

## DISCIPLINAS SOCIALES Y ESTUDIOS CULTURALES: UNA PROPUESTA INTERDISCIPLINARIA

Zulma Palermo\*

*Ha habido, en la década pasada, una insistencia por leer la cultura latinoamericana como representación de lo nacional intercultural, lo popular subalterno y lo cotidiano privado; pero, al mismo tiempo, como una narrativa cuya existencia depende de un aparato de ficciones culturales. Como todo pasa por el discurso, para los mejores de estos críticos postcoloniales el problema no ha sido sólo reconstruir la imagen y la densidad diversa de una comunidad local, nacional o regional que estaba erosionada por el monopolio de las formas de representación de la cultura occidental, sino denunciar los excesos de esa imagen y reformularla con criterios globales al mismo tiempo que regionales e históricos.*

Guillermo Mariaca Iturri

El objeto de estas reflexiones se orienta a colaborar en la construcción de un campo conceptual interdisciplinario que, dentro de los Estudios Culturales, abran recorridos alternativos para las culturas subalternas o dependientes. Se trata de la posibilidad de establecer las convergencias entre los estudios historiográficos -tal como los desarrolla el investigador peruano Luis Miguel Glave<sup>1</sup>- y la semiótica de la cultura, que genera aparatos explicativos válidos para la descripción y comprensión de las sociedades en sus producciones simbólicas. A tales efectos, se propone acá un recorrido contrastivo entre ambas postulaciones, dando cuenta de su convergencia a través del análisis de algunas formas textuales leídas como producciones socio-culturales.

El historiador peruano busca articular una *gramática de la memoria* -es decir, el conjunto de comportamientos que conforman las representaciones sociales en el espacio andino, y particularmente en el Perú- deconstruyendo los códigos preexistentes, no tanto para denunciar sus falencias, como para abrir estatutos alternativos que den cuenta de otra historia, la subsumida por el imperio de relaciones entendidas como estables. Se trata, como propone el crítico boliviano con que inicio estas páginas, de reformular aquellas lecturas *con*

\* Zulma Palermo es Profesora de Teoría Literaria en la Fac. de Humanidades de la Univ. Nac. de Salta y sus investigaciones se orientan a los estudios regionales.

*criterios globales al mismo tiempo que regionales e históricos*<sup>2</sup>. Dicha propuesta, tal como se viene formulando en estos años, permitiría volver a pensar la historiografía de sociedades particulares -en el caso que acá interesa, la andina- ya no como una construcción fija a partir de cánones irstituidos por un discurso hegemónico, sino en la dinámica y heterogeneidad de los discursos sociales que circulan en cada momento de su recorrido.

*Lo que ha venido sucediendo en los años más recientes [...] es un desplazamiento del eje de las inquietudes desde lo económico al terreno de las mentalidades, de los comportamientos, las identidades. Los grupos sociales se han diluido y particularmente los campesinos y el universo social del área rural, han desaparecido prácticamente de la literatura historiográfica. (Glave, doc. cit).*

Efectivamente: desde fuera del campo específico de los estudios historiográficos, es dable observar que dicha disciplina ha venido modificando en los últimos años la manera de acotar su objeto de estudio, sus métodos y su propio discurso, impelida -muy posiblemente- por las modificaciones en los paradigmas generales de las ciencias sociales en su conjunto y, simultáneamente, por un posicionamiento distinto ante el objeto de estudio. Desde dentro de la misma disciplina, emergen propuestas que lo explicitan y buscan consolidar esas formas alternativas de construcción historiográfica: el estudio de las mentalidades, de los recorridos realizados por los “anti-héroes” (los marginados y, con ellos, las mujeres), de las vidas privadas, de las textualidades literarias ya no leídas como monumentos sino como entramado de los conflictos sociales...

La variable más significativa en este sentido radica en las transformaciones acerca de cómo se concibe la “realidad” y las prácticas sociales, las que orientan la modificación de su estatuto: ya no se entiende que los relatos que construye la historiografía son *la realidad*, sino que se tiende a reconocer que tales “hechos de la realidad” son construcciones del discurso. Como tales construcciones se articulan desde un lugar de enunciación definido<sup>3</sup> y, por lo tanto, se diluye -simultáneamente- el principio positivista de “verdad objetiva”. Es más, el conocimiento historiográfico mismo es concebido como un discurso circulante entre otros, y tiende a analizarse a sí mismo, ya no desde las posiciones desarrolladas por la corriente revisionista, sino con función autocrítica. Se trata, por consiguiente, de un cambio radical en la perspectiva de lectura: el historiador -tanto como el crítico literario- busca, por encima del descubrimiento de la verdad, las formas por las que los textos producen sentido articulando el (los) imaginario(s) social(es), la memoria cultural.

También se presenta acá otro nivel de análisis a ser destacado: la narración histórica, tal como fue entendida, ignoraba su carácter narrativo enten-

diendo sus métodos como distintos de los de otros campos de producción discursiva. Sin embargo –como denuncia Hayden White<sup>4</sup>– el historiador sólo puede dar sentido a sus enunciados desde y dentro de una estructura narrativa: requiere organizar las secuencias de modo tal que lo que dice (“cuenta”) pueda ser interpretado. Como el lenguaje es un código virtual, posibilita que el discurso de la historia no sea nunca lineal y transparente, utilizando – aun fuera de toda intención– figuras retóricas; metaforiza y por ello admite no una sino diversas interpretaciones. Otro tanto ocurre con las interpretaciones que el discurso historiográfico realiza de los materiales documentales, ya que, y *en una perspectiva semiótica, puede representarse el proceso histórico como un proceso de comunicación durante el cual la afluencia de información nueva no cesa de condicionar reacciones-respuestas en un destinatario social*<sup>5</sup>.

Nos encontramos, por lo tanto, en un terrero en el que también los límites rígidos entre las diversas disciplinas sociales tienden a diluirse, tanto por el objeto de estudio compartido, como por los materiales sobre los que operan, por los objetivos que buscan y, aun en muchos casos, por los instrumentos que emplean. Así, las puntualizaciones realizadas en los párrafos anteriores se constituyen también en algunas de las cuestiones centrales de los estudios lingüísticos y literarios de nuestros días, particularmente en el espacio andino. El interés por reconfigurar la producción cultural y “literaria” del pasado y el presente, abarca tanto a textos antes considerados documentales como sub o para-literarios; la búsqueda de criterios de periodización no modelizados desde criterios eurocéntricos; la necesidad de volver a pensar la identidad en los procesos de globalización son, entre otros, los ejes que articulan estos recorridos<sup>6</sup>. Es, precisamente, en el campo de la historiografía literaria donde se produce una borradura más nítida de las fronteras disciplinares, en particular por el interés de las formulaciones hacia las lecturas socio-culturales para la producción de A. Latina. Esto implica un reordenamiento interior del corpus literario del pasado en sus vinculaciones con el presente –son leídos desde un presente de enunciación– por relación a un horizonte social que *hace posible al mismo tiempo la interpretación y la desviación de la interpretación. La construcción de sentido emerge del encuentro de este horizonte social y el horizonte ideológico-cultural trabajado en el texto*, como lo formula B. Sarlo<sup>7</sup>.

De allí que me parezca pertinente discurrir acerca de estas cuestiones desde algunos principios semióticos, entendiendo por tales aquellos que investigan todos los códigos sociales significantes en sus distintas prácticas interactivas. Para ello, los aportes de la semiótica de la cultura de base informacional<sup>8</sup> y la propuesta dialógica (Bajtin), reelaborada por la sociocrítica montpelleriana<sup>9</sup> ofrecen variables teóricas que resultan de singular relevancia. La primera, por cuanto propone a la cultura como un **texto** que opera por

mecanismos de **memoria / olvido**, investigando las formas por las que las sociedades adquieren competencia para conservarse a sí mismas en sus producciones textuales y, al mismo tiempo, adquirir otras nuevas que posibilitan su transformación. La segunda, en tanto concibe toda producción social como una **relación dialógica** en sus distintas esferas de producción y en sus formas de trans e interdiscursividad. Finalmente, la síntesis superadora que propone la sociocrítica, en particular, la noción de sujeto cultural. Estas aproximaciones permitirían postular que una **gramática de la memoria** como enclave de los estudios historiográficos es, en última instancia, una semiótica cultural, que articula a las distintas prácticas disciplinarias.

### **De la gramática a la semiótica de la cultura**

A los efectos de fundar esta aseveración, creo necesario revisar el campo que abarca la designación "gramática" para las prácticas teóricas que L. M. Glave desarrolla. Las consideraciones hasta acá realizadas, a partir de una somera revisión de las propuestas relativas a los estudios culturales en nuestros días, hacen pensar que cuando el historiador peruano la utiliza en relación con su perspectiva de trabajo, abarca ya no sólo un conjunto de normatividades que regulan los usos de la lengua y de las otras prácticas sociales, sino la descripción e interpretación de sus modos de existencia y funcionamiento, es decir, de una concepción semiótica de la producción de sentido<sup>10</sup>. La semiótica opera sobre el análisis del discurso entendido como el simulacro de situaciones sociales y construye modelos que pueden extrapolarse para la comprensión de la sociedad y su funcionamiento. Desde aquí, la cultura es entendida como *una inteligencia colectiva y una memoria colectiva, esto es, un mecanismo supraindividual de conservación y transmisión de ciertos comunicados (textos) y de elaboración de otros nuevos*<sup>11</sup>; la cultura misma es legible (interpretable) como un texto en su complejo dinamismo.

La configuración de un espacio cultural -de una identidad- responde a lo que las sociedades piensan de sí mismas, a cómo conciben su pasado para incorporarlo al presente y cómo se proyectan en tanto cuerpo social. Es decir, a las formas mediante las cuales ponen en juego el imaginario cultural, la memoria colectiva, que sólo puede configurarse por su diferencia con otras. Este colectivo orienta, legitima y regula las prácticas individuales por su carácter doxológico, sostenido en verdades fundadas en la experiencia o en la fe. Por lo tanto, los sujetos que integran una sociedad participan de un doble movimiento: a la vez que construyen la cultura, son construidos por ella. Esto significa que alguno de los códigos sociales asume un papel dominante sobre los otros, orientando tanto los procesos de producción textual como los de su reconocimiento. Lotman explicita al respecto:

*... los sistemas comunicativos son al mismo tiempo sistemas de modelización, y la cultura, construyendo un modelo del mundo, construye al mismo tiempo el modelo de sí misma, condensando y acentuando alguno de sus elementos, y eliminando una parte como insignificante. Por lo tanto, un estudioso que examine un texto puede descubrir en él una jerarquía compleja de sistemas de codificación, mientras que un contemporáneo, sumergido en ese sistema, se siente inclinado a reducirlo todo al tal sistema. Así, pues, es posible que varios colectivos histórico-sociales creen o reinterpreten los textos, escogiendo de entre un complejo conjunto de posibilidades estructurales aquello que responda a su modelo del mundo (1979:42).*

La relevancia de este enunciado para los estudios historiográficos parece indudable, por cuanto no sólo confiere al valor explicativo de los textos del pasado su carácter de distanciamiento del momento de reconocimiento, sino que clarifica de qué manera su producción está ceñida por los modelos del mundo imperantes en ambos momentos.

### **Conservación, transformación, invención**

Al caracterizar a la cultura como memoria colectiva, se hace necesario acotar su campo de sentido por relación al de "tradición". La idea de tradición implica la existencia de algo que está ahí para ser recordado siempre idéntico a sí mismo. De allí que las culturas que se fijan al pasado de manera estática -y aun determinista- tienden a agotarse y desaparecer. O, al aferrarse a esa inmutabilidad, sobreviven como comunidades "folk", o como un circuito entre otros dentro de una cultura mayor en la que cumplen una función específica y con la que interactúan.

Con este desplazamiento categorial hacia el sentido de "memoria cultural" -con el que acá operamos- se concibe a la cultura como un complejo mecanismo de memoria-olvido, de invención y/o transformación de tradiciones o, como propone Angel Rama -adaptando la noción elaborada por el antropólogo Fernando Ortiz- de *transculturación*<sup>12</sup>; otro tanto supone la noción de *hibridación* con el que opera García Canclini<sup>13</sup>, por lo tanto, estos estudios localizan su búsqueda en la complejidad propia de las transacciones interculturales de una sociedad particular, tanto en el pasado como en el presente<sup>14</sup>. El juego transaccional mismo abarca la idea de la coexistencia, siempre conflictiva, de culturas en contacto (aún dentro de los límites de una nación)<sup>15</sup>, las que se visualizan en sus transformaciones dinámicas. Esto implica una relación dialógica, interactiva, que desarrolla articulaciones distintas al monologismo en tanto orientación única desde o hacia la cultura dominante.

Aparecen, así, las relaciones entre la semiótica y la gramática cultural: al pensarse la cultura como un código, está sometida a un sistema de reglas, de normatividades en las que enclava su memoria y que permite la producción de textos (ya sean estos lingüísticos, de comportamiento, de alimentación, de vestimenta, etc.). Este código unifica a la sociedad, la regula y, al mismo tiempo, organiza la información misma, determinando la selección de algunos hechos significativos y relacionándolos entre sí; por ese mismo mecanismo, rechaza otros tanto en el orden diacrónico como en el sincrónico.

Por un lado, el código social se transforma en el tiempo, por lo que es posible que algunos elementos olvidados reaparezcan en momentos posteriores, borrándose otros preeminentes en instancias anteriores. Las formas de transacción cultural han variado lo suficiente para que esto ocurra. Por otro, en un corte sincrónico, se producen situaciones polémicas o de confrontación entre los tipos de selección que efectúan distintos subcódigos culturales dentro de las formas de expresión de los mismos acontecimientos y, sobre todo, distintas interpretaciones. En esta dinámica se incorporan también las invenciones que -como en el caso de la escritura literaria- no son creaciones de la nada, sino que intertextualizan elementos viejos - muchas veces resemantizados- al producirse la nueva formación<sup>16</sup>. En este juego de memoria y olvido, las "tradiciones inventadas" juegan un rol fundamental en la construcción de las sociedades modernas por cuanto proponen, en realidad, una continuidad artificial y se constituyen, así, en una operación ideológica. Se produce un distanciamiento de los hechos ocurridos para construir aparatos rituales y estructuras de simbolización -en distintos códigos simultáneos- orientados a consolidar y dar cohesión al grupo social.

### **Memoria cultural y prácticas discursivas**

En esta dinámica, la interpretación de los discursos<sup>17</sup> que circulan en una sociedad en un momento determinado se constituye en el eje de estas aportaciones, en tanto condensan al yo que enuncia desde y dentro de un imaginario social en un proceso de sujeción social. Se trata del análisis del juego interdiscursivo por el que los sujetos sociales se relacionan con el mundo, de su representación del mundo. El análisis del discurso colabora en la comprensión de las formas que legitiman las prácticas sociales, y se articulan internamente.

Este mecanismo semiótico de la cultura que implica su autopreservación -o la preservación de ciertos requerimientos de las formas de relación entre los componentes sociales en sus transacciones internas- puede ser leído en las formas por las que opera la construcción de una memoria colectiva a partir de ciertas prácticas que, en un momento dado, aparecen consolidadas simbólicamente, aun cuando sea difícil -aunque no imposible- rastrear su proceso de

formación. A fin de dar cuenta de esta dinámica como operación cultural, resulta de interés dentro del marco de las investigaciones que realizamos<sup>18</sup>, efectuar la lectura de algunos textos -literarios y rituales- que dan cuenta de la incidencia de la invención de la tradición güemesiana en el espacio de producción local.

### **Martín Miguel de Güemes y la construcción de la “salteñidad”**

En las prácticas rituales institucionalizadas del espacio de producción que estudiamos, destaco la tradición güemesiana altamente consolidada en el imaginario circulante, tal como es convalidada por la escritura en un corpus de textos leídos a partir de uno de los últimos poemarios sobre el imaginario que acá interesa: *Güemes y otros cantares*, de Julio César Luzzato (1984)<sup>19</sup>. Esta lectura pretende solamente aproximar una variable que -en su prosecución- puede abrir cauces más amplios; por lo tanto, sólo se señalará las formas por las que el discurso estético colabora en la validación de una tradición nueva -a partir del momento de la independencia- en la formación de la “salteñidad”.

La estetización de la imagen del que la cultura local llama *el héroe gaucho* -en tanto jefe de las tropas criollas que lucharon contra los españoles en Salta y Jujuy durante la guerra de la independencia argentina- se realiza simultáneamente a su legendarización. Dicha construcción forma parte de la fundación de la propia identidad, por lo que se produce un movimiento de asimilación entre la figura mitificada y el espacio al que representa y simboliza. El texto poético de J. C. Luzzato, por el momento de producción -avanzado el s. XX-, resulta paradigmático para dar cuenta de esta asimilación puesto que las imágenes del héroe allí apologizado se confunden hasta identificarse semánticamente con las de la “tierra” y “patria”, siempre enunciadas como el lugar de pertenencia en estatuto polémico con la configurada por el discurso metropolitano de la nacionalidad. Se enuncia así la “tierra” como un elemento identificador en tanto diferencial; a la vez que espacio físico, espacio semiótico que construye la “patria chica”.

Un lectura retrospectiva -y por ahora fragmentaria- de esta configuración en las letras locales, releva que -salvo la alteración del código estético de época- tal asimilación se encuentra perfilada desde al menos fines del s. XIX con el diseño que concreta Juana M. Gorriti. El discurso idealiza el perfil del hombre al diseñar, por un lado, un “retrato” imbuido con los rasgos que se fijarán en la memoria colectiva como paradigma ya no sólo del héroe sino del tipo humano y social “gaucho salteño”: *un guerrero alto, esbelto y de admirable apostura. Una cabellera negra de largos bucles y una barba rizada y brillante cuadraban su hermoso rostro de perfil griego y de expresión dulce y benigna.* (*Güemes*, en *Recuerdos de infancia*)<sup>20</sup>. Los rasgos estetizantes den-

tro del paradigma romántico extrapolados por la memoria narrativa propia del pacto autobiográfico, consolidan más que un rostro, una idea. La persona se ha hecho personaje, la historia se ha convertido en ficción. De otro modo: la "realidad histórica" se ficcionaliza por el entrecruzamiento de múltiples mediaciones: discursivas, ideológicas, estéticas.

Por otro lado, la escritura reúne en un solo espacio de valoración al héroe, a la pertenencia de clase (sector dirigente) y al conjunto social como significantes de un sentido histórico-cultural que, allí elaborado, perdura un siglo después:

*Delante de la puerta se hallaba un grupo de hombres del campo y algunos soldados, que al verlo llegar se precipitaron a su encuentro, gritando con delirante entusiasmo: ¡Güemes! ¡Güemes! ¡Viva Güemes! ¡Viva nuestro General! Y lo rodearon, unos de rodillas, descalzándole las espuelas, otros besando sus manos, otros el puño de la espada. Mi madre, seguida de sus hijos, corrió a abrazarlo con la ternura de una hermana. (Ibid).*

Unificada la valoración en un nivel que se formula desde formas del discurso religioso -compatible con los honores de la realeza-, emerge una figura con rasgos más que humanos, al que se rinde honores y veneración con matices distintos según la pertenencia social: peones y soldados de rodillas, con la práctica del besamanos; sus pares, en cambio, con actitudes fraternas. En otro momento del mismo texto, el discurso acentúa los gestos actoriales y agrega nuevos significantes a la construcción del imaginario:

*... en menos de una hora la casa y sus cercanías estaban llenas de una multitud ansiosa que pedía con gritos entusiastas la dicha de contemplar al héroe, ídolo de los corazones y columna de la patria. Él les salió al encuentro, afable y sencillo en su grandeza, tendiéndoles los brazos y llamando a todos por sus nombres, con esa memoria prodigiosa que sólo poseen los grandes capitanes y que tan mágico poder ejerce sobre las masas populares (Ibid).*

La insistencia del discurso en los atributos de la afabilidad, la benignidad, la sencillez se vincula estrechamente con el efecto de veneración e idolatría, elementos que dan consistencia a la construcción de una imagen doble: feroz con el enemigo, condescendiente hacia sus guerrilleros, definición por antonomasia del caudillo. En otra instancia textual, la escritura lo confirma:

*De todas las glorias, objetivo de la humana ambición, ninguna es tan envidiable como la popularidad! ¡La popularidad! es decir: el culto de lo bello y de lo bueno: atributos de Dios [...]. Si el*



*amor de un solo corazón da tanta ventura, cuál será sentirse amado de muchos, envuelto en una extensa zona de amor que os embalsama y deifica. Así vivió en su breve trayecto por la tierra, y así pasó a la posteridad y a la historia, el héroe a cuyo recuerdo consagro estas líneas (Perfiles [1892])<sup>21</sup>.*

Por su parte, la actualización que efectúa la escritura de Luzzato desde el primer poema, Retrato, enuncia tanto la asimilación héroe-tierra (patria)-pueblo, como la legendarización de la figura: *Para dibujar la estampa / del Güemes que hoy se conoce, / los pinceles escucharon / la voz antigua del monte... Orillaron la memoria / del cerro que fue su molde, / la de los fuegos agrestes / y las guitarras insomnes* (55). El retrato, ahora, se construye desde lo fantasmático, transformado explícitamente en idea. Una imagen sin rostro propio, cuya existencia se concreta en su solo nombre, dentro del paradigma que configura para la literatura argentina el diseño del gaucho pampeano llevado al plano ejemplar, como una sombra, por Ricardo Güiraldes<sup>22</sup>: *Se olvidó de su retrato, / pero dejó sus acciones, / donde se lo ve como era / al resplandor de su nombre*. La imagen física del guerrero ha sido inventada por la posteridad, por esa memoria que recurre a la circulación discursiva para consolidar su imagen legendaria, imagen que en el poema se encuentra ya confirmada: *No está porque su figura / entró con él en la noche* (Ibid). El discurso se orienta a definir y convalidar esa memoria que ya se encontraba literaturizada -según se vio- a fines del s. XIX. El perfil se construye fundamentalmente sobre la base de la intensificación de dichos datos: *Trajinante como el río, / que hasta duerme en el galope, / la guerra no le dio tiempo / de posar ante pintores*. La tierra, el hombre-héroe, la idea, llevan a la total asimilación Salta-Güemes. La primera es porque fue y sigue siendo Güemes: reunión de dos abstracciones de la identidad.

El hecho de que esta edición alcanzara subsidio institucional con motivo del cuarto centenario de la fundación de la ciudad evidencia, por un lado, esta asimilación; por otro, la validación de la leyenda construida, desde el primer momento, por la estilización literaria. Otro dato significativo está dado por los paratextos: un primer prólogo firmado por Jacobo Regen, poeta altamente canónico y actual, y otro por Manuel J. Castilla, también contemporáneo y exponente de la más alta producción poética local con reconocimiento nacional e internacional.

Este tipo de convalidaciones emergen, precisamente, en las fechas conmemorativas de los acontecimientos que fundan la "salteñidad" por el discurso oficial. En 1885, se publica en una *Conmemoración al 17 de junio de 1821*, fecha de la muerte del héroe, un soneto *Al patriota Güemes*, firmado bajo seudónimo pero atribuido a Juan Güemes en el que se lee:... *Recordando el valor y la fe ardiente / del caudillo abnegado y desprendido / que, General de*

*desvalida gente, / fue un luchador como el que más, temido. / (Dióle la muerte la traición hiriente / y su gloria clareó sobre el olvido)*<sup>23</sup>. El juego memoria / olvido explícitamente declarado, se afirma -una vez más- desde la duplicidad *bondad - abnegación / agresividad - temeridad* como atributos del caudillo con valencia positiva.

En el año del centenario (1921), Joaquín Castellanos pronuncia un discurso en el que la imagen del caudillo conjuga la reunión de “la clase capitalista y la asalariada” llevándolo a la categoría de “clarividente”. Más aún, se consolida el perfil del mártir de la patria, al cerrar el texto con un “credo nacionalista”: *Creo en la Madre Patria y en su hijo el Pueblo Argentino...* Sin duda, las condiciones de producción de esta pieza dan curso a un tratamiento de la discursividad que entrama un lugar de enunciación definido, con la resolución de la lucha de clases ya concretada en Salta, según el texto, por el caudillo. El discurso se ordena desde principios evolucionistas del progreso, positivismo que, sin embargo, se dice dentro de las formas del discurso religioso:

*Arquetipo inaugural de la futura vida evolucionada, cumbre excelsa de mi raza; realizador de la libertad, sembrador de justicia, manantial de bondades, productor permanente de belleza, creador de nuevos valores espirituales, mártir sublime de la fe patriótica, protector de los humildes y desvalidos, padre del pueblo, numen tutelar de Salta, Señor de los Milagros humanos...*

La exaltación oratoria lleva a asimilar la figura del caudillo a la de aquella de mayor veneración -y la más antigua en la formación del imaginario social-, la del patrono religioso del pueblo: el Señor del Milagro<sup>24</sup>, tradición que unifica a grandes y pequeños cuando azotan calamidades físicas y aun políticas<sup>25</sup>.

Las historias de Güemes y de Salta quedan entonces estrechamente identificadas al incorporar a las nuevas figuras ritualizadas las de la memoria más vieja. La invención de la tradición güemesiana surge desde la necesidad de responder al cambio que introduce la ruptura con el estatuto colonial, debilitando los patrones de las tradiciones anteriores a los acontecimientos revolucionarios. La continuidad con aquéllas se mantiene a través de una práctica religiosa que se asimila y se laiciza parcialmente sincretizándose en gestos rituales perdurables para la consolidación de la identidad.

El ingreso de Güemes a la historiografía se produce, entonces, desde su identificación con los orígenes de Salta como pueblo independiente, tal como es llevado a la escritura por Bernardo Frías en el tratado cuyo título es claro índice semántico de tal identificación *Historia del Gral. Martín Miguel de Güemes y de la Pvcia. de Salta* (1902), en los albores de este siglo. La lectura de los tomos de esta historia permite relevar la formación de un imaginario que identifica la historia provincial con la del sector de la dirigencia, y cuyo discurs-

so conserva el tono y la mirada exaltativa que leíamos en el texto de J. Castellanos. El desfile de nombres de familias “decentes” hacedoras de la identidad con el nacimiento de la patria independiente, es el mismo de los firmantes de textos literarios, los que van construyendo una constelación de relaciones de parentesco, similares a los que J. M. Gorriti designa en su texto inaugural: los Gorriti, los Zuviría, los Puch... Pero también se han producido modificaciones en el sector dominante: mientras la figura del caudillo fue políticamente denostada por una parte importante de dicho sector durante las décadas posteriores a los acontecimientos por él liderados, desde las últimas décadas del siglo se consolida la imagen heroica literaturizada. De este modo, se produce una apropiación del personaje y sus hazañas que pasa, así, a símbolo de la “patria chica” en el orden institucional.

En la década de 1920 es otra vez la elite literaria la que construye otros elementos rituales: Juan Carlos Dávalos -la primera figura literaria local que alcanza relieve y reconocimiento nacional- pone en funcionamiento la “Orden del Poncho”<sup>26</sup>, con la que se condecora a personalidades artísticas. Tal condecoración que -conjeturo- puede haber formado parte de los “juegos serios” propios de la inventiva de Dávalos, se conserva hoy en las prácticas oficiales como la donación que -junto a la llave de la ciudad- entrega el máximo representante del Gobierno (provincial o municipal) a los visitantes de su rango. Por su parte, una iniciativa privada retoma el funcionamiento ideológico de la orden en nuestros días y la institucionaliza como asociación intermedia. El poncho es así significativo máximo de la salteñidad, figura oximorónica de lo propio.

La propuesta poética de Luzzato retoma el espectro. La forma canónica elegida, el romance -que la vincula a la tradición poética “popular” española- permite la construcción de la epicidad desde la cual se organiza el relato biográfico del personaje que alcanza consistencia histórica. El recorrido del corpus permite reconstruir la vida y las hazañas del héroe desde su condición de soldado adolescente hasta su muerte. La tradición épica e hispánica, incorpora al personaje y sus hazañas en ese paradigma: *Detener al Cid no es fácil / y al Quijote mucho menos / Y digamos en su honor / que Güemes proviene de ellos* (*La oferta*, 67). La tradición española desborda hacia el pasado más remoto de occidente y Güemes es, también, comparable a Aquiles, pero más humano: *Este Güemes no es Aquiles, / en cuyo cuerpo los sables / hallaban campo de bronce / para cultivar corales [...] El semidió orgulloso / de un talón ha de cuidarse; / Güemes siente la embriaguez / de ser todo vulnerable. / Si aquel es carne de mito / él es un mito de carne* (de *El mito de carne*, 64). En la comparación, su humanidad -confrontada con la semidivinidad de la figura griega- resulta como efecto semántico altamente valorativa: un semidió asume pocos riesgos, un hombre queda sometido a su frágil corporeidad<sup>27</sup>; de allí lo heroico. El hombre se ha hecho mito y, como tal, su memoria se encuentra ya ritualizada.

Nacido con abolengo, renuncia a él para asimilarse a su pueblo y para adoptar el que le da su rol de caudillo por el que mueren sus guerrilleros. Jefe de gauchos, reúne en sí los atributos que los caracterizan y éstos, por extensión, los de aquél. Ernesto M. Aráoz, en 1944, define al gaucho, fundamentalmente, por los rasgos caracterológicos resultado del mestizaje de indio y español destacando en esta última veta su nobleza, hospitalidad, denuedo y destreza de jinete *como los campeadores del Cid, (Al margen del pasado)*. Resulta entonces de interés, pensar el movimiento por el cual un caudillo que lucha contra la política imperial española, se incorpora a la tradición hispánica letrada a diferencia de otros espacios de producción como el rioplatense. Si el imaginario religioso de la colonia se prolonga y sobreimprime al de la situación independiente -según se veía- la construcción de la figura del gaucho por antonomasia convalida siempre una presencia discursiva fuerte de la parte española sobre la indígena. Así en el poemario de Luzzato los antepasados indígenas son aludidos una sola vez por referencia a la batalla de Suipacha: *Suipacha, qué lindo nombre / para ese triunfo paisano! / Quiso tener un nombre indio / el primer puntal de Mayo. / Tierra del Alto Perú. / Tierra de Tupac-Amaru, / sacrificado en la cruz / roja de cuatro caballos* (61). Esta presencia en la textualidad contemporánea incorpora un reconocimiento que está anulado en los precedentes, resultado de los cambios de perspectiva producidos en el s. XX.

El valor de los significantes simbólicos, por su parte, se enuncia con las valencias vigentes en los textos espectaculares colectivos:

- *Son sesenta los norteños / y usan ponchos colorados* (61)
- *Hay que ser como los ponchos / que de heridas hacen flecos* (65)
- *Los españoles recelan / de esos guardamontes gauchos, / de esos "caballos con alas", / que serán del mismo diablo* (62)
- *El comandante Burela, / de ese batallón salteño, / llevaba de alas bien anchas / el corazón y el sombrero* (64-5)

Poncho, guardamontes, caballo y sombrero son los emblemas significantes de la condición gaucha, emblemas de la continuidad de una tradición cuyas prácticas rituales funden en el presente lo cívico y lo religioso: los hombres así ataviados circulan en procesiones y desfiles reunidos en "fortines" cuyos estandartes indican las distintas procedencias. El enjaezamiento y porte de los animales compite con el atuendo de sus jinetes cuya destreza se ejercita y se exhibe en estos escenarios desde la más temprana infancia.

Las mujeres, las "criollas" adoptan -significativamente- el atuendo masculino, en identificación con la figura femenina por antonomasia: Macacha Güemes, hermana del caudillo e imaginada por la escritura: *Quién la viera en su caballo, / con la chaqueta de cuero, / cubrir vacantes de sangre / en los*

*rudos entreveros. / El poncho en sus hombros cura / nostalgias de terciopelo. / Se han hecho para la guerra / sus ojos color de acero. [...] Macacha, Macacha Güemes / se ha contagiado de hierro (66). Junto a estas figuras del texto literario y espectacular, desfilan las otras, las de trenzas y montadas en las ancas abrazadas a sus hombres, figuración de Juana Iguanzo, enamorada del caudillo: Apareció con sus trenzas / en una zamba del pago [...] Más dueña de brujerías / que su selva de Santiago, / su piel de seda y peligro / es la piel de los remansos (60).*

El rito de las celebraciones patrias o religiosas implica ya una convención generada en la circulación de estas ritualizaciones y de estos usos, liberados de su valor pragmático, transpuestas a valor simbólico: poncho, caballo, sombrero y guardamontes en el texto espectacular dejan de ser útiles de uso laboral para operar como signos de patrimonio cultural. Queda así explicitada la formación de una tradición nueva sobre la base de otras más antiguas, las formas por las que el sujeto cultural construye su memoria seleccionando e innovando para dar longevidad a una formación social. La tradición güemesiana inventada por la “nacionalidad” salteña, en la segunda mitad del siglo XIX, se encuentra sólidamente consolidada sobre la base de un imaginario criollo de fuerte articulación con la memoria hispánica

Este intento de aproximación a una semiótica de la cultura permite confirmar que, junto a los cambios sociales y culturales, hay muchos elementos del pasado que persisten y se reproducen en el presente resemantizados, apropiados o trasladados a sus propios esquemas discursivos.

### **Una formulación inconclusa**

Las elaboraciones conceptuales que se han producido en esta última década en el espacio de las disciplinas sociales en A. Latina plantean indagaciones que se definen desde distintas conceptualizaciones: “herencia colonial”, “pensamiento postcolonial”, “cultura subalterna”... Se trata, en todos los casos, de un recorrido convergente -a veces paralelo- orientados a volver a pensar la historia de la formación de estas culturas (heterogéneas, disímiles y superpuestas) fuera de los paradigmas elaborados desde intereses de grupos de poder que han discursivizado su propia historia como la historia de todos, legitimando un orden instituido. Nuestra práctica teórica se inscribe en aquellas, buscando leer recorridos alternativos en producciones no centrales, ejerciendo una semiótica social que permita romper estereotipos para ofrecer una perspectiva más amplia y menos sesgada del objeto de estudio. La participación interactiva de las disciplinas sociales ofrece perspectivas insospechadas para los estudios culturales latinoamericanos, tarea siempre inconclusa.

## Notas

<sup>1</sup> Se trata de documentos ofrecidos por el historiador peruano en un curso de postgrado que dictara en la Universidad Nacional de Salta en 1996.

<sup>2</sup> Cfr. "Los refugios de la utopía. Apuntes sobre estudios culturales en la región andina", La Paz: UMSA, mimeo, 1994.

<sup>3</sup> El concepto se construye en varias líneas: a) desde Benveniste con el análisis del "aparato formal de la enunciación"; desde la teoría de los actos de habla formulada por Austin y Searle; c) a partir de la teoría de los discursos de Bajtin; d) desde el giro arqueológico del saber de M. Foucault, para quien el *modo de enunciación* es uno de los cuatro componentes de las formaciones discursivas que concibe como roles sociales y funciones institucionales en los que se ponen de manifiesto la historia personal del investigador y su rol institucional; e) desde la teoría postcolonial en la perspectiva de W. Mignolo -siguiendo a H. Babba (Cfr. Mignolo, Walter, *Editor's Introduction*, en *Poetics Today*, XV, 4, 1994: 505-521 y *The Darker Side of the Renaissance. Literacy, Territoriality & Colonization*, Michigan: Ann Arbor Press, 1995). Todas estas construcciones están directamente vinculadas -entiendo- a una semiótica de la cultura.

<sup>4</sup> Cfr. *Tropics of Discourse*, Baltimore: The John Hopkins Univ. Press, 1978.

<sup>5</sup> Lotman, J., y Uspenskij, B. A., "Sobre el mecanismo semiótico de la cultura", en Lotman y Esc. de Tartu, *Semiótica de la Cultura*, Madrid: Cátedra, 1979: 209.

<sup>6</sup> La producción al respecto es ya abultada. Remito a bibliografía en los artículos: Palermo, Zulma, "América Latina entre posmodernidad y poscolonialismo", en *Memorias JALLA Tucumán*, Univ. Nac. de Tucumán, 1997, vol II: 151-160 y "El presente de la crítica literaria en A. Latina" en Franco Carvalhal (coord.), *O Discurso crítico na A. Latina*, Porto Alegre: UNISINOS, 1996: 23-30.

<sup>7</sup> En "Literatura e Historia", *Rev. Clío*, 1, Buenos Aires, 1994: 167.

<sup>8</sup> Tal la propuesta de J. Lotman, Cfr. "La memoria a la luz de la culturología" y "Cerebro - texto - cultura - inteligencia artificial", en *Rev. Criterios*, 31, 1-6, La Habana, 1994: 223-228 y 207-221.

<sup>9</sup> Es la línea inaugurada por Edmon Cros y que ha producido una muy amplia bibliografía en las revistas del CERS: *Impreveu, Socicriticism, Co-Textes*, Univ. Paul Valery, Montpellier (Francia).

<sup>10</sup> Entendemos por semiótica el campo teórico desde el cual es posible aproximarse a las distintas formas de organización signica (naturales y no naturales, lingüísticas y no lingüísticas) que ponen en funcionamiento las relaciones interpersonales. Es *una forma de hablar del hombre, de su relación con el mundo en el que se encuentra y sobre el que actúa, y de las relaciones interhumanas fundadoras de la sociedad* (Latella, *Metodología y teoría semiótica*, Buenos Aires: Hachette, 1985: 11).

<sup>11</sup> En Lotman, 1994: Op. Cit.: 223.

<sup>12</sup> En *Transculturación narrativa en A. Latina*, México: Siglo XXI, 1982.

<sup>13</sup> En *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Grijalbo, 1989.

<sup>14</sup> En el mismo sentido, W. Mignolo opone "memoria" a "tradicición", al plantear que ésta no existe para ser pasivamente recordada, sino para ser activamente transformada; es el lugar en el que una sociedad construye la imagen de sí misma como un espacio de interacciones semióticas (1995, Op. Cit.).

<sup>15</sup> A este propósito, Lotman explicita: *La memoria de la cultura no es sólo una, sino también internamente variada. Esto significa que su unidad sólo existe en cierto nivel y supone la presencia de "dialectos de la memoria" parciales que corresponden a la organización interna de las colectividades que constituyen el mundo de la cultura dada [...] La presencia de subestructuras culturales con diferente composición y volumen de la memoria conduce a diversos grados de elipticidad de los textos circulantes en las subcolectividades culturales, y el surgimiento de "semánticas locales"* ("La memoria a la luz de la culturología" en *Rev. Criterios*, 31, 1-3, La Habana: Casa de las Américas, 1994 a: 223-4).

<sup>16</sup> Por "tradición inventada" se entiende un conjunto de prácticas, normalmente reguladas por reglas tácitas o abiertamente aceptadas; tales prácticas, de naturaleza ritual o simbólica, buscan inculcar ciertos valores y normas de comportamiento a través de la repetición, lo que implica, automáticamente, una continuidad con relación al pasado. Por otra parte, siempre que es posible, se intenta establecer continuidad con un pasado histórico apropiado (Hobsbawm y Ranger, *A Invenção das Tradições*, R. de Janeiro: Pas e Terra, 1984:9). [La traducción del portugués es mía].

<sup>17</sup> Se entiende acá por "discurso" a un proceso lingüístico de construcción de la realidad. No se trata de un concepto normativo o taxonómico sino de un constructor que se perfila desde las prácticas discursivas mismas. Se atiende, por lo tanto, a su multiplicidad, a su infinitud, como lo entiende Bajtin ("El problema de los géneros discursivos", en *Estética de la creación verbal*, México: Siglo XXI, 1982).

<sup>18</sup> Se trata del Proyecto *Literatura regional. Proceso de constitución de la literatura en Salta*, en curso, de cuya primera parte (momento de formación) ya se ha rendido informe final. En 1996 se dio inicio al estudio de las textualidades del s. XIX (parte II).

<sup>19</sup> Este corpus forma parte de la publicación realizada por la Dirección de Cultura de la Pvcia. de Salta, *Obra Poética* de J. C. Luzzato, como parte de las celebraciones del cuarto centenario de la fundación de la ciudad. (1984).

<sup>20</sup> Todas las citas de la obra de la autora se hacen por la edic. de las *Obras Completas*, Salta: Fund. Banco Noroeste, iniciada en 1994.

<sup>21</sup> Sería interesante contrastar esta valoración de la figura del caudillo con la que la misma escritora realiza en relación a J. M. de Rosas y a I. Belzu, ya que las valencias se invierten (Cfr. Royo, A., *J. M. Gorriti: una perspectiva de la tiranía de Rosas*, UNSa., mimeo, 1997).

<sup>22</sup> En *Don Segundo Sombra* (1926), la novela que -dentro del canon modernista- retoma y reconfigura el ciclo de la poesía gauchesca.

<sup>23</sup> Recogido por Walter Adet en *Cuatro siglos de literatura salteña*, 1981.

<sup>24</sup> Esta asimilación se encuentra ya prefigurada en la escritura de J. M. Gorriti: *...mis ojos de niña contemplaron a ese héroe, cuyo nombre oía pronunciar con el de Dios* (*Perfiles* [1892], en *Obras Completas*, v. III, Fund. Bco. Noroeste, 1994: 107).

<sup>25</sup> Es dable destacar que esta tradición -originada en el s. XVII- sustituyó al patrono inicial de la ciudad San Felipe y Santiago.

<sup>26</sup> Se trata de una versión con datos muy aislados: en un artículo sobre J. A. Carrizo publicado en la *Rev. Todo es Historia* se menciona que ha sido condecorado con esta orden. Si circula en la oralidad y es posible adjudicar su tradición al fundador de la actual asociación con ese nombre y homónimo del personaje.

<sup>27</sup> En algunos documentos se encuentra la aclaración de tal fragilidad: Güemes habría padecido de hemofilia.

**Resumen****DISCIPLINAS SOCIALES Y ESTUDIOS CULTURALES: UNA PROPUESTA INTERDISCIPLINARIA**

El objeto de estas reflexiones se orienta a colaborar en la construcción de un campo conceptual interdisciplinario que, dentro de los Estudios Culturales, abran recorridos alternativos para las culturas subalternas o dependientes. Se trata de la posibilidad de establecer las convergencias entre los estudios historiográficos y la semiótica de la cultura que genera aparatos explicativos válidos para la descripción y comprensión de las sociedades en sus producciones simbólicas. Para ello se opta por las formas de construcción de la memoria social que posibilitan la puesta en práctica de lecturas más densas de los sistemas que estructuran el funcionamiento cultural. El análisis de las formas discursivas por las que es posible la “invención” de la figura heroica de Martín Miguel de Güemes en el espacio de Salta cierra la propuesta, dando cuenta del rol de la escritura en la consolidación de la historia local.

Zulma Palermo

**Abstract****SOCIAL DISCIPLINES AND CULTURAL STUDIES: AN INTERDISCIPLINARY PROPOSAL**

The aim of this work is to collaborate in the construction of an interdisciplinary conceptual map to give alternatives for the dependent or subordinate cultures within the Cultural Studies. It means the possibility of establishing convergencies between the historiographic studies and the semiotics of culture. Such convergencies give rise to a valid explanation for the description and understanding of societies in their symbolical productions. To this end the forms of constructions of the social memory are considered. These forms permit to carry out substantial readings of the systems that structure the ways in which a culture function. The proposal concludes with the analysis of discourse forms that make the heroic figure of Martín Miguel de Güemes possible in Salta, taking into account the role of the writing in the consolidation of the local history.

Zulma Palermo