilidad crítica, a cualificar la argumentación frente a lo que está pasando, a provocar un compromiso de cambio que nuestra realidad latinoamericana requiere*” (*Educación popular para una pedagogía emancipadora latinoamericana*, Clacso, 2020).

Estos movimientos que se generan en las barriadas cobran mayor significado ante la brutalidad impuesta desde el poder. Se sostienen desde el amor y la incorporación de la mirada de otros y otras, sumando voces y voluntades al anhelo de construir igualdad.

TRABAJO SOCIAL DESDE LA UNIVERSIDAD

Pablo Nápoli

Trabajador no docente del Departamento de Folklore, UNA

En el número 13 de esta revista describimos la actividad que organizamos desde nuestra Universidad para asistir con alimentos a personas en situación de calle en la ciudad de Buenos Aires. Estas personas padecen la terrible ausencia o desidia de políticas gubernamentales para ayudarlos; no así para reprimirlos, reubicarlos y maltratarlos, ya que para eso hay muchas y muy brutales políticas. Por lo tanto, dirigimos nuestra acción a reemplazar la carencia de políticas públicas que deberían asistirles.

Realizamos esta tarea desde el año 2018, observando una problemática constante; pero en los últimos meses, cuando las políticas públicas del gobierno de la ciudad se mimetizan con políticas públicas del gobierno nacional del mismo tenor, se produce un efecto multiplicador de la cantidad de gente que es arrojada a esta forma de vida. Hemos observado un aumento muy significativo en el número de personas que viven en la calle, en niños que padecen esta situación y en el deterioro de la situación de cada uno de ellos. Es difícil pensar que puede deteriorarse tan precario estado, y aun así sucede que empeora su ya de por sí desesperante forma de vida; en efecto, al ser muchas más personas, la comida que puede conseguirse en la calle es más escasa.

La acción oficial no solo no brinda ayuda, sino que se presenta como una nueva agresión y humillación a las personas más vulnerables de la escala social: la demostración flagrante del odio de clase, de arriba hacia los de abajo, en este caso, los de más abajo. Acciones como el reciente “Operativo especial de orden y limpieza” del gobierno de la ciudad son parte de una auténtica guerra que las autoridades han declarado de manera cobarde y miserable contra los ciudadanos más vulnerables.



Estos infames dispositivos les requisan sus pertenencias –lo poco que tienen y les ha costado mucho juntar– robándoles todo lo que pudieran tener; por supuesto no resultan delitos punibles para los funcionarios de la ciudad. Asimismo, cuando tienen menores se los retiran, no realmente

para proteger al niño, pues el dispositivo no es para mejorar su situación, solo los aleja del afecto y contención de sus padres. Luego de retirar de una zona a las personas sin hogar, se procede a limpiar el espacio de la calle donde estuvieron. La principal preocupación de los ejecutores del dispositivo es que no se vea la indigencia, lo demás no parece ser su problema.

Estas y otras “políticas públicas” del gobierno de la ciudad nos obligan a diversificar nuestros esfuerzos en tareas de contención, ayuda psicológica y mayores esfuerzos para empatizar y tranquilizar a aquellas personas, que necesitan mucho más que el plato de comida que les podemos acercar.

La actividad se centra en los días domingo, pues las personas que están en esta difícil situación nos han manifestado que esos días es mucho más difícil encontrar alimentos, ya sea porque los grupos solidarios como el nuestro escasean, como así también cierran muchos comercios que frecuentemente colaboran con los necesitados.

En nuestro caso, dos horas antes de salir, en una olla de 30 litros cocinamos los guisos que prepara nuestra cocinera, la compañera Graciela Quezada, y en una olla más pequeña de unos 10 litros la salsa que acompaña el menú; la misma incluye un kilo de carne desmenuzada artesanalmente por la compañera Sheila Thier. Terminada la cocción se vuelca el contenido de ambas ollas de manera proporcional en cada una de las dos heladeritas portátiles de 20 litros, y salimos a repartir por las calles. Nos movemos en un viejo auto y la primer parada es Plaza Congreso, donde en bandejas plásticas servimos a cada persona el plato y unas rodajas de pan casero, obra de la compañera Gabriela Rocha. Si llegaran a sobrar porciones, recorremos las calles aledañas en busca de personas aisladas. Dentro de los dispositivos de la Unidad de Control del Espacio Público (UCEP) expulsan permanentemente a las personas que se aglomeran para ayudarse a sí mismas, lo que provoca su dispersión, y nos obliga a ir a buscarlos haciendo paradas a lo largo de nuestro recorrido.

Instamos a conseguir voluntarios que colaboren en estas tareas, promoviendo la formación de más grupos solidarios que se aboquen a estas acciones en forma inmediata. El hambre, la desesperación, la acuciante necesidad no pueden esperar, es ahora.

Referencias

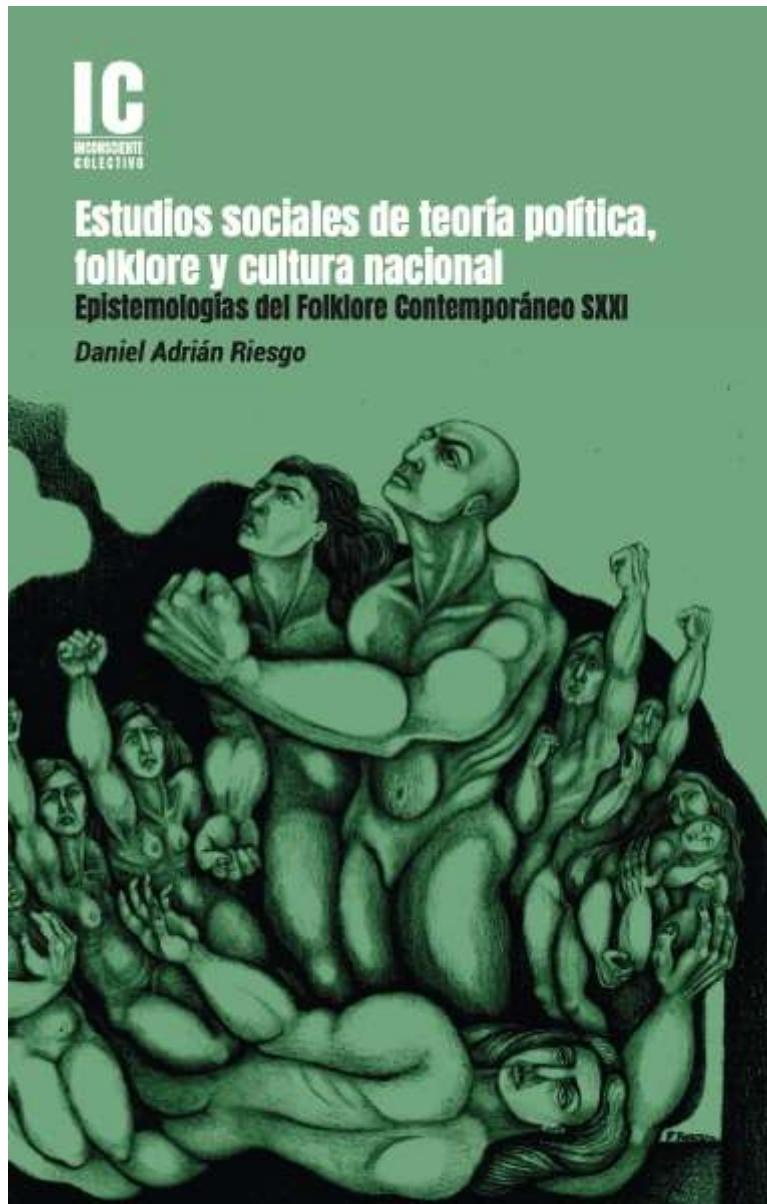
<https://www.infobae.com/politica/2024/04/25/el-gobierno-porteno-defendio-los-operativos-con-personas-sin-techo-que-generaron-polemica/>

<https://primereando.com.ar/index.php/2023/06/02/unanime-repudio-a-las-vergonzosas-y-discriminatorias-declaraciones-de-jorge-macri/95377/>

Torres Carrillo, A., “Investigar desde los márgenes de las ciencias sociales” en revista *Folios*, Universidad Pedagógica Nacional, España, 2011.

Kusch, Rodolfo, *Esbozo de una antropología filosófica americana. Cultura y Liberación*, Buenos Aires, Fundación Ross, 2012.

Novedad editorial



¿Qué es el Folklore en la contemporaneidad del siglo XXI? Este estudio de Daniel Adrián Riesgo, director de la Licenciatura de Folklore en nuestro Departamento, donde se presentó el libro en el mes de junio, analiza la conformación el Estado argentino, su relación con las expresiones del denominado “Folklore Nacional” y la tensión conceptual e identitaria con las nuevas concepciones del folklore y las culturas populares. La influencia de las epistemologías del sur y el paradigma de diversidad abre otros caminos para discutir el sentido de los propios y vigentes rasgos culturales.

EL ORIGEN SECRETO DE SAN MARTÍN: aportes desde el psicoanálisis

Roxana Yattah

Psicoanalista, pintora: roxyattah@hotmail.com



Diego de Alvear Ponce de León

Hace más de dos décadas se planteó la investigación con fines de conocer el origen del Padre de la Patria, don José de San Martín. Se trataría de algo que él mismo mantuvo en secreto: hijo de su nodriza, la indígena guaraní Rosa Guarú, con el capitán de la Armada española don Diego de Alvear y Ponce de León, quien visitaba la casa del teniente gobernador de Yapeyú, Juan de San Martín. Un dato guardado bajo llave por la “historia oficial”.

Sin embargo, el relato oculto pugna por salir. Lo conocen sobre todo varias ramas de descendientes de los Alvear, por un lado, y por otro los Cristaldo, apellido que adoptó Rosa Guarú y su extensa descendencia. En la región misionera y en Yapeyú, donde transcurrieron los hechos originarios, es *vox populi que circula* de boca en boca, de mayores a jóvenes. Pero hasta hace poco los datos no se mostraban a cielo abierto. El mandato de silencio mantenido entre los Alvear, revelado por una nieta de don Diego, consta en las confesiones de *El manuscrito de Joaquina*, libro de Hugo Chumbita y Diego Herrera Vegas (2019).

Acerca de la trascendencia del asunto, en otro texto, *El secreto de Yapeyú*, se explica:

“El mestizaje americano es un hecho de magnitud sin precedentes en la historia universal. Sometidas por necesidad o voluntariamente, las mujeres indígenas fueron codiciadas como amantes pero menospreciadas como personas.

Los vástagos de esas relaciones debieron cargar con un desgarramiento insanable, una radical soledad.

La disparidad, la falta de fusión espiritual entre los padres privaba a los hijos de ... “el calor doméstico”, que fija la tradición familiar anudando como una red el pasado y el porvenir. La ‘falta de lugar’ establecido en el orden colonial hizo de los mestizos un sector revulsivo” (Chumbita, 2014: 47-48).

Hay que ubicarse en la subjetividad de la época, en la que el mestizaje era considerado, incluso legalmente, como una condición de inferioridad. Un joven de esa condición no podía ingresar a la carrera militar ni podía acceder a las posiciones sociales más ventajosas. José de San Martín accedió a su carrera de oficial en España presentado como hijo legítimo del matrimonio del capitán Juan de San Martín.

En el año 2000 Chumbita presentó un adelanto de la investigación en el Congreso Internacional Sanmartiniano, donde trataron de refutarlo, y cuando propusieron en el Senado realizar la prueba del ADN, el Instituto Sanmartiniano se opuso en forma terminante, atribuyendo todo a “*una conspiración subversiva indigenista*” (Chumbita, 2014: 13).

Como en el cuento “La carta robada” de Edgar Allan Poe, la verdad está ahí, a la vista de todos, pero la Justicia no la ve. Sigue operando en sentido contrario, para obstruirla, prohibirla, ocultarla. Pese a un pronunciamiento favorable de la Cámara de Diputados de la Nación, en el poder judicial se rechazó autorizar el estudio de ADN, y oficialmente el asunto parece estar en un callejón sin salida.

¿Momento de concluir?

Estamos ante un problema, y Lacan (1985) señala tres tiempos en la aproximación a un problema: *instante de ver, tiempo de comprender y momento de concluir*. A propósito de la investigación aludida, en estos años se dio a conocer el problema, fundamentando desde distintos ángulos la importancia de develar un secreto que lleva ya dos siglos, aportando pruebas, realizando entrevistas a conocedores de la tradición, rescatando documentos que pasaron desapercibidos en su momento y a la luz de estas revelaciones cobran nueva significación. En este largo *tiempo de comprender*, muchos han sido los textos y testimonios que iluminan la cuestión.

Como hipótesis de trabajo, en el caso de San Martín habría cierta analogía entre el silencio de su identidad encubierta, socialmente no admitida, y los *mecanismos de represión* propios de la neurosis, que suele ser el material de trabajo en las sesiones analíticas. El análisis parte de los síntomas que presenta un paciente, *lo que no anda*, aquello disruptivo que le molesta, le trae sufrimiento o incomodidad; y la pesquisa, por parte del analista, de los tropiezos, actos fallidos, lagunas en la memoria que aparecen en el discurso del paciente y le permiten acceder a las *causas inconscientes* de aquello que está fuera del campo de la conciencia, aquello que ha sido reprimido (según una primera lectura clásica de Freud). El trabajo del psicoanálisis consiste en “levantar estas represiones”; en otras palabras, *hacer consciente lo inconsciente*.

Cuando algo de esta *verdad ocultada inconscientemente* es revelado, el paciente sufre una conmoción; sucede que la interpretación produce por lo general llanto, rabia, angustia, dolor; jamás indiferencia. ¿Por qué? Porque se trataba de *material reprimido*, como si algo guardado, sofocado, fuera por fin liberado.

Aquí es importante advertir otro aspecto: una *verdad del inconsciente* no requiere legitimación exterior, ni pide pruebas verídicas, es así *para ese sujeto*. Es una verdad subjetiva, y develarla produce los efectos mencionados:

Volviendo a San Martín, la investigación que implica la revelación y remoción del secreto, nada menos que sobre la filiación del Libertador, estaría en un *impasse*. Se interponen prejuicios, derivados de una mentalidad obsoleta, incompatible asimismo con las nuevas lecturas que provienen del campo social y científico. Por otro lado, hay un reclamo legítimo de esclarecer la verdad. En ese sentido, estaríamos más cerca del *momento de concluir*, dando por sentado lo que *ya es sabido*, abriendo las compuertas que lo mantienen aprisionado.

El “nombre-del-padre”

El concepto del *nombre del padre* corresponde a la primera época de la enseñanza de Lacan, donde da relevancia al registro simbólico, remarcando la importancia de la palabra y la historia de un sujeto. Constituye el anclaje del sujeto en el mundo simbólico, las coordenadas que lo sostienen. Básicamente es un ordenador en la vida de un sujeto, referido al lugar de nacimiento, señas culturales, religión, valores morales, en sentido amplio. El padre como portador de la Ley y transmisor de la cultura.

Al tratar el tema del origen mestizo de San Martín, el aspecto más emotivo y crucial es el de la madre indígena: el dato más retaceado, que ha sufrido la represión y resulta insoportable para una mentalidad prejuiciosa. Pero ambos progenitores cayeron bajo el silenciamiento.

Nos preguntamos: haber recibido una identidad que no era la auténtica, ¿qué efectos podía tener en el posterior desarrollo de la personalidad de San Martín? Y además ¿qué consecuencias en otros hechos cruciales de nuestra historia? Pensamos que no resulta indiferente un origen u otro para comprender el devenir de un sujeto. La función paterna, como nombre-del-padre, ubica la raíz de una persona; de no ser así, el efecto sería el de una *deriva constante*. Esto aparece como un observable clínico, altamente frecuente en las neurosis.

Son interesantes las tramas ocultas de lo que se dice y lo que se calla. Entre los Alvear, muchos estaban al tanto del secreto familiar. Existen testimonios de que el presidente Marcelo de Alvear impuso a su familia y al doctor Sánchez Viamonte callar, silenciar una investigación y destruir documentación; y por otro lado, se enorgullecía ante su secretario D'Andrea Mohr de ser descendiente directo de San Martín (Chumbita, 2014: 62-63, 16).

El caso de Joaquina

De todas las pruebas y argumentaciones, hay una que resulta privilegiada: las memorias que como un diario íntimo escribió Joaquina de Alvear. Hija de Carlos de Alvear, educada en los altos círculos sociales, se casa con un rico comerciante y en viaje a Europa visita a su “tío carnal” José de San Martín. En su madurez, recluida en una estancia, declara, entre otros parentescos ilustres, ser la *sobrina carnal* del libertador.

Da la casualidad que Joaquina escribe su *manuscrito* en la época de los primeros avances de Freud en materia del Inconsciente, en esta nueva ciencia que afloraba en el viejo continente, y en particular sus estudios sobre las histéricas y la insatisfacción femenina, que solo él decidió escuchar, dándoles un lugar. ¿No coinciden estos casos de Freud con el agobio que sentiría Joaquina en su adulterio, encerrada en su casa, sin estímulos intelectuales? Ella, acostumbrada a partir con personajes que harían la historia, que participaron en guerras y gobiernos, se abrió camino para salir y comunicarse. Cometió quizás un desliz al citarse con el entonces presidente Sarmiento, por lo que su esposo encontró la ocasión para acusarla, encerrarla y de paso despojarla de sus bienes. Diagnóstico: “erotomanía”.

Hoy que tanta agua ha corrido bajo el puente, mujeres como Joaquina serían escuchadas de otro modo. Ella pensaba en el amor, en las glorias pasadas de su familia, se identificaba con su padre y su abuelo que habían puesto un pie en la Historia. No menos orgullo y aprecio sentía hacia ese tío carnal, héroe libertador de América, concebido por “una indígena correntina” como anotó, según la versión que escuchara en su propio hogar.

Saber la verdad

La ciencia siguió avanzando hasta nuestros días, y las innovaciones tecnológicas permiten constatar identidades a partir de análisis del ADN. En nuestro país, las Abuelas de Plaza de Mayo lo aprovecharon para buscar los rastros de sus hijos, los cuerpos de los desaparecidos y la restitución de los nietos apropiados. Esta tarea militante ha calado *en la conciencia* de la población para asumir las banderas de Memoria, Verdad y Justicia. En este contexto cobra un nuevo sentido la pregunta por la identidad del padre de la Patria, considerada como una cuestión central a desentrañar, con todas sus implicancias subjetivas, sociales e históricas.

Por su envergadura, ¿podríamos llamar a este caso un *secreto histórico, o histórico-político?* ¿*un secreto constitutivo de la Patria, un secreto nacional?* ¿Se trata de un “eslabón perdido”, prohibido investigar? ¿Una identidad buscada y perdida antes de comenzar?

Sería esperable una primera persona del plural, construir un “*nosotros*” que articule las voces de un reclamo para enfrentar tan complejo entramado. No menos puede implicar la remoción de un misterio que se ha prolongado a lo largo de tanto tiempo e interesa develar a todos los pueblos del continente involucrado.

Bibliografía

Chumbita, Hugo, *El secreto de Yapeyú. El origen mestizo de San Martín* [2001], Buenos Aires, Editorial Octubre, 2014.

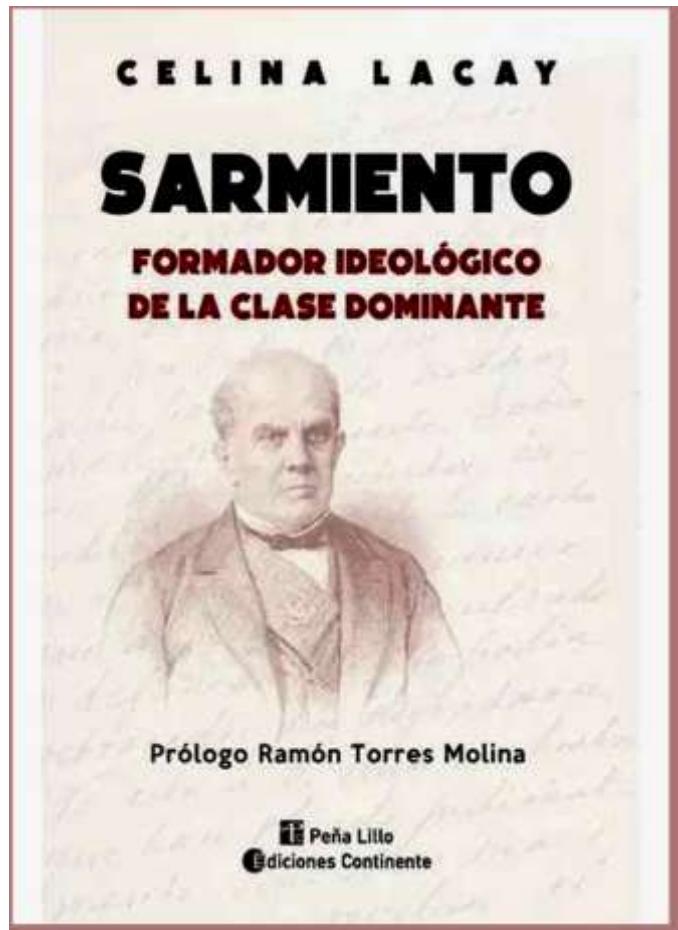
Chumbita, Hugo y Herrera Vegas, Diego, *El manuscrito de Joaquina, San Martín y el secreto de la familia Alvear* [2007], Buenos Aires, Ciccus, 2019.

Lacan, Jacques, “Función y campo de la palabra y del lenguaje en el psicoanálisis”, *Escritos 1*, Buenos Aires, Siglo Veintiuno, 1985.

SARMIENTO Y LA FORMACIÓN IDEOLÓGICA DE LA CLASE DOMINANTE

Ramón Torres Molina

Extracto del Prólogo al libro de Celina Lacay *Sarmiento, formador ideológico de la clase dominante*, Buenos Aires, 3^a edición, Continente, 2025.



Cuarenta años después de su escritura, este libro adquiere una paradójica actualidad. Los mecanismos que se utilizaron durante el siglo XIX para formar la clase dominante de la Argentina moderna, subordinada a los grandes centros de poder, europeísta y socialmente desigual, se manifiestan hoy con la conformación de otro sector social dominante, diferente a aquél: inculto, con dificultades para expresarse en el idioma castellano, con desprecio por la nación, por la cultura y la ciencia, que invierte en forma alarmante los fundamentos de aquella antinomia de civilización y barbarie planteada por Sarmiento. Porque Sarmiento justificaba el exterminio de la población criolla, de las misiones y los caudillos en nombre de la educación, del desarrollo de la cultura, de una posible organización constitucional con algún respeto a las formas institucionales. Todo lo contrario a los postulados ideológicos que se difunden hoy desde el poder; gobierna la barbarie, y no es precisamente el pueblo denigrado por Sarmiento.

Celina Lacay analiza en esta obra el proceso inicial de formación de una ideología que reemplazó a la de los

revolucionarios de Mayo (Moreno, Belgrano, Castelli, Monteagudo, entre los más destacados), quienes enarbolaron las ideas liberales, profundamente transformadoras frente al absolutismo español; sus manifestaciones fueron políticas independentistas, indigenistas, democráticas, defensoras de la soberanía, cuyo objetivo final era la formación de un Estado capitalista que tuviese el pleno ejercicio de su autodeterminación como país soberano. Habían recibido la influencia del liberalismo español, de los ideólogos de la Revolución Francesa y de la construcción democrática (en el significado de la época) de los Estados Unidos y su original proceso constitucional.

Era la ideología de las revoluciones burguesas triunfantes, pero en una realidad que carecía de una burguesía consolidada como clase social al estilo europeo. Solo contaba con una incipiente burguesía comercial ligada al comercio inglés, y los hacendados, propietarios de esa unidad productiva tan particular que fueron las estancias, cuya producción en las zonas bonaerense y del litoral estaba dirigida fundamentalmente al mercado internacional (por lo tanto, muy lejos de ser una economía “feudal” de auto subsistencia). Fueron precisamente estos hacendados quienes cumplieron un papel fundamental durante la Revolución de Mayo y en los años previos, en su lucha por la libertad de comercio que les permitiera llevar los cueros y otros productos derivados de la ganadería al mercado internacional, sin las limitaciones del monopolio del sistema colonial español: libertad de comercio, o sea la posibilidad de comerciar con cualquier país del mundo, lo que no debe confundirse con el librecambio, que sería la apertura irrestricta opuesta al proteccionismo (ver Torres Molina, 1986, p. 17).

El grupo que se impuso inicialmente en el poder, controlando a su vez al ejército patriota, pudo llevar adelante durante 1810 y ocasionalmente en años posteriores, una política revolucionaria que se asemejaba a las de las burguesías de Europa, aunque con escasa base social burguesa, contando con la participación popular que surgía de la composición de los ejércitos.

La restauración conservadora se manifestó con la derrota política de Mariano Moreno en la Primera Junta y tuvo sus manifestaciones más definidas durante el Primer Triunvirato. Mientras se libraban las guerras por la independencia, en Buenos Aires, los años que siguieron a 1810 se caracterizaron por el abandono progresivo de las

ideas profundamente transformadoras de la Revolución de Mayo, con predominio de las ideas conservadoras, claudicantes ante el poder colonial español y portugués y también frente a la política económica británica. El poder centralizado, unitario, que heredamos de la monarquía española cumplió un importante papel, pues la concentración del poder era necesaria para llevar adelante las tareas históricas de la independencia. Nos dio desde el inicio la idea de nación, que precedió a la organización institucional. Por eso resulta erróneo considerar que las provincias preceden a la nación. Son anteriores sí, al proceso gradual que precedió a la sanción de la constitución. Y cuando el poder central fracasó o se extravió, las provincias adoptaron su propia estrategia. Fue el origen del federalismo, que surgió así como una instancia defensiva ante la claudicación o ineptitud del poder central.

Federalismo e independencia son políticas que aparecen unidas, basadas en el apoyo popular. El federalismo, fundado en la autonomía regional para la defensa de la patria, adquirió después formas doctrinarias derivadas del constitucionalismo norteamericano. Tuvo sus primeras expresiones en las *Instrucciones orientales* de Artigas en 1813 y el *Proyecto de Constitución Federal para las Provincias Unidas* de ese mismo año. Se debatió luego en el Congreso Constituyente de 1824-1827, con los aportes de Manuel Dorrego y Manuel Moreno. Apareció posteriormente en la carta que Facundo Quiroga envió al general José María Paz poco antes de la batalla de Oncativo. Y tuvo mayor elaboración en la *Carta de la hacienda de Figueroa*, donde Juan Manuel de Rosas explicó sus ideas favorables a la formación de un Estado confederal (ver Sampay, 1972). Pero el federalismo no tuvo, durante la primera mitad del siglo XIX, un texto que sistematizara sus ideas; ni tampoco pudo sintetizar las expresiones políticas de los tres federalismos, el de Buenos Aires, el del litoral y el del interior, con diferencias importantes que a veces llevaron a enfrentamientos armados. Lo expresó Sarmiento tratando de denigrarlo: *no tienen un solo escritor*.

La base social del federalismo fue la *montonera*, llamada así desde las primeras rebeldías orientales, entrerrianas y santafesinas, integradas por hombres de campo, peones, arrieros, pequeños propietarios, muchas veces organizados en las milicias provinciales (en La Rioja las fuerzas de Quiroga no fueron llamadas mонтонeras por sus contemporáneos; eran milicias organizadas en guerra regular). Su base social era el pueblo, ese que según Sarmiento había que exterminar y Alberdi quería sustituir por población anglosajona. A esa base Rosas agregó a los *estancieros*, a quienes impuso una política nacionalista, diferente a la que sostuvieron después de su caída, cuando se transformaron en oligarquía terrateniente, componente principal en el proceso de formación de la clase dominante argentina. De donde se deduce que las clases sociales no tienen una inclinación política *por naturaleza*: tienen distintas posibilidades de opción, que se abren en cada etapa histórica, según las diferentes políticas, la realidad

económica y la ideología que abre alternativas posibles. Se podría sintetizar que la estructura se modifica a través de la superestructura. La ideología, entendida como representación de la realidad, motiva la acción transformadora y da legitimación al poder. Las ideas, convertidas en ideologías, es decir, generalizadas, con independencia y a veces en contra de las conclusiones de las ciencias sociales y la historia, son las que a través de la acción política transforman la realidad.

Los federales defendieron una forma de Estado descentralizada, que divide el poder en relación al territorio, por lo que era más democrática que la forma unitaria. Pero sobre todo tenía implícito un programa político que significaba la construcción de un Estado soberano. Fue ese precisamente, el origen del federalismo.

Los unitarios no formaron un cuerpo doctrinario; mucho menos una teoría política. Tampoco hubo, en los comienzos, un *programa* que expresara sus ideas de cambio. Pero el gobierno de Rivadavia permitió que se extrajera de esa experiencia un conjunto de pautas que expresaban una política. *Un fenómeno anticipado del imperialismo financiero* lo llamó José María Rosa (1969). El europeísmo unitario tenía como modelo la evolución de los países europeos, se concretó en un constitucionalismo e instituciones al margen de la realidad del país, la promoción de inversiones extranjeras, la contratación de empréstitos, y relaciones dependientes y unilaterales en el comercio exterior. Culminó con la alianza del partido unitario con el enemigo exterior: lo cual constituyó el “carácter sui generis de la guerra civil” (Quesada, 1936, cap. XVI). En vez de la patria se invocó la humanidad. En vez de la soberanía, el progreso y la alianza con las grandes potencias de la época (Gran Bretaña y Francia). No importaba la integridad territorial defendida por Rosas durante los bloqueos, ni la defensa de los recursos naturales que había sostenido Quiroga ante la entrega de los minerales del Famatina. La ideología unitaria centralizaba el poder para aplicar una política que fue la de Rivadavia durante su presidencia, después sostenida por intelectuales políticos como Valentín Alsina y los hermanos Varela, entre otros, y por generales surgidos de las guerras por la independencia como Paz, Lavalle y Aráoz de La Madrid (aunque los tres afirmaban no pertenecer a partido alguno, fueron los verdaderos dirigentes unitarios durante las guerras civiles).

La generación de 1837, que congregó a los jóvenes intelectuales de la época, planteó la necesidad de estudiar la realidad para actuar políticamente sobre ella. Esteban Echeverría tuvo un papel fundamental a través de las reuniones del Salón Literario y después con la Asociación de Mayo. Decían con énfasis no pertenecer ni al partido unitario ni al federal, intentando hacer una síntesis con los aspectos positivos de cada uno de ellos. Reivindicaban la Revolución de Mayo y afirmaban ser sus continuadores. Paradójicamente fueron los primeros en promover la alianza con las potencias extranjeras, e incidieron para adherir a los viejos unitarios como fuerza auxiliar de los franceses durante el primer bloqueo a la Confederación

Argentina.

El *Dogma Socialista* discutido y aprobado en 1837, fue una elaboración ideológica que recogía las ideas predominantes en Europa difundidas principalmente por la Revolución Francesa; con poca relación con la realidad argentina, salvo sus afirmaciones contrarias al sufragio universal y la última *Palabra simbólica* escrita por Alberdi, en la que se recogen los antecedentes unitarios y federales de nuestro país, desde la época de la colonia y que después repitió, con ligeras modificaciones, en las *Bases*. Echeverría se acercó al estudio se la realidad en la *Ojeada retrospectiva sobre el movimiento intelectual en el Plata desde el año 37*, publicada en 1846 con la nueva edición del Dogma. En su crítica al sufragio universal, Echeverría y los integrantes de la generación del 37 recogían la experiencia del plebiscito de 1835 que ratificó la designación de Rosas como gobernador con la suma del poder público. Eso los llevó a defender la antidemocrática idea del voto calificado. “De aquí resulta que la soberanía del pueblo solo puede residir en la *razón del pueblo*, y que solo es llamado a ejercer la parte sensata y racional de la comunidad social. La parte ignorante queda bajo la tutela y salvaguardia de la ley dictada por el consentimiento uniforme del pueblo racional” (Echeverría, 1944, p. 203).



Sarmiento, cronológicamente, perteneció a la generación del 37. Se lo suele citar como participante de la Asociación de Mayo, en San Juan, junto con Aberastain. Exiliado en Chile, comenzó desde 1841 sus estudios sobre la realidad americana. También trató de sistematizar su concepción sobre la historia considerándola como una marcha permanente hacia el progreso, y tomando como ejemplo la evolución que se había dado en los países europeos. Esta concepción era lineal, no dialéctica, pues no consideraba los retrocesos que se producen en la evolución histórica: ya se había vivido un retroceso histórico, en la misma Europa que tomaba como ejemplo, con la restauración legitimista después de las guerras napoleónicas, y también, en su concepción, la Confederación Argentina debió verla como un retroceso histórico. Sostenía también Sarmiento que la historia debía ser explicada para ser comprensible, y sintetizó magistralmente sus conceptos en la dicotomía de civilización y barbarie: históricamente la civilización triunfa sobre la barbarie exterminando a los pueblos salvajes, bárbaros, atrasados, incultos. No titubeó con sus palabras, ni en los hechos, cuando pudo aplicar desde el poder esas políticas de exterminio.

El *Facundo* fue la obra cumbre de Sarmiento. La barbarie, en su análisis de la realidad argentina, estaba asentada en la campaña, que significaba el atraso. La civilización en las ciudades, donde se advertían algunos rasgos europeos. Los paisanos de las campañas estaban representados por el *caudillo*, expresión popular de una realidad política y social que él consideraba negativa (Arturo Jauretche decía que el caudillo era el sindicato del gaucho). Era lo que había que exterminar, los paisanos que formaban mонтонeras y los caudillos iletrados que los representaban e impedían el progreso del país. Como contribución para ese objetivo escribió, además del *Facundo*, un texto sobre Fray Félix Aldao, y años después sobre el *Chacho* Ángel V. Peñaloza.

Civilización y barbarie son conceptos que tuvieron una larga vigencia y que, de otra forma, con otras denominaciones, subsisten hasta la actualidad. Fueron invocados en la Asamblea francesa cuando discutieron su política colonialista en el Río de la Plata. Esos conceptos se transformaron en ideología y fundamentaron las políticas de exterminio. Con el *Facundo*, Sarmiento dibujó una realidad en la que los caudillos aparecían incultos, sin formación ni objetivos, no importaban los documentos a través de los cuales se expresaban, eran bárbaros, igual que el pueblo que representaban. Se omitía por ejemplo que las milicias tuviesen entre sus funciones controlar la asistencia de los niños a la escuela, porque en esa falsa realidad creada por el autor, en La Rioja no había escuelas y casi todos sus habitantes eran analfabetos. Como escuché decir a mi padre, ministro de la provincia, en un homenaje a “la maestra de la patria” Rosario Vera Peñaloza, ella es un símbolo: “*la réplica riojana y llaista al interrogante planteado en Civilización y Barbarie*” (diario *La Rioja*, 11/11/1949).

Las falsedades históricas del *Facundo* quedan expuestas en el libro de Celina Lacay a través de la documentación

que se incorpora. Ya habían sido advertidas por los contemporáneos de Sarmiento, entre ellos Valentín Alsina y Juan Bautista Alberdi. El propio Sarmiento las justificó, diciendo que había escrito la obra con una finalidad política, no histórica. Recién a principios del siglo XX la historiografía argentina comenzó a discutir los hechos expuestos en el *Facundo*, pero el peso ideológico de la obra hizo que ese clivaje entre civilización y barbarie se mantuviese; y sus datos fueron tomados por historiadores profesionales como ciertos, sin ninguna base documental. Pareciera que la repetición transforma en verdad cualquier dato no comprobado. Hoy diríamos que se transforman en *posverdad*. Ese fue el éxito de la obra de Sarmiento.

Por otra parte, Alberdi fue el ideólogo de la Constitución. El proceso de organización nacional, que se había iniciado mediante los pactos federales y centralizando tareas que correspondían a un Estado nacional –el ejercicio de las relaciones exteriores por el gobernador de Buenos Aires, y en consecuencia las políticas de defensa– culminaron, bajo otro signo político, con la sanción de la *Constitución de 1853*. Alberdi promovía la sustitución de la población criolla a través de la inmigración de origen anglosajón. De ahí sus extensas teorizaciones sobre la libertad de cultos, una conquista democrática de igualdad ante la ley, pero innecesaria para la mayor parte de la inmigración que llegó a Argentina (italiana y española). Alberdi veía como un foco de irradiación de cultura la ocupación de las Islas Malvinas, a las que llamaba por su nombre inglés, sin importarle la soberanía (Alberdi, 1889, tomo X, p. 59). Lo mismo hizo en las *Bases* (Alberdi, 1944, p. 49) con su apología de la política y la constitución de California, recién arrebatada a México por los Estados Unidos: ese era el ejemplo de su programa político. No importaba la soberanía.

La síntesis entre unitarios y federales promovida por la generación del 37 se manifestó en la alianza que llevó a Urquiza a triunfar en la batalla de Caseros y en la forma de Estado que adoptó la constitución en 1853: un federalismo centralizado. Fue la política que expuso Alberdi. Pero se abandonaba la defensa de la soberanía que definió

anteriormente la política federal. Urquiza hizo alianza con Brasil, un estado en guerra con la Confederación Argentina. Siguiendo las ideas de Alberdi, declinó nuestra soberanía al declarar la libre navegación de los ríos interiores para todas las banderas, aun antes de la sanción de la constitución que lo consagra.

Si se observa la organización jurídica constitucional, nuestro Estado es federal, aunque la carta de 1853 que así lo establece fue obra de un congreso con mayoría unitaria. Pero si observamos las propuestas de política económica y social, más allá de la forma de Estado, vemos que se impusieron los principios históricamente sostenidos por los unitarios, cuya expresión máxima fue el gobierno de Rivadavia. Nos llevaron, a través de una sostenida e inteligente construcción ideológica, a conformar un país que perdió su soberanía y se transformó en dependiente de los grandes centros de poder, principalmente de Gran Bretaña, durante la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX. Ese modelo terminó de conformarse con la generación de 1880, a veces con disputas ideológicas secundarias e incluso con enfrentamientos armados, pero con una clase social hegemónica que fue la oligarquía terrateniente. Las políticas de exterminio al enemigo interno (civilización y barbarie) fueron aplicadas, con ese fundamento ideológico, a lo largo de toda nuestra historia.

Celina Lacay, profesora de Historia por la Universidad Nacional de La Plata, realizó el estudio de que da cuenta este libro mediante una beca de CLACSO, que obtuvo después de estar detenida seis años y cuatro meses por la dictadura de 1976-1983 (en el marco del Programa de Asistencia Académica Individual, que se otorgaba a presos políticos que recuperaban su libertad e investigadores que retornaban del exilio). Investigadora del CONICET, Celina falleció en 1987, a raíz de un cáncer no tratado en la cárcel. La primera edición del libro data de 1986, y la segunda de 1988. En esta tercera edición se publican como apéndice otros de sus trabajos historiográficos que han podido rescatarse.

Bibliografía

- Alberdi, Juan Bautista, *Obras Póstumas*, Buenos Aires, Imprenta Cruz Hermanos, 1889.
- Alberdi, Juan Bautista, *Bases*, Buenos Aires, Jackson, 1944.
- Echeverría, Esteban, *Dogma Socialista*, Buenos Aires, Jackson, 1944.
- Ortega Peña, Rodolfo y Eduardo Luis Duhalde, *Felipe Varela contra el imperio británico*, Buenos Aires, Sudestada, 1966.
- Quesada, Ernesto, *La época de Rosas*, Buenos Aires, Arte y Letras, 1926.
- Rosa José María, *Rivadavia y el imperialismo financiero*, Buenos Aires, Peña Lillo, 1969.
- Sampay, Arturo Enrique, *Las ideas políticas de Juan Manuel de Rosas*, Buenos Aires, Juárez editor, 1972.
- Torres Molina, Ramón, *Unitarios y Federales en la historia argentina*, Buenos Aires, Contrapunto, 1986.
- Torres Molina, Ramón, *Juan Facundo Quiroga, de la leyenda a la historia*, Buenos Aires, Continente, 2020.
- Torres Molina, Ramón, *Historia constitucional argentina*, Buenos Aires, 3^a ed., Memorias del Sur, 2021.



¿Gaza? ¿Ucrania? ¿Teherán? No: Buenos Aires, 16 de junio de 1955

LENGUA Y PATRIMONIO CULTURAL WICHÍ

María Gabriela Lapalma

UNA – Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano (INAPL)



Para empezar a elaborar un *Diccionario monolingüe etnolingüístico wichí de patrimonio cultural inmaterial*, a partir de noviembre de 2023 trabajamos desde el INAPL con un equipo de docentes de lengua wichí de diferentes comunidades de Ramón Lista, Formosa, en encuentros virtuales quincenales. Con algunos de los integrantes del grupo trabajamos en colaboración desde el año 2001, y en 2003 presentamos la *Gramática escolar de la lengua wichí* (Programa DIRLI, 2004). Creamos así un grupo de capacitación e investigación en lingüística aplicada y obtuvimos un subsidio de UNESCO para realizar el diccionario, como forma de contribuir al mantenimiento de la lengua y cultura wichí.

Según datos del INDEC, para el año 2022 el partido de Ramón Lista contaba con una población total de 17.729 personas, de las cuales 12.533, el 71%, se identifican como indígenas. La mayoría de esta población, un 95% (11.953 personas), hablan o entienden la lengua indígena. Muchas de estas comunidades pertenecen al grupo wichí, uno de los grupos con mayor vitalidad lingüística y cultural de la Argentina.

En general, mantienen la lengua wichí como lengua materna y los/as niños/as tienen contacto con el español por el juego con niños/as criollos/as y, posteriormente,

por la escolarización de nivel inicial o de nivel primario. En cumplimiento de las recomendaciones internacionales y de la legislación nacional y provincial, varias escuelas del Departamento cuentan con un sistema educativo con modalidad de Educación Intercultural Bilingüe (EIB).

El grupo de docentes con el que trabajamos no solamente tiene una conexión con la comunidad educativa (docentes no indígenas, estudiantes criollos, entre otros), sino que también se desempeña en actividades de *mediación*, o como intérpretes y traductores en otros ámbitos en los que se requiere la asistencia de personas bilingües que contribuyan a resolver conflictos. Estas actividades se dan en el ámbito de la salud, en cuestiones vinculadas con la necesidad de traducción en el ámbito judicial o en el trabajo con funcionarios de diferentes áreas que no hablan la lengua indígena, entre otros espacios.

En torno al patrimonio cultural inmaterial (PCI)

La UNESCO, en el artículo Nº 2 de su Convención, señala que “el patrimonio cultural no se limita a monumentos y colecciones de objetos, sino que comprende también

tradiciones o expresiones vivas heredadas de nuestros antepasados y transmitidas a nuestros descendientes, como tradiciones orales, artes del espectáculo, usos sociales, rituales, actos festivos, conocimientos y prácticas relativas a la naturaleza y el universo y saberes y técnicas vinculadas a la artesanía tradicional”

(<https://ich.unesco.org/es/que-es-el-patrimonio-inmaterial-00003>). A su vez, se indica que “*el patrimonio cultural inmaterial es un importante factor del mantenimiento de la diversidad cultural frente a la creciente globalización*” y que “*la comprensión del patrimonio cultural inmaterial de diferentes comunidades contribuye al diálogo entre culturas y promueve el respeto hacia otros modos de vida*”. Por último, se caracteriza al patrimonio cultural inmaterial como “*tradicional, contemporáneo y viviente a un mismo tiempo, integrador, representativo y basado en la comunidad*”.

Estas definiciones dan cuenta de la complejidad del PCI como concepto y en tanto categoría para pensar proyectos que contribuyan al mantenimiento de algunas cuestiones temáticas del ámbito cultural de cada comunidad. Si consideramos la fragilidad del PCI, tenemos que tener en cuenta, especialmente para proyectos como el que estamos iniciando, el criterio de *salvaguardia*, porque resultará necesario identificar primeramente los sistemas por los que las comunidades garantizan la transmisión de su patrimonio cultural de manera tradicional, es decir, la forma en la que las manifestaciones culturales se van transmitiendo, con ciertas modificaciones (lo cual lo convierte en un *patrimonio vivo*), de generación en generación, así como los posibles riesgos y dificultades que haya en el proceso de transmisión por causas exógenas.

A modo de ejemplo, podemos decir que en Ramón Lista antes las mujeres, y hasta hace muy poquitos años, se adentraban en el monte para conseguir fibra de chaguar para hilar; pero, por los acelerados procesos de desmonte, son ahora los jóvenes los que viajan al monte, en moto o en bicicleta por las mayores distancias, para conseguir las fibras y llevárselas a las mujeres para hilar (Segovia y Costa, 2023). En esta situación podemos observar cómo cambian tanto las partes del proceso que lleva al hilado, como los roles tradicionales asociados con el género. Los hilados se utilizan para la confección de *yicas* y artesanías, con lo cual, volviendo al criterio de *salvaguardia*, podemos plantear que la continuidad de la práctica cultural también está asociada a la supervivencia del ecosistema, y, en este sentido a la supervivencia económica y simbólica de la comunidad portadora.

Florencia Boasso (2017: 99) señala que el patrimonio inmaterial es elaborado, sostenido y recreado por grupos sociales cuyos sujetos producen y participan en unas condiciones colectivas de existencia (materiales y simbólicas) que pueden nombrarse como formas de ser en el mundo. En este sentido, el PCI integra un universo de

lazos, interpretaciones, estilos de vivir, habitar, imaginar y percibir que otorgan sentido a la existencia propia y colectiva de los sujetos. Las comunidades wichí de Ramón Lista mantienen la lengua, en su gran mayoría, pero también mantienen, con variaciones, algunas manifestaciones culturales que contribuyen al ser *wichí*. El rol de transmisoras de la lengua contribuye a dotar a sus hijos e hijas de identidad, a que sean parte de una comunidad, a que tengan un grupo de referencia; cosa que se perdería si la lengua no se transmitiera (Romero y Unamuno, 2018). Lo mismo ocurre con ciertas prácticas, como el tipo de enseñanza a partir de las historias de *T'hokfwaj*, relatos que asocian una leyenda transmitida oralmente con una realidad práctica (ej. la forma de prender fuego y el relato sobre el origen del fuego, entre las personas encargadas de artesanías).

Como el PCI se actualiza con las nuevas generaciones, suele haber incomodidades y tensiones entre diferentes generaciones, no sólo por el miedo a que alguna práctica se pierda, sino en términos de desconfianza en cuanto a las actualizaciones realizadas por los jóvenes. Los ancianos y ancianas son considerados como los que realmente conocen y portan el saber, y eso produce una tensión con las generaciones siguientes, tanto por las reinversiones de lo propio como por la aceptación de las demandas del mercado capitalista (Boasso, 2017: 101). Por ejemplo, en la búsqueda de productos para vender, hacer un delfín en palo santo como artesanía, cuando la artesanía tradicional representa animales del monte chaqueño.

El proyecto que proponemos, que está en sus etapas iniciales, busca contribuir a los procesos de transmisión e interacción, considerando como manifestación del PCI sólo lo que las comunidades conciben como tal.

La lengua wichí y cómo se utiliza

En Latinoamérica, estamos en un contexto en el que las lenguas minoritarias se van extinguendo rápidamente, y se estima que un 90% de las lenguas del continente tiene menos de 10.000 hablantes, lo cual las convierte en lenguas amenazadas y en peligro de extinción (Hamel, 2008). En el caso de la lengua wichí, en Ramón Lista, se teme que la lengua deje de existir en un período de 50 años, porque las nuevas generaciones, aún hablantes de la lengua, buscan integrarse a un sistema económico y social mayoritario, que se da en español; lo cual contribuye a que se perciba al español en términos positivos, y que la lengua wichí se asocie con el retraso y con la imposibilidad de acceder a espacios educativos y laborales.

La contracara de esta percepción está en los grupos que tratan de mantener y revitalizar la lengua porque entienden que no sólo hace a su identidad ancestral, sino que también puede contribuir a la inclusión laboral en

tanto se requieren docentes, traductores, intérpretes, etc. que puedan desempeñarse en wichí.

La lengua wichí es una lengua vital, es decir, se sigue transmitiendo de generación en generación en la mayoría de las familias de las comunidades de Ramón Lista. Por otra parte, es una lengua de alfabetización en el primer ciclo, porque se supone que niños y niñas wichí son alfabetizados en wichí mientras aprenden el español como lengua segunda. Pero el español dista mucho de enseñarse como lengua segunda, y se enseña con la misma metodología que se utiliza con estudiantes monolingües. Esta situación hace que los y las docentes indígenas se vean obligados a asumir un rol de traductores en parte de la jornada escolar. Así se da un sistema de transición al español, no de desarrollo de competencias bilingües.

Por otra parte, en algunos casos, niños y niñas son alfabetizados directamente en español, aunque sean hablantes de wichí, y con suerte aprenden la escritura del wichí al ingresar a la secundaria en escuelas en las que se enseña esta lengua. Ello contribuye a una percepción negativa sobre la lengua wichí, porque se convierte en la que “es difícil de escribir”, Falta formación docente referida a la enseñanza de lenguas primeras y segundas en comunidades bilingües o plurilingües.

A veces, conocer y utilizar la lengua wichí se convierte en una ventaja a la hora de conseguir trabajo formal, como Maestros Especializados en Modalidad Aborigen – MEMAs– o profesores bilingües interculturales. También se pueden desempeñar como traductores e intérpretes en diferentes ámbitos, hospitales, juzgados, comisarías, municipios, entre otros.

Planificación sobre la lengua wichí en la provincia

En el diseño curricular de la provincia (Diseños curriculares jurisdiccionales, Ministerio de Cultura y Educación, Formación docente del Profesorado Intercultural Bilingüe, 2009) se indica que existen 99 comunidades wichí en el medio rural del oeste de Formosa, donde se cuentan 49 escuelas y 18 anexos con modalidad EIB, que brindan servicios educativos a 5038 estudiantes.

El documento resalta la necesidad de desarrollar una educación sociolingüística crítica que propenda al bilingüismo social en la educación y que reconozca las lenguas indígenas como instrumentos privilegiados de la comunicación familiar y de la socialización primaria, como verdaderas instancias de recuperación de la propia identidad, de validación de contenidos culturales y de recursos estratégicos vinculados a la comprensión y apropiación de conocimientos diversos. Se busca un bilingüismo aditivo y una EIB de mantenimiento, considerando que debe haber acciones institucionalizadas, orgánicas y sistemáticas en la formación docente para

construir estrategias de intervención que permitan que las lenguas indígenas de Formosa se constituyan en lenguas escolares y de instrucción. También mencionan la necesidad de enseñar el español como lengua segunda, en tanto es una herramienta imprescindible para el acceso igualitario al conocimiento.

Las planificaciones y acciones concretas en relación con la lengua wichí y con el español como lengua segunda quedan en manos de los docentes. Desde la formación docente se brinda las herramientas para la alfabetización, pero queda pendiente un enfoque contrastivo que permita reconocer los puntos de contacto del español y el wichí desde el punto de vista lingüístico y aquellos aspectos en los que difieren ampliamente. Por otra parte, si bien se enuncia la enseñanza de español como lengua segunda, no se establece la progresión ni la forma en la que se incorporarán las diferentes estructuras lingüísticas considerando el nivel de proficiencia, lo cual aparece como una omisión en la mayoría de los diseños provinciales para la EIB (Acuña y Lapalma, 2010).

La enseñanza escolar del wichí, entonces, funciona a modo de bisagra entre la alfabetización en la propia lengua y la posibilidad de acceder a un español con fines escolares. El mantenimiento de la lengua wichí, dadas las circunstancias presentadas, no se puede delegar en la escuela, sino que es importante que las comunidades sigan hablando y transmitiendo la lengua, y que las instituciones educativas incorporen espacios de formación sobre lengua wichí y sobre metodologías y enfoques de lingüística aplicada.

El proyecto del diccionario

El proyecto que estamos iniciando surge de un planteo en el que se busca que lengua y manifestaciones culturales aparezcan en un contexto en el que se pueda percibir la relación mutua, o sea, *decir o contar en wichí, con palabras específicas contextualizadas, de qué se trata la práctica*, con imágenes, relatos, videos, y materiales audiovisuales que contribuyan a la recreación y difusión de las prácticas habituales para las comunidades portadoras.

Un diccionario monolingüe, con glosas en español, propone un modo de trabajo con la lengua wichí como protagonista, y no como herramienta para el acceso al español o como palabra traducida solamente. Incluir manifestaciones de PCI en articulación con el uso de la lengua en contexto resulta novedoso porque permite a los participantes del proyecto manejarse casi exclusivamente en wichí en sus múltiples roles como docentes, investigadores, portadores del PCI, padres, madres, etc.

En el equipo con el que venimos trabajando, también se busca poder hacer reflexiones conjuntas sobre el uso de la lengua, saber más sobre las características del wichí

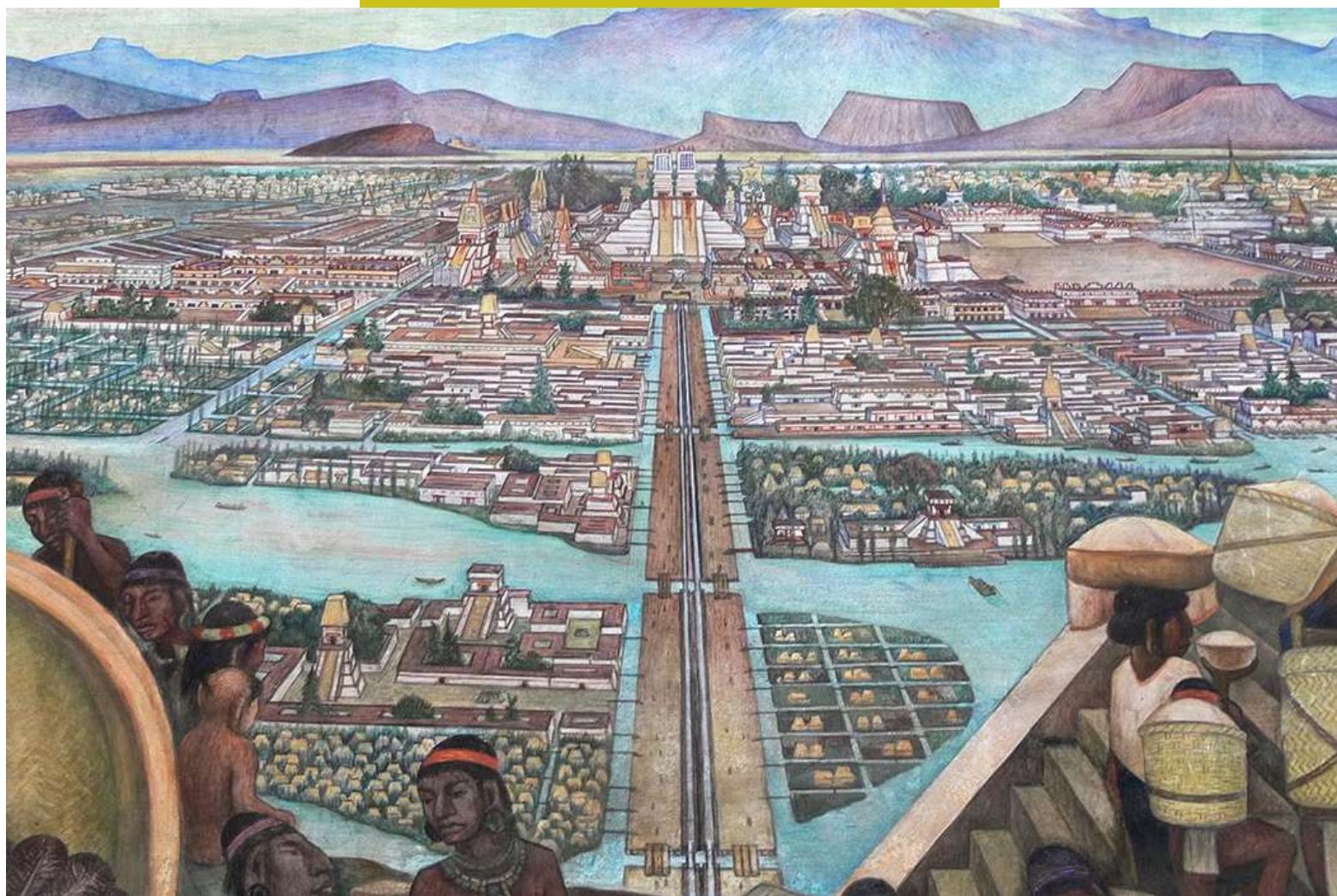
como sistema y proponer nuevas líneas de investigación y trabajo a futuro. Por otra parte, las discusiones con estudiantes de otras generaciones también permiten el trabajo en términos de patrimonio vivo y actualizado, que genera interés en actores sociales de diferentes edades y con diferentes funciones en la comunidad. Se trata de trabajar sobre lo que no hay, el camino está ahí para ser recorrido, para aprender, para crear; y todas estas acciones resultan estimulantes y beneficiosas en sí mismas.

Lo intercultural aparece en la forma de trabajo, en las interacciones comunitarias e institucionales, en el diálogo intergeneracional, y en la construcción de un producto que responde a una lógica patrimonial en su aspecto más técnico, pero a la vez con la sensibilidad y fortaleza que brinda el trabajo colaborativo entre actores sociales diferentes. Nos comprometemos con un trabajo que está fuera de los ámbitos habituales, pero que da respuesta a una necesidad expresada en reiteradas oportunidades en los últimos años.



Bibliografía citada

- Acuña, L. y Lapalma, M. G. (2011) "La problemática en relación con la meta del bilingüismo en la Educación Intercultural Bilingüe", Simposio Educación Intercultural Bilingüe en América Latina y el Caribe: Balances, desafíos y Perspectivas, que forma parte del *II Congreso Ciencias, Tecnologías y Culturas. Diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y el Caribe*, organizado por la Universidad de Santiago de Chile, 29/10 al 1/11/2011.
- Boasso, F. (2017), "Desafíos del patrimonio inmaterial: fortalecer vínculos intergeneracionales para la cohesión social y el desarrollo social inclusivo" en *El patrimonio cultural inmaterial: usos sustentables del patrimonio*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, Tlaxcala de Xicohténcatl, México.
- Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2022. Población indígena o descendiente de pueblos indígenas u originarios, INDEC; en https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/censo2022_poblacion_indigena.pdf
- Disenos curriculares jurisdiccionales (2009). Formosa, Argentina; en <https://des-for.infid.edu.ar/sitio/disenos-curriculares/upload/EIB.pdf>
- Hamel, R. (2008), "La globalización de las lenguas en el Siglo XXI entre la hegemonía del inglés y la diversidad lingüística", en *Política lingüística na América Latina*, Dermeval da Hora e Rubens Marques de Lucena (Orgs); Joao Pessoa: Ideiai Editora Universitaria.
- Romero, L., & Unamuno, V. (2018), "Transmisión familiar y formal de las lenguas indígenas en el Chaco argentino: notas desde contextos sociolingüísticos cambiantes"; Barrieras, M., & Ferrerós, C., *Transmissions. Estudis sobre transmissions lingüistiques*, Barcelona, Eumo.
- Segovia, O. y Costa, F. (2023), *Grupo de trabajo Wichi Thämtes*. Comunicación personal.
- UNESCO (2003), *Convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial*; en <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>



ACLARACIONES TERMINOLÓGICAS SOBRE DERECHOS DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

Mercedes González

Abogada, profesora de Historia

Al referirnos a los derechos de los pueblos indígenas resulta necesario comprender el significado de ciertos términos que requieren aclaraciones indispensables.

Multinacionalidad, multicultariedad e interculturalidad

Todos los países serían multinacionales y por tanto multiculturales, en tanto los territorios han tenido históricamente incorporaciones de diferentes pueblos y, cuando se convirtieron en Estados con fronteras determinadas, han seguido conviviendo en el mismo espacio.

La tolerancia frente a las diferencias (tolerancia, del latín *tolerare*) significa soportar o aguantar, lo cual en la práctica, si no me interesa el otro, no es un aporte al diálogo y el entendimiento. La **Interculturalidad**, en cambio, incorpora a los colectivos de diferentes orígenes culturales a la participación activa en los estamentos de la sociedad, fortaleciendo las propuestas identitarias.

Por ejemplo, en la educación: **a)** la interculturalidad va un paso más allá de la multicultariedad, incorporando la crítica y la reflexión para lograr en la actitud de los alumnos un punto de vista más amplio sobre los valores de la pluralidad, esto es: escuchar, aprender y estimar lo que se empieza a conocer; **b)** las propuestas educativas deben tener un carácter social y no quedarse en una mera actividad escolar; **c)** se trata de hacer especial hincapié en las similitudes entre culturas y no sólo en las diferencias; **d)** rechazar la jerarquización entre las culturas; **e)** entender la diversidad como enriquecedora, no como un problema al que hay que dar solución; **f)** hacer realidad y compartir con alegría el principio “yo aprendo de vos y viceversa”.

Identidad

El término proviene del latín **identitas-atis**, y éste derivado del latín *ídem*: el mismo, lo mismo, calidad de idéntico. Aquí se refiere al conjunto de circunstancias que distinguen a una persona o grupo social de los demás; así es que la identidad es la *autoconciencia de pertenecer* a determinados valores propios y no a otros, pensar el mundo como *nuestro* mundo, constituido por elementos aglutinantes, comunes y representativos del grupo, e indefectiblemente diferenciadores del resto.

Los elementos que conforman la identidad son: **a)** una historia común basada en el desarrollo social dentro de un hábitat determinado. Ese hábitat concreto implica habitar un territorio, cuyo espacio se valoriza como propio del conjunto, con sentido de pertenencia, soberanía y autodeterminación. La historia común del pueblo y el territorio hace a la comunicación dentro del conjunto humano con su propio idioma; **b)** una *cosmogonía/filosofía* estructurada en una complejidad de valores que se concretan en infinidad de símbolos incomprensibles para quienes no pertenecen a esa cultura; **c)** un sistema de pensamiento abarcador de todos los elementos enunciados que constituyen la *cosmovisión* propia de ese pueblo, que contiene las respuestas necesarias y es fundamento de las normas de subsistencia y trascendencia para el grupo; **d)** la creación de bienes diversos de acuerdo a métodos y técnicas propias; **e)** la identidad se enmarca en el profundo sentido de nación, cuya existencia no implica necesariamente la existencia de Estado.

Indígena, aborigen, originario

La palabra **indígena** ha sido siempre utilizada en nuestros movimientos, tanto locales como internacionales, desde 1975, año en que se funda el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). En su Primera Conferencia Internacional, que se llevó a cabo en Canadá, en Port Alberni, Vancouver, se adoptó el término con una consigna política y reivindicativa: “si como indios nos conquistaron y nos esclavizaron, como indios nos liberaremos”.

Se ha creído a veces que el término **aborigen** tiene un sentido peyorativo, indicando lo que no tiene origen, a partir de la interpretación “a-“origen”, no-origen. Pero no es ese el significado, sino el siguiente: ab-origen, del latín ab, desde; es decir, desde el origen, que normalmente se define como “lo que viene desde el origen” (así, en ciertas partituras musicales se puede leer “ab initio”, desde el inicio).

Algunas organizaciones han adoptado la denominación **originario** haciendo hincapié en el origen ancestral, pero otras opiniones plantean que en última instancia todos los seres humanos somos originarios de algún lugar y no ayuda a diferenciar las características de nuestras raíces identitarias específicas.

De todas formas, consideramos que mientras el grupo social se sienta identificado con uno u otro término no es dudosa la identificación y por lo tanto todos son válidos.

Pueblo indígena

De acuerdo al Convenio 169/89 de la OIT, en su Parte I, Política General, Artículo 1: “*los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera que sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas (...) La conciencia de su identidad indígena o tribal deberá considerarse un criterio fundamental para determinar los grupos a los que se aplican las disposiciones del presente Convenio.*”

Comunidad indígena, tierra y territorio

Debemos tener en cuenta que las comunidades indígenas existentes en el presente ocupan zonas donde fueron arrinconados después de cada campaña militar, en la mayoría de los casos producto de campos de prisioneros, reagrupamientos humanos en áreas de escaso o nulo valor económico, o producto de migraciones forzosas.

Hoy y desde hace muchos años estos pueblos asumen el concepto de **comunidad**, como un todo cosmovisional e identitario en consecuencia.

Tierra es un concepto universal del suelo que todos pisamos, pero los Pueblos Indígenas la consideran como una parte de la Madre Tierra que posibilita a la comunidad indígena su asentamiento, y el bienestar se logra en la totalidad del ámbito del Territorio.

Territorio es un concepto polivalente, porque tiene cinco dimensiones: 1) espacio geográfico de autodeterminación; 2) espacio geográfico a delimitar y titularizar; 3) hábitat: superficie, subsuelo, aguas, bosques, etc.; 4) biodiversidad, donde se funda el conocimiento ancestral; 5) espacio histórico cultural, base de la identidad.

Derecho y sistema jurídico

La palabra **Derecho** deriva del latín *directum*: lo que está conforme a la regla, a la ley o la norma generada por el Estado. Los derechos se conciben en el marco del **sistema jurídico** (del latín *ius*: derecho, *iuridictio*: decir, aplicar, declarar el derecho).

Cuando nos referimos a los derechos de los Pueblos Indígenas, hay que tener en cuenta que cada pueblo ha tenido y aún en muchos casos mantiene sus propias normas, las que tradicionalmente han desarrollado antes de la creación de los Estados y sus fronteras, y gracias a las cuales han podido mantener organizadas sus propias instituciones. Pero en la actualidad este tema está relacionado con los derechos reconocidos por las normas del Estado, el denominado Derecho Positivo (del latín *positum*: poner, colocar, disponer; de donde deriva *positivus*: lo que se pone o impone).

Hoy para los Pueblos Indígenas, el Derecho Positivo es una herramienta para la defensa, y las normas básicas al efecto son las siguientes: 1) Constitución Argentina reformada en 1994: artículo 75 inciso 17; a partir de este artículo se creó un nuevo marco normativo con el objeto de asegurar la participación de los pueblos en la gestión referida a sus recursos naturales y demás intereses que los afecten. 2) El Convenio 169/89 de la OIT Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes, aprobado por el Estado argentino en 1992 por Ley 24.071 y ratificado ante la OIT, el 3/7/2000, entrando en vigencia a partir del 3/7/2001. 3) La “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, Sesión Plenaria de la ONU 107a. del 13/9/2007.

Además de lo mencionado, existe un cúmulo de leyes federales y provinciales e incluso ordenanzas municipales con derechos específicos alcanzados gracias a la lucha de nuestras comunidades.



CULTURA Y CONTRACULTURA en las ciudades modernas. 1^a parte

Claudia Baracich

Investigadora, profesora del Departamento de Folklore UNA



Pensar en la construcción identitaria dentro de los territorios urbanos lleva a varias preguntas y cuestiones que introducen el tema de la geocultura en las grandes urbes. La primera cuestión es si es posible la construcción geocultural en ciudades cosmopolitas.

Estas ciudades producen su propio espacio, que se parece al de otras ciudades, determinan sus normalidades, generalmente globalizadas, desecharando desigualdades, construyendo constantes temporales y lineales, generando

un habitante universal sincrónico, manipulable, enredado en una maraña de conexiones, inmerso en una red con desconocidos en el espacio virtual, aunque sumido en una profunda soledad entre enormes edificios que empequeñecen a las personas.

A diferencia de la pequeñez que se siente ante una montaña, un bosque o el mar, que maravillan al espectador, esos espectadores silenciosos, asombrados, la ciudad tarde o temprano aplasta, achica, convirtiendo a esa persona en

parte de una construcción estática hasta que desaparece, se invisibiliza, ya no se encuentra, es un ladrillo más entre tantos iguales. Porque la montaña, el bosque o el mar, siempre serán los que son, con o sin espectadores, mientras que las urbes cosmopolitas necesitan “ladrillos humanos” para ser. ¿Se podría llamar identidad a esta manera de ser en las ciudades? ¿Existen maneras otras de habitar el espacio urbano? ¿Qué sucede con “*les desiguales desechadas*”?

Ser ladrillo, ser desecho, ser con otros

En un mundo binario, las opciones generalmente se presentan de a pares suplementarios. Se es esto o aquello, se obtiene lo uno o lo otro, se sigue este camino o aquél. En estas ciudades y desde el punto de vista de la modernidad se pertenece a la ciudad o, aun viviendo en ella, se está afuera, porque se impone una única manera válida de estar en el mundo globalizado.

¿Qué se entiende con la pertenencia urbana? Es aceptar y cumplir las reglas impuestas, es ser o anhelar “estar a la altura” de las reglas. Es así que el filósofo Bolívar Echeverría plantea la aparición de un rasgo identitario artificial y funcional a los poderes de la globalización, propio de la modernidad: la blanquitud, donde existe “una manera de ser y actuar” socialmente aprobada en las sociedades urbanas contemporáneas. Esta forma representa la visión racial e identitariamente blanca que corresponde a las culturas noreuropeas. Echeverría (2010) explica la policausalidad que determina estos procesos homogeneizantes, generadores de características sociales que se sustentan en una matriz cultural. Esta matriz es aspiracional, con reglas universales que, aunque el autor alude a una terminología étnica de la blancura, refiere a aspectos más profundos relacionados con un orden ético determinante de comportamientos.

Si se acuerda que la identidad es una construcción social, en las grandes urbes, la pertenencia estaría determinada por situaciones de aceptación o discriminación, de inclusión o exclusión, de exposición o invisibilización. Mientras que una parte de los habitantes de las ciudades luchan por pertenecer a un grupo privilegiado y de poder (la mayoría sin lograrlo), existe otro grupo que lucha en sentido opuesto, un grupo que se resiste a los intentos de subsunción, inmersos en la propia historia y con la mirada puesta en las construcciones identitarias posibles. Según Bolívar Echeverría, estos aspectos configurarían lo que se podría denominar como la resistencia a la

homogeneización de las identidades globales abstractas, impuestas por intereses capitalistas.

Estas personas que son disfuncionales a dinámicas del orden mundial se convierten en desechos sociales en las grandes urbes. “La blanquitud” se torna imprescindible para la vida en ciudades cosmopolitas, las cuales promueven seres que, independientemente de sus rasgos étnicos, siguen las reglas sociales, estéticas, culturales que representan la excelencia moderna.

En cambio, los desechos (*les deseches*), son quienes recuerdan un origen “no tan blanco”, “no tan pulcro”, “no tan global ni capitalista”, son las víctimas del racismo cosmopolita.

Al respecto Rodolfo Kusch afirma “*La categoría básica de nuestros buenos ciudadanos consiste en pensar que lo que no es ciudad, ni prócer, ni pulcritud, no es más que un simple hedor susceptible de ser exterminado*” (Kusch, 1962)

Así las ciudades estarían formadas por los “ciudadanos que se pueden ver” y “se deben mostrar”, por los que aspiran a pertenecer, a ser vistos y los que “no se deben ver ni mostrar”, “los invisibilizados”.

En el primer grupo estarían las partes de la construcción para ser vistas, los detalles, aquello que se exhibe que, si bien no son ladrillos, forman parte del edificio, y son el edificio. Son la imagen de la blanquitud, de la identidad capitalista, del poder económico y social. En el segundo grupo están los ladrillos propiamente dichos, tapados por revoques, por pintura, por adornos, están invisibilizados, pasan desapercibidos, pero son absolutamente necesarios para que el edificio se sostenga. Son los que quieren pertenecer al arquetipo humano moderno, tapando su identidad con “revoques, pinturas y todo tipo de artilugios”. Son los aspirantes al bienestar que la modernidad promete (y nunca concede), son los que trabajan para el sistema y siempre quedan afuera de los beneficios.

La pregunta sería: ¿qué causa que “estos ladrillos” sigan sosteniendo un edificio para otros? Este perverso sistema ha logrado implantar la duda sobre la validez de lo propio y de la necesidad de la diversidad. Su estrategia consta de imponer a través de diferentes recursos (ciencia, economía, política, medios de comunicación) la idea matriz de una superioridad cultural y material, convirtiendo al europeo del noreste como máxima expresión humana y sus categorías como mandatos universales.

Estas agrupaciones forman parte del sistema global de dominación; “*el ‘eurocentrismo’ de la Modernidad es*

exactamente el haber confundido la universalidad abstracta con la mundialidad concreta hegemonizada por Europa como centro” (Dussel, 2000), generando una legitimación de conductas, de actitud y de acción que son el resultado de estas relaciones de dominio impuestas en el entramado mundial.

El primer y el segundo grupo que definimos, ambos ejercen diferentes tipos de violencias en las ciudades cosmopolitas, siempre justificadas o negadas, hacia los colectivos que consideran desechos (los pobres, los indios, las mujeres, los distintos en general); son una amenaza, pues el sistema global necesita sumisos iguales para seguir funcionando.

El tercer grupo son entonces las minorías, los que no pertenecen a este sistema, que no se subordinan a un orden ético que borra la identidad; “...en toda sociedad hay “sujetos flotantes” que no encajan en el ordenamiento que esa sociedad considera útil, normal, funcional o deseable. Son entonces los “parias” de esa sociedad, aquellos cuya voz “no cuenta” en el reparto de lo sensible” (Castro-Gómez, 2020).

Son los diversos, los que desarrollan y muestran identidades culturales dinámicas y plurales, que se transforman intercambiando con otros, que convierten el mestizaje en riqueza colectiva y la diversidad en signo de fortaleza; son los que agitan la bandera de la contracultura.

De Certeau analiza los procedimientos populares que caracteriza como “minúsculos” y cotidianos como parte de este movimiento contracultural urbano: “Estas ‘maneras de hacer’ constituyen las mil prácticas a través de las cuales los usuarios se reapropian del espacio organizado por los técnicos de la producción sociocultural” (De Certeau, 1980).

Composición del espacio

El suelo “es el único que da sentido a la revolución que implica la búsqueda por una cultura. ¿Es que la cultura real, aparte de ser revolucionaria, tiene otra dimensión que fija tremadamente el lugar en que estamos?” (Kusch, 1976).

Las grandes urbes generalmente imponen una cultura empaquetada y estática que determina las maneras de ser y actuar de las personas; tanto es así que pueden estar, vivir en cualquier parte del mundo y “su mundo” no se modifica, comen lo mismo, visten igual, actúan de manera similar, se trasladan en costosos vehículos y su entorno generalmente es análogo. Pueden permanecer en cualquier ciudad cosmopolita y no pertenecer a ellas.

La pertenencia a un espacio específico, necesariamente está determinada por lo que sucede entre las personas que lo habitan, por relaciones grupales estables y formas culturales de comportamiento que se construyen a lo largo del tiempo. Estos procesos generadores de costumbres, hábitos, significados, referencias, huellas, conforman lo que se denomina una unidad geocultural.

La participación en la construcción de ese espacio, lo convierte no solamente en un lugar conocido, lo transforma en un lugar propio, con características diferentes a cualquier otro, porque en ese lugar están las huellas de los que lo construyeron, más allá de las características arquitectónicas, más allá de la similitud de cada ambiente u oficina, que solamente puede “ser propio” cuando contiene algún signo, alguna impronta que lo hace único.

Este aspecto permite poseer algún elemento que otorgue sentido al entorno posibilitando el encuentro con “el otro diferente”. “El sentido profundo de la cultura está en que ésta puebla de signos y símbolos el mundo. Y que este poblamiento es para lograr un domicilio en el mundo a los efectos de no estar demasiado desnudo y desvalido en él” (Kusch, 1962).

Las ciudades construyen espacios funcionales a la vida productiva, a las actividades generadoras de ganancias, para que cualquier persona del mundo pueda habitarlas y “entenderlas” sin dificultad. Trasladarse por ciudades cosmopolitas, muchas veces genera el “sentido de pertenencia mundial” que, a fin de cuentas, es una pertenencia a ningún lugar, pues no hay a donde volver.

En las grandes ciudades se vive una ambivalencia entre el sentido de pertenencia y la impertinencia. Impertinente es la persona que no sigue las reglas, que está fuera de lo establecido, que no respeta las jerarquías.

Las urbes están llenas de impertinentes que “de a ratos” pasan al grupo de los pertinentes, dejando su cultura, su historia, para ser uno más en la ciudad, porque la propia cultura se convirtió en una dimensión interna, muchas veces oculta.

“La forma actual de la marginalidad ya no es la de pequeños grupos, sino una marginalidad masiva; esta actividad cultural de los no productores de cultura [globalizada] es una actividad sin firma, ilegible, que no tiene símbolos, y que permanece como la única posibilidad para todos aquellos que, no obstante, pagan al comprar los productos-espectáculo donde se deletrea una economía productivista. Esta marginalidad se universaliza; se convierte en una mayoría silenciosa” (De Certeau, 1980).

Estos grupos a los que refiere De Certeau son los que las ciudades desechan y colocan en las márgenes del territorio (barrios de emergencia, zonas suburbanas –menos que lo urbano, inferior a la urbe cosmopolita–), construyen una cultura diferente en un territorio “al margen”. Porque el territorio está fuera y dentro de él, es el lugar donde las personas se desarrollan corpóreamente, y de esta manera la persona no anhela un cuerpo idéntico a la publicidad de algún producto de moda o de un gimnasio, porque lo ha construido territorialmente. En estas zonas “frontera” se desarrolla una “cultura otra”, que posee sus propias reglas, que deja sus propias huellas, donde aparecen formas de vestir y de moverse, surgen nuevos ritmos y maneras de interpretarlos, aparecen palabras desconocidas y no aceptadas por las academias que intentan regular las lenguas. Gloria Anzaldúa suma una categoría a través del término “ser mestizo”, que define como “una identidad inclusiva y una conciencia fronteriza”. Para describirla utiliza el término de rota, haciendo referencia a la fragmentación, a la suma de partes, constituida en la mixtura y en el dilema identitario. Este planteo no refiere a las luchas interiores del “ser o no ser”, alude a la construcción de la tolerancia de la propia ambigüedad, la aceptación de las contradicciones: “*Los límites y los muros que se supone que deben mantener fuera de las ideas indeseables son hábitos y patrones de conductas arraigados, hábitos y patrones que son el enemigo interior*” (Anzaldúa, 1999), “ser y no ser” a la vez.

Anzaldúa describe esta construcción identitaria sin homogeneidades, múltiple y variada, que se desarrolla a través de la creatividad que enfrenta paradigmas únicos y globales, substituyéndolos por maneras distintas de entender la realidad; “*es la nueva conciencia –una conciencia mestiza– y, aunque es una fuente de dolor intenso, su energía procede de un movimiento continuo de creación que rompe constantemente el aspecto unitario de cada nuevo paradigma*” (Anzaldúa, 1999).

Paisaje que es tiempo

El paisaje no es solamente un territorio, es tiempo y espacio articulados, modificados mutuamente, porque en el paisaje se encuentra el registro de diversos tiempos, de múltiples historias, de sistemas de creencias, de relaciones primeras y primarias. Este tiempo no se ve en “el paisaje” de las ciudades modernas, porque es un tiempo simbólico, no racional, determinante de identidad individual y colectiva, es paisaje interior.

El paisaje urbano global propone una secuencia lineal, una vertiginosa cadena de estímulos (generalmente visuales), engranajes de una enorme maquinaria de la que las personas son parte. Un espacio sin permiso de pausa, inflexible, mecánico, productivo. La geocultura, en cambio, es cultura enraizada en el paisaje y en lo humano de ese paisaje, es el paisaje adentro de lo humano, es una constante búsqueda y apropiación de los símbolos de pertenencia de cada lugar específico.

La consideración de un tiempo circular no lineal queda fuera del concepto de ciudad moderna. Este es un tiempo que está anclado en el territorio y en la historia. El tiempo circular que remite al tiempo sagrado, a los tiempos de la naturaleza, es el que permite cerrar un ciclo, reflexionar, evaluar y volver a empezar. Tiempos de siembras y cosechas, de trabajos y descansos, tiempos de actividad y pausa. La modernidad no conoce de estos tiempos no lineales, se realizan reuniones globales por zoom en horarios impuestos por grandes empresas, se observan diferentes eventos por redes de computadoras interconectadas a nivel mundial, se aumenta la velocidad en la que la vida se despliega, aspectos que resultan imprescindibles para un orden social global, que enajena a las personas, necesitando un registro temporal universal a través de la “producción de subjetividades” funcionales al sistema capitalista. Este tiempo es el de las urbes globales.

La vida moderna muestra que las personas se trasladan por el mundo por diversas causas (políticas, comerciales, turísticas, de supervivencia, aspiracionales) dejando el propio paisaje para sumergirse en otros territorios geográficos. De igual manera, en un mismo lugar se producen movimientos a otros territorios culturales (por opción personal, por necesidad de pertenencia social, por exigencia laboral). Ambas situaciones de desplazamientos son generadoras de sensaciones de pérdida, ya que se invisibilizaron los anclajes identitarios en los que se aprendió a estar y se deja el lugar de lo propio, “*quedando a la intemperie*”, como diría Buber (1981) y tal vez, viviendo en “la gran ciudad”, la persona se convierte en un ladrillo más.

Al perder el territorio, también se pierde el tiempo circular que es tiempo de ritos compartidos, que es tiempo de historias creídas, de memorias, de relatos escuchados y repetidos. Al compartir el tiempo circular con otros se conserva el propio territorio en las acciones y en las marcas que ese territorio dejó en la persona.

(continuará)



OPERETA DE LOS BANDOLEROS

Mirta Mato

Actriz y autora teatral

Extracto de la reseña crítica publicada en Eclécticamente Arte

Tuve el honor de presenciar una función de “Opereta de los bandoleros”, texto original de Hugo Chumbita adaptado y dirigido por Claudio Gallardou.

¿Qué decir? Espero encontrar las palabras que me ayuden a describir lo que “sucede” en escena y lo que transmite este hecho teatral. Y digo “hecho teatral” porque siento que es mucho más que una obra de teatro. Soy más de sentir que de hablar, pero voy a intentarlo.

Se trata de un espectáculo de teatro musical donde el texto es en verso, hay músicos en escena, actores y actrices que cantan, bailan y hacen distintos personajes; y todo de manera brillante.

Ni bien comienza, aparece un narrador, encarnado por Omar Lopardo, para manejar los hilos de la historia que cuenta. Se jacta de eso, y va mutando a otros personajes según las necesidades del relato, para volver siempre a su rol principal.

La acción transcurre a principios del siglo XX. Cuenta la historia de tres personajes reales, Juan Vairoleto, David Peralta (alias Mate Cosido) y Eusebio Zamacola. Tres bandoleros rurales famosos, que quedaron en la memoria del pueblo como que, a su modo y con sus métodos, buscaban hacer justicia “robando a los ladrones” podría decirse. Juntos intentaron dar un golpe a La Forestal, una gran empresa inglesa explotadora del monte chaqueño y de sus obreros, a los que pagaban con papelitos con los

cuales, para poder comer se veían obligados a cambiar en almacenes que también eran propiedad de la misma empresa. ¿Les suena conocido? A mí me resuena todo como “una terrible repetición”, diría un personaje de Lorca. Evidentemente los ticket canasta fueron inventados antes de los 90.

Pero volviendo a la Opereta de los bandoleros, la historia individual de estos tres personajes, sus amores, sus coincidencias (robar a los explotadores y repartir entre el pobreñío), el encuentro y armado del “gran golpe” a La Forestal, la posterior persecución y el desenlace de sus vidas; todo eso está contado con música, humor, melodrama y emoción. Hay escenas que remiten al circo criollo, melodías musicales e historias que están en nuestro ADN, son parte de una memoria colectiva.

Los actores Omar Lopardo, Gonzalo Álvarez, Luciano Medina, Federico Justo, Carlos Ledrag, Beni Gentilini, Jorge Federico Mobili y las actrices Brenda Chi y Florencia Capiello despliegan todo su talento en el escenario y demuestran una formación y una ductilidad que no todos los actores y actrices poseemos. Cada tanto aparecen dos vendedores de diarios vociferando las noticias a la usanza de la época, interpretados por las mujeres del grupo de manera extraordinaria y logran hacer desternillar de risa a la platea.

Es evidente la mano del director, Claudio Gallardou, para lograr que todas esas capacidades individuales se fusionen para ser una única fuerza que lleva adelante la puesta en escena; en la que también se integra el vestuario, las luces y la música.

Bueno, como dije, soy más de sentir que de hablar. Esta Opereta me dio mucho placer, salí feliz de ver un espectáculo logrado desde todos los puntos de vista, sin fisuras. Contenta de ver actores y actrices divirtiéndose y emocionándose para que al público le resuene lo mismo.

También debo decir que salí pensando en la “terrible repetición” de nuestra historia y en cómo los opresores siempre se las ingenian para destrozar al pobre, al indefenso. Habrá que seguir buscando salidas posibles. Mientras tanto, se agradece sostener la memoria con espectáculos de esta calidad, para ayudar a pensarnos como pueblo y evitar repetirnos.

¡No se pierdan la posibilidad de disfrute que ofrece esta Opereta de los Bandoleros!

ENTREVISTA AL AUTOR Y AL DIRECTOR DE LA OBRA



https://youtu.be/RaZ_tod5Pc4

ÍTACA COMPLEJO TEATRAL

El grito Sagrado

LA HISTORIA DE MARÍA REMEDIOS DEL VALLE

DRAMATURGIA MARCELA PEIDRO
DIRECCIÓN LORENA ROMANIN



La historia de María Remedios del Valle, nuestra llamada “Madre de la Patria”,
escenificada en el Complejo Teatral Itaca de la ciudad de Buenos Aires

POR EL CANTO CON CAJA



Adriana de Blasis

Investigadora en folklore

El grupo de canto colectivo *Las Chicharras* promovió el 10 de mayo de este año el 1º Encuentro de Canto con Caja en Villa Elisa, La Plata, un evento en el cual las y los participantes superaron las expectativas de la organización y del público que se acercó a acompañar y disfrutar de la jornada.

Cabe aclarar que no somos cantoras originarias, no crecimos con ese patrimonio sonoro ni con el paisaje, trabajo y cosmovisión que le da origen; somos copleras urbanas que elegimos cantar coplas y tenemos un profundo reconocimiento por la belleza y vigencia con la que las cantoras, protagonistas no exclusivas pero mayoritarias, han sabido resguardar este canto ancestral.

Nuestra región bonaerense carecía de un espacio para el aprendizaje y difusión del canto con caja, hasta que en 2018 comencé a coordinar un taller con ese propósito, considerando las especies musicales que lo constituyen –tonada, vidala y baguala–, y la cosmovisión de la región del NOA en la cual mantienen vigencia sus expresiones.

Luego del Bagualazo de diciembre de 2024, encuentro urbano de cantores y cantoras con caja que realiza el Espacio Leda Valladares en el Museo Etnográfico Juan B. Ambrosetti de la ciudad de Buenos Aires, volvimos a nuestro pueblo en tren cantando el repertorio y el cancionero popular que nos había acompañado en la juventud.

El canto y el diálogo en comunidad generan, además de alegría, momentos potentes de análisis de la realidad e intercambio de ideas y saberes. Estas cuestiones me animaron a retomar la idea que había propuesto años anteriores con poco consenso, hacer un encuentro de copleras/os en Villa Elisa. Como suele suceder, el fruto sólo cae cuando está maduro y esta vez lo estuvo. Nos pusimos a trabajar para lograrlo.

La idea es un espacio de encuentro que dispute la cultura hegemónica de los medios de comunicación, las redes y quienes detentan el poder en nuestro país. En esa dirección comenzamos a caminar, contraponiendo individualismo vs. comunidad, cultura nacional vs. su ninguneo y desfinanciamiento. Pusimos en marcha las herramientas que teníamos y las que aprendimos en el transcurso de la organización del evento. Pusimos en diálogo la teoría y la práctica, tratando de bucear en el sentido de una manifestación folklórica con fuerte carácter identitario, cuya vigencia es resultado

de las estrategias de resguardo y difusión que cantoras y cantores del NOA realizaron principalmente a través de la transmisión oral.

Optamos denominar esta realización como Encuentro y no Festival, porque lo que deseábamos no era el paso de cada coplera o coplero demostrando sus habilidades personales, sino que todas las personas que concurrieran, cantantes y público, se sintieran partícipes activos.



Antes del inicio nos reunimos alrededor de una ofrenda y una integrante de nuestro grupo, perteneciente a la cultura kolla, protagonizó la ceremonia de llamado a los ancestros, para que estuvieran presentes y nos guiaran en un verdadero Encuentro que nos permita continuar en los próximos años.

Más de doscientas personas colmaron las instalaciones de la Casa de la Cultura de Villa Elisa, que junto a la Biblioteca Alejo Iglesias fueron instituciones que nos acompañaron activamente. Compañeras artistas plásticas integrantes de *Las Chicharras* armaron una importante exposición textil y de cartapesta, además de una ofrenda a Leda Valladares y a dos compañeras de nuestro pueblo que despedimos.

Estamos convencidas de que debemos promover estas manifestaciones artísticas populares de las distintas regiones del país como base para la construcción de una identidad más rica y completa.

Teniendo en cuenta las creaciones, las estrategias de cuidado y resguardo del acervo cultural de nuestro pueblo: importantes herramientas para un pensamiento situado que sirva como trampolín, para que los proyectos educativos y culturales se realicen teniendo en cuenta los procesos históricos que tuvieron como protagonista al pueblo, aprendiendo de los errores y de los aciertos.

En el caso específico de este primer Encuentro, además de transferir conocimientos, las compañeras que se fueron integrando vivieron la posibilidad de cantar joyas musicales, gracias al encomiable trabajo de investigadoras como Isabel Aretz y Leda Valladares, entre otras. El camino que ellas siguieron es parte de la “batalla cultural” que debemos dar. Por eso, ya pensamos en el segundo Encuentro.

Facebook: Las Chicharras Canto colectivo con caja
Instagram: Las Chicharras, grupo de canto con caja

Koki y Pajarín Saavedra: CHACARERA



de la serie "Prodigo escondido"

<https://youtu.be/kAvtjWUAi2Q>

EL TANGO ¿ES DE IZQUIERDA O DERECHA?



Camilo Gatica

Presidente de la Asociación Pampeana del Tango

En sus inicios, el tango fue obviamente popular, no tanto de un eje o del otro, pero popular.

Aceptado a puertas cerradas por la burguesía porteña. ¿Quién se gastaría de 75 a 300 pesos de la época en un gramófono? ¿Quiénes tocarían las partituras de piano, si los músicos en su mayoría no tenían acceso a una formación musical seria? ¿Quiénes compraban los discos de pasta, que tenían que ser re-importados a Argentina y valían de 1 a 1,25 pesos moneda nacional, hasta 1919, cuando se abrió la primera fábrica nacional de discos, la Víctor? Solamente la burguesía tenía acceso a todo esto.

En 1913, con el concurso de tango organizado por el barón Antonio De Marchi en el Palais de Glace, la burguesía se sacó la careta.

La primera letra con contenido social fue "La crisis" (1910), un "criticando en ritmo de tango" por Alfredo Eusebio Gobbi, a lo cual le siguió "Matufias" (1913) de Ángel Villoldo.



Alfredo Eusebio Gobbi
1877-1938



Ángel Villoldo
1861-1919

José González Castillo y Celedonio Flores eran anarquistas, Homero Manzi en su juventud militó en el partido radical, cuando aún quedaban hombres de valía en FORJA, junto a Jauretche y Scalabrini Ortiz. Luego él, Cátulo Castillo y Enrique Santos Discépolo se identificaron como peronistas.



José González Castillo
1885-1937

Homero Expósito dijo en una entrevista una vez: "Yo hablo romanesco y genovés y los hablo en serio, ¿eh? También Cátulo (Castillo) hablaba cuatro idiomas, y Manzi y Discépolo sabían filosofía. Pero ¿sabés lo que es difícil? Bajarse del caballo y tomar mate con el pueblo". Sabía muy bien que, aunque él fuera un hombre culto, lo que valía era hacer ese esfuerzo y "tomar mate con el pueblo".

Hoy en día, letras contemporáneas como "Capataz", "Algunos miran y otros hablan", "Mataderos" y "Vírgenes rotas" muestran aún un lado social, un lado casi de denuncia o repudio, o al menos de visibilización.

Al otro lado de la vereda, o "grieta" como está de moda llamar ahora a eso que existió desde San Martín y Rivadavia, están el anti-popular y anti-peronista Astor Piazzolla, o un Horacio Ferrer que negó la existencia de los tangos sociales...

Pero basta leer la letra de "Pan", de Celedonio, o "Camino al taller" de González Castillo, o cualquier tango de Discépolo, desde "Que vacha che,", hasta entrados los años 40, y seguro se me escapan otros más.

El tango ¿es de izquierda o de derecha? Es esencialmente popular, y lo popular, siempre se arrimó más a la zurda que a la diestra.



Celedonio Flores
1896-1947

TEATRO GOYA
30 DE JUNIO 20HS.

CONCIERTO CARLOS GARDEL ORIGINAL

VOZ: LEONARDO PASTORE

DIRECCION MUSICAL: HERNAN MALAGOLI

ARREGLOS ORIGINALES DE TERIG TUCCI

PRESENTACION: ROBERTO DAUS

CARLOS GARDEL

**EN BARCELONA
1925-2025**



Ajuntament de
Barcelona



Consulado General y Centro
de Promoción Argentina
en Barcelona



FUNDACIÓN INTERNACIONAL
CARLOS GARDEL
Buenos Aires - PARÍS - NEW YORK



Aeropuertos
Argentina



3 PRODUCCIONES

**En Barcelona, por iniciativa del tangólogo argentino Roberto Daus,
se celebró con un concierto en el Teatro Goya el centenario
de la memorable presentación de Carlos Gardel en esta ciudad**