



POLÍTICAS DE LA IDENTIDAD, LÓGICAS DE LA DIVERSIDAD Y FOLKLORE

Ana María Dupey*

Resumen

Este trabajo aborda el poder productivo del folklore como una práctica reguladora de la identidad de los grupos sociales en el marco de la formación de las naciones en el proyecto de la Modernidad. De acuerdo con este propósito, el análisis está orientado a comparar los procesos de construcción de identidades nacionales en el período Centenario de Argentina y en el contexto actual de las políticas de pluralismo y diversidad. Se centra en el poder de los géneros folklóricos en las construcciones de identidades y se concluye que las lógicas de identidad involucradas en las políticas oficiales están ancladas en criterios de la Modernidad que obstruyen el conocimiento y el reconocimiento de la otredad. El análisis combina la investigación empírica y la reflexión teórica.

Palabras clave: IDENTIDAD FOLKLORE DIVERSIDAD OTREDAD ARGENTINA

POLITICS OF IDENTITY, LOGICS OF DIVERSITY AND FOLKLORE

Summary

This work deals with the productive power of folklore as a regulatory practice of the identity of social groups within the framework of the formation of the nations in the project of Modernity. According to this purpose, the analysis is oriented to compare the construction process of national identities in Centennial Argentina period and in the current context of pluralism and diversity policies. It focuses on folk genres power in identity constructions and it is concluded that the logics of identity involved into the official policies are anchored in modern criteria which obstruct the knowledge and recognition of otherness. The analysis combines empirical research and theoretical reflection.

Keywords: IDENTITY FOLKLORE DIVERSITY OTHERNESS ARGENTINA

* Lic. Ciencias Antropológicas, Dra. Sociología Prof. Asociada Facultad Filosofía y Letras Universidad de Buenos Aires. Miembro Titular de la Academia Nacional de Folklore. E-mail: anamdupey@gmail.com
Recibido 10/04/2019 Aceptado 18/07/2019

Introducción

En este trabajo se aborda la dinámica de distintas políticas identitarias oficiales de la argentinidad en las que se ha interpelado al folklore en sus diversas manifestaciones. Se centra en el poder productivo del folklore como práctica reguladora de la identidad para materializar, deslindar y diferenciar a colectivos sociales.

La exposición está organizada en dos tramos analíticos. En el primero se dilucida la institucionalización del discurso criollista/gauchesco en términos de la construcción de una identidad nacional unificada y como desde las acciones prácticas en relación con el criollismo afloran oscilaciones, fragmentaciones y derivaciones que muestran un plural de identidades reprimidas bajo una supuesta uniformidad. En el segundo se plantea como a partir de las actuales lógicas de la diversidad expresadas a nivel global y nacional se formatean a las alteridades de distintos grupos para inscribirlos en el imaginario de la nación interpelando en tal sentido al folklore. En ambos tramos se presta atención a la dinámica de los procesos desplegados a partir de las distintas políticas identitarias contextualizadas, con especial referencia a las nociones de identidad y folklore operacionalizadas y sus efectos en la inscripción de los “otros” en la sociedad. En la última parte se efectúa una discusión sobre los alcances y limitaciones de las políticas identitarias unificadoras y de la diversidad, y las particularidades del folklore que facilitaron y facilitan su aplicación en la producción de las identidades.

La institucionalización del género criollista en la representación de la nación y la unificación de subjetividades en torno a una matriz simbólica gauchesca.

Autores de centros académicos de distintas latitudes (William. Wilson: 1976, Michael Herzfeld 1986, Richard Handler: 1987, Ernst Gellner: 1988, Martha Blache: 1991-2, y Diarmuid O’Giolláin: 2002) dan cuenta de cómo en la era de la formación de los estados nación se apeló al folklore para construir un poderoso símbolo político que aglutinara y generara un sentido de pertenencia en común a un plural de colectivos sociales heterogéneos. No obstante es necesario revisar cómo la institucionalidad modernizadora (*dominada por un eurocentrismo compulsivo*)¹ a través del proceso de concentración del “*poder normativo y coactivo que caracterizó el surgimiento del Estado nacional moderno*” (Bobbio, 1989: 25²) operó sobre el folklore para desarrollar ciudadanos leales al estado, a través de la internalización de normas y formas de acción. Etapa en la que se planteaba al Estado como un eje unificador, y a las instituciones (educativa, culturales, religiosas, de salud, económicas etc.) como dadoras de sentidos a las experiencias y se valorizó al folklore -en tanto producto cultural histórico vernáculo- como factor de formación de las subjetividades y de integración del individuo al sistema-político y social nacional. Se asumía la exclusividad de lo institucional en la formación de subjetividades. A tales fines, a partir de la Argentina del Centenario se privilegió la socialización tomando como referencia valores y prácticas del gaucho y su folklore³ a través del sistema escolar (enseñanza del folklore), los medios de comunicación (publicaciones y programas radiales dedicados al género gauchesco) y un calendario de performances culturales folklóricas (desfiles de centros tradicionalistas, conmemoración Día del Gaucho, Día de la Tradición, etc.). Dicha socialización buscaba la creación de sujetos que se integraran a un colectivo a partir de una

identidad instituida, culturalmente homogénea. Es decir, que la identidad se pensaba como una cualidad del ser contenido con eficacia en la proyección de las acciones de los sujetos, y posibilitaba la fusión del sujeto con el colectivo. Cada individuo representaba la totalidad de la sociedad que lo había socializado. La mencionada institucionalización del criollismo instó al reconocimiento de sí mismo, de los otros y de la sociedad, elaboró la articulación normativa del lazo subjetivo y social y buscó favorecer la adhesión “voluntaria” al sistema. Estas políticas asimilacionistas buscaban unificar las subjetividades a través de una matriz simbólica negando las alteridades, e incluso llegando a calificar a algunas como políticamente amenazantes.⁴ Las modalidades de socialización adoptadas además afirmaban y legitimaban el trabajo de asimilación de los otros en torno a un formato único y ajeno. Estas políticas asumían una concepción sociológica del sujeto como un “*actor social ciego, definido de manera puramente objetiva y encerrado en el determinismo de situaciones y de sistemas.*” (Dubet, 1989:519)

Los espacios de comunicación con el otro se encontraban sometidos a los cánones normalizadores de las identidades. Lo diverso debía encubrirse del formato identitario monocultural. Pero, lo identitario como señala François Dubet no puede *existir fuera de las referencias sociales positivas y negativas en donde se elaboran las operaciones de categorización y de discriminación que organizan los procesos cognoscitivos, las representaciones de sí y de la sociedad.* (Dubet, 1989:521) En tal sentido, es ilustrativa la obra *Los Gauchos judíos*⁵ símbolo literario de la argentinización de los inmigrantes en la que Alberto Gerchunoff desarrolla la figura del gaucho que moldea lo nacional y argumenta para demostrar la argentinidad de los colonos judíos en base a dos sustentos: a) en el hacerse gauchos por vivir en el campo adquiriendo vernacularidad y b) en que por sus antecedentes hispánicos se aproxima al criollo al que se lo conjuga con lo gauchesco, cruce de lo indígena con lo español. Todo ello en línea con un marco de referencia orientado a la integración, a pesar de la conflictiva convivencia con el prejuicio antisemita de la sociedad explicitado en *La Bolsa* de Julián Martel (1891),⁶ lo que refiere a una identidad en tensión y controvertida, que desvanece el sueño de la integración. La brecha entre este último y la segregación experimentada por distintos grupos se profundiza. Se pone en evidencia la precarización “*en el modo en que los vínculos institucionalidad/sujeto promueven una socialización e integración social.*” (Avalos Figueroa, 2014: 20) y se anticipa la potencial deriva hacia conflictos y fragmentaciones. En el caso del criollismo gauchesco se produce una fisura en la que se infiltran modos de creación y participación social que canalizan luchas de sentido en torno a lo gauchesco que revelan por un lado, las limitaciones de las instituciones en la conformación de subjetividades y en la construcción del lazo social y, por otro, la relevancia de sectores populares, para instaurar y habilitar eficazmente la manifestación de lo subjetivo.

Oscilaciones, derivaciones y fragmentaciones en torno al canon normalizador del criollismo /gauchesco.

Para entender la dinámica del canon normalizador de las identidades en torno a lo gauchesco en una sociedad permeada por la diversidad es muy significativo el análisis de Adolfo Prieto (1988) al señalar no sólo el sistema consciente de ideas y creencias vertidas en los textos del género gauchesco sino también el proceso social vivido, organizado

prácticamente por esos significados y valores del lazo social. Este autor recupera las diferencias del uso social y las recepciones de lo gauchesco individualizando además los tipos de textos producidos y los canales de circulación. Su señalamiento de cómo se presentan circuitos diferenciados pero que se cruzan entre por un lado, quienes intentan domesticar lo gauchesco, en especial a Juan Moreira, sujetándolo al formato por ejemplo de la ópera italiana como es el caso de la obra Pampa de Arturo Berutti (1897), o a través de obras que ilustran el gaucho que se aviene a la civilización como el Santos Vega de Rafael Obligado, y por otro aquellos autores que afirman un gaucho que enfrenta al sistema legal, que es libre, se hace respetar, tiene coraje y habilidad para el canto y la danza a los que los sectores populares acceden a través de obras como Hormiga Negra, Pastor Luna, Juan Cuello, Juan Moreira y muchas más; ya sea en representaciones dramáticas o a través del folletín, en ambos casos produciendo identificaciones sociales y unificándolas a pesar de las distinciones de sentido.

Los múltiples sentidos del término gaucho⁷ que va derivando desde una imagen de marginal frente a la ley escrita, que se resiste a la necesidad de los dueños de la tierra de fijar mano de obra al campo, que se comunica por medio de la oralidad y que es caracterizado como representante de la barbarie, hacia aquel otro sentido del gaucho patriota que luchó por la independencia y que se civiliza porque ha entrado en la disciplina social, son experimentados en prácticas tales como las siguientes: a) las bien documentadas actuaciones de inmigrantes y nativos emulando a gauchos a lo Moreira en las comparsas de carnaval con todo su potencial paródico del orden social establecido; b) la formación de más de 200 centros criollistas que exaltan el estilo de vida gauchesco; c) las expresiones coloquiales de la vida cotidiana como por ej. “moreirismo” para calificar aquellas conductas que desafiaban el orden haciendo gala de bravura; y d) prácticas como la de Faustina Lamy de Montevideo que realiza dibujos al carbón de Juan Moreira que aparecen en el semanario criollo: El Ombú. Significados que, como señala Raymond Williams,⁸ al experimentarse como prácticas se confirman. Es decir, adquieren un sentido de realidad para la gente de la sociedad. Es a través de la ampliación de esta experiencia vivida presentada como experiencia total dentro de una formación social que los significados alcanzan hegemonía. De este modo como dice Prieto:

En medio de un aire de extranjería y cosmopolitismo que se vivía en la Argentina, la expresión criolla o acriollada /fue/ el plasma que pareció destinado a unir los diversos fragmentos del mosaico racial y cultural y constituyó la pantalla proyectiva en la que distintos componentes de la sociedad se van identificar (Prieto, 1988: 18)

El migrante nativo rural que se radica en la ciudad despliega una afirmación entre la nostalgia y la rebeldía de un estilo de vida del que ha sido desarraigado; el inmigrante extranjero encuentra una forma de adaptarse, de asimilarse y de adquirir una credencial ciudadana en el nuevo medio; y para los grupos dirigentes nativos, es una manera de legitimar su posición de poder frente a la inquietante competencia de las nuevas ideologías políticas que incorporan los inmigrantes extranjeros. Esta hegemonía del criollismo va ser cuestionada por pensadores anarquistas y socialistas, pues miraban con desconfianza el lenguaje criollo por lo que podía inculcar en términos de estereotipos de inferioridad social muy conveniente para las clases dominantes, y porque además sostenían que el elemento

criollo era incapaz de marchar por sí mismo hacia un tipo de vida social elevado y para ello debía asociarse a los inmigrantes. Pero si bien eran conscientes de los peligros del criollismo para el desarrollo de una conciencia revolucionaria, no podían dejar de emplear los recursos expresivos gauchescos si deseaban captar el apoyo de los sectores populares nativos y de los extranjeros que encontraban en ellos formas apropiadas de asimilación. De este modo, se escribieron el tango Guerra a la Burguesía, Milongas Sociales, Himno Anarquista etc. pero en muchos textos el estilo adoptado era una imitación de la oralidad filtrada por una educación escolar. Por ejemplo el tuteo en reemplazo del voseo.

Es decir que dentro de esta propuesta del criollismo / gauchesco como activador del melting pot o crisol de razas no sólo se incluyen aquellas visiones del gaucho civilizado sino también el Moreira marginal, porque toda hegemonía como dice Raymond Williams produce y limita las propias formas contra-aculturativas. A ello se suma - como señala Ezequiel A. Adamovsky- que:

Demasiadas evidencias y discursos sedimentados ligaban al gaucho con raigambres étnicas (indígena, afrodescendiente, etc.) no exclusivamente “hispanica” Y que “este punto de indeterminación... abriría las puertas para una apropiación del criollismo que apuntaba a hacer visible la heterogeneidad étnico-racial del pueblo argentino, (Adamovsky 2014:55)

En la pretendida homogeneidad del ser colectivo, se engloban diversidades sociales, étnicas, culturales, religiosas formateadas por los cánones nacionales, de las que dan cuenta notas periodísticas como *Qui Moreira qu'istás, Abraham*⁹ o las denominaciones de Centros Criollistas, como “*Los Indios del desierto*”, “*Los Rezagos de la nación tehuelche*” o “*La Toldería*”.^{10 11}

Lo que demuestra que dentro de estas formas de socialización e integración se presentaban contradicciones que afectaban las subjetividades a pesar de la formulación de discursos autorizados para superar antagonismos y se declamaba una homogeneidad identitaria que reprimía una diversidad de alteridades.

Actuales políticas de la lógica de la diferencia y el folklore

A partir de la internacionalización de la retórica de la diversidad impulsada por políticas transnacionales multiculturalistas se replantea la visión de la nación en términos de una unidad cultural homogénea. La diversidad cultural ha sido incorporada como derecho humano en las constituciones nacionales y como “*recurso estratégico para el desarrollo sostenible de las comunidades*” en las políticas de la Unesco.¹² Se la ha incluido como patrimonio de la humanidad a proteger y conservar mediante regímenes estatales y supraestatales de patrimonialización.¹³ Se ha destacado su valor económico en relación con el turismo. No obstante las retóricas afirmativas de la diversidad cultural no son acompañadas con mejoras socioeconómicas significativas para los grupos que contribuyen a dicha diversidad ni con una comprensión de sus radicales diferencias. Como dice Rita Segato no se comprende “*el horizonte cultural autónomo*”¹⁴ propio de cada grupo diverso. Diversidad que en el caso de la Argentina del siglo XX comprende un sistema de producción de identidades y pertenencias de grupos distintos que ya no se conforman con referencia a los valores de la histórica matriz criollistas /gauchesca y la narrativa de una

Argentina blanca y europeizada relacionada con la contribución de los inmigrantes. Sistema que responde a una lógica modernista que reparte tropos¹⁵ de pertenencia, trayectorias de movibilidades pre-establecidas, capacidades de agencia y moralizaciones a distintos colectivos sociales. Es decir, que estructura y organiza unilateralmente los criterios a partir de los cuales las singularidades de las identidades de los otros son definidas. Dentro de dichos criterios domina la idea de la vinculación entre la identidad y la cultura.

En el caso de nuestro país, lo enunciado previamente es ilustrado por el actual plan estratégico de la Secretaría de Derechos Humanos y Pluralismo Cultural de la Nación, organismo cuya misión entre otras es la de:

Contribuir a la visibilización de los aportes de los distintos colectivos culturales y religiosos que habitan en la Argentina y la promoción de sus derechos mejorando así la convivencia y el respeto en la diversidad, y que como acción de gestión propone promover espacios interculturales para conocer la historia, la lengua, las expresiones artísticas y las festividades de los diversos colectivos.¹⁶

Esta caracterización parte de una noción de identidad asumida como una entidad individualizada, constituida y autónoma que además se asocia con una cultura que es tomada como manifestación de la diferencia destacando en este caso entre otras cuestiones culturales las típicas (propias) por ej. las expresiones artísticas y las festividades dentro de las que se incluyen expresiones folklóricas.

Distintos programas de gobiernos provinciales y municipales y otros gestionados por organizaciones de la sociedad civil ponen en la escena pública expresiones culturales caracterizadas como típicas¹⁷ y tradicionales que representarían a los distintos colectivos atendiendo a la dupla identidad/cultura tradicional. El programa *BA Celebra* que se realiza desde 2009 busca *posicionar a la Ciudad de Buenos Aires como referente en la promoción y protección de los derechos humanos, haciendo eje en la convivencia, el diálogo, el encuentro, la inclusión y el pluralismo cultural.*¹⁸ En el marco del mismo las colectividades exhiben públicamente sus danzas, gastronomía y arte calificados como típicos. La ciudad de Rosario, provincia de Santa fe efectúa el *Encuentro y Fiesta Nacional de Colectividades* donde estas últimas muestran su música, danzas, vestimentas tradicionales y gastronomía como parte de su cultura.¹⁹ Desde 1980 se festeja la *Fiesta Nacional del Inmigrante o de las Colectividades* en Oberá, Misiones. Se afirma que cada año las colectividades comparten sus tradiciones y orígenes a través de los conjuntos de baile y de música folklórica que incluyen también los grupos folklóricos criollos (Ballet Alma Gaucha, Ballet Argentino “Tradiciones” .etc.). La entidad promotora de dicho evento no solo sostiene una lógica del vínculo de la identidad y la cultura sino que formula el *ensamble de las tradiciones culturales de los colectivos con los sentimientos de argentinidad.*²⁰ Del mismo modo, la *Fiesta de las Colectividades de Bariloche*, provincia de Río Negro, incluye un amplio repertorio de géneros musicales folklóricos de los distintos colectivos. En la edición del año 2017 participaron grupos de danzas folklóricas bolivianas, árabes y de la India y artistas locales interpretando tango y folklore argentino. En los últimos años en las fiestas de colectividades como la *Fiesta Provincial del Inmigrante* realizada en Berisso, Provincia de Buenos Aires han cobrado “*visibilidad grupos de origen migratorio que no formaban parte del ideario del crisol razas: los*

*caboverdianos y los migrantes del África subsahariana*²¹ desplegando música y danzas con su indumentaria tradicional y gastronomía típica de la colectividad.

Estos casos ilustran por un lado, que la retórica de la diversidad a nivel de los programas y acciones de gobierno y de algunas asociaciones de la sociedad civil responde a una teoría de la diferencia, por la cual las identidades de los distintos colectivos sociales son representadas a través de un patrón común: géneros folklóricos destacados como típicos (propios del grupo), tradicionales (replican un modelo original) y vernáculos (originarios de un lugar) vinculándolos con los lugares de origen de los colectivos. Destacando de este modo sus afiliaciones. Lo que evidencia que las expresiones folklóricas entendidas en términos de tipicidad, tradicionalidad y vernacularidad que se aplican en las políticas de la diversidad para el reconocimiento de los otros distintos en la imaginación de la nación continúan siendo un recurso de construcción simbólica²² como en el pasado las manifestaciones vinculadas a lo gauchesco y al criollismo. Además cada uno de esos otros es imaginado en términos de entidades homogéneas e individualizables y reconocible por la singularidad de contenidos reificados manifestados mediante sus géneros folklóricos entendidos en este caso como resultado de propiedades estructurales de las expresiones folklóricas. Asimismo, este proceso puede ser analizado en términos de las oscilaciones y derivaciones de la construcción de las subjetividades de esos otros, quienes en sus prácticas pueden reproducir los modelos inculcados o pueden relativizarlos, cuestionarlos o utilizarlos estratégicamente en acciones políticas como ocurrió entre los sectores populares con respecto a la matriz criolla/gauchesca. No obstante, esos otros son reconocidos y reconocibles dentro del formato- en base a valores constituidos e incuestionables- propuesto por las políticas oficiales y no por aquellos valores, concepciones y acciones que dan cuenta del sentido singular (emic²³) de sus alteridades y cuestionan las identidades que se les asignan. En el acomodamiento de la imaginación de la nación a las actuales políticas de la diversidad aflora la emergencia de alteridades indígenas, étnicas, religiosas, regionales, de género que cuestionan los formatos que les han impuesto, los atributos emblemáticos que les han acoplado, las modalidades participativas fijadas y las posiciones que les han asignado en el devenir de la nación. Es decir, siguiendo a Rosalind O'Hanlon²⁴ polemizan con los mapas y la forma de inscripción de agentes en el marco de la nación criollista y el valor del folklore en la imaginación de la nación. No obstante se continúan promoviendo pertenencias e identificaciones ya no exclusivamente bajo un folklore criollista gauchesco sino de comportamientos típicos, tradicionales y vernáculos asociados a géneros folklóricos a los que se vinculan con la cultura de origen de los grupos diversos para imaginar la nación. Si bien estas modalidades de atribuir identificaciones mediante géneros folklóricos delimitan un espacio de manifestación identitaria al mismo tiempo son una vía para que los grupos diversos puedan reformular su articulación y su anclaje en la sociedad. Si se reemplaza como sugiere William Hanks²⁵ la idea de los géneros como reglas objetivas, por la de un conjunto de orientaciones, expectativas y convenciones formales, temáticas y pragmáticas que se siguen estratégicamente en la producción y recepción de un discurso marcado estéticamente repetible en distintos contextos sociales interaccionales o/ y mediados, se introduce la posibilidad de que los agentes sociales usen de manera diversa conjuntos de elementos nucleares o prototípicos del folklore. De este modo se puede entender que las prácticas devocionales litúrgicas dedicadas a la Virgen de Caacupé que exhiben los inmigrantes paraguayos en Bariloche²⁶- replicando en territorio argentino las de su lugar de origen- constituyan una manera de marcar su territorialización

y su modo de pertenencia comunitaria en la sociedad receptora. A través de la agencia desplegada en sus prácticas devocionales los inmigrantes construyen un territorio religioso propio en el barrio Nahual Hué de la parroquia Virgen Misionera distanciándose del tradicional centro de culto la Gruta de la Virgen de las Nieves advocación protectora de los montañistas,²⁷ en donde convergen los fieles y mayoritariamente los que proceden de las parroquias bariloenses. Las prácticas religiosas expresan de este modo una agenda política religiosa para marcar el barrio con la paraguayidad no exenta del impacto de problemáticas locales y las propias tensiones internas del grupo como señala Barelli (2019). En tal sentido las prácticas ritualísticas^{28 29} han sido descontextualizadas de su lugar de origen en Paraguay y recontextualizadas en un nuevo medio otorgándoles nuevos sentidos.

Discusión y conclusiones preliminares.

Las lógicas de las políticas de las identidades de la Modernidad presentadas en este trabajo ponen en evidencia que en el caso de las que propiciaron una identificación cultural unificada sometieron a quienes sustentaban alteridades a tener que amoldarse a los parámetros de la matriz normalizadora que toma como referencia al folklore. Proceso de amoldamiento que a pesar de todos los esfuerzos coercitivos y pedagógicos del estado nación no fueron ajenos a rechazos, resistencias, travestimos y encubrimientos por parte de distintos colectivos sociales. No obstante estas acciones prácticas estuvieron delimitadas por los accesos a posiciones y recursos de los que dispusieron los agentes y las trayectorias de movibilidades que les posibilitaron actuar en relación con los parámetros identitarios normalizadores.

En el segundo caso analizado se observa que se replican las operaciones de apelación al folklore ahora ya no buscando una identidad unificada sino el conjunto de un plural de identidades diversas ligadas a la comunidad imaginada nacional definidas en relación con una base común.

En ambas instancias las lógicas de las políticas de la identidad oficiales se mantienen dentro de las perspectivas modernas que asocian identidad a lo cultural/folklore, que actualizan por ejemplo los contemporáneos sistemas estatales nacionales y supranacionales de patrimonialización cultural y diversidad predominantes. Esta perspectiva como señala Lawrence Grossberg considera que el procesamiento de las diferencias es la forma de definir la identidad, porque la Modernidad necesita constituirse a través de su otro, lo que tiene efectos políticos porque inhibe la expresión y el conocimiento del otro en su propio lugar ontológico, epistemológico y posición política. Por ello, las retóricas de la diversidad no rompen con un modo unificado de producción de las diferencias.

Otra de las cuestiones resaltadas en este trabajo es la relevancia del folklore para el despliegue de la categorización de identidades diferentes. Los géneros folklóricos performáticos comprenden aquellas expresiones que poseen condiciones para que su ejecución (actuación) sea replicable. Como señalaran Richard Bauman (2000) y Richard Bauman y Charles Briggs (1990) dichas expresiones presentan una formalización estética y rutinas comunicacionales que posibilitan su repetición en distintos contextos y situaciones. Dado que en dichos procesos de replicación de una expresión se operacionalizan acciones de entextualización, descontextualización y recontextualización se pueden efectuar atribuciones de tropos de pertenencia y caracterizar identidades diferenciales. A través de la

repetición se enlazan las actuaciones del presente con las del pasado estableciendo continuidades y discontinuidades de las expresiones adjudicándoles tipicidad y tradicionalidad (entendida como lo que no cambia) para recortar el diferencial de las identidades.

Con estas reflexiones se ha tratado de desenredar cómo se viene formulando la identidad/ diversidad dentro de la lógica del pensamiento moderno y plantear la necesidad de adoptar otros caminos u otras lógicas distintas para abordar la otredad. Tal vez como dice Lawrence Grossberg (1996) en términos de *singularidades*³⁰ o del *horizonte cultural autónomo* de una pertenencia como propone Rita Segato (2007), o con perspectivas que contemplen cómo los agentes son socialmente interpelados e investidos en determinadas posiciones e impelidos a asumirlas y cómo los individuos se identifican o no con las posiciones a las que son convocados y cómo actúan dichas posiciones reiterando, aceptando, adaptando o resistiendo los principios que regulan las mismas.³¹ En este debate como se ha evidenciado no es de menor relevancia el poder productivo del folklore como práctica reguladora de la identidad para materializar, deslindar y diferenciar a los grupos diversos. Cuestión que se enmarca dentro de la problemática de cómo entra en juego el folklore con el poder y la política, que se viene discutiendo en el campo disciplinar del Folklore desde su formación, aunque en la actualidad se acentúa la problemática en torno a cómo se construyen e institucionalizan las categorías mencionadas en relación con la identidad en el marco del proyecto de la Modernidad.

BIBLIOGRAFIA

Adamovsky, E. A. (2014). La cuarta función del criollismo y las luchas por la definición del origen y el color del ethnos argentino (desde las primeras novelas gauchescas hasta c. 1940). *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana "Dr. Emilio Ravignani" 3era Serie*, No. 41 pp 50-92

Adamovsky, E. (2016). La cultura visual del criollismo: etnicidad, 'color' y nación en las representaciones visuales del criollo en Argentina, c. 1910-1955. *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 6(2).

Aizenberg, E. (1977). Alberto Gerchunoff: ¿Gaicho judío o antiguao europeoizante? *Anuario de Letras. Lingüística y Filología*, 15, 197-215.

<https://revistas-filologicas.unam.mx/anuario-letras/index.php/al/article/view/1244/1241>
Consulta 24-10-2019

Anderson, Benedict (1993) "*Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*", México, F.C.E.

Ávalos Figueroa, D. (2014). Institucionalidad y subjetividad, participación y valoración de lo institucional. Reflexiones a partir de estudio de caso en tribunal de familia. *CUHSO. Cultura -Hombre- Sociedad* 24 (1) 19-51

Bauman, R. (1992) *Performance Folklore, Cultural Performances and Popular Entertainments. A Communications centered Handbook* New York Oxford, Oxford University Press, pp.41-48

Bauman R. and Ch. L. Briggs (1990). Poetics and Performance as Critical Perspectives on Language and Social Life. *Annual Review of Anthropology* 19:59-88

Bauman. R. (2000) "Actuación mediacional y la "autoría" del discurso. *Patrimonio Cultural y Comunicación*, Museo de Motivos Argentinos J. Hernández, pp. 31-49. (Traducción: Fernando Fischman)

Blache (1991-1992) "Folklore y nacionalismo en la Argentina: su vinculación de origen y su desvinculación actual" *Runa* 20, Buenos Aires, U.B.A. pp.-. 69-89

Briggs, Ch. y R. Bauman (1996) Género, intertextualidad y poder social. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 11: 78-108.

Díaz, C. (20015) *Fisuras en el sentido: Músicas populares y luchas simbólicas*. Córdoba, Recovecos.

Grossberg, L. (2003). Identidad y estudios culturales: ¿no hay nada más que eso. *Cuestiones de identidad cultural*, 148-180.

Grossberg, L. (2012). *Estudios culturales en tiempo futuro: Cómo es el trabajo intelectual que requiere el mundo de hoy*. Siglo XXI Editores.

Hall, S. (2003). Introducción: ¿quién necesita ‘identidad’?. *Cuestiones de identidad cultural*, 13-39.

Herrera, N., & Monkevicius, P. C. (2014). Migrantes africanos y festividad: Caboverdianos en la Fiesta Provincial del Inmigrante (Berisso, Argentina). *VIII Jornadas de Sociología de la UNLP*. Universidad Nacional de La Plata. Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación. Departamento de Sociología.

Prieto, A. (1988) El discurso criollista en la formación de la Argentina moderna. Bs.As. Sudamericana.

Segato, R. L. (2007). *La nación y sus otros: raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Prometeo Libros Editorial.

Senkman, L. (2014). Los gauchos judíos una lectura desde Israel. *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, 10(1).

Williams, R. (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península

Peirce, C. S. 1931-1958. *Collected Papers*, vols. 1-8, C. Hartshorne, P. Weiss y A. W. Burks (Ed.). Cambridge, MA: Harvard University Press. B.71.030; Edición electrónica de J. Deely, Charlottesville, VA: IntelLex. Versiones Mac e IBM en GEP
site: <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html>

NOTAS

¹ Hall, 2003: 37

² Cit. en Avalos Figueroa, 2014:12

³ Me refiero al uso letrado del folklore de la cultura de “otro” correspondiente a sectores populares rurales rioplatenses considerados como premodernos, que tomaron los escritores del género gauchesco estableciendo fronteras con el “otro” y se empleará como signo de la patria. Para una discusión sobre el género criollista ver J. Ludmer (1988)

⁴ La Ley de Residencia de los extranjeros o Ley Cané a la ley N° 4.144 de 1902, fue utilizada por distintos gobiernos argentinos para reprimir la organización sindical de los trabajadores, expulsando principalmente a quienes sustentaban ideologías anarquistas y socialistas (Fue derogada en 1958)

⁵ Obra publicada inicialmente en 1910

⁶ “Los que me inspiran recelo son los judíos, que empiezan a invadirnos sordamente, y que si nos descuidamos acabarán por monopolizárselo todo. —Es lo que digo yo— Y Glow habló pestes de los judíos. “¡Ya son dueños de los mercados europeos, y si se empeñan lo serán de los nuestros, completando así la conquista del mundo!” (Martel, 1891: 24)

⁷ Ludmer (2009) analiza las vueltas del sentido de los usos diferenciales de la voz del “gaucho.”

⁸ Williams, 2000:31

⁹ Caras y Caretas 616 Bs As 23 de julio 1910

¹⁰ Adamovsky, 2016: 40

¹¹ En la actualidad también hacen referencia a grupos étnicos Centro Tradicionalista Huiliches (Junín de los Andes), Centro El Gualicho (Río Negro) información suministrada por la Lic. Cecilia Pisarello

¹² <https://es.unesco.org/themes/educacion-desarrollo-sostenible/diversidad-cultural> consultada 24/10/2019

¹³ Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de la Unesco (2005)

¹⁴ Segato ,2007:17

¹⁵ Figura que consiste en designar a las cosas, no por su nombre, sino por otro empleado en sentido figurado.

¹⁶ Sitio <https://www.argentina.gob.ar/derechoshumanos/plan-nacional-accion> visitado 1/10/2019

¹⁷ Consideradas como propias y distintivas de una entidad de acuerdo a una práctica enunciativa.

¹⁸ <https://www.buenosaires.gob.ar/derechoshumanos/colectividades/buenosairescelebra> consultada 24/10/2019

¹⁹ <https://www.rosario.gob.ar/web/ciudad/cultura/festivales/colectividades> consultada 24/10/2019

²⁰ <https://fiestadelinmigrante.com.ar/informacion-institucional/> consultada 24/10/2019

²¹ Herrera, & Monkevicius, 2014.

²² Tomo la noción de símbolo de la Ch. Pierce que en el párrafo No. 2.307 lo define como “un signo que se constituye como signo mera o principalmente por el hecho de que es usado y comprendido como tal, ya sea el hábito natural o convencional, y sin considerar los motivos que originalmente gobernaron su selección” En: <http://www.unav.es/gep/IconoIndiceSimbolo.html> consultada 26/10/2019

²³ Emic se refiere a cómo un grupo percibe y categoriza el mundo y sus reglas de comportamiento, qué significa ese mundo para sus miembros y cómo imaginan y explican las cosas.

²⁴ Cit. Por Grossberg, 2003:165

²⁵ cit. Cit por Briggs & Bauman 1996:87.

²⁶ Me baso en la investigación realizada por Ana Inés Barelli (2018)

²⁷ Dicha gruta es un lugar de culto compartido por los feligreses de todas las parroquias de S.C. de Bariloche. Se encuentra ubicada muy cerca de la ciudad a pocos pasos del cerro Catedral. Llevan realizando 25 peregrinaciones a esta gruta organizadas por el Arzobispado de S. C. de Bariloche.

²⁸ Se trata de prácticas con fórmulas precisas rutinizadas que se repiten habitualmente de la misma forma

²⁹ R. Bauman analiza procesos de entextualización descontextualización y recontextualización.

³⁰ Grossberg, 1996: 175

³¹ En tal sentido son significativos los aportes de los proyectos dirigidos por el Dr. Claudio Díaz de la UNC, plasmados en la publicación *Fisuras en el sentido: Músicas populares y luchas simbólicas* (2015) en la que se aborda la articulación de los estudios del sistema de relaciones sociales y la distribución del poder en el campo de la música y la definición del lugar de quien produce enunciados.