

LA HISTORIA LA ESCRIBEN LOS QUE GANAN Y GANAN LOS QUE LA ESCRIBEN. IMAGINARIOS SOCIALES SOBRE EL “PESEBRE COYA” EN SALTA, ARGENTINA

*THE STORY IS WRITTEN BY THE VICTORS AND EARN THE WRITE.
ON SOCIAL IMAGINARY “COYA MANGER” IN SALTA, ARGENTINA*

*Fernando Rada Schultze**

El siguiente trabajo tiene como objetivo evidenciar la construcción de un imaginario social que se presenta como legítimo tomando el caso de la censura, por parte de la aristocracia salteña, al denominado “pesebre Coya”, el cual, mediante un modo sincretista de interpretación de la religión, representa el nacimiento cristiano combinando elementos de la tradición católica con otros propios de las comunidades andinas. La noción de una “verdadera religión” que nos ofrece la elite norteña devela, además de un fuerte etnocentrismo, la idea de un discurso verídico; de verdad decisiva. La concepción de una “religión legítima” inevitablemente se contraponen a la de una “religión ilegítima”, incluyendo en esta última categoría a todo otro modo de interpretación. Para comprender dónde radica la capacidad de un grupo para autoconsiderarse portavoz legítimo retomaremos las teorías de las voces y los conceptos de voz alta; de voz hegemónica, entendiendo la hegemonía como el conjunto de prácticas y discursos que, cristalizados, legitiman el dominio de ciertos grupos sobre otros (Bidaseca y equipo; 2009). En consecuencia, la presencia de una voz hegemónica implica forzosamente otra que está siendo silenciada. A fin de rastrear la voz de aquellos a los que se ignora y “quita el habla”, abordaremos las teorías del Grupo de Estudios Subalternos y técnicas propias de este grupo como son las de lectura a contrapelo y pasado subalterno.

Palabras claves: historia oficial y religión verdadera, voces bajas y voces altas, hegemonía y subalternidad.

The following paper aims at exploring the construction of a social imaginary presented as legitimate through the analysis of a case of censorship by the aristocracy of Salta of the so called “Coya crib”, which by means of a syncretic way of interpreting religion depicts the Christian birth by combining Catholic-tradition elements and elements distinctive of Andean communities. The notion of a “true religion” provided by the northern elite discloses not only a strong ethnocentrism but also the idea of a veracious discourse, of final truth. The notion of a “legitimate religion” is to be inevitably opposed to that of an “illegitimate religion”, the latter comprising any different way of interpretation. In order to understand where the ability of a group of considering itself a legitimate mouthpiece lies, we will draw on dialogic theories and the concepts of loud voice and hegemonic voice, hegemony being the crystallized set of practices and discourses which legitimize the rule of certain groups over others (Bidaseca et al; 2009). The presence of a hegemonic voice inescapably entails another voice which is being silenced. In order to trace the voices of those who are taken for granted and “deprived of their voice”, we will analyze the theories of the Subaltern Studies Group and their characteristic techniques, including reading against the grain and subaltern past.

Key words: official history and true religion, loud and quite voices, hegemony and subalternity.

Introducción

Hace algunos años intentamos revelar la construcción de un imaginario social que se enseña como legítimo, para lo cual se tomó el caso de la reprobación, por parte de la aristocracia salteña, al llamado “pesebre Coya”, el cual, mediante un modo sincretista de apreciación de la religión, representa el nacimiento cristiano conciliando elementos católicos con otros pertenecientes a las comunidades andinas de la Argentina¹.

Respecto a la metodología empleada, por tratarse de un estudio cualitativo no se partió de una hipótesis a corroborar (Vasilachis de Gialdino, 2006). Sin embargo, se han tenido en cuenta avances teóricos que brindaron elementos conceptuales para pensar *a priori* el por qué de la existencia de un grupo con capacidad de otorgar legitimidad o no a diversas manifestaciones e interpretaciones culturales sobre un mismo fenómeno. En este sentido, ya que se ha realizado una investigación y discusión teórica es que se recurrió a emplear fuentes secundarias,

* Universidad de Buenos Aires (UBA), Facultad de Ciencias Sociales, Buenos Aires, Argentina. Correo electrónico: fernandorada@hotmail.com

entre las que se destaca la lectura de medios de comunicación gráficos y virtuales que dieron cuenta del acontecimiento tomado como objeto de estudio, los cuales fueron observados a la luz del repaso y revisión bibliográfica sobre el estado del arte de la cuestión.

Así, algunas de las herramientas conceptuales que incorporamos al estudio permiten pensar que la resistencia que el pesebre encuentra de vela, además de un violento etnocentrismo, la concepción de una “*religión verdadera*”; un “*discurso verídico*” por medio del cual la noción de un “*culto legítimo*” referiría sólo a la representación que este grupo hace sobre la religiosidad, contraponiéndose inevitablemente a una idea de “*religión ilegítima*”, de la cual formarían parte los demás modos de interpretación posibles sobre el catolicismo.

Debemos observar entonces dónde radica la capacidad de tal grupo para autoproclamarse genuino portavoz (Foucault, 1996). A tal fin, retomaremos entonces las teorías de las voces y los conceptos de voz alta; de voz hegemónica, entendiendo la hegemonía como el conjunto de prácticas y discursos que, cristalizados, legitiman el dominio de ciertos grupos sobre otros (Bidaseca y equipo; 2009).

Estar en presencia de una voz hegemónica comprende necesariamente a otra que está siendo silenciada. A fin de recuperar la voz de quienes son negados y “*quita el habla*”, trabajaremos las teorías del Grupo de Estudios Subalternos y técnicas propias de este equipo tales como la lectura a contrapelo y pasado subalterno.

¿“Salta la linda”?²

En 1996, en referencia a un hecho ocurrido en el noroeste argentino, el diario Clarín publicaba una noticia titulada “Polémica en Salta por un pesebre”³. La disputa aludida surgió a partir de una representación que en la catedral norteña se hacía del pesebre. La misma encontró resistencia por un grupo de mujeres de la elite salteña que no demoraron en hacerse escuchar.

Las líneas que allí se encontraban postulaban: “*Representa las imágenes con rasgos coyas. Un grupo de mujeres de la alta sociedad presionó para que lo quitaran. También hubo llamados con amenazas. El vicario episcopal decidió llevarlo a un Shopping. Pero criticó duramente a quienes lo cuestionaron. Dijo que hubo discriminación racial*”.

La apreciación del vicario salteño no pareció desacertada. La discriminación existió y llegó a un extremo tal que la catedral recibió amenazas de incendio, actitud que demuestra una dificultad en el procesamiento de la otredad, en la incapacidad de entenderla como otra representación posible de la religión. La percepción de que unos creen tener la “*verdadera religión*” evidencia un fuerte etnocentrismo; una idea de discurso verídico, de verdad decisiva-absoluta.

Por otro lado, el diario continuaba catalogando tal representación como “pesebre criollo” debido a que sus imágenes poseían los “rasgos propios de los indígenas de los Andes”. Allí también se mencionaba una carta donde este grupo de mujeres “sugería” quitar aquellas imágenes debido a que no cumplían con los cánones de belleza estipulados, “recomendando” que las imágenes “*fuera representadas con la sublime belleza que tuvieron*”. Esta descalificación no sólo revela el desprestigio a otro modo de interpretación, sino también al cuerpo con rasgos fenotípicos diferentes. Pero para hablar de “cánones de belleza estipulados” sería conveniente preguntarnos quién y cómo los ha determinado y en qué momento de la historia esto se ha llevado a cabo, lo cual necesariamente nos conduce al trabajo de Quijano (2003), quien señala que estos 500 años de colonialismo, surgidos a partir del descubrimiento de América, se nos manifiestan en la concepción de que puede existir un “cuerpo legítimo” o, en nuestro caso, en la idea de una “sublime belleza”. Esta concepción, destaca el autor, es resultado de la clasificación social sobre la idea de raza, a partir de la cual se ubicarán en posición de inferioridad a aquellos que posean un cuerpo distinto de quien relata y hace la historia, o sea Europa. Idéntico análisis podemos realizar mediante la obra de Mbembe (2001), y observar cómo estos discursos dominantes se desarrollan dentro de un marco racista, los cuales, como discursos de inversión, obtienen sus categorías de mitos que afirman y reproducen dicotomías tales como: blanco/negro, civilizado/salvaje o cristiano/pagano. Estos pares antagónicos, en nuestro análisis, se manifiestan mediante la concepción eurocentrista de un cuerpo bello (el blanco-occidental) en oposición a un cuerpo “desagradable”, “indeseado” (no blanco u occidental). En segundo lugar a través de la noción eurocentrista de modernidad (como sinónimo de Europa y del “primer mundo”) *versus* lo no moderno (como semejante a lo no occidental y autóctono, originario). Por último, mediante la

visión de religión oficial (encabezada por quienes llamaremos los “representantes locales del eurocentrismo”) enfrentada a la supuesta interpretación pagana (constituida por quienes no acatan en su totalidad el discurso dominante).

Diversos autores han brindado su aporte teórico a la noción de eurocentrismo (Fraser, 1997⁴; Mbembe, 2001). Para profundizar lo dicho aquí tomaremos la definición de Quijano (2003) para quien este fenómeno presenta dos dimensiones: una es la evolucionista, la cual consiste en la noción de un natural devenir progresivo que incluye a Europa u Occidente como meta deseable, y ubicando a todo aquel que no lo es en su base, a los cuales el eurocentrismo homogeniza. La segunda dimensión del eurocentrismo, el dualismo, remite a que las diferencias de carácter europeo-no europeo, o civilizado-salvaje son de índole natural/racial, ignorando su vínculo con una historia de luchas, dominación o poder.

La primera cara del eurocentrismo, la evolucionista, se manifiesta en el rol otorgado hoy en día a las comunidades originarias. Como sugiere Abu-Lughod (2002) la modernización puede haber iniciado nuevos modos de sometimiento, control y disciplina. Aquí se nos evidencia bajo la premisa de un supuesto “*progreso económico*”, que en la región, a partir del auge del turismo (Bidaseca y equipo; 2009), deposita a las comunidades en el lugar de “atracción turística” considerándolas un “objeto exótico” a adquirir. En consecuencia, la idea dominante de “museización” de las comunidades las posiciona como un elemento posible de transacción económica, un adorno en nuestras casas, una postal de unas agradables vacaciones, pero no un sujeto que puede disputar la idea (que se piensa) legítima-dominante sobre la religión. Esta idea dominante que se elabora respecto de las comunidades originarias señala que las mismas no pueden, ni deben, estar en otro lugar que no sea un museo. Impensado es que las comunidades estén desarrollando una disputa en la principal Catedral de Salta en igualdad de condiciones que la expresión religiosa que se cree genuina. Ese no es el lugar que el discurso dominante le tiene “reservado” a las mencionadas comunidades.

Podemos observar también que además de la negación a la disputa, esto es, la imposibilidad de ver en las comunidades a sujetos empoderados con derechos civiles y políticos, existe otra invisibilidad más, aunque esta vez a las personas en sí y no solo

a la vulneración de sus derechos ciudadanos. Así, desde el trabajo de Todorov (1991) no sería difícil poder acordar con el lingüista búlgaro en que hemos sido buenos alumnos de Chateaubriand al continuar con su legado, pues del único modo que nos relacionamos con esa otra cultura (tanto el turista como quien procura censurarla) es por medio de los objetos y las cosas, y no con los seres humanos. Solo nos vinculamos e interactuamos mediante lo “extravagante” que nos puede parecer cierta práctica o adorno, al cual para que logremos incorporarlo debemos previamente vaciarlo de contenido. El caso del pesebre es paradigmático ya que aquí se está pasando por alto el fenómeno del “mestizaje cultural” o sincretismo. Sólo llama la atención lo “extraño” del mismo o lo “potencialmente” hereje.

También es importante tener en cuenta otro concepto no menos problemático en las ciencias sociales: la modernidad. Si bien diversos estudios sociológicos han abordado esta cuestión (Bauman, 2008; Beck, 2003; Frisby, 2007; Giddens 2001), aquí se pensará la modernidad como nos propone Lila Abu-Lughod (2002) para entenderla, por un lado, como un proceso emancipador, pero, por el otro, un fenómeno regulador: Así mientras que se promete cierto progreso económico en la región por medio del turismo, caratular a las comunidades y a su cultura como una atracción turística reproduce la situación de estas como sector subordinado. Esta idea de la “gran oportunidad” para que salgan de su “atraso” y así abandonar esa suerte de “*cultura arcaica en el presente*” (Bidaseca y equipo; 2009), no dista mucho de las teorías de evolucionismo social propagadas, aunque bajo otro nombre, desde la conquista de América por el eurocentrismo, donde se nos presenta a Europa como la meta a alcanzar. Parece que las cosas no cambiaron demasiado en 500 años... Tan solo han adquirido nuevas formas para manifestarse.

Por consiguiente, definiremos lo expuesto hasta aquí como un claro ejemplo de canibalismo-consumición del otro (Segato, 2006), el cual sólo puede existir mediante apropiación e inclusión en el cuerpo de quien lo ha devorado. Siendo parte del proyecto de quien lo domina o convirtiéndose en un objeto extravagante factible de compraventa. Se lo incorpora entonces como un objeto raro, bizarro, pero no como la representación de una cultura. No como la imagen que una comunidad hace sobre un aspecto de su realidad; no como personas, sino como cosas. Por ende, sólo se le permitirá coexistir

si es vaciada de contenido. Así, la segunda cara del eurocentrismo, la dualista, se nos evidencia aquí observando como todo aquello no occidental es considerado no moderno, atrasado.

Todas (las voces) para uno y una (voz) para todos

Retomando el análisis del artículo periodístico encontramos que la aristocracia salteña, al mencionar que “*reemplazar las imágenes con muñecos con trajes bolivianos (...) es una imperdonable falta de devoción y respeto censurada por todos*”⁵ está diciendo algo en relación a la tradición, al catolicismo, y a la “*argentinidad*”, concepto por omisión definido. Se presentan como verdaderos argentinos, pero también como legítimos católicos y como portavoces autorizadas para declarar qué es la tradición. Sin embargo, la identidad no es una substancia, sino que es constituida de diversas maneras a través de una serie de prácticas, no pudiendo reducirse a la sangre, a la raza, ni a la geografía, como así tampoco a la tradición, ya que este es un concepto en constante cambio (Mbembe, 2001). La identidad tampoco puede resumirse a una sola palabra, categoría, o designarse con un único término. Por ende, carecería de sentido recurrir a concepciones como la costumbre, la cual es una categoría móvil en desarrollo continuo, como así tampoco a la idea de una identidad nacional, ignorando las múltiples identidades que coexisten⁶.

No obstante, la significancia que tienen las palabras es un dato que aquí no debemos perder de vista, debido a que, como sostiene Bajtin-Voloshinov (1992), “*los enunciados no sólo significan, sino que también valoran*” (p. 14), lo cual es útil para pensar el peso que las palabras tienen en una colectividad como la salteña donde el 98% de la población se considera católica⁷. Por ende, en esa sociedad marcar como herejía las diversas prácticas culturales no es un dato menor. Necesariamente, a fin de entender dónde radica la capacidad de este grupo para autoconsiderarse portavoz legítimo, debemos retomar los conceptos de voz alta; de voz hegemónica. Por hegemonía entenderemos el “*conjunto de prácticas, discursos, estrategias y dispositivos que cristalizan a un determinado bloque consensual que legitima el dominio de determinados grupos sociales sobre otros*” (Bidaseca y equipo; 2009: p. 7). En consecuencia, no parecerá extraño que este grupo de mujeres nos hable de un “*hecho condenado por todos*”, ya que puede mostrarse como portavoz autorizado.

Por otro lado, esta negativa a otra forma de representación religiosa manifiesta una clara disputa entre la cultura dominante y la contracultura. De un lado, la elite noroesteña en el rol hegemónico, y del otro las percepciones que se hacen de la religión las comunidades originarias, en el papel del sector subalterno (Williams, 1980).

Sin embargo, hablar de subalternidad no es una cuestión sencilla, ya que la misma constituye un grupo heterogéneo (Spivak, 2006), dando lugar a la posibilidad de que quien se encuentra en posición dominante en un espacio, pueda ser subalterno en otro. Una voz alta en un contexto puede volverse baja en otro (Bidaseca y equipo; 2007). Así entonces, quienes demuestran su disgusto es un grupo de mujeres de la elite salteña, que, a pesar de tener un poder adquisitivo y capital cultural que las ubica en posición dominante, el hecho de ser mujer en una sociedad paternalista las posiciona apenas encima de las comunidades originarias. Podemos sostener entonces que este conjunto de mujeres presenta dos tipos de relaciones sociales posibles: una como sector dominante y otra como actor subalterno, lo cual no es impedimento para que estas realicen un juicio de valor con poder de descalificación. El mismo consiste en la negación al sujeto de toda posibilidad de representación; de la capacidad de cualquier sujeto de dar sentido al mundo del afuera, viéndolo, en consecuencia, como una equivocada interpretación religiosa, ignorado, condenado y censurado el fenómeno de “*mestizaje cultural-sincretismo*” que se está dando. Debemos aquí señalar que la aristocracia salteña, como actor hegemónico que es, logra entonces abstraer su interés particular de clase y postularlo como una concepción universal. Muestran la selección que han hecho de la historia (“*estatismo*”⁸) como si fuese la historia verdadera, ocultando, ignorando o menospreciando formas otras formas de cultura. Esta deshistorización se logra, dice Bhabha (2002), a costa “*de aquellos otros quienes al mismo tiempo se están volviendo pueblos sin historia*” (pp. 237-238).

Por otro lado, es importante destacar que, a pesar de ser un sujeto negado en su posibilidad de interpretación, no debemos tomar la capacidad agencial como un simple sinónimo de resistencia. El trabajo de Mahmood (2006) es esclarecedor en este punto debido a que permite entender la agencia como la capacidad de cada persona de realizar sus intereses en oposición al peso de la costumbre, tradición u otros obstáculos tanto individuales como

colectivos, hallándola en ese modo particular en que las normas son aprendidas e incorporadas. En el caso aquí analizado la capacidad agencial se presenta en el modo específico en como fue incorporada la religión católica, dando lugar al sincretismo ya mencionado. Si bien la religión católica podemos abordarla como expresión de la cultura dominante, el modo especial de reapropiación en el noroeste Argentino da cuenta de esta capacidad del sujeto a la cual la autora remitía.

No obstante, no debemos ignorar que la actitud de este conjunto de mujeres es una manifestación de monologismo (Bajtin-Voloshinov, 1992), ya que al signo religioso pretenden vincularle solamente un sentido. Frente a estas, tendríamos a las comunidades que, aunque negada su capacidad agencial, reinterpretan este signo atribuyéndole otro sentido, ya que como sostiene Bajtin-Voloshinov (1992) todo signo, además de ser ambivalente, refracta a su modo la particular realidad que está representando, prestándose a diversas interpretaciones a lo largo del tiempo y espacio, ya que según el autor los individuos nunca comparten un mismo significado debido a que los contextos son diferentes.

¿Quién dijo que todo está perdido?

Ante los falsos universalismos que nos propone la elite salteña al sostener que habla y juzga en nombre de todos, debemos oponer una “*concepción mestiza de los derechos humanos*”; un diálogo transcultural, un intercambio de diferentes culturas, de diferentes universos de sentidos y no aquellos falsos universalismos. Como propone De Sousa Santos (2003), debiéramos tener en cuenta una “*hermenéutica diatópica*”: un diálogo, teniendo un pie en cada cultura, a partir de la toma de conciencia de la recíproca incompletitud de las culturas. De ahí que proponga este diálogo.

Este diálogo dará lugar a una nueva producción de conocimiento: una producción de conocimiento en red, colectiva, interactiva e intersubjetiva, y ya no unidireccional, ni la percepción de la parte como el todo. En este encuentro cultural nos corresponde buscar que estas se enriquezcan mutuamente y así aproximarnos a una visión universal en un mundo cada vez más entrelazado (Albó, 2000).

Pero estas no son sólo las dificultades que deben sortear las comunidades originarias, sino que experimentan, como señala Fraser (1997), dos tipos de injusticias que en simultáneo competen a

tales grupos subordinados. Ellas son económicas y la culturales-simbólicas. Estas se entrecruzan y refuerzan mutuamente ubicando, a nuestro objeto de estudio, en una desventajosa posición. La autora denomina a este tipo de grupo bajo el nombre de “*colectividades bivalentes*” debido a que en simultáneo están siendo tanto explotadas como menospreciadas. El artículo trabajado resalta este aspecto: quien censura es la aristocracia; quien está en la cúspide del poder económico local sumado al poder simbólico que además posee. Este grupo dominante manifiesta su irrespeto y menosprecio tanto en el no reconocimiento de una forma cultura otra, como en la descalificación que se hace de aquella otra representación (“*Reemplazar las imágenes con muñecos...*”) y en la extrañes con la que se observa aquello tan “*exótico*” alejado de los “*valores nacionales*” (“... *muñecos con trajes bolivianos*”).

No obstante, si bien diversos autores proponen la deconstrucción anti-racista del eurocentrismo y de las dicotomías raciales (Fraser, 1997; Mignolo, 2007) no debemos dejar de subrayar la institucionalización del racismo. Esta se encuentra presente en la carencia de lugar a replica, espacio de expresión, que se le brinda a las comunidades para exponer su punto de vista. Sólo escuchamos una única opinión de la discordia. Lo más próximo a otra visión es la que brinda el cura de Salta, pero si tomamos a éste como representante de las comunidades seguiríamos cayendo en la trampa del eurocentrismo siendo cómplices en sostener que “*las comunidades deben ser representadas*”. Como menciona Spivak (2006), el subalterno lo es porque no tiene un canal institucional donde poder expresarse.

Será nuestra obligación entonces cumplir con cierto rol de “*amplificador social*” a fin de no dejar voces bajas, pero bajo ningún punto de vista hablar “en nombre de”, para así no continuar reproduciendo, aunque esta vez desde el plano lingüístico-comunicacional, una situación de dominación y subalternidad que haga foco en las comunidades originarias.

Consideraciones finales

En el desarrollo de este trabajo hemos destacado la negación a la subjetividad y singularidad propia de cada comunidad que se ha dado en el norte argentino. Esta subjetividad es histórica y está compuesta de lenguas, mitos-leyendas, y memoria,

en las que basan su forma de comprender al mundo que los rodea, a los otros y a sí mismos (Mignolo, 2007). Podemos observar tal negación en nuestro ejemplo: allí la opinión de un sector se presenta como “*único discurso*”. Estos son quienes indican qué se debe y qué no se debe incluir en la historia. La singularidad no existe.

Es nuestro deber entonces entender la problemática de las comunidades como una “*historia de minorías*” que están siendo olvidadas y ocultadas por la historiografía oficial (Chakrabarty, 1999; Foucault, 1996). Por tal motivo rechazaremos las grandes narrativas estandarizadas-monolíticas, ya que este discurso “*estatista*” no logra dar cuenta de la complejidad de la realidad. Estamos ante la presencia del discurso “*estatista*” en la definición que la cultura dominante, representada por este grupo de mujeres, hace de cuál es la religión verdadera; cuál es la fiel representación de la tradición y los valores del “*ser argentino*”. El “*estatismo*” nos incapacita para escuchar voces e historias que por su complejidad son opuestas a esos modos abstractos y simplificadores (Guha, 2002). No obstante, hemos podido rastrear la voz silenciada por esta clase de discurso aplicando la lectura a contrapelo propuesta por el Grupo de Estudios Subalternos (Cusicanqui y Barragán, 1997), lo cual nos ha permitido observar que cuando se habla del pesebre occidental los adjetivos difieren a los empleados sobre el pesebre Coya. En el primero, las definiciones utilizadas son “*benditas y hermosas figuras de la Virgen y*

San José, (...) del divino Niño”⁹ u otras como por ejemplo la reiterada “*sublime belleza*”, mientras que en el segundo se los menciona como “*una imperdonable falta de devoción y respeto censurada por todos*”, con lo cual se desmerece, por un lado, la propia interpretación de una cultura (al tratarlo de “*muñecos/juguetes*”), y por el otro al ver a esos objetos descalificados como foráneos-extranjeros (“*bolivianos*”) apartando a las comunidades de la posibilidad de formar parte de la “*tradición*”, negándoles nuevamente un lugar en la historia.

Por último, se agrega la idea de una “*falta de devoción*”, por lo cual también se lo descalifica como católicos, algo que, como ya hemos visto, no es un dato menor en una sociedad con un elevado índice de practicantes católicos.

En consecuencia debemos, como nos propone Tzvetan Todorov (2003), analizar los instrumentos de la conquista, debido a que esta no forma parte del pasado, sino que por el contrario es contemporánea a nosotros. La historia, al ser escrita, no ha conocido un día fundante en el cual los “ *vencedores*” a su antojo la diseñaron de una vez y para siempre. Más bien la misma se reescribe a diario, utilizándosela como mecanismo para callar a unos y hacer hablar a otros, empleándosela como aparato de reproducción del orden, valiéndose de ella como sistema de segregación o como mecanismo de sometimiento de unos sobre otros, como así también, en términos del lingüista búlgaro, como “*armas de la conquista*”.

Referencias Citadas

- Abu-Luhod, L.
2002 “*Feminismo y modernidad en Oriente Próximo*”, Ed. Cátedra, Madrid.
- Albó, X.
2000 “Derecho consuetudinario: posibilidades y límites” XII Congreso Internacional, Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal: Desafíos en el Tercer Milenio. Arica: Universidad de Chile y Universidad de Tarapacá.
- Bauman, Z.
2008 *La globalización. Consecuencias humanas*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- Beck, U. Beck-Gernsheim, E.
2003 *La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*, Paidós, Buenos Aires.
- Bhabha, H.
2002 *El lugar de la cultura*, Editorial Manantial, Buenos Aires.
- Bidaseca, K. y equipo
2007 “Obertura polifónica. Desterritorializaciones campesinas y académicas ante el discurso judicial” en *Revista electrónica Argiropolis*, Universidad Nacional de Quilmes-Universidad Nacional del Litoral, Argentina. Disponible en: http://www.argiropolis.com.ar/index.php?option=com_content&task=view&id=578&Itemid=43
- Bidaseca, K. y equipo
2009 “En nombre de la humanidad, narrativas de la subalternización. Tilcara, después de la Declaración de Patrimonio de la Humanidad”, en Gras C. y Hernández V., *Cartografías rurales*, Editorial Prometeo, Buenos Aires.
- Chakrabarty, D.
1999 “Historias de las minorías, pasados subalternos”, en *Revista Historia y grafía*, Año 6, N° 12, Universidad Iberoamericana, México.
- De Sousa Santos, B.
2003 “Hacia una concepción multicultural de los Derechos Humanos” en *Reconhecer para libertar. Os caminhos do Cosmopolitimo Multicultural*. Civilização Brasileira, Río de Janeiro.

- Foucault, M.
1996 *Genealogía del racismo*, Edición Altamira, Buenos Aires.
- Fraser, N.
1997 *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista*, Siglo del Hombre editores, Universidad de los Andes, Colombia.
- Frisby, D.
2007 *Paisajes urbanos de la modernidad. Exploraciones críticas*, Prometeo, Buenos Aires.
- Giddens, A.
2001 *Un mundo desbocado: Efectos de la globalización en nuestras vidas*, Taurus, México.
- Guha, R.
2002 *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*, Editorial Crítica, Barcelona.
- Mahmood, S.
2006 "Teoría feminista agência e sujeito liberatório: algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egípto", en *Revista Etnográfica*, Vol. X (1).
- Margulis, M, Urresti, M.
1999 *La segregación negada*, Editorial Biblos, Buenos Aires.
- Mignolo, W.
2007 "El pensamiento decolonial: desprendimiento y apertura", en *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Instituto Pensar/ IESCO, Bogotá, pp. 25-46.
- Quijano, A.
2003 "Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina" en LANDER (comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, CLACSO, Buenos Aires.
- Rada Schultze, F. y Litardo, E.
2010 "El género identificado o las marcas de la identificación del género", III Seminario Académico de Género y Diversidad Sexual del Uruguay, 21, 22 y 23 de Septiembre de 2010, Universidad de la República, Montevideo, Uruguay.
- Rivera Cusicanqui, S. y Barragán, R.
1997 *Debates postcoloniales. Una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, La Paz: Saphis-Aruwiyiri.
- Segato, R.
2006 *La escritura en el cuerpo de las mujeres asesinadas en Ciudad Juárez. Territorio, soberanía y crímenes de segundo Estado*, Ediciones de la Universidad del Claustro Sor Juana, Colección Voces, México DF.
- Spivak, Gayatri
2006 *Other Asias*. Oxford: Blackwell.
- Todorov, T.
1991 *Nosotros y los otros. Reflexión sobre la diversidad humana*, Siglo XXI, México.
- Todorov, T.
2003 *La conquista de América. El problema del otro*, Siglo XXI, Buenos Aires.
- Vasilachis de Gialdino, I. (coord.)
2006 *Estrategias de investigación cualitativa*, Gedisa, Buenos Aires.
- Voloshinov, V.
1992 *Marxismo y literatura*, Alianza, Madrid.
- Williams, R.
1980 *Marxismo y literatura*, Editorial Península, Barcelona.
- Otras fuentes**
"Iglesia crítica a Gobierno por traslado del Tedéum"
18/05/2008 en <http://www2.criticadigital.com.ar/index.php?secc=nota&nid=4144&pagina=2> Visitado el 10/03/2009

Notas

- ¹ Este escrito es resultado de una investigación personal ya finalizada llevada a cabo en el marco del Seminario de Investigación "La Sociología y los Estudios Poscoloniales. Racismo, género y etnicidad" dirigido por Karina Bidaseca para la carrera de Sociología de Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires (UBA) en el verano del 2009. A su vez, una selección de dicho trabajo ha sido presentada en formato de ponencia y bajo el mismo título en el Congreso XXVII de la Asociación Latinoamericana de Sociología (ALAS) realizado en la ciudad de Buenos Aires durante septiembre de 2009.
- ² En el argot argentino es común acompañar el nombre de una ciudad del país con una aposición que describiría alguna cualidad de la misma. Así como por ejemplo la ciudad de Rosario sería "la cuna de la bandera", o Tucumán "el jardín de la República", Salta sería considerada "la linda".
- ³ Clarín; martes 12 de diciembre de 1996; Pág. 36 en Margulis, Mario y Urresti, Marcelo y otros (1999); *La segregación negada*; Buenos Aires; Editorial Biblos; p. 28.
- ⁴ Fraser (1997) sostiene que el eurocentrismo es una construcción autoritaria de normas que privilegian rasgos asociados con "ser blanco".
- ⁵ Clarín, *op. cit.*
- ⁶ Me permito esta extensa cita para problematizar algo que parece una tensión de larga data en la historia argentina, y es la cuestión identitaria y la relación con el "otro". Las comunidades originarias ya han conocido el poderío avasallador del Estado argentino que en diversas oportunidades, mediante la fuerza militar, arrasó con ellos. La más conocida de estas avanzadas fue la llamada "Campaña al desierto" (en cuyo nombre ya se inscribe la negación del otro) realizada a finales del siglo XIX. Por otro lado, la idea de una supuesta cultura nacional occidental y católica se aproxima al discurso ofrecido por el *proceso de reorganización nacional* instalado en el poder en la Argentina entre los años 1976-1983, a saber, la última dictadura militar argentina. Trazar tal analogía nos permite realizar cierto ejercicio comparativo y argumentar que por esos años también se buscaba borrar la identidad otra. Así mientras en el ejemplo de las comunidades las mismas son silenciadas por medio de la descalificación, en los 70 las representaciones y aproximaciones que, por aquellos años diversas agrupaciones, hacían de catolicismo y socialismo fueron entendidas como algo más que un problema de interpretación, y se buscó, por medio de la coacción, la eliminación de todo rastro o huella posible. Esto es más que evidente en la metodología de los asesinatos (desapariciones), como así también en el futuro

de sus descendientes (nietos), quienes fueron despojados de toda identidad siendo entregados en adopción, muchas veces, a las familias de los captores de sus propios padres. En la actualidad, salvando las diferencias, un problema de similares características afrontan las personas transgénero, para quienes es imposible hacer coincidir su identidad con la dictaminada por el Estado, el cual se posiciona como el único capaz de otorgar identidad de género a través del sexo con el que se nace. La identidad para el Estado se forma de una vez y para siempre (Rada Schultze y Litardo, 2010)

⁷ “Iglesia criticó a Gobierno por traslado del Tedéum” 18/05/2008 en <http://www2.criticadigital.com.ar/index.php?secc=nota&nid=4144&pagina=2> 10/03/2009

⁸ El concepto de “estatismo”, brindado por Guha (2002), remite a una ideología que asume la función de elegir por y para nosotros determinados acontecimientos como “históricos”. Aceptar esta selección hecha por otro para nosotros significa quedarnos sin posibilidad de establecer nuestra particular relación con el pasado.

⁹ Clarín, *op. cit.*