

22 Tema 3 | 1898

"G. Karasik" Págs. 152-184

Fronteras, naciones e identidades

Tras la genealogía del diablo

Discusiones sobre la nación y el Estado en la frontera argentino-boliviana¹

Gabriela A. Karasik

A l comenzar 1998, un grupo de jóvenes que acostumbraba bailar en el Carnaval de Villazón, bailó la Diablada en La Quiaca. Esto generó fuertes conflictos y un intenso debate a ambos lados de la frontera andina entre Argentina y Bolivia. El debate en torno de la *apropiación* quiaqueña de la Diablada, y los conflictos suscitados en torno de la danza ritual más característica de las "Entradas" del Carnaval de Oruro, y símbolo por excelencia del "carnaval boliviano", permitió examinar la relación polémica y estratégica que plantea el surgimiento, del lado argentino, de nuevas prácticas y relatos de reconocimiento e identificación social. En un contexto de crecientes restricciones jurídicas y socioculturales al asentamiento de migrantes bolivianos por un lado, y de la creciente periferización material y simbólica del noroeste argentino, este conflicto permitió examinar la dinámica de los posicionamientos sociales en una de las arenas de las disputas por la ciudadanía sociopolítica y cultural.

A través del proceso de constitución del Estado moderno des-

¹ *Reconocimientos:* Para la realización del trabajo de campo recibí la ayuda de una Beca del Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur con auspicio de la Fundación Rockefeller y de la Universidad Nacional de Jujuy. Agradezco los comentarios realizados por Elizabeth Jelin, Alejandro Grimson y Verena Stolcke a versiones anteriores de este trabajo.

de fines del siglo XIX, las provincias más noroñas de la Argentina resultaron crecientemente marginalizadas, por su articulación en un modelo de desarrollo capitalista cuyo mayor dinamismo se ha ubicado en la zona pampeana y el puerto de Buenos Aires. La articulación de los intereses de las burguesías agroindustriales de Salta y Jujuy, asentados básicamente en la zona circum-tropical del Valle del Río San Francisco y de los valles templados más meridionales (con eje en la producción de azúcar, tabaco y leguminosas), resultó en la integración subordinada de otros territorios sociales, como fue el caso de la Quebrada de Humahuaca y especialmente de la Puna de Jujuy, ámbito de la franja fronteriza inter-estatal con Bolivia (donde está el Paso de La Quiaca) y con Chile (por el Paso de Jama).²

Las formas, sin duda contradictorias, en que la sociedad jujeña experimenta su posición de periferia del Estado argentino, atraviesan los procesos de conformación de las relaciones federales y de las propias clases que controlan el poder del Estado y la sociedad provincial, pero también concurren a la constitución del *lenguaje* del conflicto y la protesta social. Los reclamos de inclusión en el Estado y la nación, de los que los jujeños parecen sentirse simbólicamente excluidos, son así parte fundamental de los procesos identitarios en toda esta provincia (cfr. Karasik, 1994).³

La actual situación de marginalización parece agudizar la percepción del territorio provincial como *frontera* del país. La categoría de frontera en términos nativos remite simultáneamente a imágenes de pertenencia y exclusión, de apertura y cierre, hacia otros territorios estatales-nacionales y hacia el mismo país del que forman parte. Esta categoría se despliega frecuentemente a través de posicionamientos en la situación de marginalización social y política de la provincia. Algunos de los enunciados que la expresan, se

² El paso internacional argentino-boliviano de La Quiaca se ubica a 3.800 m.s.n.m. mientras que el argentino-chileno por el Paso de Jama, se ubica a casi 4.000 m.s.n.m., en ambos casos en plena Puna (cfr. un análisis preliminar de la construcción de una nueva frontera septentrional con Chile en Karasik, 1993). Los pasos argentino-bolivianos por territorio de la provincia de Salta están ubicados en la franja selvática, y en contextos socioeconómicos mucho más dinámicos (cfr. Rabey y Jerez e/p para Aguas Blancas-Bermejo y Belli y Slavutsky, 2000 para Salvador Mazza-Pocitos).

³ Cfr. Vidal (1997) para este componente del discurso de la protesta social en la Patagonia.

articulan en torno a referencias espaciales (como frontera del territorio nacional).⁴ Al ingresar a la provincia de Jujuy desde el sur, por la provincia de Salta, un cartel proclama: "Jujuy: Pórtico maravilloso de la Patria", y es frecuente escuchar frases como "se creen que la Argentina termina en Salta". En La Quiaca, la marca fronteriza del territorio se desplaza hacia el norte, transformando el enunciado en que "parece que la Argentina terminara en Humahuaca".

Otro de los ejes se despliega en torno a la tensión entre inclusión-exclusión en el espacio imaginario de la nación (como frontera de la comunidad nacional), y aparece como la *denuncia* del espacio o erróneo conocimiento de la sociedad y el contexto local. Dicen que se desconoce "cómo somos, nuestras costumbres, porque esto también es Argentina". El *otro* que desconoce y que excluye, se corporiza en diferentes sujetos: "la Nación" (i.e., el Gobierno Nacional o el país, en contraste con "la Provincia"), a veces "Buenos Aires"; o "los medios" (nacionales), o más genéricamente "los porteños". Efectivamente, la producción periodística de los medios de alcance nacional, por ejemplo, reproduce una mirada metropolitana que carga de otredad y exotismo la vida social en las provincias no pampeanas, especialmente la de sus sectores populares. Así por ejemplo, la gran atención que recibió La Quiaca por parte de los medios periodísticos, por haber sido sede de entrenamiento y aclimatamiento a la altura de la Selección Argentina de Fútbol antes de ir a jugar a La Paz (Bolivia), fue altamente valorada por los quiaqueños, aunque, sin embargo, se manifestaron molestos por la reproducción del *paisaje mediático* de "la *qolla* con la llama y el cardón" o "las *cholitas* caminando por las avenidas".⁵

⁴ La referencia se afirma en las muy evidentes dificultades para la conexión por vía terrestre con el resto del territorio provincial y nacional, agudizadas por el cierre del ramal del ferrocarril Mitre que comunicaba San Miguel de Tucumán con La Quiaca, y es evidente que las dificultades para este tipo de comunicación expresan (y reproducen) la situación periférica de la región. Sólo 140 de los 300 km. entre San Salvador de Jujuy y La Quiaca, por la Ruta 9-Panamericana, están pavimentados, pasando apenas la ciudad de Humahuaca. Los 160 km. restantes son de ripio, y la circulación de los vehículos es realmente dificultosa en época de lluvias. Próximamente será habilitado un tramo pavimentado entre Tres Cruces y La Quiaca.

⁵ Hasta hace poco tiempo, la calificación de *qolla* a la población nativa fue predominantemente una exo-atribución étnica, aunque es recuperada por la

Aunque hay voces contrastantes, desde la perspectiva de los proyectos dominantes de modernidad quiaqueña, se desea eliminar la posible ambigüedad de la referencia cultural y ambiental, ya que la línea jurídica inter-estatal argentino-boliviana atraviesa un ambiente ecológicamente y socio-culturalmente similar. Y para este proyecto, el paisaje puneño, la población *qolla* y la vecindad con Bolivia, no son los rasgos que se desea asumir o mostrar a "la Nación", en un proceso de construcción de límites políticos, sociales y culturales entre lo que se imagina como "claramente argentino" y lo que no lo sería.⁶

El reclamo quiaqueño de ser reconocidos como parte del territorio y de la sociedad nacional, ha resultado, entre otras cosas, en un proceso de sobremarca de la *diferencia* y la "identidad nacional". En las acciones y actuaciones de las instituciones públicas se observan procesos de exacerbación de lo que se entiende por cultura oficial "nacional" como sinónimo de una "cultura argentina" que toma la forma de un corpus rígido y arcaico. Las instituciones educativas, como en toda la Argentina, representan uno de los ámbitos más característicos de incorporación del *habitus nacional*,⁷ básicamente a través de la cuasi-sacralización de los símbolos y valores *patrios*, y de acciones disciplinadoras sobre el habla local.⁸

población local de diferentes sectores sociales como una referencia de originalidad y oposición cultural con los "sureños". Esta categoría clasificatoria y de interacción social asume significados variables según los contextos sociales y territoriales. Puede expresar intereses supuestamente "globales" de la sociedad provincial, en tanto enfrentada a otras menos periféricas, pero básicamente expresa la diferencia entre poblaciones de tradición surandina, la vida rural o de pequeños pueblos, y de las tierras altas como referencia territorial (de hecho, los "norteños" en Jujuy son los "puneños", los "vallistas" y los "quebraderños" (cfr. Karasik, 1994).

⁶ Esta ambigüedad tiene su efectivo correlato en construcciones (y disputas) de sentido de alcance nacional. Hay evidencias, también en otras regiones del país, de que es común que ciertas prácticas sociales distintas a las metropolitanas argentinas, sean decodificadas como "no argentinas", y eventualmente den pie a prácticas de exclusión. Las prácticas diferenciales —y los rasgos somáticos— hacen que para muchos argentinos, Jujuy se "confunda" con Bolivia.

⁷ Elías caracteriza el "habitus nacional" como una noción de pertenencia y posesión de derechos políticos y económicos exclusivista, que caracteriza a la idea moderna de Estado-nación (cit. por Stoicke, 1995:3).

⁸ El castellano que se habla en Jujuy es diferente de la variedad que se habla en Buenos Aires (considerado castellano *estándar*), pero es común la reproducción en la escuela de los rasgos del habla local popular y regional.

la estética andina y la vestimenta popular.⁹ La rigidez de las formas que se practican y promueven, operan la reafirmación de una distancia radical con las prácticas de los campesinos qollas y especialmente con los bolivianos, sean de la ciudad o del campo, hacia quienes se alientan "prácticas de diferencia" muy marcadas.

La construcción de una frontera del Estado-nación

El Paso Internacional por La Quiaca y Villazón, pone en contacto a la provincia de Jujuy (Argentina) y el departamento de Potosí (Bolivia), que son actualmente las dos regiones más pobres de sus respectivos países, lejos ya del momento en que Potosí era el centro dinamizador y articulador de la economía colonial, y las tierras altas de Jujuy un ámbito dinámico de producción y circulación para el abastecimiento del mercado potosino (Conti, 1993 y 1995).

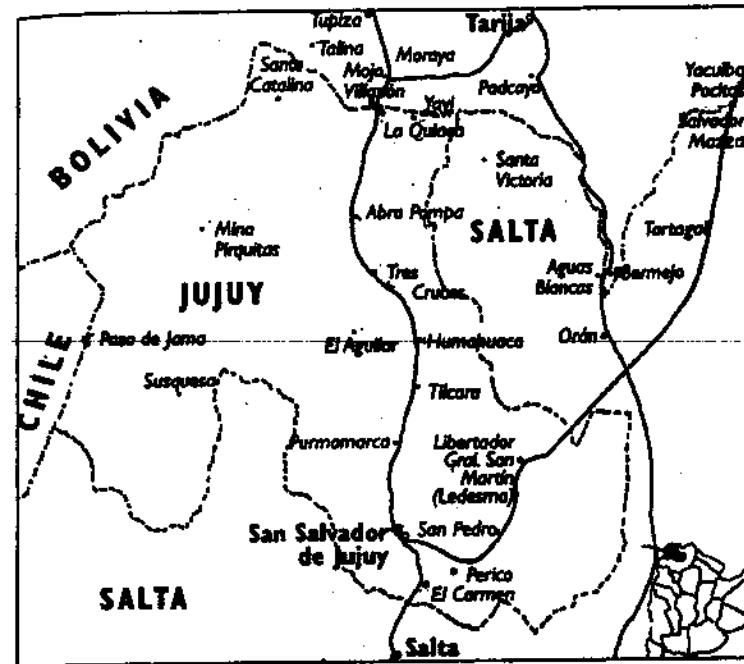
El pueblo de La Quiaca se fundó en 1907 cuando finalizó el tendido de las vías del Ferrocarril a Bolivia, sobre terrenos de lo que había sido una posta colonial.¹⁰ Los primeros pobladores que se incorporaron fueron los de Yavi, pueblo cercano que había sido el más dinámico de esta región desde tiempos coloniales (Abán, 1982:13; Madrazo, 1982; Echenique, 1995:82). Al mismo tiempo, en terrenos ubicados al otro lado del río, se fundó el pueblo boliviano que sería cabecera del ferrocarril a Tupiza, y que en 1913 es denominado Villazón.¹¹ Vecinos de Challapata, Moraya y Sococha fueron los primeros pobladores de Villazón (Kilibarda, 1998:25).

La persistencia de antiguos circuitos comerciales que articulaban Yavi con Tupiza, Talina o Tarija, y el creciente dinamismo de la

⁹ Cfr. el análisis de Bourdieu sobre los procesos de hipercorrección lingüística (1984 y 1969).

¹⁰ El río La Quiaca había cumplido funciones de separación de jurisdicciones (entre Potosí y el Tucumán), y como límite de origen republicano se estableció firmemente en acuerdos bi-nacionales a fines del siglo XIX. Un análisis más amplio del proceso histórico local puede consultarse en Karasik, 1999.

¹¹ Cfr. las resoluciones de fundación y de nominación en el periódico *Sur*, de Villazón, del 20 de mayo de 1987. Agradezco a Mercedes Costa que me haya facilitado esta documentación.



Zona fronteriza argentino-boliviana

zona hizo crecer rápidamente a los nuevos pueblos fronterizos, con pobladores provenientes de los dos países. El sesgo fronterizo de estos pueblos tuvo durante mucho tiempo un carácter básicamente aduanero, ya que la presencia de los respectivos estados no implicó, hasta mediados del siglo XX, un proceso de construcción propiamente política de esta frontera. La vida social local no estaba segregada hasta entonces por la pertenencia a una u otra comunidad política, y parientes y amistades podían residir a ambos lados del límite estatal y circular a través de él sin obstáculos institucionales. Al decir de un historiador de Villazón, hubo un tiempo en que La Quiaca y Villazón eran "como un solo pueblo" (Kilibarda, 1998:58).

La construcción política y social de una "nueva frontera" entre 1945 y 1952, no puede aislarse de las transformaciones que produjo el peronismo en el Estado y la sociedad argentinos y las que casi contemporáneamente produjo la Revolución Boliviana en el país vecino. El carácter abstracto y supuestamente universal de la *nacionalidad* en estos ámbitos marginales de los estados argentino y bo-

liviano (cfr. Hobsbawm, 1987:10-11), se agudizó en el caso argentino por el fuerte contraste con la "cultura oficial metropolitana" y por el arribo más tardío de los derechos asociados con la ciudadanía. Ser "ciudadano argentino" comenzó a tener en la Puna una significación concreta, luego de la extensión de derechos civiles y laborales del período temprano peronista, en la década de 1940, cuando se prohibió el pago del arriendo de la tierra con trabajo en los ingenios azucareros y la prisión por deudas, finalizando con mecanismos de sujeción laboral que ya habían sido eliminados en otros territorios del país (Rutledge, 1987; Karasik, 1989; Abduca, 1999). En tanto, las masivas migraciones de campesinos bolivianos para trabajar en los ingenios azucareros de Jujuy y Salta desde 1940 a 1960, respondieron tanto a esta situación del lado argentino, como a la crisis de las economías campesinas del sur boliviano luego de la Reforma Agraria. La crisis del sector agrario de un país con una importante economía campesina y el peso dominante del sector minero en la economía nacional y su crisis desde mediados de la década de 1980 están en la base de la continuidad e intensificación de las migraciones de bolivianos a la Argentina hasta la actualidad.¹²

La convergencia de dominios estatales del territorio con otras territorialidades en la franja de frontera argentino-boliviana, se expresa de un modo dramático en las ciudades fronterizas de La Quiaca y Villazón.¹³ Es precisamente en esos puntos y en la institucionalidad de la presencia y los controles estatales, donde la experiencia de atravesar los límites jurídico-administrativos de los estados revierte como experiencia de "estar en otro país". Al cruzar los escasos cien metros del Puente Internacional se pasa en instantes a una ciudad diferente, otra manera de hablar, otra manera de vestirse, ruidos y autoridades diferentes. La memoria popular remite a la presencia de la Gendarmería Argentina —y no la de otros agentes del Estado— en la transformación del puente en-

¹² Para un análisis de las migraciones bolivianas a la Argentina cfr. Marshall y Orlansky, 1983 y 1980; Whiteford, 1981; Balán, v.g 1988; Benencia y Karasik, 1995; Grimson, 1999; Karasik y Benencia, 1999.

¹³ Abduca —siguiendo en gran medida el análisis teórico de Zavaleta Mercado sobre la constitución del espacio boliviano (1986)— analizó para esta misma zona lo que denominó como "territorialidades superpuestas": la regional campesina, la de los sistemas productivos complejos, la de las relaciones propiamente estatales-nacionales, la regional fronteriza, y la liminar (Abduca, 1999:16).

tre La Quiaca y Villazón en puente entre Argentina y Bolivia, re-marcando —aunque con opacidad— el programa estatal de establecimiento de un nuevo dominio que subordinara y reorganizara a las otras territorialidades. Los pobladores de mayor edad fechan en 1946 el momento en que esta frontera comenzó a tener visibilidad institucional y consecuencias político-sociales, transformándola en frontera de la vida social y política local, al imponer un control políticamente marcado de la circulación por el Paso.¹⁴

El Puente¹⁵ se transformó en un espacio hostil. Relatos de la época en que llegó la Gendarmería a la zona describen sus prácticas institucionales como violentas y arbitrarias,¹⁶ recuerdan los quiaqueños que, por la brutalidad de los gendarmes, se decía que el Gobierno había enviado convictos y asesinos a la zona. El Puente Internacional continúa siendo un espacio hostil en ambas direcciones de circulación, un espacio marcado por el ejercicio real o potencial de la fuerza de ambos estados. Cuando se ingresa desde Bolivia a la Argentina puede observarse que el poder represivo, si bien afecta al conjunto de los pobladores fronterizos y los viajeros, se ejercita diferencialmente sobre la población campesina y popular, especialmente los bolivianos y las mujeres. En Tres Cruces o Abra Pampa, donde termina oficialmente el área fronteriza,

¹⁴ Cuestiones de espacio impiden un análisis del proceso realizado en el período temprano-peronista, de ampliación y transformación de la *penetración* estatal, con cambios en la presencia *represiva*, y la profundización de la presencia *material e ideológica* del Estado argentino (Oszlak, 1978:11 y sigs.) en esta frontera, y del peronismo como fenómeno de incorporación política y de formación de identidades y transformación cultural de la cotidianidad (Jelin, 1996).

¹⁵ En 1917 se construye el Puente ferroviario, que también utilizaban los peatones. Recién en 1960 se construirá el actual Puente para vehículos y peatones.

¹⁶ Una descripción de los gendarmes del puente a mediados de siglo los presentaba así: "bien ajustadas al costado de la cintura las cartucheras de sus pistolas; las caras serias, los gestos bruscos y autoritarios, siempre severos; [...] miran con ojos inquisidores a la gente que pasa desde allí para aquí, desde aquí para allí, casi sin interrupción durante todo el día. Al rato ¡alto! las detienen, ¡alto carajo!, las hacen de mala manera formar colas y por turnos las revisan, las empujan, las manosean, les quitan cosas que se las guardan, o por hacerse ver lo que son las tiran al río; la harina vuela como en carnaval, el pan cae rebotando en las piedras, el aceite de la botella hace una mancha en la tierra, el maíz se expande como disparado por una escopeta. Después los botan a los empujones, a culatazos de carabinas, cuando algunos se animan a reclamarles los meten adentro sin más trámite" (del escritor quiaqueño Carlos Hugo Aparicio, citado por Kilibarda, *op.cit.*:61).

la violencia y agresividad con que los gendarmes solicitan documentos, preguntan destinos, revisan y desarmen bolsos de pasajeros inermes y obedientes, se manifiesta como un plus totalmente exagerado en relación a sus funciones de control.¹⁷

Este paso está muy lejos de tener la importancia económica de Yacuiba (provincia de Salta), pero sin duda representa más densamente en términos históricos y simbólicos la frontera con Bolivia. En el contexto de la integración mercosuriana han aumentado los controles migratorios y aduaneros, como resultado paradójico de los acuerdos de Integración regional (cfr. Grimson, 1998:17 y sigs.), y se observan niveles significativos de tensión en el Puente y en las relaciones "bi-nacionales". Y en ninguno de los pasos internacionales como en este, está tan presente la conciencia de ser "punto de entrada de migrantes extranjeros": autoridades y poblaciones de los dos lados parecen estar jugándose aquí el destino de los bolivianos en la Argentina.

¿Qué está pasando con el carnaval en la frontera?

"Entonces el diablo no tiene fronteras, no tiene límites. Sí, Bolivia le hizo grande la danza, nadie lo discute. La danza es de ellos, pero la Diablada no es de ellos [...] la danza y la tradición es boliviana, ballada por chicos argentinos ¿me entiende?"

Miradas desde Villazón

La celebración del Carnaval en Villazón, sigue una modalidad que se ha extendido extraordinariamente en Bolivia como manifes-

¹⁷ En estos puntos, donde no hay personal civil para el control "aduanero", el trato con la población puede ser humillante, como cuando se "decomisa" un producto de Ingreso prohibido: no miran a los ojos del expropiado, lo tutean y lo designan con diminutivos, arrojan con violencia la mercadería retenida, especialmente si son productos de la dieta andina como papas, maíz pelado, o chuño.

tación del folklore *nacional*: las "Entradas" del Carnaval de Oruro, del Gran Poder en La Paz, o de la Virgen de Urkupiña en Cochabamba son sus expresiones por excelencia. Las "Entradas" con agrupaciones de danzantes, se han ido constituyendo en Bolivia como la modalidad por excelencia de actuación folklórica, expresión de la emergencia del mundo mestizo y de su incorporación al Estado nacional y la modernidad. El proceso de objetivación de un tal patrimonio comenzó a perfilarse claramente luego de la Revolución Boliviana y la Reforma Agraria, y remite a una nueva forma de relación de las colectividades con su propia cultura, concebida como algo que puede ser *conservado, recuperado, mostrado*, en un movimiento que Rockefeller (1998) denominó "de la fiesta al festival".¹⁸

Aunque no tanto como las de Oruro, las "Entradas" del Carnaval de Villazón son espectaculares, con algunas agrupaciones (como los Caporales) que salen con cuatrocientos danzantes y bandas de sesenta músicos.¹⁹ Las *Agrupaciones y Fraternidades* ejecutan las danzas y dramas rituales más característicos del "folklore nacional" (Diablada, Morenada, Caporales, Tinku, Potosol, Saya, Tobas). En las comparsas de Villazón bailan pobladores de esta ciudad, a los que se suman migrantes bolivianos en la Argentina que vuelven allí para el Carnaval, y jóvenes de La Quiaca. El público es mayoritariamente jujeño, aunque vienen también visitantes de otras zonas del sur boliviano y de otras provincias norteañas de la Argentina, a disfrutar del Carnaval de Villazón, la "Capital Folklórica del Sud".

El Carnaval de La Quiaca, en cambio, tiene un carácter funda-

¹⁸ Rockefeller retoma la distinción que los campesinos andinos (en ese caso del sur boliviano) realizan entre los términos "fiesta" y "festival", para designar en el segundo caso a una representación ante una audiencia de lo que se supone son los elementos más significativos de las fiestas (Rockefeller, 1998:122). Una serie de estudios sobre las actuaciones en "festivales" que han proliferado en las últimas décadas en Bolivia y que además han adquirido patrones comunes de representaciones de los indígenas o los mestizos, argumentan que la presentación de danzas, vestimentas y costumbres indígenas, abstraídos de la vida cotidiana y del contexto participativo de la fiesta, objetivados y expuestos frente a una audiencia, son crecientemente considerados por la población como indicadores de participación en la modernidad nacional (cfr. García Canciani, 1992; Abercrombie, 1998; Lagos, 1993).

¹⁹ Los costos son realmente altos para las agrupaciones, básicamente por el alquiler (lo más común) o compra de la ropa, y la contratación de la banda de músicos. Una comparsa promedió gasta entre 3.500 y 5.000 dólares; la cifra es mayor cuando hay más danzantes, o cuando la banda viene de Tupiza u Oruro.

mentalmente callejero y participativo. La forma básica de *pasar el carnaval* aquí, como en Abra Pampa o en Tilcara, es como miembro de una *comparsa*, bailando por las calles y en las *invitaciones* (cfr. Costa y Karasik, 1996). Desde hace varias décadas han incorporado también el *corso*, un desfile de comparsas en el que hasta ahora había predominado, más que el despliegue de danzas o teatralizaciones organizadas, la demostración de la capacidad de convocatoria de los grupos.

Pero hace unos cinco años, en el corso de La Quiaca han comenzado a salir algunos grupos con danzas "bolivianas", en un contexto de expansión y creciente legitimidad en la provincia de Jujuy de esta modalidad de celebración religiosa tan extendida en la moderna Bolivia.²⁰ De las dieciséis comparsas que desfilaron en el corso de 1999, cuatro tenían esta característica.²¹ Una de ellas ha dado mucho que hablar: se trata de *Los Mercenarios*, un grupo de jóvenes que danza la Diablada, justamente la danza ritual más característica de las "Entradas" del Carnaval de Oruro, cuya iconografía es la referencia por excelencia al "carnaval boliviano". Aunque se trata de una celebración de gran complejidad, en la que participan muchas comparsas de danzantes, la Diablada ejecuta el drama ritual central del Carnaval local: la lucha entre los Diablos y los Ángeles, y finalmente la rendición de aquellos ante la Virgen del Socavón.²²

²⁰ A pesar del origen colonial de muchas formas que confluyen en los contemporáneos presterios bolivianos y formas afines en otros países andinos y mesoamericanos, se observa una creciente uniformización de las formas de los presterios bolivianos con procesiones de danzantes, que remite a los fenómenos ya señalados de constitución de un autoconsciente "folklore nacional". Según las situaciones, la aparición de tales prácticas pueden ser significadas localmente en términos de lo "nacional boliviano" (como en el caso de los nortes de Chile y Argentina), o en términos de lo "altiplánico", como en el caso de la expansión de estas prácticas en Cuzco y el sur peruano analizado por Zolla Mendoza Walker (1992). Agradezco a Alejandro Grimson los comentarios que generaron esta aclaración.

²¹ Las comparsas que salieron en 1999 son Los CH-B-CH (Chebeché), Unión Barreños, Juventud Belgrano, Sarmiento, Pocos pero locos, Los Patacos, Los Tecos, Los Corazones Alegres, Los Chipas, Hipólito Irigoyen, Juventud Alegres del Norte, Juvenilia, Sub-Chichas, Unión Criolla, Club Social, Fraternidad Diablada Los Mercenarios.

²² En el ineludible estudio de Abercrombie sobre el carnaval orureño, se examina la reelaboración de las tradiciones religiosas y sociales locales, y se presenta, entre otras cosas, un análisis de la dramatización ritual de la Diablada como "drama de conquista" (Abercrombie, 1998).

En 1998, cuando *Los Mercenarios* bailaron en La Quiaca por primera vez, no hubo Diablada en Villazón. Es que el grupo quiaqueño alquiló antes los trajes, y la *Fraternidad* de Villazón ya no pudo conseguir la vestimenta para los danzantes. El revuelo fue impresionante. En febrero de ese año, todos hablaban de esto en la frontera: en la radio, en las calles, en el mercado. Los jóvenes del grupo no eran desconocidos en Villazón, ya que habían bailado varios años en la Diablada de esa ciudad. Lo que se discutía básicamente era si tenían derecho a sacar la Diablada en La Quiaca. Se habló de robo: *robo de cultura*.

Hasta comienzos de los años ochenta los carnavales de Villazón y de La Quiaca eran muy semejantes, con su parte nodal articulada por comparsas callejeras. En 1978 algunos grupos de danzantes comenzaron, "como sorpresa", a salir con danzas al estilo de las de Oruro. En 1981 el entonces denominado Comité Pro-Carnaval logró organizar la "Entrada" organizada de varios grupos.²³ Al poco tiempo de su inicio, y mucho antes de *Los Mercenarios*, un folleto de difusión local de 1987 decía que:

"Nadie ignora que *paises vecinos, so pretexto de proximidad y hermandad*, cuando quieren exhibir una imagen profunda de su geografía humana, recurren al arte, al folklore, de Bolivia"²⁴ (bastardillas nuestras).

En la misma línea, en 1998 la Alcaldía de Villazón decidió tomar cartas en el asunto, y en su primera ordenanza del año²⁵ estipulaba lo siguiente:

"Prohibir terminantemente la salida de la riqueza histórica cultural y folklórica de nuestra patria que es patrimonio del carnaval de la capital folklórica del sud comprendida en trajes típicos, danzas e instrumentos folklóricos, autóctonos a territorio extranjero."

²³ Periódico *Sur*, Villazón, 20 de mayo de 1987.

²⁴ En otra parte del artículo de referencia, se habla del "peligro que hay de que ajenas tendencias desfiguren lo que somos y nos conviertan en imitadores mecánicos de lo extranjero", razón por la cual "la juventud de Villazón ha querido hacer de tal acontecimiento una verdadera demostración de los valores culturales del país" (*Sur*, 20 de mayo de 1987).

²⁵ Ordenanza Municipal N° 001/98, del 4 de febrero de 1998.

Once años después de su adopción, los trajes típicos, los instrumentos y hasta las danzas se volvieron parte de un patrimonio cuyo ámbito terminaba en el río La Quiaca. La ordenanza constituía esta cuestión en asunto bi-nacional, al implicar a todas las autoridades, incluyendo al Cónsul y las autoridades fronterizas:

"Quedan encargados de la ejecución y cumplimiento de la presente Ordenanza Municipal, el H. Alcalde Municipal, Oficial Mayor Administrativo, institución Policial, Sub Administración de Aduanas, Migraciones, Consulado y Ciudadanía en general."

El Cónsul boliviano en La Quiaca no consideró que correspondiera su participación en los términos que le ordenaba la Ordenanza, y planteó en cambio los beneficios de la difusión de la cultura boliviana. Esto le valió ser declarado informalmente "enemigo público" en Villazón; ese mismo año, para enfrentar las acusaciones y manifestar su adhesión al folklóre boliviano, el Cónsul bailó en la Diablada de Villazón.

En el carnaval de 1999, y en medio del mismo clima de recelo "bi-nacional",²⁶ *Los Mercenarios* salieron nuevamente a bailar en el Carnaval quiaqueño, pero no con las hermosas ropas del año anterior sino de "de civil". Sabiendo que podían tener problemas para pasar la ropa por el paso fronterizo, contrataron a un bordador de Oruro para que fabricara en La Quiaca la ropa de los danzantes. Por problemas de dinero no del todo claros, el bordador se escapó la madrugada anterior al corso, con ropa y todo.²⁷ Y la discusión sobre quién tenía la culpa alentó, nuevamente, el debate en Villazón sobre si era "robo" el paso de la Diablada y si debía permitirse.

¿Qué se estaba discutiendo? Muchos pobladores de Villazón,

²⁶ Días antes del Carnaval, un programa transmitido desde La Paz por la Televisión Boliviana Internacional (muy visto en Jujuy), se hizo eco de esta preocupación de los fronterizos, expresando preocupación y reclamando que se ponga límites al paso de las danzas bolivianas a La Quiaca, porque "se perderían". Agradezco a Ana María Mealla la información sobre este programa.

²⁷ *Los Mercenarios* habían entregado la seña al bordador, con la promesa de entregar el saldo al recibir los trajes. Pero hay varias versiones sobre lo que pasó: *Los Mercenarios* aseguran que fueron estafados, y que el bordador huyó antes de que les pudieran pagar, mientras que otras versiones dicen que el grupo pretendía recibir la ropa sin pagar el saldo.

como de otras ciudades bolivianas, afirman que los países vecinos a los que Bolivia "exporta" la Diablada, terminan por presentarla como propia. Y al despojo cultural se suma la pérdida turística. Efectivamente, las Diabladas y otras danzas altiplánicas están presentes dondequiera que haya colectividad boliviana, pero en zonas como el norte aymara de Chile, el sur peruano, o la Puna de Jujuy, la contigüidad territorial y la afinidad cultural podrían tornar más ambigua la referencia a un patrimonio presentado como "nacional".²⁸

Este año Villazón estaba empapelada con afiches publicitarios de una conocida cerveza, cuyo mensaje icónico y textual insistía en señalar que "La Diablada es de Bolivia". El mensaje del afiche expresaba, por ejemplo, la molestia por la "exportación" de danzas al norte de Chile, con quien está pendiente nada menos que la salida al mar y la pérdida de Atacama. La posición fronteriza de Villazón imprime nuevas significaciones al mensaje, produciendo un texto nuevo. Se trata de la frontera con el país extranjero donde viven más bolivianos, donde se los caracteriza como inmigración indeseable, y donde padecen años hasta poder conseguir la radicación legal, ¿por qué deberían dejarles pasar la Diablada?

A estas cuestiones se suma el desbalance económico por las diferencias cambiarias y de niveles de ingreso en los dos países, aunque esta cuestión no apareció claramente en el debate. Se teme que los servicios asociados al Carnaval, como fabricación y alquiler de trajes y contratación de bandas de música, pudieran ser contratados más convenientemente del lado argentino por las diferencias monetarias²⁹ y lo que es peor, los espectadores y consumidores argentinos (que son la mayor parte del público del Carnaval) no pasarían a Villazón.

²⁸ En una nota de febrero de 1999 del Diario *Presencia*, de La Paz, se anuncia la realización de un seminario de las provincias de Chuquisaca "para registrar, a nivel nacional e internacional, los derechos de origen de las diferentes danzas tradicionales de cada región". El vocero de la Comisión Nacional de la Cultura Tradicional explicaba su realización diciendo que "Esto porque se ha visto que hay nomás una especie de manoseo tanto interno como internacional de toda la creación cultural nacional, tangible e intangible" (*Presencia*, 6 de febrero de 1999).

²⁹ Eso ya sucede con las bandas de bronces que animan todo tipo de eventos sociales en La Quiaca.

Miradas desde La Quiaca

En La Quiaca este tema también se hizo presente, y en torno a él se generaron polémicas muy sugerentes. Aunque las autoridades del municipio local han mencionado la dimensión económica, el debate social se desplegó predominantemente en torno de las causas de las continuidades y rupturas en el "carnaval quiaqueño". Algunos pobladores lamentaban la "pérdida" de las "costumbres quiaqueñas", ya que —como decía una vecina— "es que ya no están los viejos, las familias de antes, se fueron, y la gente de los barrios ya no conoce nuestras costumbres". El recambio de población (la "gente de los barrios" en lugar de las "familias de antes") es causante de un cambio que se vive como negativo.

El corpus que en este relato dominante constituye "nuestras costumbres" (quiaqueñas) y que para muchos jujeños es el paradigma de la "cultura jujeña", remite a un horizonte cultural surandino, pero fundamentalmente mestizo y no indígena.³⁰ En este sentido se diferencia de otras voces que discuten el relato de la "tradición quiaqueña", como las del movimiento indígena, que delinea un territorio social igualmente "transfronterizo" pero cuya adscripción subalterna y su orientación política recorta diferentes horizontes témporo-espaciales y otros sujetos sociales, en una imaginada extensión del dominio inca hasta la actualidad, para incluir a quienes se atribuye el carácter de herederos de ese mundo: los campesinos de la puna y el altiplano de Jujuy y el sur boliviano.³¹ En cambio, en

³⁰ Cfr. para este tipo de distinción Mendoza Walker, 1998.

³¹ Este espacio del "Tawantinsuyu", tematizado política y culturalmente por gran parte del movimiento indígena del noroeste argentino, expresa para muchos sujetos sociales que viven cerca de la línea de frontera, especialmente campesinos, el espacio de relaciones sociales vigentes. Un dirigente del Centro Cultural 18 de Agosto delineaba su territorio de pertenencia, como un "circuito" en el que campesinos de uno u otro lado de la frontera mantienen relaciones sociales significativas: "[...] para mí es difícil definirme como argentino o como boliviano. Me encuentro más a gusto, más coherente conmigo mismo, mi espíritu mismo se encuentra más coherente definiéndome como indígena, como qolla, como perteneciente y descendiente de la cultura incaica, que es la que más ha predominado [...] pero me siento más coherente y más a gusto con este sentido geopolítico de los Andes, de la cultura de los incas". Esta propuesta identitaria y de ciudadanía convoca, desde La Quiaca, a jóvenes cuyas raíces ("su árbol familiar") remiten a ese territorio geopolítico de los Andes, "porque es conflictivo sentirse argentino o sentirse boliviano, genera conflictos [...] Te con-

el contexto de la dominante tradición quiaqueña, las referencias de origen más prestigiosas son las que remiten a los descendientes de los pobladores de Yavi, que poblaron La Quiaca en los primeros años de la fundación de los dos pueblos fronterizos, o de Talina, Tupiza, o Tarija en el sur boliviano. Esta tradición evoca otro sistema económico y otro territorio (este último parcialmente coincidente con aquel), articulado desde tiempos coloniales por la producción y el comercio de ganado para la minería altopereana, y que incluía el extremo norte argentino y el sur boliviano; esta gran región sobrevivió al establecimiento de las fronteras republicanas, fragmentándose en tiempos de la Guerra del Chaco, en la década de 1930. La referencia fundacional a un territorio y una comunidad que actualmente podríamos denominar "transfronterizos", se resignifica en la recuperación épica de ciertos actores sociales de ese mundo social: los *vecinos* propietarios, los comerciantes, los grandes arrieros, y no los campesinos y artesanos que poblaron la zona para la misma época.

La cristalización de la tradición así delineada, establece la legitimidad de los lazos con un segmento del mundo "boliviano", que excluye lo boliviano altiplánico, de origen aymara o quechua. Al mismo tiempo, esa ligazón se afirma como lejana en el tiempo, distinguiéndose de los bolivianos contemporáneos, tanto aquellos que residen en la vecina ciudad de Villazón como de aquellos que constituyen la mayoría de los migrantes actuales a la Argentina. La referencia válida la presencia fundacional en esta frontera, significada como frontera de la civilización frente a la "barbarie indígena" (el mundo campesino *qolla*). La frontera con Bolivia se significa también como frontera de la civilización, enfrentando básicamente a lo altiplánico (*nortero* o *Indio* en Bolivia) pero produciendo des-

taria mi forma de asumir lo que es Argentina, lo que es Bolivia. Mi historia de vida, por ejemplo, yo tengo orígenes de parte de mi papá allá en la zona de Yanalpa [...] Otra parte de mi familia está a 5 km, un pueblo que ya desapareció. [...] por mi padrastro tuve que conocer, tuve relaciones con Sococha. Parte de mi señora tengo contactos, relaciones, con esta zona alta de la cuenca de Pozuelos, Cieneguillas, todo eso, por ahí tiene familia mi señora. Así que ando por ahí. Y por parte del papá de ella, el papá de ella es de la zona de allá de Talina, la Quebrada de Talina, un poco más allá un pueblo que se llama Chuquipampa, que ya es del Río Grande de San Juan de Oro. Entonces, todo ese circuito yo conecto habitualmente cuando tengo que salir al campo".

lizamientos semánticos hacia una oposición más global entre las dos poblaciones nacionales.

Nacionalidades imperfectas

Una importante proporción de la población argentina de Jujuy y Salta es descendiente de bolivianos. Se trata de provincias de asentamiento tradicional de migrantes del país vecino, en las que en 1980 vivía casi la mitad de los bolivianos en la Argentina. A pesar de la creciente importancia que tienen desde 1970 las migraciones de bolivianos a Buenos Aires, Jujuy continúa siendo, entre las provincias argentinas, un destino muy importante para esta colectividad, y el 6% de su población era de este origen en 1991.³² La proximidad geográfica y social entre Jujuy y el sur boliviano se potencia con la densidad de la base socio-demográfica boliviana en la población de Jujuy y de la trama migratoria entre los dos países.³³ Una parte predominante de los descendientes de bolivianos en Jujuy han nacido en el país una vez establecidos sus grupos familiares, pero hay muchos casos de individuos nacidos en la Argentina durante la migración temporaria de sus padres bolivianos, que se criaron en Bolivia y luego ingresaron a la Argentina después de la adolescencia.

Con la inmigración masiva de bolivianos en las décadas de 1940 y 1950 (Marshall y Orlansky, 1983 y 1980), y especialmente después de la llamada Revolución Libertadora de 1955, tomó fuerza el proceso de estigmatización de la población de este origen (cfr. Karasik, 1989:51-53). Desde entonces, el carácter nacional o los antece-

³² Hay población boliviana en todo el territorio de Jujuy, aunque hay ámbitos en los que la colectividad se ha concentrado más: San Salvador de Jujuy, el área rural y la ciudad de Perico en el departamento El Carmen, y la ciudad de La Quiaca (Karasik y Benencia, 1999).

³³ En base a una fuente de información no convencional (Decretos de Regularización de la Residencia de Extranjeros en la Delegación Jujuy de la Dirección Nacional de Migraciones), pudo establecerse que más de la mitad de las personas que concretaron trámites de regularización en los últimos veinte años, tenían parientes cercanos ya establecidos en la Argentina (Karasik y Benencia, 1999).

des bolivianos han constituido una marca potencialmente negativa, que se vuelve especialmente pesada para los sectores populares, y en particular para los migrantes recientes. Clase y atributos culturales y fenotípicos se ponen en juego bajo ciertas condiciones, para contribuir a la definición de posicionamientos sociales expresados en el lenguaje de la etnicidad. En este proceso, se pone en cuestión la autenticidad del carácter de "argentino" del descendiente de bolivianos, a quien se le reconoce una nacionalidad argentina "imperfecta" o directamente se le atribuye la boliviana (cfr. *ibidem*; y Karasik y Benencia, 1999). La aplicación a la nacionalidad del criterio de filiación (que en la Puna y la Quebrada se utiliza para la incorporación a colectivos socio-étnicos de base territorial; cfr. Karasik, 1989:54-55), genera contradicciones con el modelo oficial argentino y se acompaña con prácticas de exclusión social en relación a los descendientes de bolivianos, especialmente los de sectores populares.

En esta frontera del país, la contienda de clasificaciones tiene mayor visibilidad y consecuencias sociales que en otros sectores de la provincia. Aquí, la dimensión legal de la nacionalidad no coincide con las identidades nacionales socialmente reconocidas y las ciudadanía efectivamente ejercidas. Es materia polémica y densamente afectiva el establecimiento de quiénes son bolivianos y quiénes son argentinos, en un debate que no sólo es más intenso que en otros ámbitos, sino que incorpora un universo más amplio de pobladores con "nacionalidades imperfectas": los descendientes de mineros y el de quienes han nacido en La Quiaca, pero cuyas familias residen en Villazón.

En el último caso, su estatuto legal de argentinos es negado por prácticas que los marcan como "falsos argentinos" o como "bolivianos".³⁴ Esto tiene consecuencias en las interacciones de la vida cotidiana, al no ser aceptados en algunos ambientes, mientras que en

³⁴ Una investigación reciente en la zona de la triple frontera entre Argentina, Paraguay y Brasil apunta que los descendientes de paraguayos nacidos en la Argentina son denominados "argentinos *truchos*", término que también escuché en La Quiaca para los descendientes de familias bolivianas de Villazón (Comes, 1999; cfr. Anderson, 1993:174). La palabra *trucho* surgió en el lenguaje coloquial argentino para designar a las falsificaciones de productos electrónicos de marca reconocida que siguieron a la apertura del comercio exterior durante la dictadura militar; en la actualidad se ofrecen abiertamente productos "originales" y "*truchos*".

el mundo del trabajo y en las instituciones reciben un trato desigual.³⁵ Aunque muchos quiaqueños tienen lazos familiares en Bolivia, circula la noción de que los bolivianos son "totalmente diferentes" a los argentinos. Se dice por ejemplo que un joven *camperío* puede "volverse quiaqueño", pero hay dudas acerca de que ese tránsito sea posible para un joven de Bolivia, con el argumento de que los bolivianos tienden a "seguir o mantener sus tradiciones", concluyendo en la imposibilidad de incorporar la "tradición nacional" que portarían los (verdaderos) argentinos. En un contexto de una densa afinidad cultural entre la puna argentina y el sur boliviano, se observa un proceso de marcación política de algunas diferencias que confluye en la postulación del carácter nacional de una "herencia cultural" que, en gran medida, es más emblemática que simbólica.³⁶

También los ex mineros y sus familias, que comenzaron a llegar en gran número a La Quiaca hace pocos años, son a veces considerados como argentinos "imperfectos". Se afirma que "minero argentino en Jujuy no existe", extendiendo hasta el presente una situación que ha perdido vigencia, como la del predominio de la mano de obra boliviana en la minería jujeña del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Los mineros son homologados aquí con descendientes de bolivianos y también se les atribuyen atributos culturales hereditarios ineludibles, alejados de la modernidad quiaqueña, que impiden pensar en que sean o se vuelvan argentinos. Si a sus antecedentes, reales o supuestos, de descendencia boliviana, se suma el imaginario local sobre el mundo minero, poblado de hombres que no temen a la muerte y que dialogan con el diablo, el temible

³⁵ No es posible analizar aquí la situación de esta población, aunque cabe señalar que no solamente son segregados en la vida cotidiana o el mundo del trabajo, sino también en los ámbitos más asociados con los "rituales de adhesión" al colectivo nacional, como por ejemplo llevar la bandera en las instituciones educativas. Estas prácticas institucionales refuerzan la puesta en funcionamiento de otras prácticas de segregación en la vida social, y resulta frecuentemente en procesos de búsqueda de incorporación a través de una asimilación individual siempre inacabada.

³⁶ Agradezco a Verena Stolcke que me haya llamado la atención sobre la dimensión política de este tipo de diferencias. En cuanto a la distinción entre la dimensión emblemática y la dimensión simbólica de los bienes culturales, cfr. Segato, 1998:20. La noción de una herencia *cultural nacional* desconoce la heterogeneidad de las comunidades políticas estatales (cfr. Stolcke, 1995:8), como es el caso tanto del estado boliviano como del argentino.

Tío de los socavones, el Ukako de Mina Pirquitas, puede entenderse la inseguridad y el temor que provoca su presencia.

Cambiando demasiado

La reconfiguración de la posición de la Puna y La Quiaca en el contexto nacional y el nuevo horizonte del Mercosur, y los cambios demográficos y sociales regionales y locales están produciendo en La Quiaca transformaciones que enfrentan la tradición épica de la fundación y una "época de oro" asociada con el gran dinamismo del comercio de frontera.

Los relatos de esa tradición muestran a La Quiaca como una ciudad pujante, progresista, dinámica, señalando siempre su ubicación en un contexto climático hostil, sin referencia a las poblaciones originarias del entorno. Las descripciones, que recuerdan a los desiertos conquistados militarmente a fines del XIX, remiten a una caracterización de la fundación como un enclave civilizatorio, afirmando a este territorio como una frontera sobre lo otro, la barbarie, campesinos indígenas primero, y el territorio y la población boliviana después.³⁷ Frente a la crisis del comercio fronterizo para los argentinos, a partir de la década de 1980 y especialmente luego de 1991, los quiaqueños pintan como "época de oro" el período inmediatamente anterior, especialmente de 1950 a 1980. Los relatos enfatizan el gran movimiento de personas por las calles de la ciudad, y la intensa actividad de los bares, negocios y hoteles. Aunque en los últimos años de la década de 1980 La Quiaca ya estaba atravesando problemas, al comenzar la década de 1990 la ley de convertibilidad hizo cambiar la dirección de los flujos comerciales. Cesaron las exportaciones y el pequeño contrabando de Argentina hacia Bolivia, y para la población argentina se

³⁷ Aunque la historia de la incorporación de estos territorios al estado argentino han dificultado su inclusión en la épica oficial de las Campañas al Desierto, hay elementos que permiten establecer algunos nexos con aquella, especialmente la concepción de que el espacio poblado por indígenas era un espacio vacío y sin orden, y cuya existencia comenzó con el avance de la "frontera de la civilización" (cfr. Wright, 1998). Cfr. Karasik, 1994, sobre las narraciones fundacionales de la historia de Jujuy.

abataron las compras y consumos del otro lado de la frontera. El cierre de comercios, grandes y pequeños, en La Quiaca fue abrupto,³⁸ y afectó a toda la actividad económica asociada. Muchas familias y jóvenes emigraron entonces de La Quiaca hacia San Salvador de Jujuy, o más al sur.

Es común la caracterización de la "estructura étnico-social" de entonces como conformada por *quiaqueños*, *turcos*, y *gendarmes*. Las clasificaciones pretenden sintetizar y simplificar otras complejidades, remitiendo simultáneamente a orígenes claros y actividades relevantes en la vida local: la administración pública, el comercio, y el control militar de la frontera. A principios de siglo se asentaron en esta ciudad los llamados "turcos" (inmigrantes sirios o libaneses), sector que hasta hace pocos años dominó la intensa circulación, legal e ilegal, de toneladas de mercaderías hacia Bolivia. Hasta entonces, miles de *pilotos*³⁹ bolivianos de ambos sexos (se habla de entre cinco y siete mil), realizaban el "contrabando hormiga" por el Puente, con cargas de hasta ochenta kilos en la espalda, especialmente de productos básicos como harina, grasa animal, arroz o fideos.

En la actualidad, parece posible referirse inequívocamente a "los *gendarmes*" o a "los *turcos*", pero no es tan fácil saber quiénes son hoy los *quiaqueños*. Muchos se han ido yendo, y la crisis de la convertibilidad a principios de los años noventa representó el drenaje de población más importante desde 1950 (Aón *et al.*, 1993), con traslados a San Salvador de Jujuy y más al sur del país.⁴⁰ Pero paralelamente, la migración de población rural a la ciudad de La Quiaca ha sido constante, tanto del departamento Yavi como del de Santa Catalina, y en esta década el proceso parece haber asumido dimensiones inéditas, especialmente de población joven. Desde fines de la década de 1980, y especialmente en los últimos

³⁸ Datos del municipio de La Quiaca indican trescientos ochenta y cuatro comercios registrados en 1986, y cuarenta en la actualidad.

³⁹ *Pilotos* o *pilotas* es el nombre que reciben aquí los sujetos que realizan contrabando en pequeña escala, y que pasan la mercadería de un lado a otro del límite; en otras fronteras del país figuras semejantes reciben el nombre de *paseros/as* o *bagayeros/as*, entre otras denominaciones.

⁴⁰ La población de La Quiaca según el Censo de 1991 era de 11.547 habitantes, y la de toda la provincia de Jujuy de 512.329. La población de Villazón según el Censo de 1992 era de 23.670 habitantes, y la de todo el departamento de Potosí era de 645.889 habitantes.

cinco años, se sumaron las familias de mineros expulsados por las crisis de la minería, especialmente de Mina Pirquitas (departamento Rinconada, Jujuy).⁴¹ Como a lo largo de todo el siglo, ciudadanos bolivianos continuaron asentándose en La Quiaca, mientras muchos alternan su residencia entre La Quiaca y Villazón.

Los *quiaqueños*, tanto los que viven en La Quiaca como los que han emigrado, ven con preocupación los cambios sociales y económicos, que experimentan como de decadencia y de alejamiento de lo que era "la verdadera La Quiaca". De la ciudad narrada, moderna y pujante, no queda mucho. Casi no hay comercios en La Quiaca, porque casi todo se compra en Villazón, se ve poca gente por las calles, salvo chicos y chicas que van o vienen de la escuela, y la única actividad económica deriva de los pocos hoteles que han sobrevivido y algunos negocios de comida, y por supuesto el empleo público. Se continúan viendo *pilotos* bolivianos que pasan el Puente doblados por el peso de una carga, pero su número es ínfimo en comparación con el movimiento de años anteriores. Los pobladores están preocupados por la declinación de la actividad económica, y temen que en poco tiempo, solamente queden en La Quiaca "gendarmes y maestros". Y a su viejo sistema de categorías étnico-sociales han debido agregar otra: la de "los bolivianos que se pasan a La Quiaca", categoría que se niegan a incorporar a ese sistema clasificatorio.

En estos años, tanto en La Quiaca como en Villazón comenzaron a escucharse comentarios sobre el aumento de la inseguridad y la violencia. En ambas ciudades, la atribuyen al arribo de los mineros, en un caso los expulsados de Mina Pirquitas, en el otro de los "relocalizados" de la COMIBOL.⁴² Los villazonenses de diferentes secto-

⁴¹ Desde mediados de la década de 1980 las grandes empresas mineras de Jujuy expulsaron a cientos de trabajadores. Esto generó un movimiento masivo de población hacia Humahuaca y Tilcara en la Quebrada de Humahuaca (sobre todo desde Mina El Aguilar, departamento Humahuaca) y hacia Abra Pampa y La Quiaca en la Puna de Jujuy (sobre todo desde Mina Pirquitas, y en menor medida de Mina Pan de Azúcar en el departamento Rinconada).

⁴² El atraso tecnológico y la caída de los precios internacionales de varios minerales determinaron una profunda crisis minera a comienzos de la década de 1980. Desde 1985, la "Nueva Política Económica" aplicada en Bolivia, provocó el despido de miles de trabajadores de las minas que pertenecían a la COMIBOL, expulsión que fue denominada eufemísticamente "relocalización". La situación afectó sobre todo al departamento Potosí, aunque también impactó en Chuquiaca y Tarija (Jetté y Rojas, 1998:203).

res sociales perciben como "invasión" el arribo de los relocalizados, de cultura minera altiplánica y con mayor peso de monolingües quechuas, movilizadas e instaladas en condiciones de extrema pobreza. Consideran que en su convivencia con los relocalizados hay conflictos culturales, y creen que esa población tiene que ver con el aumento de conflictos con los vecinos argentinos. Sostienen que los relocalizados no se han criado, como ellos, en una tradición de diálogo bi-nacional con la Argentina, y que pertenecen a un mundo social y culturalmente bastante distante.

Muchos pobladores de La Quiaca contrastan la sociedad de entonces (recordada como previsible y ordenada, estructurada en categorías sociales "claras y distintas") con la actual, en la que el recambio de la población y las emergentes relaciones sociales están cambiando los antiguos patrones de integración social y cultural. Donde antes había una sociedad jerarquizada, articulada y ordenada, perciben conflictos de comunicación y violencia. Pero además ven un aumento de la "inseguridad" en las relaciones entre La Quiaca y Villazón, tema que aparece como "explicación" de la limitación de algunas interacciones (por ejemplo, las salidas nocturnas de los jóvenes) y del aumento de situaciones de tensión entre pobladores fronterizos.

Así, la nostalgia por la "época de oro" es también nostalgia por un momento de las relaciones sociales en que las categorías sociales eran (parecían ser) menos lábiles. La crisis socioeconómica y los cambios sociales más recientes parecen haberse asociado, en ambas ciudades, con el aumento de la violencia urbana y la conflictividad social. Pero la emergencia de nuevas relaciones sociales y la incorporación de pobladores de "otros mundos sociales" se asocia también con temor al descontrol, otra forma del sentimiento de inseguridad.⁴³ El Puente y los controles estatales del mismo simbolizan el deseo de construir este espacio fronterizo como un umbral

43 Las ideas de Mary Douglas sobre la contaminación podrían seguirse en el análisis de una situación en la que convergen cuatro clases de contaminación social más relevantes: "La primera es el peligro que amenaza las fronteras externas; la segunda, el peligro que procede de la transgresión de las líneas internas del sistema; la tercera, el peligro que aparece en los márgenes de las líneas. La cuarta es el peligro que parte de la contradicción interna, cuando algunos postulados básicos se hallan negados por otros postulados básicos, de modo que, en ciertos puntos, el sistema parece contradecirse a sí mismo" (Douglas, 1973:165-166).

de mundos diferentes. Las políticas estatales y las prácticas institucionales alientan en cada espacio el deseo de algunos sectores de discontinuidades "limpias y prodigiosas" (como diría Leach), que permitan atravesar una y otra vez el límite sin que se confunda lo de un lado y de otro, y sin que pierdan definición las categorías de la vida social, hoy en situación de incertidumbre creciente. Esta inseguridad está potenciando procesos identitarios y de ciudadanía excluyentes, que en el contexto del reclamo quiaqueño de incorporación a la nación, intenta alejarse de lo que siente peligrosamente cerca: lo campesino, pero especialmente lo boliviano.

Los Mercenarios

No fue difícil llegar hasta los jóvenes de la Diablada. Algunos rumores,⁴⁴ y sobre todo los *graffiti* que en los muros de la ciudad permiten reconstruir circuitos y territorios de grupos como *Los Mercenarios*, *Los Príncipes de la Noche*, *Los Inseparables* o *Los Ilegales* me llevaron fácilmente a Zacarias, líder del grupo.

El grupo está formado por setenta jóvenes de clases populares, hijos de mineros, de bolivianos, y en menor medida de campesinos. Se han organizado en torno a una práctica de raigambre minera, el culto al Tío de Mina Pirquitas, el *Ukako*,⁴⁵ y sacan la Diablada por devoción a ese culto y "no por diversión", según afirmó Zacarias. Su líder espiritual es el Indio Kin,⁴⁶ nacido en Oruro y muy conocido en La Quiaca y Abra Pampa, que trabajó en Mina Pirquitas y a quien se le atribuye un importante papel en el culto del Tío en la Argentina.⁴⁷ El líder "terrenal" de *Los Mercenarios* es Za-

44 Varias personas me habían dicho que se trataba de una "patota" (pandilla juvenil); una de ellas los pintó como "un grupo marginal que andaba por los bailes, por los barrios, por la noche, con problemas [...] tienen una forma, una actitud de reaccionar hacia la sociedad, hacia la vida, a veces en forma violenta".

45 No analizo en esta oportunidad los rasgos cosmovisionales y las prácticas rituales asociadas con el culto del Tío (cfr. Nash, 1979; Platt, 1983).

46 No utilizo seudónimo en ninguno de los casos, ya que ambos son muy conocidos localmente y en el ambiente minero.

47 Algunos mineros de Pirquitas le atribuyen al Indio Kin el "papel"/mito de haber traído de Bolivia a la Argentina el culto del Tío (Federico Kindgard, comu-

cariás, quien tiene un papel muy importante en la organización del grupo y en la realización del culto del Tío, bajo la guía del Indio Kin. Tuve largas conversaciones con él en su casa, en la pieza donde tiene "el culto", como llama también a un pequeño ámbito con la parafernalia del culto del Tío.

El discurso producido en las conversaciones que tuvimos es claramente polémico y estratégico, orientación seguramente exacerbada porque algunos de los hechos comentados habían sido recientemente motivo de conflictos. Ese contexto permite la consideración del discurso de Zacarías como un debate con muchas de las posiciones comentadas antes.

"Esto no viene de robar cultura como dicen los del vecino país de Bolivia. *Nosotros no robamos cultura, ¿por qué no robamos cultura? Porque nosotros [...] la Diablada no viene a ser que el diablo es boliviano [...] el diablo no tiene fronteras, no tiene límites. Sí, Bolivia le hizo grande la danza, nadie lo discute. La danza es de ellos, pero la Diablada no es de ellos. Entonces nosotros sacamos esta Diablada en un mojón a la salida de La Quiaca.*

"[...] Claro, pero yo le digo, escuchemé, acá en el norte, *la mayoría de la gente de acá del norte, somos residentes bolivianos, llevamos sangre boliviana, cien por cien de acá somos bolivianos. Le digo, y llevando la sangre boliviana, yo le digo que, nosotros con mucho más derecho podemos traer toda la cultura que sea de Bolivia. Porque tenemos el derecho de extender nuestra cultura. Nosotros no negamos que es de Bolivia, nosotros nunca le vamos a decir tampoco a esta Diablada, jamás en mi vida, [...] la Diablada es quiaqueña, es argentina o es puneña. No. Nosotros respetamos, nosotros decimos, bueno, la Fraternidad Diablada La Quiaca es de Bolivia, [...] la danza y la tradición es boliviana, bailada por chicos argentinos ¿me entiendes? Pero [...] nada que ver. Tenemos el derecho.*"

Es interesante el modo en que discutió el "robo" que les atribuían, en un discurso que en este tramo se construyó básicamente frente a un potencial interlocutor boliviano. "El diablo no tiene fronteras" dijo primero, e inmediatamente desplegó argumentaciones a favor de un derecho colectivo —el suyo propio y el de "los

nicación personal). Esta tradición, sin embargo, es anterior al ingreso a la Argentina del Indio Kin, que se produjo después de 1952.

chicos del grupo" — a bailar la Diablada en la Argentina. Afirmó ese derecho en su "sangre boliviana", que sería sustento de la "tradición" común de bolivianos y argentinos de la Puna ("acá en el norte"), y habló inclusive del derecho a "extender nuestra cultura". Les recordó que, siendo ellos "chicos argentinos", no les negaban a los bolivianos la patente "nacional"; tanto es así que el primer año —1998— salieron a danzar la Diablada con una bandera boliviana.

"Nosotros sacamos esta Diablada con la devoción del Tío de Pirquitas, y la devoción también a la Virgen del Perpetuo Socorro, patrona de La Quiaca. Como la misma Diablada lo hace en Oruro, con la del Socavón [...] Nosotros hemos ido [a Oruro] se hemos convencido, para poder llevar toda la costumbre como se corresponde. Porque muchos dicen que nosotros hemos robado la tradición y sin saber cómo se maneja la tradición de la Diablada. Y nosotros lo sabemos mejor que los hermanos de Villazón manejar la tradición de la Diablada por el motivo que nosotros tenemos a un hombre que realmente ha conversado, ha charlado con él [el diablo], lo conoce en persona. Y eso lo sabe casi media La Quiaca, y lo saben todo aquellas empresas que trabajaron con este señor Indio Kin, lo saben muy bien quién ha sido él.

"[...] Acá también tenemos, no crea que no tenemos contra. Acá también hay gente que la apoya a Villazón. La apoya, ¿cómo le podría decir?, sin darse cuenta con qué sentido la hemos traído a la Diablada acá. Porque yo le digo, todo lo que usted ve acá, *todo lo que tenemos, la Diablada de Villazón no lo tiene. Y la Diablada de todo Bolivia no lo tiene. Ni la auténtica Diablada de Oruro lo tiene lo que nosotros tenemos acá en La Quiaca.* [...] Porque muchos dicen bailamos en tal comparsa, y lo bailamos por divertirse [...]"

Aquí Zacarías reafirmó ese derecho con una operación de hiper-autenticación del culto al Tío y la Diablada que realizan *Los Mercenarios*, gracias a su conocimiento *directo* de la costumbre, a través del Indio Kin y de la participación en la celebración en Oruro.⁴⁸ Es interesante que haya destacado el logro de una autenticidad aún mayor que la de Villazón, y mayor aún que la de Oruro.

⁴⁸ Sin profundizar aquí esta temática, la incorporación de la Virgen del Perpetuo Socorro es uno de los rasgos más indicativos del diseño especular de esta Diablada en relación a la Oruro, con la paralela devoción al Tío y a la Virgen del Socavón.

Aquí se dirige a otros interlocutores, ya no a los bolivianos sino a quienes en La Quiaca desprecian la práctica como mera diversión popular, basándose en el prestigio casi mítico del Indio Kin en el ambiente minero argentino ("media La Quiaca", "aquellas empresas que trabajaron con este señor Indio Kin").

"Por el motivo de no negarlo a Bolivia, porque es de ellos, es boliviano. Acá también lo tenemos a la bandera argentina, lo tenemos a la bandera boliviana, no sé si se fijaron. Nosotros tenemos la bandera argentina y la bandera boliviana, no negamos nunca eso, ¿por qué? Porque lo que queremos acá *somos gente de acá de La Quiaca, argentinos, su tradición es boliviana. Pero el amor que nosotros lo tenemos al diablo, yo creo que eso ya no tiene frontera...*

"[...] nosotros hemos pensado en el Carnaval quiaqueño, porque nosotros, toda la vida sabiamo' ir a bailar a Villazón, todo era Villazón. Y nosotros se hemo' puesto a pensar *¿por qué no La Quiaca? Y ¿por qué Villazón?* [...] Entonces *¿por qué Villazón sí y lo quiaqueño no?*"

Este tramo del discurso es altamente polémico, porque comenzó planteando lealtad o reconocimiento a las dos banderas, argentina y boliviana. Mostró claramente la existencia de tensiones y contradicciones entre sus vínculos con La Quiaca y Villazón, y apeló a la *opción* como un componente de la nacionalidad. Esto introduce contradicciones en un discurso que también se furda en "la sangre", es decir en la adscripción por nacimiento, la no-*opción*.

Tradicición, autenticidad y nacionalidad y su negación forman parte de un discurso, encarnado y reformulado en prácticas sociales que resultan extrañas a la tradición quiaqueña de la mítica edad de oro, pero que ofrecen posibilidades de auto-reconocimiento y afirmación a los sectores populares que están construyendo actualmente La Quiaca.

El discurso de Zacarías echa luz sobre la experiencia de muchos jóvenes fronterizos que, para discutir su inclusión social, para debatir y reclamar ciudadanía, deben discutir las fronteras del Estado-nación. Con sus contradicciones, muestra una resignificación de los discursos locales sobre la "herencia" y "la sangre", sin renunciar a la nacionalidad.

Banderas y ciudadanía. Reflexiones finales

Parte importante del proceso de formación del Estado moderno en la Argentina implicó la conformación de una noción de nacionalidad fundada en la ideología de la *opción* y la *voluntad* de pertenencia e identidad. El proyecto de sustitución con inmigrantes europeos de la población aborígen y criolla, apuntó entre otras cosas a desbaratar reclamos sobre la tierra fundados en la originalidad y la ocupación de larga data. El rechazo explícito del *ius sanguinis* y los derechos fundados en concepciones hereditarias del territorio, y la consagración legal del *ius solis* como vía de acceso a la ciudadanía, se acompañó con una narrativa nacional fundada en la ruptura con la tierra y la cultura de los ancestros y la adquisición de la identidad nacional sobre otras bases, básicamente la adopción del modelo de sociedad propuesto por las clases dirigentes (Juliano, 1987). La regulación legal del acceso a la ciudadanía estuvo ligada, como en otros países, a nociones subjetivas de pertenencia e identidad nacional, al punto de llegar a confundirse los requisitos constitucionales para adquisición y disfrute de la nacionalidad (como instancia de derechos) con nociones sumamente excluyentes de identidad nacional (cfr. Stolcke, 1997).

La situación de frontera política y social de la provincia y la historia de sus relaciones sociales, ha promovido en Jujuy lo que podría llamarse estrategias de distanciamiento simbólico en relación a lo *qolla* y lo boliviano. Estas prácticas sobre la memoria y sobre la identidad, aparecen exacerbadas y resignificadas en esta situación puntual de frontera, como parte de los reclamos de inclusión en el Estado-nación por parte de los quiaqueños.

Los nuevos grupos sociales que están poblando la ciudad fronteriza actualmente, son percibidos por algunos como una amenaza a los reclamos quiaqueños de ser, también, argentinos. Los pobladores campesinos y la cultura puneña son percibidos como una presencia residual, lo que los *quiaqueños ya no son o no quieren ser*, el universo sobre el cual la sociedad quiaqueña ha imaginado su misión *civilizatoria*, en un territorio social cuya imagen se construye en referencia a los pobladores del entorno campesino que quieren transformar, y a los bolivianos que quieren empujar más allá de la línea fronteriza. En este contexto, tanto las operaciones de distanciamiento exacerbado respecto de los bolivianos, como las de neutralización simbólica de la población campesina forman

parte de una misma política de la identidad. La atribución de *argentinidades* incompletas o falsas supone el poder de quienes suponen que pueden definir y ostentar la "verdadera" nacionalidad, planteando referencias identitarias nacionales excluyentes, que en las actuales condiciones niegan la plena ciudadanía a importantes sectores sociales.

La promesa de "modernidad argentina" en un contexto de crisis económica y social generalizada, ha atraído a muchas personas a La Quiaca. Pero su vida en la ciudad pasa frecuentemente de las posibilidades imaginadas a las oportunidades limitadas, de la promesa de incorporación a la experiencia de la exclusión. Es justamente en este contexto de exclusión social y económica y creciente desigualdad social y política para *todos los habitantes* del país donde deben buscarse las condiciones de la producción de la segregación étnico-nacional. Las "retóricas" —como diría Verena Stolcke— de la exclusión no son independientes de las políticas migratorias restrictivas hacia los bolivianos y otros inmigrantes latinoamericanos, ni del despliegue de relaciones sociales y económicas crecientemente injustas y excluyentes para el conjunto de la población. En un contexto tal, emerge con fuerza la asociación unívoca entre una concepción esencialista de la nacionalidad y la adquisición y el disfrute de derechos de ciudadanía.

Las prácticas y narraciones sobre la legitimidad de la membresía nacional o las formas "apropiadas" de producción cultural muestran un espacio de conflicto por los sentidos de las prácticas sociales y, más aún, por la lógica misma de las relaciones sociales. La disputa en torno al derecho a utilizar los servicios estatales, a participar en el mundo del trabajo o a producir bienes culturales impone la tensión entre el universalismo de la concepción "republicana" de derechos para todos los habitantes y el particularismo "estatalista" de derechos exclusivos para ciudadanos definidos restrictivamente.

Frente a propuestas identitarias que articulan nacionalidad y ciudadanía de un modo unívoco y excluyente, algunos sectores de la población de La Quiaca despliegan una política de la representación y de la identidad que discute las fronteras inter-estatales para reclamar ciudadanía nacional. Frente a definiciones unívocas y restrictivas, voces emergentes están reclamando su incorporación afirmándose en los componentes excluidos por ellas: la experiencia del mundo sociocultural minero, de las formas culturales

puneñas y altioplánicas, o del pasado (o incluso del presente)⁴⁹ como bolivianos. En ese proceso, algunos sectores discuten y reformulan las fronteras estatales y las mismas identidades sociales, para poder hablar de sí mismos y al mismo tiempo reclamar plena ciudadanía.⁵⁰

Bibliografía

- ABAN, Leopoldo: *La Quiaca: Sus orígenes y su marcha histórica* (en su 75º Aniversario), Gobierno de la Provincia de Jujuy, San Salvador de Jujuy, 1982.
- ABOUCA, Ricardo G.: "De Despoblado a Pórtico Norte de la Patria. Territorialidad nacional y territorialidad de frontera entre Argentina y Bolivia (XIX-XX)", Seminario Internacional Fronteras, Naciones e Identidades, Buenos Aires, IDES, 1999.
- ABERCROMBIE, Thomas: "Commentary. Performance, Identity and Historical Consciousness in the Andes", en *Journal of Latin American Anthropology*, 3(2), 1998, págs. 150-167.
- ANDERSON, Benedict: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993.
- AÓN, Oscar et al.: "Asociación de Residentes Quiaqueños en San Salvador de Jujuy: Dos momentos históricos", con Mabel Cabana, Juan Carlos Cruz, Analía Rivero y María Pérez, Cátedra Sociedades Campesinas, FHyCS-UNJu, San Salvador de Jujuy, 1993, mimeo.
- BALÁN, Jorge: *Las migraciones internacionales en el Cono Sur*, CIM/ Universidad de Georgetown, 1988.
- BELLI, Elena y SLAVUTSKY, Ricardo: "Hermano mayor, hermano menor: pueblos Chané en territorios de frontera", en: TRINCHERO, H. y BALAZOTE OLIVER, A. (comps.): *Etnicidades y territorios en redefinición. Una perspectiva histórica y antropológica*, Córdoba, Universidad Nacional de Córdoba, 2000, págs. 169-193.
- BENENCIA, Roberto y KARASIK, Gabriela: *Inmigración limítrofe: los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, CEDAL, 1995.
- BOURDIEU, Pierre: "Condición de clase y posición de clase" (1966), en BARBANO, F. et al.: *Estructuralismo y Sociología*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1969.

⁴⁹ Agradezco los comentarios de Silvia Rivera Cusicanqui y Sonia Álvarez sobre este punto, en ocasión de la presentación de una versión anterior de este trabajo en el "Encuentro de Fin de Siglo. Latinoamérica: Utopías, Proyectos y Realidades", noviembre de 1999, Salta.

⁵⁰ Sobre la relación entre ciudadanía política y ciudadanía cultural, cfr. Jelin, 1987:348-349.

- . "Lo que quiere decir hablar" (1977), en *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo/CNCA, 1984.
- COMES, Yamila: "Integración y acciones de salud interfronterizas: actores y obstáculos", Programa de Investigaciones Socioculturales en el Mercosur, Buenos Aires, 1999, mimeo.
- CONTI, Viviana: "El Norte Argentino y Atacama: producción y mercados", en *Siglo XIX*, nº 14, 1993, págs. 7-18.
- . "Articulación mercantil en los albores del siglo xx", en LAGOS, Marcelo (comp.): *Jujuy en la Historia. Avances de Investigación II*, San Salvador de Jujuy, UNHIR-FHYCS-UNJu, 1995.
- COSTA, Mercedes y KARASIK, Gabriela. "¿Supay o Diablo? El Carnaval en la Quebrada de Humahuaca (provincia de Jujuy, Argentina)", en SCHMELZ, B. y ROSS CRUHRINE, N. (comps.): *Estudios sobre el sincretismo en América central y los Andes*, Bonn, Holos/Estudios Americanistas de Bonn, 1996, págs. 275-304.
- DOUGLAS, Mary: *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*, Madrid, Siglo XXI, 1973.
- ECHENIQUE, Mónica R.: *Desarrollo histórico y social de Yavi: Persistencia y adaptación ante los procesos modernizantes en la Puna de Jujuy*, Tesis de Licenciatura en Antropología, San Salvador de Jujuy, FHYCS-UNJu, 1995.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor: *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, Buenos Aires, Sudamericana, 1992.
- GRIMSON, Alejandro: "La producción mediática de nacionalidad en la frontera", en *Cuadernos de Discusión*, nº 26, París, MOST/UNESCO, 1998.
- . *Relatos de la diferencia y la igualdad. Los bolivianos en Buenos Aires*, Buenos Aires, Eudeba, 1999.
- HOSSBAWM, Eric: "Introduction. Inventing Traditions", en HOSSBAWM, E. y RANGER, T. (comps.): *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987 (1983).
- JELIN, Elizabeth: *Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latino-americanos*, Ginebra, UNRISD-Programa de Participación, 1987.
- . (comp.): "La matriz cultural argentina, el peronismo y la cotidianidad", en JELIN, E., GINGOLD, I., KAUFMAN, S.; LEIRAS, M.; RABICH DE GALPERIN, S. y RABINICH, L.: *Vida cotidiana y control institucional en la Argentina de los '90*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano, 1996.
- JETTE, Christian y ROJAS, Rafael (comps.): *Potosí. Pobreza, género y medio ambiente*. Analistas: Gloria Ardaya, Mónica Moraes y Carlos Toranzo, La Paz, Centro de Estudios y Proyectos/Embajada de los Países Bajos-Muela del Diablo, 1998.
- JULIANO, Dolores: "El discreto encanto de la adscripción étnica voluntaria", en RINGUELET, Roberto (comp.): *Procesos de contacto inter-étnico*, Buenos Aires, Búsqueda-Yuchán, 1987.
- KARASIK, Gabriela: *El control de la mano de obra en un ingenio azucarero. El caso Ledesma*, Documentos de Trabajo ECIRA, Serie IER, n.º 4, San Salvador de Jujuy, ECIRA, 1989.
- . "Fronteras y periferias. Algunas reflexiones en torno a la frontera norte argentino-chilena", en 1º Seminario de Integración Sub-Regional, Iquique, 1993.
- . "Plaza Grande y Plaza Chica. Etnicidad y poder en la Quebrada de Humahuaca", en KARASIK, G. (comp.): *Cultura e Identidad en el Norte Argentino*, Buenos Aires, CEDAL, 1994, págs. 35-75.
- . "No son de acá. Discutiendo lo nacional en la frontera argentino-boliviana", Seminario Internacional Fronteras, Naciones e Identidades, 1985, Buenos Aires, 1999.
- KARASIK, Gabriela y BERENJIA, Roberto: "Apuntes sobre la migración fronteriza: Trabajadores bolivianos en Jujuy", en *Estudios Migratorios Latinoamericanos*, nº 40-41, 1999.
- KILIBARDA, Eduardo: *Apuntes para una historia de Villazón (lo que vi, escuché y lei de mi pueblo)*, Villazón, Cruz del Sur, 1998.
- LAGOS, María: "We Have to Learn to Ask: Hegemony, Diverse Experiences, and Antagonistic Meanings in Bolivia", en *American Ethnologist*, 20(1), 1993, págs. 52-71.
- MADRAZO, Guillermo: *Hacienda y encomienda en los Andes. La Puna jujeña bajo el Marquesado de Tojo*, s.d, Buenos Aires, 1982.
- MARSHALL, Adriana y ORLANSKY, Dora: "Las condiciones de expulsión en la determinación del proceso emigratorio desde países limítrofes hacia la Argentina", en *Desarrollo Económico*, 80(20), 1980.
- . "Inmigración de países limítrofes y demanda de mano de obra en la Argentina, 1940-1980", en *Desarrollo Económico*, 89(23), 1983.
- MENDOZA WALKER, Zoila: "Las comparsas como formas de creación de nuevas identidades: la popularidad de las danzas altiplánicas en el Cuzco", en URBANO, Henríque (comp.): *Tradición y modernidad en los Andes*, Cuzco, Centro de Estudios Regionales Bartolomé de Las Casas, 1992, págs. 243-256.
- . "Genuine but Marginal: Exploring and Reworking Social Contradictions Through Ritual Dance Performance", en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 3, nº 2, 1998, págs. 86-117.
- NASH, June: *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- OSZLAK, Oscar: *Formación histórica del Estado en América Latina: elementos teórico-metodológicos para su estudio*, Buenos Aires, Estudios CEDES, vol. 1, nº 3, 1978.
- RABEY, Mario y JEREZ, Omar: "La frontera en los tiempos del cólera. Una etnografía de trashumancias internacionales", en *Cuadernos del Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano*, Buenos Aires, e/p.
- ROCKEFELLER, Stuart: "There is Culture Here: Spectacle and the Inculcation of Folklore in Highland Bolivia", en *Journal of Latin American Anthropology*, 3(2), 1998, págs. 118-149.
- RUTLEDGE, Ian: *Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy (1550-1960)*, Tilcara, IIT-UBA/MIAU/CICSO, 1987.
- SEGATO, Rita Laura: "Identidades políticas/Alteridades históricas: una crítica a las certezas del pluralismo global", en *Anuario Antropológico*, 1998.
- STOLCKE, Verena: "Talking Culture. New Boundaries. New Rhetorics of Exclusion in Europe", *Current Anthropology*, 36(1), 1995. (Existe una versión resumi-

da en español en *Revista Internacional de Ciencias Sociales*, n.º 159, marzo 1999, con el título de "La nueva retórica de la exclusión en Europa".]

———. "The Nature of Nationality", en BADER, Veit (comp.): *Citizenship and Exclusion*, Londres, Macmillan Press, 1997.

VIDAL, Hernán: "Frontera y Nación después del ajuste: de la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio", V Congreso Argentino de Antropología Social, La Plata, 1997.

WHITEFORD, Scott: *Workers from the North. Plantation, Bolivian Labor and the City in Northwest Argentina*, Latin American Monographs/54, Austin, University of Texas Press, 1981.

WRIGHT, Pablo: "El Desierto del Chaco. Geografías de la alteridad y el Estado", en TERUEL, Ana y JEREZ, Omar (comps.): *Pasado y presente de un mundo postergado*, San Salvador de Jujuy, UNJU/UNHIR, 1998.

La frontera después del ajuste De la producción de soberanía a la producción de ciudadanía en Río Turbio

Hernán J. Vidal

La privatización del yacimiento carbonífero de Río Turbio, en 1994, constituye un momento clave en la transformación de la frontera argentino-chilena en la Patagonia. Estratégicamente ubicado a 5 km del límite internacional y a 30 km de la ciudad chilena de Puerto Natales, el enclave minero-industrial fue durante cincuenta años la piedra angular de la política de "nacionalización" de la frontera más intensamente disputada del Cono Sur. A través de y en torno a YCF, la empresa carbonífera estatal, el Estado constituyó múltiples mecanismos para intervenir en la vida cotidiana de quienes allí viven y trabajan, inscribiendo el conflicto en sus identidades e historias. Esos mecanismos y el beligerante discurso de nacionalismo territorial que le dio marco han hecho de la frontera patagónica una región cultural de características distintivas.

El ajuste estructural, la reforma del Estado y la apertura económica han abolido drásticamente esa relación privilegiada entre frontera y nación. Mi propósito aquí es analizar cómo ese pasaje de una economía nacional controlada por el Estado a una economía de mercado globalizada transforma las complejas identidades y antagonismos forjados en medio siglo de confrontación geopolítica. Desde una perspectiva etnográfica, me interesa en especial documentar cómo contribuye la gente que vive y trabaja en Río Turbio a configurar el resultado de esas transformaciones globales en el proceso de responder, resistir y adaptarse a cambios que amenazan