

La sociedad en los bordes. Una representación ritual de la construcción/deconstrucción de fronteras sociales*

Ignacio Irazuzta

«El barquillo belga tal y como se conoce aquí, con grandes montones de fresa y nata, es algo que nunca deja de asombrar a los belgas. Creo que a los belgas les gustan los barquillos belgas, pero les parecen típicamente americanos. Tienen ese carácter de gran superproducción de Hollywood que para los belgas... ya sabe... esa clase de excesos es algo ajena a los belgas»

(Paul Auster, *Blue in the Face*)

«Pero, ¿está perdida cualquier parte de una tradición si puede ser recordada y si puede, incluso en generaciones posteriores, capturarse en el dinamismo presente y convertirse en símbolo de un futuro posible?»

(James Clifford, «Identidad en Mashpee», *Dilemas de la Cultura*)

No sólo el imaginario social sobre la representación del tiempo en este *fin de siècle* parece haberle llevado a afirmar a Homi Bhabha (1994) que nos hallamos habitando en los «bordes del presente». Los acelerados ritmos del cambio social ponen en evidencia la escasez del léxico sociológico para designar fenómenos sociales heredados de la modernidad pero en permanente mutación hacia formas sociológicamente inaprehensibles. Y así, no hallando categorías apropiadas para nominar las nuevas y complejas modalidades de lo social, se recurre al prefijo «post» como artificio semántico que se pretende capaz de dar estabilidad a la dinamismo del proceso social contemporáneo: *post*-modernidad, *post*colonialismo, *post*nacionalismo... En este «más allá» de los tiempos históricos emergen nuevas figuras que se muestran como habitando entre las fronteras de los clásicos territorios sociales. Toda una geografía de zonas intersticiales que la modernidad había velado a la mirada sociológica y que hoy, adoptando formas de un lado y otro de la frontera social, insinúan hacer visibles su espacio de acción otorgando significado político a su existencia o redefiniendo su contenido cultural. Es el reino de las minorías. Espacio social de pluralidad; collage de recortes socia-



les que dan cuerpo a su propio hibridismo (García Canclini, 1994), a la vez que nueva forma a las entidades sociales heredadas de la modernidad. Entre éstas, y de las más cruciales de tan abundante herencia, la del estado-nación se presenta como la depositaria de la gran mayoría de las razones explicativas del nuevo proceso social.

No obstante, se podría decir del estado nacional que ha sido el gran proyecto triunfante en la consagración de la hibridación cultural. Su estrategia política de totalización de la realidad social –totalidad en la que la Sociología parece haber quedado atrapada al pretender que su objeto «sociedad» se circunscriba a los propios límites del estado-nación¹–, no ha sido posible más que por medio de una operación inclusiva de diversidades culturales. La abstracción simbólica en la construcción del sentido comunitario nacional hace que la sociedad se «imagine», se piense o se represente como integrando un todo, mediante un tipo particular de sentimientos que van más allá de los de otras formas grupales más tradicionales, las cuales quedan incluidas en dicha totalidad. Se genera así una «cultura nacional» que «se transforma en una categoría sociológica empírica o en una entidad cultural holística» (Bhabha, 1994: 140).

Pero, además, esta estrategia encuentra en el espacio una forma de reafirmación objetiva para la volatilidad simbólica que le da esencia a la argamasa social. El del estado-nación es, entonces, un proyecto de «localización de la cultura» en un territorio (Bhabha, 1994: 140). A través de la estrategia de territorialización de la abstracción cultural, el estado objetiva la realidad social aportando imágenes de homogeneidad y horizontalidad que mitigan la diferenciación cultural otorgándole a aquéllas valor político y estatus jurídico bajo las formas de la igualdad.

Dentro del amplio espectro de experiencias históricas del estado-nación, algunas realidades evidencian más que otras este proceso de asimilación/integración de las diferencias culturales. Aunque por regla general la construcción de las naciones presenta, al decir de Alexander, el problema de la «inclusión», como «proceso por el cual grupos previamente excluidos ganan solidaridad en la comunidad “última” de una sociedad» (1980: 7), las experiencias de algunos modelos nacionales desta-

can por su conformación bajo el aporte de nutridos grupos de inmigrantes, portadores de alguna experiencia de socialización previa en aparente competencia con las razones vinculantes de los nuevos estados. Son estos los modelos que Smith (1991; 1994) ha denominado «pluralistas»².

Hijo de la modernidad triunfante en los países centrales, el resultado nacional del estado argentino es catalogado entre estos modelos. Desde mediados del siglo XIX, los proyectos políticos de este estado en ciernes se perfilaron sobre criterios demográficos, al encontrar en la inmigración el desiderátum de la ideología nacionalista liberal argentina. Bajo la consigna «gobernar es poblar»³ se pretendió la creación de una sociedad en la cual justificar el estado. En este sentido, la realidad histórica argentina no constituye ninguna excepción a aquella regla que reza que «la nación es hija del estado», pero su peculiaridad reside, quizá, en que mientras en otras realidades de lo que se trató fue de crear sentido de pertenencia a un orden social (nacional), en el Río de la Plata la creación de la sociedad supuso, previamente a eso, una tarea de agregación simplemente aditiva de individuos sobre la que tejer *a posteriori* una socialidad nacional.

Con diferentes vaivenes político-ideológicos⁴ –y apoyado sobre una exitosa realidad cuantitativa de la inmigración⁵– este antecedente histórico consolidó cierta imagen simbólica de la pluralidad étnico-cultural como atributo fundamental de la nacionalidad argentina. El relato mítico del «crisol de razas» –símil pampeano del *melting pot* norteamericano– habla hoy de la consagración política de un producto social híbrido, presentado como ideal societario en el que las diversidades culturales se encuentran y se reconocen en una unidad de respeto mutuo.

Sin embargo, detrás de estos argumentos de legitimación se descubre esa capacidad imponente del estado sobre la administración de lo político entre los grupos sociales que habitan su territorio. El precio a pagar para la construcción de tal hibridismo se cifra en la resignación del contenido político de la identidad de los grupos componentes de tan homogéneo crisol en favor de la fundación de una entidad social global y abarcadora de los particularismos. El lugar de éstos deviene así simbólico, marginal respecto a la esfera de lo político y,

por lo tanto, relegado a la frontera con lo público. Se trata del abandono de las formas tradicionales de vinculación social, y de su sustitución por la abstracción de los lazos civiles, como paso aquiescente hacia la vida política moderna.

Pero hay un más allá en esta estrategia estatal de construcción de la sociedad. Es aquel que, al decir de Bourdieu, establece criterios de «visión y división» capaces de perfilar no sólo un *habitus* operante en el nivel del sentido común que traza fronteras en el espacio social, sino extensible también hasta los bordes epistémicos del conocimiento sociológico. Se trata de la gestación de unas zonas sociales que, por ubicarse en las fronteras de lo público y lo privado resultan ininteligibles para unas ciencias de lo social tradicionalmente abocadas a tratar con lo homogéneo, unitario y total.

Lo que intenta justificar las reflexiones que anteceden –y promete retomarlas en unas obligado balance final– es el análisis de un ritual que exhibe significativamente algunas de estas cuestiones. El Encuentro de las Colectividades de la ciudad de Rosario, en Argentina, pone en escena un peculiar trazado de límites de lo colectivo. Es, por un lado, una *performance* sobre aquellas fronteras típicas de la modernidad, en las que se representa la localización de la cultura sobre un territorio en el particular entramado que, como se verá, traza el modelo nacional argentino y, por otro, aquellas que son habitadas por los protagonistas rituales, actores de una etnicidad peculiarmente definida por su ascendencia inmigratoria.

El Encuentro de las Colectividades

Al sur de la provincia de Santa Fe, sobre el límite occidental de la misma, demarcado por el río Paraná, e inserta en la extensa llanura pampeana, se halla ubicada la ciudad de Rosario. Aun cuando no sea Rosario la capital política de Santa Fe, es la ciudad más poblada de la provincia y constituye el centro económico y comercial de una amplia franja de poblaciones aledañas. Cuenta, aproximadamente, con un millón de habitantes, de los cuales una gran proporción la constituyen

inmigrantes y, fundamentalmente, descendientes de éstos.

Es esta impronta inmigratoria la que contribuye a perfilar el origen esencialmente moderno de la ciudad. Es posible constatar al respecto que su gran despegue demográfico se ubica en la segunda mitad del siglo XIX, época en la que se inicia la llegada masiva de inmigrantes al país. Dicho desarrollo de población siguió la tendencia del dinamismo económico de la zona que, por entonces, se sustentaba en su carácter portuario, canalizador de las exportaciones de un área agrícola de importante producción, y en el establecimiento de una industria y comercio medianos. Las sucesivas crisis de los últimos años han afectado esta configuración económica, produciendo significativos desequilibrios en su estructura social.

Siguiendo la tendencia que desde la segunda mitad del siglo pasado se desarrolla en el país en cuanto a la formación de asociaciones civiles de inmigrantes (italianas y españolas, fundamentalmente y en un principio, pero también judías, árabes, francesas, etc.), Rosario ha contado con un amplio despliegue asociacionista. También la ciudad ha sido, desde mediados de este siglo, receptora de inmigrantes de países vecinos como Perú, Bolivia, Paraguay, Uruguay, los que se han nucleado también en sus respectivos centros y asociaciones. Ha sido, a su vez, un importante centro urbano de atracción para la migración interna, proveniente de su zona aledaña y, mayoritariamente, del norte del país. Aunque no se ha dado una tendencia sostenida de inmigrantes extranjeros hasta la actualidad, el carácter cosmopolita de Rosario parece hoy manifestarse sólo en las reminiscencias de un pasado que adquiere ya perfiles mitológicos, y se expresa en el paisaje social de la ciudad a partir del despliegue de las instituciones que agrupan a estos –ya casi en su mayoría– descendientes de inmigrantes. Más de medio centenar de instituciones, entre centros, asociaciones y clubes, cuentan hoy con sus respectivas sedes en la ciudad, en las que se desarrollan todo tipo de actividades sociales, fundamentalmente de carácter recreativo.

Inserta también en la tónica del nacionalismo cívico de marcadas expresiones simbólicas del país, Rosario presenta un despliegue arquitectónico singular al respecto. Su iconografía urbana, depositaria de alusiones a hitos y pro-

ceridades nacionales en la nomenclatura de sus calles y espacios públicos, encuentra su cúspide en la imponente estatura simbólica del Monumento Nacional a la Bandera que, emplazado en el parque homónimo, pretende evocar la epopeya de la creación de la bandera nacional en las orillas del río Paraná. No obstante la magnitud de semejante hito de creación, el imaginario local de Rosario habla de la cronología incierta de los orígenes de la ciudad, así como de la inexistencia de un personaje fundador, algo que coloca a la figura del inmigrante en un lugar privilegiado para suplir tal carencia genética.

De manera que una marcada impronta de expresiones simbólicas de nacionalismo cívico, desplegada sobre un paisaje urbano heredero de una frondosa heterogeneidad étnica y cultural, hace de la ciudad un escenario de celebración donde ambas características se «encuentran» manifestadas en las identidades de los sujetos celebrantes del Encuentro de las Colectividades.

La celebración surge en el año 1985, obedeciendo la tendencia de la proliferación de festejos populares que comienza a manifestarse en el país con la apertura democrática del año 1984. Si bien el año reseñado puede considerarse como el de su nacimiento, el evento encuentra su forma embrionaria en una serie de celebraciones periódicas en el anfiteatro de la ciudad, que protagonizaban algunas de las colectividades que hoy lo hacen en el Encuentro, en una exhibición de danzas típicas de las regiones o países de los que dicen proceder. A partir del año 1984 estas celebraciones adquieren mayor envergadura, tanto en el público asistente como en el número de colectividades participantes, y su recinto de celebración se localiza en su actual emplazamiento: el Parque Nacional a la Bandera, delimitado por el río Paraná y el Monumento Nacional a la Bandera.

El evento, que tiene una duración de diez días durante el mes de octubre o noviembre, está protagonizado por las colectividades de inmigrantes (hoy descendientes en su mayoría) de la ciudad. El número de las mismas en la participación de las sucesivas celebraciones ha ido variando, registrándose un gran incremento en los últimos años. Cada una de las instituciones que participan, mediante sus respectivas asociaciones, clubes o centros, exhiben las tradiciones de sus respectivas culturas referen-

ciales –material informativo acerca del país o región que representan, artesanías, músicas, danzas, comidas, trajes típicos, etc.– en un mismo recinto de celebración parcelado en predios en los que cada institución realiza la mencionada actividad.

Los «stands», nombre con el que los organizadores y el público asistente denomina a estos predios, adquieren formas muy diversas pero todos tratan de representar en el diseño de sus fachadas y en su decoración interior aspectos relevantes de las culturas que designan. Éstos alojan un «sector de comidas» y otro de «cultura», como los llaman los propios organizadores. En el primero de ellos los integrantes de la institución que regenta el stand despachan bebidas y comidas que elaboran en el mismo recinto, el cual dispone, además, de un área de mesas y sillas que son utilizadas por el público para el consumo de dichos alimentos y bebidas. Por su parte, el área cultural se compone de un escenario en el que los miembros de los cuerpos de danza de la respectiva colectividad representan bailes típicos de su cultura. Esta misma parte aloja también otro sector en el que se brinda información acerca del país o región, así como de las características culturales de su pueblo y en el que, en ocasiones, el público visitante se interesa sobre el origen de sus antepasados. Además, cada stand suele realizar una «muestra dinámica» de alguna actividad cultural típica, como tejidos, elaboración de comidas, etc.

Ubicado en el centro del Parque Nacional a la Bandera, de espaldas al río y en el medio de los stands, se encuentra el escenario central, en el que día a día van pasando las actuaciones de cada una de las colectividades participantes, presentando danzas típicas de sus regiones de origen. El mismo escenario acoge también los espectáculos de apertura y clausura del Encuentro, que son organizados por la Municipalidad y en el que se representan escenificaciones donde la figura del inmigrante se erige en protagonista.

En medio de todo este despliegue, que llega casi a cubrir la totalidad del parque, el público asistente se mueve de stand en stand o se detiene a presenciar alguno de los espectáculos del escenario central o de los propios stands. Es de destacar la importante cantidad de público que año tras año recibe el Encuentro, llegando a registrar, según los datos proporcionados por

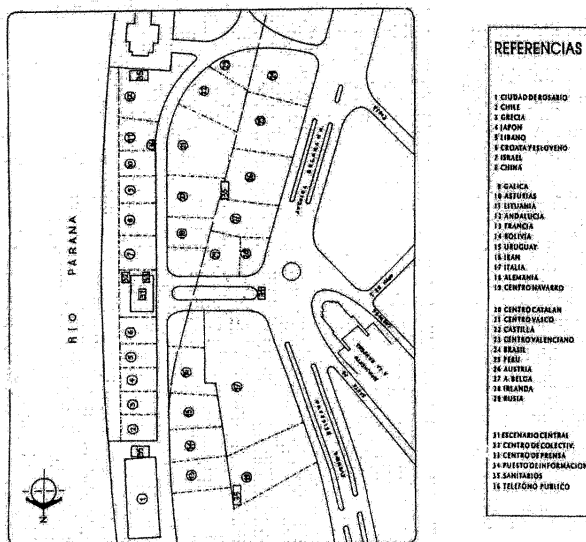
los propios organizadores, la cifra de un millón y medio de visitantes, a partir de lo cual puede deducirse la envergadura de la fiesta en el contexto de la ciudad. Este aspecto cultural que el evento pretende evocar, ha hecho que sea declarado «Fiesta Nacional» por las autoridades del Gobierno Nacional.

Resulta interesante destacar, asimismo, los aspectos organizativos del Encuentro de las Colectividades, los cuales implican una serie de actividades que son desarrolladas a lo largo de todo el año. Para tal objetivo, se procede al nombramiento de una Comisión Mixta, compuesta por autoridades municipales y representantes de las colectividades, quienes son elegidos por sus respectivos miembros. Dicha Comisión se rige por un Reglamento que regula las actividades de los participantes y organizadores y fija los criterios de la celebración.

Los miembros de la Comisión, así como los «delegados» de cada una de las instituciones que toman parte en el Encuentro, se reúnen periódicamente en unos plenarios que van teniendo lugar en cada una de las sedes que las colectividades poseen en la ciudad. En esas ocasiones, se discuten todos los aspectos relacionados con la organización, tales como la distribución de los espacios para los stands, las cuestiones financieras, la provisión de mercancías para la elaboración de las comidas o la venta de bebidas, etc.

Esta faceta organizativa fue adquiriendo una creciente importancia conforme el evento se fue consolidando en la agenda de celebraciones de la ciudad, hasta ocupar el lugar más destacado en la misma. Es de reseñar al respecto la innovación que supuso el surgimiento del Encuentro de las Colectividades en el calendario festivo de la ciudad. La casi ausencia de festejos populares hasta entonces pudo haberse debido a la veda que, en cuanto a manifestaciones y reuniones, impuso la dictadura en el país. Hasta la apertura democrática de 1984, la ciudad no contó prácticamente con celebraciones populares de relevancia. Los actos cívicos que allí se celebraban —y que hoy continúan realizándose—, principalmente el día de la Bandera, el 20 de junio, quedaban relegados al lugar de meras celebraciones oficiales, bajo la forma de rituales cívico-militares oficiados por autoridades políticas o militares, según la vigencia o no del estado de derecho en el país. Por otro lado, el Día de la ciudad, el

de la Virgen del Rosario, el 8 de octubre, se ciñe simplemente a una celebración religiosa, sin que trascienda en festejos populares de magnitud.



«Mapa de Celebración»
(Correspondiente a la celebración del año 1994)

La performance sobre la unidad social

Bajo una primera interpretación del fenómeno descrito es posible ver cómo el ritual construye o reconstruye la lógica del relato del «crisol de razas», cimiento simbólico de cierta versión del nacionalismo argentino, poniendo en evidencia un doble y paradójico juego de identidades. Los términos mediante los cuales se lleva a cabo tal operación podrían equipararse a los que Evans-Pritchard utilizó para analizar la estructura social nuer, razón por la cual se exponen a continuación sus principales argumentos.

La estructura grupal de esta sociedad tiende, según el antropólogo inglés, tanto a la oposición («fisión») de sus segmentos tribales, como a la unión («fusión») con otros grupos de su mismo tipo, por oposición a agregados mayores que él. De acuerdo a este principio se deduce que los valores políticos, es decir, el sentimiento y reconocimiento por parte de los miembros de grupos, están en permanente

conflicto, ya que «un valor vincula a un hombre a su grupo y otro a un segmento de él por oposición a otros segmentos de él, y el valor que rige su acción está en función de la situación social en que se encuentra. Pues, un hombre se ve a sí mismo como miembro de un grupo sólo por oposición a otros grupos y ve a un miembro de otro grupo como miembro de una unidad social, por muy dividida que pueda estar en segmentos opuestos» (Evans-Pritchard, 1992: 154). Así, ambas tendencias, de fisión y fusión, parecen ajustarse a determinados valores en determinadas situaciones, siendo que el valor va determinado por la relación estructural de las personas que componen la situación. A través de ello se señala el carácter relativo de los valores políticos, así como la definición del sistema político nuer como una «anarquía ordenada», que es regida por el equilibrio entre las tendencias opuestas hacia la fisión y la fusión, hecho que explica el carácter segmentario de su sistema político.

Sobre la base de este esquema conceptual, excesivamente sintético teniendo en cuenta la densa trama analítica de Evans-Pritchard, es posible emprender la interpretación de nuestro ritual en cuestión. Considerando así el Mapa de Celebración que acompaña estas páginas se puede ver en él una sinopsis de representación de dicho esquema conceptual. Como se observa en la escala representativa de los stands, cada una de las colectividades encuentra su especificidad grupal en la espacialidad del recito de celebración. Esta especificidad se teje a su vez sobre las respectivas alteridades de su mismo orden (las otras colectividades), dando cuenta así de la *relatividad* de este fenómeno de *fisión*. Esta diferenciación relativa, que en términos de Evans-Pritchard estaría constituida por la distancia estructural entre grupos, se produce en función de unos valores cuyos contenidos se manifiestan bajo formas étnico-nacionales y se plasman en cada uno de los subespacios (stands) dibujando la especificidad de su pertenencia. La definición sobre este fenómeno de fisión se sustenta en el entramado iconográfico que sostiene la definición étnico-nacional de su especificidad. Cada uno de los stands exhibe los símbolos más significativos de sus respectivas culturas materiales: fachadas representando monumentos, banderas, vestimentas, comidas y bebidas, etc.

El mismo espacio de celebración se erige como ámbito inclusivo ante el cual aquella segmentación se disuelve en la trama de una nueva pertenencia grupal. Este proceso de *fusión* se reconstruye sobre unos valores que compiten sobre aquellos otros sobre los que se teje la fisión: la fundamentación en términos nacionales de la nueva pertenencia.

La semejanza en la representación de este mito de unidad social con el sistema político nuer, en cuanto a su permanente y latente conflicto respecto a los valores que dominan ambas tendencias de fisión y fusión, se presenta como el mismo fundamento de la socialidad inclusiva, es decir, de la estructura mítica sobre la que se representa la convivencia social. En la superación de las diferencias, bajo la representación del relato mítico del crisol, se resuelve el conflicto de valores que es dominado por estas dos tendencias. Y es esta misma superación la que proporciona el substrato ideológico sobre el que se construye la fusión. Así se refleja este argumento en el siguiente párrafo de un texto de presentación del Encuentro de las Colectividades:

«Más allá de la celebración en sí, esta muestra permite sintetizar ese sentimiento de hermandad que une a todas las comunidades extranjeras que habitan el suelo argentino y en tal sentido es fiel exponente de esa unidad que supera todas las diferencias ideológicas».

Proponemos volver a la sociedad nuer para interpretar la representación dramática sobre la unidad social que se desarrolla en el escenario central que aparece dibujado en el Mapa de Celebración. Según Evans-Pritchard, los nuer carecen de un principio organizativo que pueda equipararse al de un estado y, por lo tanto, su orden y unidad social, a pesar de la falta de órganos de gobierno, instituciones legales o cualquier tipo de jefatura desarrollada, pueden ser caracterizados como una «anarquía ordenada». Pero, ¿en qué se basa el orden que rige tal anarquía? Su principio es doble: está organizado, por un lado por el carácter segmentario o estructural basado en las subdivisiones territoriales que provoca ambas tendencias a la fisión y a la fusión y, por otra parte, por los clanes y los linajes que, mediante el sistema de parentesco, proporcionan el «esqueleto conceptual» que

une a los segmentos tribales, es decir, a estas subdivisiones territoriales. Se puede por tanto decir que el estado de los nuer es un «estado de parentesco» y que mediante su estudio es posible entender cómo se mantienen el orden y las relaciones sociales en todo su territorio.

El autor define al clan nuer como «el mayor grupo de agnados que trazan su filiación a un antepasado común y entre los cuales el matrimonio está prohibido y las relaciones sexuales se consideran incestuosas» (*Ibidem*: 211). Es decir, éstos son una estructura genealógica muy segmentada, en la que cada uno de sus segmentos conforma un linaje. Cada uno de estos linajes está emparentado entre sí, y este tipo de parentesco es distinguido por la voz indígena *buth*. *Buth* es una relación agnaticia entre grupos de personas, y sólo entre personas en virtud de su pertenencia a grupos. Las relaciones de parentesco entre personas son denominadas por los nuer como *mar*. *Mar* es, entonces, aquel tipo de parentesco «cognaticio» o consanguíneo entre personas, en el que Ego reconoce un parentesco que no trasciende de la tercera o cuarta generación. Así, mientras que este último resulta un parentesco consanguíneo cercano entre personas, el primero es un parentesco agnaticio lejano entre grupos.

Aun cuando los linajes no sean comunidades localizadas, es decir, grupos que puedan identificarse por sus relaciones con el territorio, ellos están asociados frecuentemente con unidades territoriales y, de esta forma, «los miembros de un linaje que viven en una región asociada con él se ven a sí mismos como un grupo residencial, y, así, el valor o concepto del linaje funciona a través del sistema político»⁶. Sin embargo, los linajes sólo conservan autonomía en determinadas situaciones sociales, tales como las ceremonias rituales. De manera que el valor del linaje determina los comportamientos sólo ocasionalmente. Son los valores de la comunidad los que rigen el comportamiento de los nuer constantemente, y éstos funcionan, por lo tanto, en situaciones sociales diferentes respecto a cuando lo hacen los valores del linaje. Así, los valores de la comunidad resultan ser los que regulan las relaciones políticas entre los grupos de personas del territorio nuer. Ambos tipos de valores rigen, de esta forma, planos distintos de la vida social.

Pero, ¿cómo se produce, entonces, esta relación entre los valores del linaje y el sistema

político? Ya se ha dicho que es a través de la asociación de los linajes con el sistema territorial, no obstante, hay que aclarar que esta asociación se da, fundamentalmente, a través de las reglas de la exogamia. Las reglas de la exogamia nuer «rompen el exclusivismo de los grupos agnaticios» (los linajes) «al obligar a sus miembros a casarse con personas exteriores a ellos y, con ello, a crear nuevos lazos de parentesco» (*Ibidem*: 245).

Ahora bien, un linaje se mantiene como grupo agnaticio autónomo sólo en situaciones rituales. En otras ocasiones se funde con la comunidad y el parentesco de tipo cognaticio o consanguíneo (*mar*) adquiere la forma agnaticia de parentesco de linajes (*buth*), como el valor a través del cual las personas que viven juntas expresan sus relaciones mutuas. Es a partir de ello, por lo tanto, que el autor deduce que el sistema de linajes conforma el esqueleto conceptual a través del cual se expresan las relaciones políticas de la comunidad.

Es posible aplicar la explicación precedente a la representación de la fusión en la dramatización del mito del «crisol de razas» que es llevada a cabo en los espectáculos de apertura y clausura del Encuentro de las Colectividades. Su organización está a cargo de la Municipalidad de la ciudad y la puesta en escena es llevada a cabo por actores profesionales, aunque también toman parte miembros de las diferentes colectividades participantes del Encuentro.

La temática básica de la escenificación la constituye la llegada y asentamiento de los inmigrantes dejando entrever, quizá, no tanto su integración como su rol protagonista en la construcción de la sociedad. El substrato iconográfico de la identificación de estos personajes como inmigrantes está dado por lo austero de sus vestimentas y lo exiguo de sus equipajes. La proyección de imágenes de barcos sobre el telón de fondo del escenario, colabora, a su vez, con esta alusión simbólica. Se dramatiza, así, la partida de estos inmigrantes a través de la paralela sincronización en el espacio escénico de emotivas representaciones de despedida del emigrante de su familia. En tanto, la llegada se deduce a partir de la unificación del mismo espacio escénico que, ahora, aloja a una gran cantidad de personajes que encarnan a estos inmigrantes de diversas procedencias, a los que es posible identificar por la sincronización de su aparición en escena

con la ejecución de músicas que aluden inequívocamente a sus respectivas culturas.

Esta babel social se reconstruye cuando las diversas procedencias se funden en la dramatización de uniones conyugales. El escenario se puebla de hombres y mujeres con trajes de novios, mientras que una pareja de futuros consortes se incorpora al mismo suspendida desde lo alto mediante cuerdas, en una escena que parece invocar en las alturas el pasado mítico de la sociedad local. Algunos otros fundamentales accesorios simbólicos, tales como mesas en las que, mediante el festejo, se celebran las uniones matrimoniales, colaboraban en la reconstrucción de la babel. Finalmente, los actores se esfuman en la multitudinaria aparición de personajes «reales», encarnados en representantes de tres generaciones (abuelos, hijos y nietos) de las colectividades participantes, los cuales se identifican por sus particulares atuendos y sus respectivas banderas.

Podemos interpretar esta dramatización como una representación sobre la construcción de la sociedad en la que ésta es llevada a cabo mediante las uniones conyugales entre inmigrantes de diferentes procedencias. Las alusiones a la exclusividad agnaticia en los diversos personajes que encarnan a los inmigrantes se disuelven o integran con el establecimiento de relaciones de afinidad entre ellos. Esta referencia simbólica a la exogamia, que aparece como la temática central en la teatralización del mito del crisol, es la que rompe el exclusivismo étnico de carácter agnaticio de los grupos de inmigrantes y, de esa forma, se construye una nueva pertenencia basada en la fusión de estos grupos a partir del establecimiento de relaciones de parentesco de tipo consanguíneo.

Así, es mediante estas prácticas exógamas que se dramatiza sobre la construcción de la sociedad, como totalidad inclusiva de la diversidad étnica, y, de esta forma, son los valores comunitarios, edificados sobre la base del parentesco, los que finalmente priman sobre aquellos otros que hacen referencia a su ascendencia común. Mientras que estos últimos se expresan en los diversos subespacios de la instancia general del evento, los primeros lo hacen en dos momentos claves de esta instancia general: el principio y el final del Encuentro. Como una metáfora del ciclo vital, ambos puntos del segmento ritual señalan su objeto celebrado: la construcción de la sociedad.

La primacía otorgada así a la convivencia comunitaria sobre la segmentación social que representa aquella ficción de parentesco agnaticio, puede ser equiparada a la interpretación de Evans-Pritchard respecto a la sociedad nuer. El aspecto político, manifestado en las relaciones entre los grupos, es la variable dominante en la dramatización de este mito. De esta manera, tal como entre los nuer, «el hecho de vivir juntos cuenta más que el parentesco» (*Ibidem*: 283), aun cuando el lenguaje del parentesco se constituye en el substrato sobre el que se expresan los vínculos sociales de la nueva sociedad. El parentesco aparece así como un elemento simbólico fundamental que provee ciertas imágenes a través de las cuales los individuos pueden conceptualizar fenómenos sociales mediante una analogía con los conceptos que la metáfora expresa.

Volviendo ahora sobre nuestro «mapa de celebración», podemos ver en la reciprocidad entre el sistema de subdivisiones territoriales y el sistema de parentesco el principio rector de la ritualización de este relato de crisol. Retomando la perspectiva cartográfica del ritual, cada uno de los subespacios en los que se manifiesta la fisión (los «stands»), quedan superados en el espacio escénico inclusivo (el «escenario mayor») en el que se dramatiza la fusión. Un punto de vista dinámico de ésta, nos revela el papel mítico —y su expresión metafórica— desempeñado por el parentesco en la construcción de la fusión. Dos perspectivas que ponen de manifiesto la lógica de construcción social en la dramatización de un relato mítico de convivencia comunitaria, conformando un entramado cultural que significa el territorio habitado a partir de espacios sociales pretéritos y distantes. Puntos de vista, ambos, que componen una visión estructural y ritualmente situada sobre la constitución de la totalidad social celebrada.

Las identidades y sus protagonistas

Los símbolos de las culturas primigenias de los protagonistas rituales resultan resemantizados a la luz de las huellas del proceso de socialización nacionalista local. En el contexto de la celebración

ello se muestra, por ejemplo, en la exuberante exhibición de banderas de los países representados como símbolos simplificadores de las parcialidades étnicas. La bandera, como emblema secular y de marcadas connotaciones cívicas, significó un aglutinador simbólico capital a la hora de la construcción de la nacionalidad argentina. Análogamente, las banderas se constituyen en el principal aglutinante de cada una de las colectividades que forman parte del Encuentro, aun cuando en el entorno cultural de referencia ellas adquieran una significación diferente a la que estos colectivos locales parecen asignarle.

Es la propia distancia cultural que opera entre estos grupos respecto a sus entornos de referencia lo que, a través de un ejercicio mnémico colectivo, resignifica y construye su tradición apropiándose de aquellos elementos simbólicos más sobresalientes de las culturas referenciales. «Las colectividades manifiestan así unas “adhesiones simbólicas” hacia estos símbolos que se incrementan a partir de la distancia entre este entorno y la realidad local» (Irazuzta, 1999: 255). Así queda reflejado en la reflexión hecha por una integrante de la comunidad andaluza de Rosario en la que relata la participación de sus miembros en la Romería del Rocío de Andalucía:

«Somos los romeros que hacemos el camino más largo».

Pero, además, la extensión significativa de la simbología étnica local da cuenta también de todo un entramado masmediático asociado a la complejidad contemporánea. Este fenómeno, que en términos de Augé podría definirse como «la presentación del mundo como un espectáculo escenificado», tiene que ver con la «proliferación de imágenes que se impone cada vez más a los ciudadanos espectadores» (Augé, 1995: 93), y con un conocimiento del planeta basado en dichas imágenes.

La influencia de este fenómeno contribuye a la extensión significativa de los símbolos esgrimidos por los grupos locales. Una perspectiva global del Encuentro de las Colectividades es capaz de reconocer, como si de un gran compendio de atracciones turísticas universales se tratara, las señas de identidad de cada uno de estos colectivos: un gran coliseo romano cobija las parcialidades regionales itálicas; una res-

taurada acrópolis sostiene la definición griega; cúspides de pagodas se alzan como insignias de algunas de las culturas orientales locales... Señas de identidad que alcanzan significaciones comunes tanto al común de los celebrantes como al portador de dichos emblemas, adquiriendo, incluso, un carácter normativo en la letra del Reglamento de Celebración:

«[Las fachadas de los stands] deben representar o simbolizar monumentos conocidos o ser la demostración de la arquitectura tradicional del país o región de que se trate, lo que otorga al predio donde se realiza el Encuentro, un inusitado espectáculo de color permitiendo a los asistentes realizar un viaje imaginario por el mundo, dejando atrás toda diferencia racial política o religiosa o de cualquier otra índole, convirtiéndose en un ejemplo de convivencia y respeto».

Pero, además, toda una revalorización de lo anodino se manifiesta a través de la importancia capital otorgada a la comida y la bebida como otra de las señas diacríticas entre las diferentes colectividades. Se produce así un encendido debate entre los participantes y organizadores del evento, en las instancias organizativas del mismo, respecto a la atribución y apropiación de determinadas comidas y bebidas como genuinos exponentes de las culturas representadas. La comida y la bebida se constituyen en uno de los fundamentales reductos donde se localiza lo original; aquello que otorga garantías de autenticidad a los grupos. Como es posible comprobarlo en el relato de un miembro de una de las colectividades:

«La papa es originaria de América, entonces el peruano salta y dice que es originaria de América. Bueno, perfecto, pero entonces hervila, ¡no me la hagas frita!, porque frita está documentado que hubo una en Bélgica que se le ocurrió freirlas a las papas... El francés dice: “yo no me peleo porque yo la puedo hacer soufflé”».

La disputa en torno a símbolos como la comida suele estar asociada a estrategias mercantiles de maximización ante el consumo ritual de unos bienes culturales que se presen-

tan bajo las formas de un fast food con garantías étnicas de cosmopolitismo⁷. El fenómeno no hace más que hablar de la vulnerabilidad de los símbolos asumidos como diacríticos de las etnicidades locales. Así, en situación ritual, la diferenciación entre pares opera sobre unos bienes simbólicos de procedencia doméstica, distante de lo público, y escasamente dotados de atribución política. Ello no deja de ser motivo de conflicto, problematizando la atribución de autenticidad entre unas identidades que actúan como *performers* de lo étnico.

Fronteras rituales

Tal como se ha visto, la adscripción étnica de los grupos participantes del Encuentro se plasma en instituciones que, bajo formas de clubes, asociaciones o centros, congregan a sus adherentes y posibilitan su participación en el mismo. Es además esta forma institucional la que, aun cuando ya no contribuya a la reproducción de patrones endogámicos entre sus integrantes, como pudo haber ocurrido en un principio⁸, actúa como un referente de territorialidad simbólica en el imaginario de estos colectivos. Cada una de las colectividades parece ser la plasmación institucional de las formas de los diferentes estados en la actualidad y se muestra sujeta al desarrollo de sus respectivas coyunturas políticas. Claro que esta emulación se da hasta donde los patrones de legitimidad locales lo permiten. Es así como la posible traslación de aquellas situaciones conflictivas de los contextos socio-políticos referenciales, parece estar sujeta a la mirada de la Municipalidad, como órgano estatal local que toma parte en la organización del evento. Como se comprueba en el relato de un ex-funcionario municipal afectado por dicha actividad de organización:

«Los vascos no querían aparecer como representantes de España; los catalanes tampoco. Cosa absolutamente respetable y que puede tener una gran vigencia dentro de España, pero que para nosotros es absolutamente imposible de discutir. Nosotros somos un país

que se relaciona con un solo país que es España, después, las nacionalidades, las diversidades, las diferencias lingüísticas, se arreglan allá. Ahora, ¿cómo le decís a un vasco que tiene que poner la bandera de España...?, y..., terminamos con que él ponga la bandera del País Vasco y que los catalanes pongan la bandera de Cataluña, y el Cónsul se hacía el tonto y hacía que no se enteraba».

Los límites del espacio socio-político sobre el que se asientan sus genuinos referentes se proyectan especularmente, con el carácter mágico de ausencia/presencia del fenómeno óptico, sobre el imaginario de estos grupos y se consuman en sus formas institucionales como el correlato de un espacio de especial significancia. El espacio referencial se constituye en el significante del significado institucional local que, al menos en los umbrales de la sacralización ritual, casi no parece admitir polisemia alguna en la dualidad de la relación (Irazuzta, 1999). Como lo demuestra la definición de lo que el Reglamento de la Comisión Organizadora del Encuentro de las Colectividades considera qué es una colectividad:

«...toda comunidad de extranjeros [cuyos integrantes] provienen de distintos países y/o sus regiones, las que deberán considerarse incluidas en el País, con excepción de aquellas en el que el propio lugar de origen que representan así lo determine o se encuentren actualmente en situación no determinada habiendo manifestado su intención de independencia ante fueros internacionales».

Su expresión en el entorno de celebración del Encuentro parece dibujar a todas luces el fenómeno cuando lo comprobamos en la cartografía de su espacio ritual (v. «Mapa de Celebración»): regiones unidas en un espacio inclusivo (Italia); regiones (en la denominación del propio Reglamento) autónomas pero próximas entre sí (España/Península Ibérica, según la opción nominal de los propios actores celebrantes) o naciones que representan la definición estatal íntegra (Alemania, Brasil, Japón, etc.). Toda una *performance* sobre el espacio referencial, aunque con una buena cuota de mediación local en la representación,

que también puede verse reflejada en el relato de alguno de los informantes:

«Nosotros estamos todos juntos. Nosotros tenemos –¡bah!..., Italia– dividido todo lo que es Italia en un lado, todo lo que es la Península Ibérica en otro lado. Entonces, ¿qué pasa? Los vascos no se consideran españoles y no les interesa estar en la Península. El predio más chico, a pesar de que parezca el más grande, es el de Italia. El más chico de todos es el de Italia, son diez instituciones (...). Si vos sumás cada predio de veinte por sesenta –no sé cómo es– y le sumás las diez instituciones, y..., Italia puede llegar hasta los carritos o más allá, no sé. España tiene cada uno... Fijate vos que los españoles –que no los italianos– están unidos en una federación. En el Encuentro de Colectividades están todos separados y no quieren unirse. ¿Te das cuenta? Los italianos, por lo menos, están todos juntos».

La expresión institucional de estos grupos étnicos de origen extranjero se constituye en el recipiente que legitima lo genuino de su contenido. Funcionan como la consumación metafórica de la territorialidad, aportando una base fáctica al espacio social local:

«¡Ojo!, que ahí en el Encuentro de las Colectividades uno acepta a cualquiera, a cualquiera que sea institución», [porque] «lo que no queremos nosotros es que aparezca gente que sean falsos los inmigrantes».

La institución «colectividad» no sólo aparece en su versión normativa de autenticidad en la representación de la espacialidad social referencial, sino que se presenta como el propio «marco plausible» (Berger, 1971) que, como este fenómeno de territorialidad simbólica en el contexto de la celebración, «objetiva» la peculiar pertenencia social de estas etnicidades simbólicas. Así es posible deducirlo de las declaraciones de la representante de la colectividad andaluza de Rosario:

«...estar ahí, desde que refundamos la institución, ¿no? –ya lo ves vos el movi-

miento de gente que hay aquí, toda la gente con...–, es como estar en Andalucía... No sé..., aunque mucha gente no haya estado nunca, porque son descendientes y, a lo mejor, todavía no tuvieron la oportunidad de ir. Pero sí, el andalucismo es muy... ¿cómo te diría?... se siente. Pero, claro, somos argentinos, ¿no?».

La representación parece llevar hasta los bordes de la caricatura la capacidad de las instituciones sociales modernas de producir identidades y «localizar culturas», al decir de H. Bhabha (1994). Sin embargo, se evidencia en ello también el reflejo de la modernidad en la exhibición de un espacio universalizado. La representación ritual asume las formas de un mapamundi en el que, siguiendo a Giddens (1991: 29), se puede ver que «no existe un lugar privilegiado» sino que se trata de una proyección universal que, así como el reloj mecánico desarrolla una dimensión de tiempo vacía, esta representación simboliza el «vaciamiento del espacio». El Encuentro de las Colectividades podría interpretarse así como una *performance* ritual sobre las formas sociales de la modernidad y su objetivación en el espacio. Representa, por un lado, la consumación metafórica de la homogeneización sobre el hibridismo del proyecto triunfante del modelo nacional argentino y, por otro, y relacionado con aquél, la vocación, moderna también, de este proyecto nacional de vaciar de significado político el espacio ritualizado, transformando lo que es un mundo de sentido en un mapamundi de aparentes fronteras baldías que, no por tales, dejan de sugerirnos algunas reflexiones.

Fronteras reales

La capacidad de lo ritual de llevar a cabo trazos caricaturescos del proceso social cotidiano ha sido señalada reiteradamente en el discurso de la teoría social. García Canclini sostiene, por ejemplo, que «ciertas representaciones de lo nacional se entienden más como construcción de un espectáculo que como correspondencia realista de

las relaciones sociales». Y, parafraseando a Bartra, prosigue: «los mitos nacionales no son un *reflejo* de las condiciones en que vive la masa del pueblo, sino el producto de operaciones de selección y “transposición” de hechos y rasgos elegidos según los proyectos de legitimación política» (1994: 288).

Lo certero de esta afirmación, implícitamente presente a lo largo de la exposición precedente, no invalida el análisis, al menos como fenómeno que, al construir y reconstruir representaciones sociales, también las deconstruye. Efectivamente, se puede ver al Encuentro de las Colectividades como una puesta en evidencia del proceso histórico mediante el cual se construyó la totalidad nacional y, por lo tanto, como una exhibición de la génesis social del proyecto político de construcción de la cultura y de su localización dentro de un territorio delimitado políticamente. Como se ha visto, el ritual en cuestión lo hace de una forma peculiar. A través de otras espacialidades sociales que resultan resignificadas en el contexto de la totalidad cultural celebrada.

La propia puesta en ritualidad de estos espacios sociales, competentes políticamente –al menos dentro de los términos del ritual– con los fundamentos nacionales de la totalidad celebrada, es posible por una operación política previa en términos históricos. Se trata de aquella que llevó a cabo el estado argentino con los grupos de inmigrantes y que, emulando las formas del proceso de secularización, fue capaz de relegar del ámbito de lo público la identidad étnica y, así, casi vaciar su capacidad de crear un mundo de significados comunes. Las formas sociales resultantes de ello hacen que, en el contexto de la celebración abordada, los símbolos esgrimidos como diacríticos grupales entre las colectividades participantes estén constituidos por aquellos aspectos más despolitizados de la cultura, como la comida por ejemplo, o que se muestran fuertemente influidos por el imaginario masmediático. De esta manera, los atributos de lo genuino u originario aparecen como un ámbito de vulnerabilidad que no hace más que poner de manifiesto unas «etnicidades suspendidas». Resulta así notorio el encendido debate que se produce entre estos grupos en torno a lo genuino y lo espurio en la representatividad cultural de sus símbolos.

Esta dificultad de hallar atributos de «autenticidad cultural» es el producto de la operación

de totalización y construcción del hibridismo por parte del estado-nación. En el proceso de constitución de una esfera de civilidad con capacidad política, cuyo agente fundamental pasa a ser el individuo-ciudadano (Pérez-Agote, 1996), el estado sustrae el contenido político de las significaciones sociales previas. Es como el precio a pagar por habitar su territorio. Así, la creación de una cultura nacional supone la «desculturización» de otras pertenencias sociales, sobrevivientes a esta enajenación mediante una expresión nostálgica de significaciones pretéritas que son recogidas de los despojos de aquella cultura nacional hecha pública⁹. Casi a la manera como el proceso de secularización ha producido una reclusión de la religión hacia la vida privada del individuo y vaciado su capacidad de crear un mundo de significados comunes, (Berger, 1971), la etnicidad de grupos como la de nuestros protagonistas rituales habita en un territorio que, aunque no estrictamente privado, resulta fronterizo con lo público. Del otro lado de la frontera son individuos-ciudadanos pertenecientes a una entidad política pero transparentes en lo cultural. Y es que, en palabras de Rosaldo, «uno alcanza la ciudadanía plena en el estado-nación cuando se convierte en una pizarra culturalmente en blanco» (1991: 185). La fórmula parece darse en los términos de un juego de suma cero, en la medida en que la inclusión, como problema fundamental en la construcción de las naciones, hace referencia al cambio en el estatus de solidaridad de los miembros de un grupo y puede ser medida por el grado en que una «comunidad última» «deviene más civil y menos primordial» (Alexander, 1980: 7). El producto cívico-nacional resultante adquiere entonces las formas de un pluralismo cultural que hace de lo universal, múltiple y cosmopolita una apreciada modalidad de ser socialmente nacional, mientras que la particularidad étnico-cultural –cada componente del crisol– queda en suspenso, sobreviviendo de una manera ambigua, situacionalmente, y en un lugar intermedio entre las fronteras de la sociedad nacional y su entorno de referencia.

Se trata de un proceso, moderno y estatal-nacional, que al consagrar la hibridación es capaz de velar unos rasgos culturales previos, recluyéndolos en la memoria de sus portadores como huellas de espacios sociales pretéritos que se tornan hoy reminiscentes en el imagi-

nario de estos grupos bajo unos atributos y una modalidad rayana con lo bastardo. Resulta así una presencia social ambivalente y perturbadora: ni pública ni privada, ni política ni prepolítica; un lugar intersticial para el cual la ciencia social no encuentra otra forma de nominación que lo «post», como modalidad léxica indicativa de un más allá de sus tiempos fundacionales y de sus tradicionales clasificaciones de lo social.

Efectivamente, estamos en presencia de un proceso social integral, que no sólo involucra a los actores sociales sino que incluye a las ciencias que pretenden hacer de éstos los sujetos de (a) su objeto. Si pensamos en la Antropología clásica y su relación con el proceso de construcción de los estados nacionales no haremos más que hallar una correspondencia directa entre las alteridades definidas por los estados occidentales y su objeto empírico. Bajo tal panorama, la evidencia del cambio histórico corre a la par de sus manifestaciones de crisis. Así, si la descolonización fue capaz de producir intérpretes nativos de la cultura y descubrir en las fronteras la propia definición de la etnicidad (Barth, 1976), la globalización la coloca en el centro de una nueva encrucijada. La evidencia de un contexto que insinúa estar produciendo un efecto de emulsión entre el otro y el nosotros, le quita sentido a su estrategia clásica de la distancia como camino señalado hacia su objeto. Y ello no sólo supone una «repatriación» del mismo, sino la posibilidad de hallar significados colectivos en un mundo social crecientemente fragmentado y plural. Y es que esa misma distancia fundante de la Antropología ha sido previamente transitada por quienes ésta pretendía estudiar en su lugar de origen. Estando ahora entre nosotros, son los mismos sujetos quienes redefinen sus significados comunes en el interior de otras unidades sociales, produciendo un resemantizado sentido diaspórico de su etnicidad¹⁰.

Es como si en ese mismo panorama la Antropología clásica llegara a sus propios bordes epistémicos, descubriendo que no hay tanto significado oculto entre los otros (¿será que no son tan «otros»?), y que éste abunda entre el superpoblado nosotros (¿será que no somos tan transparentes y homogéneos?). La mirada perpleja ante lo heterogéneo propone un reencuentro con el objeto etnográfico a través de un mapa empírico «plurilocalizado»

(*multi—sited*) (Marcus, 1998), similar a nuestra versión sinóptica del Mapa de Celebración del Encuentro de las Colectividades.

En tanto, la Sociología, intérprete de lo doméstico y más «familiarizada» con su objeto, ha desarrollado un campo de saber sobre lo social en base a una versión secularizada del mismo que le ha llevado a asumir la homogeneidad cultural casi bajo los términos de una reproducción de la igualdad en el campo de lo jurídico¹¹. Bajo tal cimiento epistemológico, las dificultades asoman con la idea de diferencia. Así, o bien ésta aparece en la cuadrícula laica de la estructura social, o cuando se da en el campo de la etnicidad tiene que vérselas con una constante refrenda que dictamina sobre la autenticidad como garante de lo diferente.

Y así pareciera que cualquier contacto con lo doméstico, civilizado, secular, estatal-nacional, ciudadano e igual imprime la mancha de lo espurio, mostrando productos sociales bastardos que encandilan una mirada sociológica hecha de lentes conceptuales cartesianas claramente diferenciadas en pares de opuestos: civil/primordial; público/privado..., visible/invisible.

Sin embargo, es precisamente dentro de este reino de lo sociológicamente invisible¹² donde estos productos sociales se muestran en proceso. Un proceso que es propiamente el espacio donde nacen, a partir de la negociación y el intercambio, los símbolos de la identidad. Lugar liminar, intersticial, fronterizo, que señala unos bordes de lo social que demandan interpretación. Respondiendo a este reclamo de echar luz sobre esos espacios invisibles será necesario atender a la propuesta de «análisis social» de Rosaldo y mudar las fronteras culturales «de un lugar marginal a uno central» (1991: 37).

Si el análisis estructural precedente, realizado sobre el esquema conceptual de Evans-Pritchard en la interpretación de la representación ritual de la totalidad social, fue capaz de desentrañar la génesis histórica de los actores rituales, se propone para lo sucesivo inquirir en la cotidianidad de estos grupos, observándolos en su propia práctica de definición y redefinición de significados y sobre la base de un pragmatismo metodológico que explore «más en la semántica que en la sintaxis y la gramática» (Rosaldo, 1991: 198) del proceso social.

NOTAS

* El presente artículo pretende dar continuidad a una investigación presentada como tesis doctoral ante el Departamento de Sociología 2 de la Universidad del País Vasco. Partes del texto, como todos los registros que provienen del trabajo de campo, pertenecen a dicha tesis. No obstante, la línea argumental de estas páginas intenta dar respuesta a algunos interrogantes planteados en aquella investigación y que constituyen aspectos del problema de otra en curso sobre la diáspora vasca en Argentina contemporánea, subsidiada por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas de este país.

La foto de portada corresponde a una instalación de Juan Muñoz, titulada *A Place Called Abroad*.

¹ Algo que parece haber quedado sentenciado en la afirmación de Giddens: «La “sociedad” de los sociólogos, al menos en su aplicación al período de la modernidad, es un Estado nacional, pero esto es una equivalencia más bien implícita que explícitamente tematizada» (1991: 27). Por lo demás, para Pérez-Agote (1996), la trampa parece proceder de la crisis de las dos categorías históricas que han funcionado como los supuestos empíricos centrales para la Sociología: sociedad e individuo.

² El autor distingue tres conceptos de nación: el étnico, el civil y el pluralista, reconociendo al caso argentino como perteneciente a este último. Las naciones pluralistas se distinguen de las otras dos por la impronta de una gran diversidad cultural, derivada de la heterogeneidad étnica de una población de origen fundamentalmente inmigratorio que mantienen la unidad por la presencia de una cultura pública compartida o religión civil.

³ La Expresión corresponde a Juan Bautista Alberdi, autor de las *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina* (1852) y principal mentor de la Constitución Nacional de 1853.

⁴ Para los intelectuales de la Generación del 37 (Alberdi y Sarmiento, fundamentalmente), la figura del inmigrante (norteamericano), como agente de la modernización, gozó de una constante valoración positiva frente a la del gaucho, encarnación de la barbarie y las retenciones al cambio. Sin embargo, hacia principios del siglo XX, como reacción a la sensación de un espacio social «usurpado» por los extranjeros, los intelectuales que se enrolaron en la denominada Generación del 900 invirtieron la fórmula en la valoración de estas dos figuras. Es la época en que se produce la consagración del *Martín Fierro* como obra épica nacional (Altamirano, C. y Sarlo, B., 1983).

⁵ Argentina figuró entre los países que mayor cantidad de inmigrantes recibieron. Ocupó la tercera posición, después de los Estados Unidos y Canadá. Sin embargo, a pesar de este tercer lugar, el del Río de la Plata fue el país que mayor cantidad de extranjeros registró entre su población. Hacia finales del siglo XIX, más de un 25% de los habitantes del país eran extranjeros. Este porcentaje se incrementaba hasta un 50% en los principales centros urbanos del litoral pampeano.

⁶ Es necesario aclarar que «lo político» para Evans-Pritchard está relacionado con lo territorial, ya que se define como las relaciones entre grupos de personas en el interior de un sistema territorial (*Ibidem*: 16).

⁷ El espacio de este artículo excede la posibilidad de abordar el problema de la influencia de las cuestiones

económico mercantiles en la expresión ritual. Sin embargo, resulta significativo el papel performativo de lo mercantil sobre el uso instrumental de la etnicidad y el propio *ethos* ritual. A lo largo del trabajo de campo se ha podido observar, además y paradójicamente, cómo lo comercial actúa en desmedro de la autenticidad al funcionar como valor negativo frente a lo «puro» de la cultura (Cf.: Bourdieu, P., 1997).

⁸ En efecto, en los albores de la construcción del estado en Argentina algunos grupos de inmigrantes llegaron a gestar en el seno de sus organizaciones ciertos sentimientos de pertenencia étnicos respecto a su país de origen. En el caso de los italianos, esta característica es más notoria aún, ya que cuando los inmigrantes comenzaron a arribar al río de la Plata Italia no se hallaba unificada. Al respecto señala Nascimbene: «con el pasar del tiempo se fue creando, en un número suficientemente elevado de italianos en la Argentina, un consenso creciente y relativamente duradero respecto de que ciertos símbolos, valores y concepciones eran representativos de la patria de origen (Italia), de su historia y de la cultura que ésta había dado a luz» (Nascimbene, M., 1987: 43).

⁹ En términos semejantes reseña Rosaldo la cuestión para el caso norteamericano: «Las nociones estadounidenses de “crisol”, hacen que la inmigración sea un sitio de despojo cultural. Visto desde el punto de vista de la sociedad dominante, el proceso de inmigración despoja a los individuos de sus culturas anteriores y les permite convertirse en ciudadanos estadounidenses —transparentes, como usted y como yo— “gente sin cultura”. Este proceso, conocido como aculturación (aunque desculturación sería más apto), da por resultado ciudadanos del estado-nación» (1991: 192).

¹⁰ Autores como Hall (1990), Gilroy (1991) y Cohen (1997) intentan rescatar el concepto de diáspora de su primigenia raíz histórica griega o de sus tradicionales alusiones al éxodo traumático del pueblo judío para aplicarlo a las etnicidades de grupos de inmigrantes postcoloniales. Para esta óptica postmoderna, la conciencia diaspórica contradice la exclusividad de la lealtad demandada por el estado-nación y, colándose entre sus intereses, crea una lealtad e identidad duales. Asimismo, insertas en el flujo de la diversidad de esta modernidad tardía, las diásporas constituyen espacios sociales para la creación de nuevas culturas híbridas y provocan una redefinición de la etnicidad en la que se pone el acento sobre los aspectos arbitrarios y localizados de la definición grupal.

¹¹ Sobre la cuestión de la etnicidad como una tradición resemantizada o «reinventada» a la luz de los procesos políticos modernos, remito a la lectura de «Identidad en Mashpee», en donde Clifford (1991) analiza el tema a través del estudio de un caso jurídico sobre reclamo de tierras por parte de una comunidad aborigen en Estados Unidos. Allí se muestra con extraordinaria destreza etnográfica una visión constructivista de la identidad enfrentada con las demandas de objetividad de lo jurídico que reclama *pruebas* sobre la existencia de una «cultura Mashpee».

¹² Gatti desarrolla la cuestión de la invisibilidad sociológica explorando la génesis histórica de la disciplina y advirtiendo sobre la existencia «de un social *otro* al que nos cuesta llegar con los instrumentos y procedimientos de los que la sociología dispone para analizar un objeto considerado casi siempre bajo los parámetros de

lo coherente, lo equilibrado, lo unitario» (1999: 27). Los agentes de esa otra socialidad, según Gatti, desafían la polaridad clásica de las ciencias sociales habitando de una manera vicaria y «parasitaria» en los intersticios de los lugares sociales de la modernidad.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEXANDER, J. (1980): «Core Solidarity, Ethnic Outgroup and Inclusion in Modern Societies», en Donfy, J. y Akiwowo, A. (Eds.), *National and Ethnic Movements*, Londres, SAGE.
- ALAMIRANO, C. y SARLO, B. (1983): *Ensayos argentinos. De Sarmiento a la vanguardia*, Buenos Aires, Centro Editor de América latina.
- AUGÉ, M. (1995): *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, Barcelona, Gedisa.
- BARTH, F. (1976): *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- BERGER, P. (1971): *El dosel sagrado*, Buenos Aires, Amorrortu.
- BHABHA, H. (1994): *The Location of Culture*, Nueva York, Routledge.
- BOURDIEU, P. (1997): *Razones prácticas*, Barcelona, Anagrama.
- CLIFFORD, J. (1991): «Identidad en Mashpee» en, del mismo autor, *Dilemas de la cultura. Antropología, literatura y diálogo en etnografía*, Barcelona, Gedisa.
- COHEN, R. (1997): «Diaspora, the Nation State and the Globalization», en Gungwu, W., *Global History and Migration*, Oxford, Westview Press.
- EVANS-PRITCHARD, E. (1992): *Los nuer*, Barcelona, Anagrama.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1994): *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México, Grijalbo.
- GATTI, G. (1999): «El parásito y lo social invisible, agente y territorio de las astucias social y sociológica», en Gatti, G. y Martínez de Albeniz, I. (coords.), *Las astucias de la identidad*, Bilbao, Servicio Editorial de la Universidad del País Vasco.
- GIDDENS, A. (1991): *Modernidad e identidad del yo*, Barcelona, Península.
- GILROY, P. (1991): «Cultural Studies and Ethnic Absolutism», en Grossberg, L et al. (Eds) *Cultural Studies*, Nueva York, Routledge.
- HALL, S. (1990): «Cultural Identity and Diaspora», en Rutherford, J. (Ed.) *Identity: Community, Culture, Difference*, Londres, Lawrence and Wishart.
- IRAZUZA, I. (1999): «La construcción ritual de la identidad. Etnicidades y nacionalidad en la Argentina contemporánea», *Inguruak*, 23.
- MARCUS, G. (1998): *Ethnography through thick & thin*, Princeton, Princeton University Press.
- NASCIMBENE, M. (1987): *Historia de los italianos en la Argentina*, Buenos Aires, CEMLA.
- PÉREZ-AGOTE, A. (1996): «La sociedad se difumina, el individuo se disgrega. Sobre la necesidad de historizar nuestras categorías», en Pérez-Agote, A., y Sánchez de la Yncera, I., *Complejidad y teoría social*, Madrid, CIS/Siglo XIX.
- ROSALDO, R. (1991): *Cultura y verdad*, México, Grijalbo.
- SMITH, A. (1991): *National Identity*, Londres, Penguin Books.
- SMITH, A. (1994): «Tres conceptos de nación», *Revista de Occidente*, 61.