

## **Relatos de regionalidad: tesituras de la cultura**

*Rafael José dos Santos\**

### **Resumen**

*Los procesos culturales contemporáneos traen nuevos desafíos para pensar la región y las regionalidades. La asociación entre términos como cultura y región viene marcada históricamente por la influencia de presupuestos culturalistas, fijando significados que no dan cuenta de la dinámica de las producciones de sentido de regionalidad emergentes de las acciones y relaciones sociales que son producto y productoras de los espacios. A partir de una perspectiva que alía la concepción de cultura como texto con la idea de región como modalidad de práctica de espacio, se propone la noción de relatos de regionalidad. Estos relatos son formas de práctica de espacio, aprehensión e interpretación del espacio, al mismo tiempo en que hacen posible aprehenderlo e interpretarlo en sus sentidos de regionalidad, tal como se configuran en la dinámica cultural contemporánea.*

### **Palabras clave**

*Cultura, región, relatos de regionalidad.*

### **Resumo**

*Os processos culturais contemporâneos trazem novos desafios para pensar a região e as regionalidades. A associação entre termos como cultura e região vem marcada historicamente pela influência de pressupostos culturalistas, fixando significados que não dão conta da dinamicidade das produções de sentido de regionalidade emergentes das ações e relações sociais que são produto e produtoras dos espaços. A partir de uma perspectiva que alia a concepção de cultura como texto com a ideia de região como modalidade de prática de espaço, propõe-se a noção de relatos de regionalidade. Estes relatos são formas de prática, apreensão e interpretação do espaço, ao mesmo tempo em que possibilitam apreendê-lo e interpretá-lo em seus sentidos de regionalidade, tal como se configuram na dinâmica cultural contemporânea.*

### **Palavras-chave**

*Cultura; região; relatos de regionalidade.*

---

\* Doctor en Ciencias Sociales (IFCH/UNICAMP), profesor e investigador en el Programa de Post-Graduación en Letras, Cultura y Regionalidad de la Universidad de Caxias do Sul.

## I Introducción

*Para una persona, su modo de vida es simplemente humano; son los otros que son étnicos, idiosincráticos, culturalmente peculiares.*

Terry Eagleton (2005, p. 43).

EXISTEN, DESDE EL PUNTO DE VISTA CULTURAL, lugares en que la idea de *regional* asume un papel bastante significativo, bajo la forma de *cultura regional* o de *regionalismo*, o de ambas. Se trata de formas de pensar el mundo y, sobre todo, de situarse en él en relación a otros lugares: lo *regional* se coloca como un elemento significativo de la representación de identidad. Existen lugares en que la idea no se coloca como mediadora de la experiencia social, o sea, aunque situado localmente, lo local no se piensa como *regional*. Parafraseando a Eagleton, en esos casos son los otros que son regionales. Si es verdad que la representación de lo *regional* es “una forma de representación objetual de lo particular” (POZENATO, 1974, p. 17), ni todo lo particular se define objetivamente o, en otros términos, se representa simbólicamente como *regional*.

Hay procesos históricos, económicos, políticos y propiamente culturales para esta distinción. Procesos constitutivos de la modernidad, de la formación de los Estados nacionales y de la propia división asimétrica de las relaciones entre naciones, y, dentro de las naciones, entre diferentes regiones, procesos que instauran polos hegemónicos, los *centros* y, por exclusión, las *periferias*. Relaciones de poder, sin duda, y que determinan posiciones en el espacio social en el cual unos califican a otros como “étnicos” y “culturalmente peculiares”, como en el epígrafe de Eagleton. De la misma forma, es en ese juego de fuerzas que lo *regional* es construido como trazo distintivo de lo local, apropiándose y reelaborando significantes que pueden incluir del paisaje a las prácticas lingüísticas, de la culinaria a la religiosidad y el origen común, de inmigrantes, migrantes o esclavos, por ejemplo. Esa construcción de lo *regional* integra una modalidad de lucha simbólica o, en los términos de Bourdieu:

Las luchas a respecto de la identidad étnica o regional, quiere decir, al respecto de propiedades (estigmas o emblemas) relacionadas al *origen* a través del *lugar* de origen y de los señales duraderos que le son correlativos, como la entonación, son un caso particular de las luchas de las clasificaciones [...] (2003, p. 113).

Históricamente en Brasil lo *regional* aparece en contraposición a lo nacional: así parece, por ejemplo, ser el caso de las reivindicaciones regionalistas de Gilberto Freyre en los años 1920, que llega a proponer que lo *nacional* se defina a partir de la pluralidad regional, idea contraria a los proyectos de una identidad nacional singular asociada al modernismo paulista (FREYRE, 1996). Sin embargo, la emergencia de procesos culturales mundializados acaba por redimensionar la problemática de la región, junto con otras categorías y realidades: “La totalidad más amplia, heterogénea y contradictoria en formación con la sociedad global, confiere otra configuración a las partes y a los segmentos, regiones y naciones, grupos y clases” (IANNI, 1992, p. 51). En ese contexto, “la idea o concepto de región comienza a adquirir un nuevo sentido” (POZENATO, 2003, p. 153). Si en Europa esto puede presentarse en la forma de oposición, por ejemplo, entre una región de Francia y Europa (y no más la propia Francia)<sup>1</sup>, otros contrapuntos pueden ser aprehendidos, como en el caso del movimiento musical Mangubeat de los años 1990, en Pernambuco, por la frase de uno de sus principales mentores: “Pernambuco debajo de los pies y mi mente en la inmensidad”. (Citado por VARGAS, 2007).

Sin embargo, si el proceso de mundialización de la cultura coloca las cuestiones regionales en otros términos, parecen persistir todavía, principalmente en el sentido común, concepciones de lo regional construidas con base en paradigmas que, como mínimo, perdieron su potencial heurístico, o en otros términos, extraían sus sentidos de otro contexto histórico. Pienso en la afirmación de una cultura *regional* fundamentada en la asociación mecánica entre, de un lado, un conjunto de valores, estilos de vida, prácticas sociales, modos de hacer, saberes y artefactos culturales y, del otro, una determinada territorialidad. Esa visión tiene desdoblamiento inmediatos en la problemática de la identidad, pues acaba por suponer, enunciar o, muchas veces, reivindicar una *identidad cultural regional*, en algunos casos bajo la forma de identidad *étnica* compartida por los miembros de un grupo *portador* de valores *regionales*. Esa visión construida en detrimento de una concepción metodológica que priorice las aprehensiones de las producciones de sentido en la vida cotidiana de las personas, en las prácticas culturales que pueden ir desde el uso de dialectos hasta rituales colectivos, profanos y sagrados, pero que incluyan también los conflictos y ambigüedades, dimensiones casi siempre exorcizadas de los discursos ideológicos sobre las culturas

---

<sup>1</sup> Como ilustra Pozenato (2003, p. 154) en relación al slogan “Montpellier en el corazón, Europa en la cabeza.”

regionales. Podemos hacer aquí una analogía con las reflexiones de Eagleton acerca de la pluralidad cultural. En una crítica a aquellos que defienden perspectivas donde las reivindicaciones de identidad se fundamentan pura y simplemente en la afirmación acrítica de la pluralidad surgen cuestiones complejas, como las apuntadas por Eagleton de modo irónico:

Históricamente hablando, existió una rica diversidad de culturas de tortura, pero realmente pluralistas sinceros resistirían en sancionar eso como una instancia más de la colorida tapicería de la experiencia humana. Los que consideran la pluralidad como un valor en sí mismo son formalistas puros y, obviamente, no percibieron la espantosamente imaginativa variedad de formas que, por ejemplo, puede asumir el racismo. (EAGLETON, 2005, p. 28).

El mismo principio puede ser aplicado a las defensas de las culturas regionales, y sus desdoblamiento en términos de identidades culturales. Lo regional, por sí sólo, no constituye necesariamente una positividad o uno de los mosaicos de la “colorida tapicería” de la diversidad.

## **II Problematicando**

Hay algo de contemporáneo y de anacrónico en la acepción tradicional de lo regional, o de lo regional como tradición. El dato de contemporaneidad reside en el hecho de que muchas reivindicaciones regionales –y regionalistas- se intensificaron en un momento histórico que, al inicio, parecía tender a cubrir los localismos:

En el ámbito de la sociedad global, las sociedades tribales, regionales y nacionales, comprendiendo sus culturas, lenguas y dialectos, religiones y sectas, tradiciones y utopías no se disuelven, sino se recrean. A despecho de los procesos avasalladores, que parecen destruir todo, las formas sociales pasadas permanecen y se afirman por dentro de la sociedad global. (IANNI, 1992, p. 77).

El anacronismo no reside en la persistencia –re significada- de la región, sino en los presupuestos que fundamentan determinadas representaciones sobre ella y, sobre todo, en ciertos discursos cuya tonalidad laudatoria oscurece la idea de región como proceso y constructo cultural. Se trata de construcciones, con mayor o menor grado de sistematización teórica, producidas y colocadas en escena, vale decir, llevadas al terreno de las luchas simbólicas en torno de su definición, por diferentes actores sociales.

Antes de continuar, sin embargo, existe la necesidad de una advertencia: la intención aquí no es la de cuestionar la validez y, principalmente, las conquistas

políticas de las reivindicaciones regionales, de minorías, de identidades, en aquello que ellas traen en términos de visibilidad de grupos hasta recientemente excluidos y, no raramente, estigmatizados, en los procesos culturales más abarcadores. El problema, simultáneamente teórico y político, emerge cuando una categoría como *cultura regional* sirve para subsidiar ideologías como aquella que asocia el desarrollo económico de una región a las “virtudes étnicas” (Mocellin, 2008, p. 171) de su “pueblo” o, lo que es peor, atribuir la pobreza de otras regiones a la ausencia de estas calidades, haciendo retornar, o quien sabe apenas despertar de su sueño, paradigmas relacionados a los determinismos biológicos y geográficos.

Los presupuestos antropológicos que sirvieron de base para la reivindicación de visibilidad de determinados grupos sociales acaban en una inversión de señales que lleva, por ejemplo, a posturas discriminatorias, como aquellas que permean discursos de aversión ideológica al Norte y al Nordeste, en el caso brasileño. En un recorrido como mínimo extraño, la perspectiva culturalista se ve aliada a las determinadas biológicas contra las cuales dirigió sus baterías de artillería (pesada) en la primer parte del siglo XX.

Finalmente, del punto de vista teórico, parece que una confluencia del culturalismo norte-americano con la visión del romanticismo a cerca de comunidades rurales –y es en lo rural, como regla, que muchos regionalismo identifican las *culturas regionales*- acabó por constituir una concepción de lo regional en la que se asocian atributos que hoy son colocados en posición crítica, como por ejemplo, el de *autenticidad*, con su supuesto esencialista<sup>2</sup>, es decir, no histórico ni tampoco relacional, a cerca de la cultura. El esencialismo puede ser, desde el punto de vista teórico, tan arriesgado como el relativismo.

### **III Romanticismo y culturalismo: insularidad, esencia y autenticidad**

Para colocar el debate en un nuevo plano, es necesario rescatar la idea que las definiciones, incluso las definiciones científicas, son parte de un juego de relaciones de fuerza entre diferentes actores sociales (BOURDIEU, 2003), y el lugar de donde se habla, él también, es marcado y constitutivo de la mayor o menor legitimidad de quien

---

<sup>2</sup> Esencialismo que puede ser también comprendido como aquello que Bourdieu denomina “modo de pensar sustancialista, que es el del sentido común –y del racismo– y que lleva a tratar las actividades o preferencias propias a ciertos individuos o a ciertos grupos de una cierta sociedad, en un determinado momento, como propiedades sustanciales, inscriptas de una vez por todas en una especie de *esencia* biológica o –lo que no es mejor- cultural [...]” (BOURDIEU, 1996, p.17). Ver también Bourdieu (2003, p. 27-28).

enuncia las definiciones. Se trata del poder simbólico en acción, o sea, del poder de “hacer ver y hacer creer, de dar a conocer y de hacer reconocer, de imponer la definición legítima de las divisiones del mundo social y, por este medio, de hacer y de deshacer los grupos” (BOURDIEU, 2003, p. 113). Se agrega a esto el hecho que las sistematizaciones y de los enunciados, en nuestro caso acerca de lo *regional*, se caracterizan por elecciones entre aquello que *es* y lo que *no es*, entre lo está *dentro* y lo que está *fuera* –incluso compartiendo el mismo espacio e integrando la misma dinámica cultural- generando lagunas y silencios. Y como señala Marilena Chauí:

El discurso ideológico es un discurso realizado de espacios en blanco, como una frase en la que hay lagunas. La coherencia de ese discurso [...] no es una coherencia ni un poder obtenidos a pesar de las lagunas, a pesar de los espacios en blanco, a pesar de lo que queda oculto; al contrario, es *gracias a los blancos, gracias a las lagunas* entre sus partes, que ese discurso se presenta como coherente (1989b, p. 21-22)

Uno de los primeros pasos buscar la génesis de determinadas representaciones. En el caso de la representación de la *cultura regional*, es interesante seguir la pista delineada por Renato Ortiz (1996) cuando trata de la relación entre identidad y territorialidad.

Para discutir la cuestión de la identidad, Ortiz retoma el recorrido teórico de la escuela culturalista norteamericana, en particular cuando ella vincula las nociones de carácter y personalidad a los padrones culturales de los grupos estudiados. Considerando que el individuo, su personalidad y su carácter, son productos de la socialización, antropólogos como Ruth Benedict, Margareth Mead (ex-alumnas de Franz Boas) y Ralph Linton extienden, cada uno a su manera, esos atributos “al conjunto de la propia organización social” (ORTIZ, 1996, p. 69). Como consecuencia,

De alguna manera, la escuela culturalista norteamericana acaba psicologizando el dominio social: lo que es individual se transforma en identidad colectiva. El carácter étnico de un grupo pasa entonces a ser concebido como la cultura compartida por sus miembros. (ORTIZ, 1996, p. 69).

Es necesario resaltar que el esfuerzo culturalista buscaba, entre otras cosas, mover la cuestión de los comportamientos humanos de la esfera de las determinaciones raciales y geográficas para el ámbito propiamente cultural, siguiendo las líneas generales de Franz Boas (2004), lo que significó tanto un avance en el campo científico como en el ámbito político, en particular en el contexto norteamericano. Sin embargo,

retomando los análisis de Ortiz, la escuela culturalista construía sus trabajos inicialmente junto a grupos caracterizados por la insularidad, lo que resultaría en presupuestos acerca de las culturas marcados por concepciones de “integración, de territorialidad y de centralidad” (ORTIZ, 1996, p. 69). Esas concepciones se transformaron en problemáticas cuando los antropólogos culturalistas volvieron sus miradas para cuestiones relacionadas a las naciones<sup>3</sup>:

[...] lo que ellos hacen es simplemente transponer un esquema teórico, probado anteriormente, para la comprensión de otro tipo de sociedad. La identidad gana así una nueva dimensión, consustanciándose en “carácter nacional”. (ORTIZ, 1996, p. 70).

El carácter nacional pasaría, entonces, a la suposición de una esencia, un aspecto irreductible de la cultura que marcaría la identidad de sus miembros. El autor ve aquí una versión antropológica de la concepción filosófica de Herder, según la que “cada pueblo sería una totalidad *sui generis*, una modalidad con esencia propia” (ORTIZ, 1996, p.70). Entra en escena, entonces, lo que Ortiz denomina de “obsesión ontológica” (1996, p. 73) acerca de la identidad.

Aquí se nota, en una perspectiva *a posteriori*, un encuentro entre la antropología culturalista norteamericana y una tradición que le es anterior: aquella del movimiento romántico que atribuía *al pueblo* –y al espacio del campo- un aura de autenticidad, que vendría posteriormente a impregnar las representaciones a cerca de las producciones culturales populares de origen rural, hecho que se encuentra en las raíces del folclorismo<sup>4</sup>. De acuerdo con Marilena Chauí, en la perspectiva del romanticismo:

[...]se delinean los trazos principales de lo que se transformó en la Cultura Popular: primitivismo (esto es, la idea de que la cultura popular es retomada y preservación de tradiciones que, sin el pueblo, se habrían perdido), comunitario (es decir, la creación popular nunca es individual, sino colectiva y anónima, pues es la manifestación espontánea de la naturaleza y el espíritu del pueblo) y purismo (es decir, el pueblo por excelencia es el pueblo pre-capitalista, que no fue contaminado por los hábitos de la vida urbana –en Europa, son los campesinos que, viviendo próximos de la naturaleza y sin contactos con extraños, preservan las costumbres primitivas en su pureza original; [...] (CHAUÍ, 1989a, p. 29-30).

---

<sup>3</sup> De acuerdo con Ortiz, ese movimiento de objeto tiene dimensiones ideológicas conectadas al contexto de la Segunda Guerra Mundial y “los estudios sobre el carácter nacional” eran, incluso, financiados por agencias del gobierno (1996, p. 70).

<sup>4</sup> Ver Renato Ortiz. *Românticos e Folcloristas* (1992).

En su trabajo de síntesis de las investigaciones promovidas por la FUNARTE en el inicio de los años 1980 y reunidas bajo el tema “Lo nacional y lo popular en la cultura brasileña”, Marilena Chauí identifica una concepción según la cual

[...] lo popular es inmóvil – inmutable – eterno y, por consiguiente, ofrece el “carácter nacional” cuya movilidad, mudanza y temporalidad sólo pueden ser aceptadas bajo la condición de no “interferir” en la cristalización de lo popular, visto ser éste el portador de la esencia de la nacionalidad” (CHAUÍ, 1983, p. 98).<sup>5</sup>

En la relación entre culturalismo y carácter, podemos localizar ideas acerca del *carácter brasileño* en una tradición inaugurada por Gilberto Freyre, que trae la marca de su pasaje por la *Columbia University* habiendo sido alumno de Franz Boas, pero que crea un culturalismo a su modo<sup>6</sup>. De cualquier manera, en el Prefacio a la primera edición de “Casa Grande y Senzala” él afirma haber aprendido “a considerar fundamental la diferencia entre *raza* y *cultura*; a discriminar entre los efectos de relaciones puramente genéticas y los de influencias sociales, de herencia cultural y de medio” (FREYRE, 1980, p. 11, *itálicas en el original*). Para Renato Ortiz (1986, p. 40-41), la obra de Freyre supera las ambigüedades a las que la problemática del *ser nacional* se encontraba prisionera cuando pensada en términos racionales. Sin embargo, el suceso de la tarea no residía apenas en las ideas del sociólogo pernambucano, sino también en el contexto histórico y político en el que la sociedad brasileña se encontraba en los años 1930, lo que hizo propicio las condiciones para la diseminación del “mito de las tres razas” y de la idea de mestizaje que acaba por transformarse en el núcleo – recordando la idea culturalista de *carácter*- de una ideología de la identidad nacional:

El mito de las tres razas se hace entonces plausible y se puede actualizar como ritual. La ideología del mestizaje, que estaba a aprisionada en las ambigüedades de las teorías racistas, al ser reelaborada puede difundirse socialmente y transformarse en sentido común, ritualmente celebrado en las relaciones de lo cotidiano, o en los grandes eventos como el carnaval y el fútbol. Lo que era mestizo se transforma en nacional. (ORTIZ, 1986, p. 41).

Una paradoja de la historia: Freyre, desde los años 1920, se empeñaba en una militancia regionalista que pretendía “inspirar una nueva organización de Brasil” inspirada en la idea de “articulación inter regional”: “Pues de regiones es que Brasil, sociológicamente, está hecho, desde sus primeros días. Regiones naturales a las que se

---

<sup>5</sup> No es la intención de este trabajo discutir las diferentes concepciones de lo “nacional – popular” en el itinerario del proceso cultural en Brasil. Sobre el tema ver también: Marilena Chauí. *Conformismo e Resistência* (1989) y Renato Ortiz. *Cultura Brasileira e Identidade Nacional* (1986) entre otros.

<sup>6</sup> Como de resto son casi todas las creaciones del Maestro de Apipucos.



sobrepusieron regiones sociales” (FREYRE, 1996, p. 50). La apropiación y reelaboración de la noción de mestizaje, así como su inclusión en el cuadro ideológico del Estado Nuevo, constituyen parte de una política que vendría a contraponerse frontalmente a las reivindicaciones y prácticas con marcas regionales que sugiriesen, o que fuesen interpretadas, como intentos de fisuras en el proyecto.

Por otro lado, el discurso de la “articulación inter regional” en el Manifiesto Regionalista no esconde su visión de que la región nordeste sería la síntesis de lo brasileño: “Pues Brasil es eso: combinación, fusión, mezcla. Y el Nordeste, tal vez la principal cuenca en la que se vienen procesando esas combinaciones, esa fusión, esa mezcla de sangre y valores que todavía hierven [...] (FREYRE, 1996, p. 72).

La fortuna crítica sobre la obra de Freyre y sus desdobles es bastante extensa<sup>7</sup>, y lo nos interesa resaltar es que tanto en la construcción de la idea de mestizaje como en su regionalismo el romanticismo aparece recurrente. En relación al Manifiesto, en las palabras de Oliven (2006, p. 48),

Su posición [de Freyre] se aproxima mucho a la visión de los románticos que se ocuparon de la cultura popular en la Europa del siglo XIX y para los que la autenticidad contenida en las manifestaciones populares constituiría la esencia de lo nacional.

Resta, aún, la cuestión de la insularidad. Es común atribuirse las permanencias culturales en determinadas regiones a sus condiciones de relativo aislamiento, la ausencia relativa de contactos interculturales. Eso puede ser efectivamente comprobado en varias situaciones, como en el caso de las colonias de inmigrantes italianos de la Sierra gaucha que, además del aspecto geográfico, mantuvieron durante cierto periodo también “un ambiente lingüístico, igualmente, diferenciado y aislado” en relación a la sociedad en general (POZENATO y RIBEIRO, 2004, p. 19). Sin embargo, si en esa condición insular se configura una nueva cultura, eso no significa que ella sea portadora de una esencia o de una autenticidad irreductible, aunque, sin dudas, sea caracterizada por una originalidad. Existe un recorrido histórico anterior al movimiento inmigratorio, existen contactos interculturales que, no obstante la poca intensidad o extensión, introducen nuevos elementos: la historia no para. Fuera eso, las situaciones insulares pueden ser concebidas como instantáneos de procesos culturales, momentos de síntesis.

---

<sup>7</sup> Entre muchas, en relación a la idea de carácter nacional, destaco Mota (1985) y Moreira Leite (1983).

Podemos pensar así una de las preocupaciones de Fredrick Barth al elaborar su concepción de etnicidad<sup>8</sup> fundada en las fronteras entre los grupos y no en el hecho de “compartirse una cultura” (1998, p. 191), lo que sería para el autor mucho más un resultado que “una característica primaria y definicional de la organización del grupo étnico” (Ídem). De acuerdo con Barth, la definición de los grupos a partir de sí mismos

[...] limita igualmente el ámbito de los factores que utilizamos para explicar la diversidad cultural: somos llevados a imaginar cada grupo desarrollando su forma cultural y social en aislamiento relativo, esencialmente, reaccionando a factores ecológicos locales, a lo largo de la historia de adaptación por invención y préstamos selectivos. Esta historia produjo un mundo de pueblos separados, cada uno con su propia cultura y organizado en una sociedad que podemos legítimamente aislar para describirla como si fuese una isla. (BARTH, 1998, p. 190).

Bajo cierto punto de vista, esto nos remite al texto de Malinowski, cuando invita al lector a imaginarse “[...] solo, rodeado apenas de su equipamiento, en una playa tropical próxima a una aldea nativa, viendo la lancha o el barco que lo trajo apartarse en el mar hasta desaparecer de la vista” (1978, p. 19). El artificio semántico que produce la impresión de un mundo aislado a ser desvendado por el etnógrafo desmorona en la continuación de la narrativa: “Habiendo encontrado un lugar para vivir en el alojamiento de algún hombre blanco –negociante o misionero- usted nada tiene para hacer a no ser iniciar inmediatamente su trabajo etnográfico” (1978, p. 19).

En otro contexto, cuando Ariano Suassuna y los demás miembros del Movimiento Armorial conciben la cultura del sertão [agreste] en su relativo aislamiento<sup>9</sup>, identifican en la síntesis de las contribuciones ibérica, mora e indígena la esencia de la autenticidad nordestina, objetivada en la idea de “acastañamiento”, perdiendo de vista que los constantes hibridismos, que llevaron a aquella configuración, no se interrumpían allí:

Lo que Suassuna y los armoriales construían fue un retorno a lo que consideraban el brote de la creación popular, la naciente cultural del pueblo. En una palabra: la *tradicción*, entendida aquí como la construcción romántica de una nostalgia, sentimiento revelador de una situación de desmontaje, de pérdida de las referencias que se tenían como fundamentales [...] (VARGAS, 2007, p. 51).

---

<sup>8</sup> La referencia a Barth está siendo utilizada aquí para reflexionar sobre la cuestión de la insularidad. En relación a la etnicidad y su correlato etnia, hasta el momento, me siento desafiado por la afirmación de Bourdieu que se trata de “eufemismos eruditos para sustituir la noción” de ‘raza’, sin embargo, siempre presente en la práctica” (2003, p. 112).

<sup>9</sup> En contraposición a la mayor exposición a los contactos interculturales del litoral.

Cultura como totalidad antropológica definidora de un carácter, identidad como esencia, autenticidad como característica de lo popular rural (del *volksgeist*), todos esos aspectos aparecen en mayor o menor grado, tanto en las cuestiones de la identidad nacional como en nociones relacionadas a lo *regional*, lo que no parece ser algo gratuito, sino producto del uso de un determinado paradigma metodológico con consecuencias teóricas. No se trata, sin embargo, de atribuir a los *ismos* de la antropología cultural o de los románticos, la responsabilidad por alguna incorrección en la aprehensión de los procesos culturales: hacerlo es repetir el equívoco reduccionista que caracterizó, por ejemplo, los detractores de la modernidad en las últimas dos décadas del siglo pasado. A nuestro favor tenemos apenas la visión de perspectiva y de retrospectiva histórica que siempre le faltará al presente, por más reflexivos que intentemos ser en nuestras elaboraciones.

#### **IV Relatos de regionalidad: “pestaños”**

La pretensión de las reflexiones que siguen se basan en la búsqueda de alternativas para la aprehensión de manifestaciones de *regionalidad* minimizando los riesgos de las idealizaciones –y de las apologías-, procurando dar cuenta también de nuevos procesos culturales que marcan, en la contemporaneidad, las problemáticas relativas a las *culturas regionales*. Ese esfuerzo está lejos de ser original, pues parte de presupuestos teóricos que vienen orientando investigaciones dirigidas a la cuestión de la regionalidad (POZENATO y RIBEIRO, 2004; POZENATO, 2003). Mi intención es retomar esos presupuestos y buscar construir, a partir de ellos y de otras referencias, una propuesta de aprehensión e interpretación de lo *regional*.

Una cultura regional concebida como el *contenido* cultural de una región y todo lo que de ella emerge como producción –literaria, por ejemplo- trae en sí los mismos riesgos que la aplicación de los presupuestos del culturalismo norteamericano corrió al dirigir sus ojos a las cuestiones nacionales: concebir la región como insularidad, atribuirle una centralidad, un carácter irreductible a su población, que pasa a ser interpelada como *pueblo*, portadora de una esencia y una autenticidad. Esta concepción se encuentra en la base de muchas reivindicaciones regionalistas con implicaciones ideológicas. Además de esto, tanto en el sentido común como en sistematizaciones con mayor o menor grado de elaboración, a partir de los significantes presentes en la historia emergen mitos de origen que son ritualizados en nombre de una tradición (OLIVEN, 2006; BRUM, 2006). Desde el punto de vista metodológico, lleva, por ejemplo, a la

intervención pura y simple de *trazos culturales*, prácticas lingüísticas, quehaceres y saberes de lo cotidiano, reeditando las perspectivas folcloristas. A partir de estos trazos, se define una identidad *regional*<sup>10</sup>. Caben aquí dos observaciones: la práctica del inventario y del registro asume un papel importante en lo que respecta a la preservación de elementos culturales, principalmente se consideramos la intensidad y la extensión de los cambios en la modernidad tardía: de ese punto de vista, se trata de una iniciativa que permite resguardar determinados elementos culturales e históricos, sobre todo aquellos privilegiados por la *petite histoire*, contra las fuerzas centrípetas de la modernización. Además de eso, el inventario y el registro de elementos culturales son también parte constitutiva del trabajo etnográfico. Sin embargo, esos esfuerzos de registro no encierran sentidos unívocos, tampoco revelan, de *per se*, cualquier de las características esenciales de identidad o de regionalidad.

Hace, por lo menos, dos problemas a ser tratados: el primero dice respecto a la concepción de cultura subyacente a la visión de la cultura como contenido simbólico de una región, expresado en el conjunto de sus elementos; el segundo, no menos complejo, se refiere a las nociones de región y de límites regionales, o sea, sus fronteras, que en la contemporaneidad ya no pueden ser pensadas dentro de límites físicos, si es que pueden ser pensadas así en algún momento de la historia.

Un primer paso es el retorno a Geertz (1978, p. 15) con su concepto de cultura como un texto, como una tela tejida por los actores en sus acciones sociales investidas de sentidos que deben ser interpretados. Esa concepción constituye un divisor de aguas en los estudios de la cultura, incluso en la ruptura con la perspectiva culturalista, con importantes desdobles metodológicos:

Lo que el etnógrafo enfrenta, de hecho –a no ser cuando (como debe hacer, naturalmente) está siguiendo las rutinas más automatizadas de colectar datos –es una multiplicidad de estructuras conceptuales complejas, muchas de ellas sobrepuestas o amarradas unas a las otras, que son simultáneamente extrañas, irregulares e no explícitas, y que él tiene que, de alguna forma, primero aprender y después presentar (1978, p.20).

Los productos, los paisajes y los repertorios culturales pueden ser constitutivos de la tela de la cultura, pero no la definen como totalidad auto-contenida e insular. La cultura incluye estos elementos, pero abarca también los sentidos de sus producciones y

---

<sup>10</sup> Fredrick Barth al tratar de la identidad étnica, afirma que “el punto central de la investigación se transforma la frontera étnica que define al grupo y no la materia cultural que ella abarca” (1998, p. 195).

las relaciones sociales de las que esas producciones emergen, y sus interrelaciones y, hoy podemos decir también, trans-relaciones con otras configuraciones culturales.

A partir de esa concepción podemos pensar que una cultura no se circunscribe o se inserta en una región: ella la *escribe*, parafraseando a Geertz, y los hilos de la tela de la cultura son tejidos de relaciones sociales. De acuerdo con Weber, una relación social es “es comportamiento recíprocamente *referido* en relación con su contenido de sentido por una pluralidad de agentes y que se orienta por esa referencia” (1991, p. 16. *Itálica del autor*).

A partir de Geertz, rescatando a Weber, podemos, entonces, comprender las dimensiones y los alcances de la propuesta de Pozenato de “movimiento de la cuestión de la región hacia la cuestión de la regionalidad” (2003, p. 151).

La existencia de una red de relaciones de tipo regional en un determinado espacio o acontecimiento no los reduce a espacios y acontecimientos puramente regionales. Serán regionales mientras sean vistos en su regionalidad. (2003, p. 151)

Las “relaciones de regionalidad” pueden ser interpretadas, por lo tanto, como modalidades de relaciones sociales<sup>11</sup> en la acepción weberiana y, bajo tal perspectiva, pueden ser *comprendidas* –recordando que, para Weber, la sociología tiene como finalidad “comprender interpretativamente la acción social (1991, p. 1)<sup>12</sup> – a partir de las pistas ofrecidas por Geertz.

Considerando que los sentidos de regionalidad son tejidos culturalmente por las acciones sociales de hombres y mujeres, y que una región puede ser vista como “un haz de relaciones a partir del cual se establecen otras relaciones, tanto de proximidad como de distancia” (POZENATO, 2003, p. 157), se establece una perspectiva que minimiza el riesgo de tomar la cultura y la región como totalidades cerradas. Se insta, entonces, la necesidad de una mirada mucho más compleja, descentrada, menos preocupada en relacionar trazos –con connotaciones de *tipicidad*- a representaciones de identidad, que en buscar comprender e interpretar los sentidos cotidianamente construidos y compartidos. De cierta manera nos aproximamos de Michel de Certeau, cuando afirma que “La ‘región’ viene a ser, por lo tanto, el espacio creado por una interacción. De ahí se entiende que, en un mismo lugar haya tantas ‘regiones’ como interacciones o encuentros entre programas” (2002, p. 212).

---

<sup>11</sup> Pozenato advierte, sin embargo, que ellas no son exclusivas (2003, p. 155).

<sup>12</sup> O para Pierre Bourdieu (1983, p. 159): “Comprender no es reconocer un sentido invariable, sino aprender la singularidad de una forma que sólo existe en un contexto particular”.

Dentro de la tesitura de acciones, relaciones y sentidos, podemos pensar también en la posibilidad de aprehender *prácticas de regionalidad*, en moldes análogos a aquellos que Michel de Certeau llama “prácticas de espacio” (2002, p. 200). Para eso podemos partir de la distinción realizada por el autor entre *lugar* y *espacio*<sup>13</sup>. El primero, entendido como

[...] la orden (sea cual sea) según la cual se distribuyen elementos en las relaciones de coexistencia. Ahí se encuentra por lo tanto excluida la posibilidad, para dos cosas, de ocupar el mismo lugar. [...]. Un lugar es por lo tanto una indicación de estabilidad. (CERTEAU, 2002, p. 201).

Ya el “espacio” supone la práctica humana e histórica:

Existe espacio siempre que se toman en cuenta vectores de dirección, cantidades de velocidad y la variable tiempo. El espacio es un cruzamiento de muebles. Es de cierto modo animado por el conjunto de los movimientos que ahí se desdoblán. Espacio es el efecto por las operaciones que lo orientan, lo circunstancian, lo temporalizan y lo llevan a funcionar en unidad polivalente de programas conflictuantes o de proximidades contractuales. (CERTEAU, 2002, p. 202).

Una región definida en términos culturales equivaldría, por lo tanto, a un *espacio*, si la comprendemos como construida por un conjunto de prácticas, de acciones y relaciones sociales. Una región cultural estaría para las delimitaciones físicas, como el *espacio* está para el *lugar* en los términos de Certeau, o sea, si “el *espacio es un lugar practicado*” (2002, p. 202, *itálica en el original*), a la *región* le corresponderían modalidades de prácticas de espacio, incluidos ahí los relatos constitutivos de las “tácticas cotidianas”. Sobre los relatos, dice Michel de Certeau que son:

... aventuras narradas, que al mismo tiempo producen geografías de acciones y derivan para los lugares comunes de una orden, no constituyen solamente un “suplemento” a los enunciados pedestres y a las retóricas caminatorias. No se contentan en moverlos y transponerlos para el campo del lenguaje. De hecho, organizan las caminadas. Hacen el viaje, antes o mientras los pies lo ejecutan. (2002, p. 200).

El principio de la reflexión de Certeau es el pasaje “de las estructuras a las acciones”, siendo los relatos modalidades de “*acciones narrativas*” que permiten “precisar algunas formas elementales de las prácticas organizadoras de espacio” (2002, p. 201). En Michel de Certeau, el espacio, así como el lugar y la región, no es

---

<sup>13</sup> La adopción de esa distinción tiene un carácter argumentativo, lo que no significa una adhesión a disputas simbólicas en el campo científico acerca de tales categorías.

necesariamente una macro realidad: tanto la caminata de un pedestre por la calle como la lectura de un texto constituyen prácticas de conversión de lugar en espacio, sutilezas de lo cotidiano. En nuestra analogía entre el *espacio*, en la concepción de Certeau, y la *región* bajo una perspectiva cultural, podemos, entonces, pensar en la posibilidad de la existencia de *relatos de regionalidad*. Tal como en los relatos de espacio, los *relatos de regionalidad* no son transposiciones de la región (o de lo regional) para el lenguaje. Antes, ellos son coproductores de regionalidades, en la medida en que se constituyen de sentidos compartidos y, recordando a Weber, *recíprocamente referidos*.

Los relatos de regionalidad no se confunden con narrativas de obras literarias consideradas regionalistas, aunque puedan ser aprendidos también en *corpora* de esos géneros. El mismo principio puede ser extendido a otras modalidades de producciones y prácticas culturales, cotidianas o no, como los elementos culturales extraídos “de un *texto* anterior y re contextualizados en un nuevo *texto*”, en el caso de los estudios de los procesos culturales relativos a la inmigración italiana en la Sierra gaucha (POZENATO y RIBEIRO, 2004, p. 18), comportando la perspectiva de que nuevos sentidos –nuevos relatos de regionalidad, agregaría personalmente- están constantemente en construcción histórica. Ese presupuesto teórico sobre un caso particular vale, en realidad, para un universo bastante amplio de procesos culturales de des-contextualización y re-contextualización, como en el caso de los africanos de diferentes orígenes traídos a Brasil.

Prácticas de regionalidad no constituyen conjuntos de objetos pasibles de ser pensados fuera de sus contextos particulares de significación. No se trata de instituir tipologías de narrativas, de discursos o de quehaceres que puedan ser abstraídos de los contextos culturales –de los que ellos son constituyentes y en los que ellos son constituidos- para entonces, en procedimientos analíticos, se transformen en unidades que serán sometidas a exámenes analíticos o a conexiones causales. Relatos y prácticas de regionalidad son como los “pestaños” del famoso ejemplo de Ryle, utilizado por Geertz (1978), constituyendo, así, la densidad cultural a ser aprehendida e interpretada. Relatos de regionalidad son claves de interpretación.

Permitiéndome un ejemplo de orden personal. De la ventana de mi escritorio, en mi casa, tengo la vista de la quinta de la casa de nuestros vecinos. En ella, hay una parra; aquí, un hecho prosaico. Sin embargo, si esa quinta estuviese en otro lugar que no fuese una región donde se producen uvas y vinos, y si mi vecino no fuese descendiente de inmigrantes italianos, y más, si no hubiese crecido en “el campo”,

donde su familia todavía reside y cultiva uvas, ciertamente no se me ocurriría citarlos como ejemplo: la parra de mi vecino es un elemento de un relato de regionalidad, tenemos aquí la *región practicada*, y, como en la cultura bajo la óptica de Geertz, alguien que la interpreta.

Se puede pensar de la misma forma la arquitectura, como en el ejemplo de Pozenato (2003, p. 29) al comentar que, incluso con cambios en los padrones de construcciones en la región de colonización italiana de la Sierra gaucha, se mantiene la tradición de cocinas amplias, y que eso remite a una concepción de ese espacio como lugar de convivencia: “más próximo a lo domestico, más próximo del comer, más íntimo”, lo que lleva a los significados de la cocina y de la comida como prácticas de regionalidad. Podríamos pensar también en el papel que desempeñan las parrillas en las casas y en los apartamentos gauchos: prácticas de espacio, prácticas de regionalidad.

Las memorias pueden ser vistas también como relatos de regionalidad:

En el tiempo de la cuaresma no se comía carne. Comenzábamos [la abstinencia] el miércoles. Comíamos carne una vez y dos o tres veces se hacía abstinencia, decían abstinencia y no se comía carne. Los viernes no comíamos carne. Mi madre preparaba coliflor o comíamos, también, bacalao. El bacalao era barato y podíamos comprarlo. Había flores de zapallo y ella sabía preparar peces, entonces, los comíamos. Hacían los ravioles rellenos de zapallo [tortei], nosotros los llamábamos *bolitos*, pero eran ravioles rellenos de zapallo y queso, polenta, huevos, omelette con cebollas o *erbete*. Y nada de carne. El sábado, una comida era con carne, el miércoles, también y el viernes, todo el día sin carne. Y así pasábamos 40 días, no terminaba nunca... Los sábados, durante la cuaresma, comíamos carne una vez al día. Después estaba liberada. Los viernes [además de la abstinencia] también hacíamos ayuno. Mi madre nos hacía ayunar, comer poco. En aquella época era así. Mis padres querían que fuese así porque con mis abuelos fue así.<sup>14</sup>

Religiosidad, tabús alimenticios, acceso a ingredientes, prácticas de preparación, percepción del tiempo, tradición: el relato de memoria es también una “interpretación en primera mano” (GEERTZ, 1978, p. 25). Hay más, sin embargo: el relato fue originalmente hecho en dialecto vicentino entrecortado por formas de los dialectos milanés y bergamasco, además de los “léxicos de la lengua portuguesa” y algunos “de características híbridas”, de acuerdo con Ribeiro (POZENATO y RIBEIRO, 2004, p. 326). La densidad reside, por lo tanto, no apenas en la narrativa del recuerdo y en los

---

<sup>14</sup> Entrevista dada por Aleixo Piazza, nacido en Nova Milano, en el municipio de Farroupilha, RS, a la investigadora Cleodes María Piazza Julio Ribeiro (POZENATO y RIBEIRO, 2004, p. 318). En la fecha de la entrevista, 1980, Aleixo Piazza tenía 65 años de edad.



temas que la traspasan, sino también en las formas del lenguaje que remiten a los procesos interculturales que forman parte de la historia de una región. Además de esto, la investigadora optó por presentar la narrativa recurriendo a la división de las páginas en dos columnas: a la izquierda, la versión en dialecto y a la derecha su traducción, con el objetivo de “dar la oportunidad de la lectura también a las personas no familiarizadas con el dialecto italiano” (In POZENATO y RIBEIRO, 2004, p. 326). Para además de los objetivos propiamente técnicos, el trabajo de la traducción es, simultáneamente, un ejercicio de versión, y la opción por una determinada forma de presentación que le ofrece al lector nuevas posibilidades interpretativas: registro y traducción, en su contigüidad, forman ellos mismos otra modalidad de relato.<sup>15</sup>

Relatos de regionalidad, entendidos como modalidades de prácticas de espacio, promueven también la transmutación del espacio en paisaje<sup>16</sup>, en nuestro caso, paisajes culturales. Es el caso de la Cachoeira de Iauaretê, con su significado sagrado para los pueblos indígenas de los ríos Uaupés y Papuri, en el Amazonas<sup>17</sup>. La caída de agua [cachoeira]

[...] forma parte del escenario descrito en los mitos del origen de varios pueblos indígenas que viven en el río Uaupés actualmente (Tukano, Tariano, Desana, Piratapuaia, entre otros). Esos mitos tematizan el proceso de transformaciones que resulta en la aparición de los primeros humanos y sus diferentes versiones se construyen sobre un fondo compartido por todos esos grupos (IPHAN, 2006, p. 14)

Las atribuciones de sentido a la caída de agua pasan por su incorporación a los mitos de origen de los cuales ella es “escenario”. Aquí la naturaleza se transforma en paisaje cultural por un proceso que engloba también las prácticas de regionalidad de los diferentes grupos en sus territorialidades, así como las relaciones inter-grupales dentro de un territorio más abarcante (IPHAN, 2006, p. 14-15). Otras modalidades de paisajes culturales involucran diferentes modalidades de relatos y prácticas de regionalidad: conjuntos arquitectónicos urbanos, espacios rurales donde se vislumbran plantaciones intercalados por edificaciones –como las casas de piedra y madera entre los viñedos de

<sup>15</sup> La misma observación puede ser realizada en relación a la “Selección de canciones del cancionero popular de la inmigración italiana”, igualmente recogido por Ribeiro (In POZENATO y RIBEIRO, p.356-390). Se incluye ahí un ítem más: la codificación de las melodías en la forma de partituras. También en este caso, además del objetivo técnico del registro, se abren para el lector nuevas posibilidades de interpretación.

<sup>16</sup> Tal como subrayé en la nota 12 en relación a la oposición entre *lugar* y *espacio*, aquí tampoco voy a problematizar distinciones conceptuales sobre espacio y paisaje, puesto que el interés es del orden de los procesos culturales.

<sup>17</sup> La Cachoeira Iauaretê fue inscrita en 2006 por el IPHAN en el Libro de registro de lugares como “Patrimonio cultural brasileño”.

la Sierra gaucha- o las “jaulas” y otros barcos parados a las márgenes del río San Francisco o del río Negro, entre numerosos ejemplos posibles. Lugares que tienen sus sentidos producidos tanto por los que en ellos viven como por aquellos cuyo mirar itinerante los aprehende.

## V Regionalidades de fronteras, regionalidades pluriterritorializadas

Para Michel de Certeau, “no existe espacialidad que no organice la determinación de fronteras” (2002, P. 209). En este autor, la palabra no puede ser entendida apenas en sus sentidos más comunes, geopolítico o, incluso, cultural<sup>18</sup>, pero tomemos la idea de la espacialidad instituyendo fronteras para pensar cómo, en esas situaciones, las prácticas y relatos de regionalidad pueden ser interpretadas contextualmente. Un punto de partida puede ser aquel que Certeau anuncia como:

Paradoja de la frontera: creados por contactos, los puntos de diferenciación entre dos cuerpos son también puntos comunes. De los cuerpos en contacto, ¿cuál de ellos posee la frontera que los distingue? Ni uno ni el otro. Entonces, ¿nadie?

Problema teórico y práctico de la frontera: ¿a quién pertenece la frontera? El río, la pared o el árbol *hace* frontera. No tiene el carácter de no-lugar que el trazado cartográfico supone en el límite. Tiene un papel mediador. (CERTEAU, 2002, p. 213, *itálica en el original*)

El relato de la frontera, el enunciado que interrumpe al caminante, funciona también como un articulador: “por el simple hecho de ser la palabra del límite, crea la comunicación, así como la separación [...]. Articula. Es *también* un pasaje”. (2002, 213, *itálica en el original*). La misma ambigüedad aparece en la figura del puente: “que ora suelda, ora contrasta insularidades” (2002, p. 214).

Esa idea de un “lugar tercero” (2002, p. 214), algo que con alguna licencia podríamos llamar también de entre-lugar, se expresa también en un trecho de la canción

A ponte nem tem que sair do lugar  
Aponte pra onde quiser  
A ponte é o abraço do braço do mar  
Com a mão da maré  
A ponte não é para ir nem pra voltar  
A ponte é somente pra atravessar  
Caminhar sobre as águas desse momento<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Para Certeau, la frontera es la “diferenciación que permite los juegos de espacio”, o sea, está presente en varios niveles, incluso “en la distinción que separa de su exterioridad un sujeto” (2002, p.209). Para nuestros fines no necesitamos ir tan lejos (¿o sería *tan cerca?*).

<sup>19</sup> *A Ponte* [El puente], música de Lenine y Lula Queiroga del álbum *O Dia em que faremos contato*. [El día que haremos contacto]. SONY BMG RCA, 1997. “El puente no tiene que salir del lugar / Apunte para donde quiera / El puente es el abrazo del brazo del mar / Con la mano de la marea / El puente no es para ir

Lugar de travesía, pero la travesía es también práctica de espacio, inversión y producción de sentidos:

[...] frontera como margen en permanente contacto, como pasaje para proporcionar mezcla, interpenetración, intercambio y diálogo, que se traducen en productos culturales. Así, las fronteras nos remiten a la vivencia, a las sociabilidades, a las formas de pensar intercambiables, a los *ethos*, valores, significados contenidos en las cosas, palabras, gestos, ritos, comportamientos e ideas (PESAVENTO, 2006, p. 10-11).

Regionalidades de fronteras son particularmente significativas en Río Grande do Sul bajo, por lo menos, dos aspectos: el primero, de naturaleza histórica, dice al respecto de los establecimientos de límites en relación a los vecinos platenses y los desdobles de ese proceso en la propia historia del Estado, y en la construcción de una determinada representación de identidad; el segundo, relacionado al primero, se refiere propiamente a las prácticas cotidianas de los actores sociales que viven en esos espacios. Si es plausible la afirmación de Bourdieu de que la frontera, como “producto de un acto jurídico de delimitación, produce la diferencia cultural del mismo modo que es producto de ésta” (2003, p. 115), no es menos verdad que los actores sociales en interacción, sea de conflicto o de convivencia, accionan prácticas de regionalidad específicas al entre-lugar común en el cual conviven. Luciana Hartmann, por ejemplo, analiza la práctica de narrativas de historias, *casos*, que constituyen, en las palabras de la autora, una “poética característica de la cultura de la frontera” (2005, p. 136) entre Brasil, Uruguay y Argentina y que instituye un universo común de narrativas y actos performáticos.

Desde el punto de vista cultural, la frontera se crea y se recrea incesantemente a sí misma, espacio del diferente y del común, en la medida en que existen allí prácticas de regionalidad. Ella también es referencia de pertenencia: “soy de la frontera”, “vengo de la frontera”

Hay, sin embargo, relatos que toman a la frontera como referencia, pero que no emergen necesariamente a partir de ella. Tomando en particular el espacio de la frontera de la región de las Misiones, en el estado de Río Grande do Sul, Ceres Brum (2006) observó que la afirmación de la región como misionera “no se da específicamente a partir de la región o de un local determinado, sino que ocurre a partir

---

ni para volver / El puente es solamente para atravesar / caminar sobre las aguas de ese momento”.

de diferentes territorios en relación a las Misiones, de donde pasa a ser representada” (2006, p. 259). Estas representaciones vinculadas a la región componen un juego de intereses espaciales y simbólicos:

Así, el pasado misionero es simbolizado, en relación al espacio como nacional en Paraguay, como experiencia que hizo posible la sobrevivencia del guaraní como idioma y, por otro lado, regionalmente como relativo al surgimiento del gaucho en Río Grande do Sul. (2006, p. 259)

Los procesos constitutivos de la mundialización de la cultura traen nuevos desafíos para pensar regionalidades y fronteras. Ruben Oliven (2006) muestra cómo el Movimiento Tradicionalista Gaucho se desterritorializa, tanto para otros estados de Brasil como para el exterior, en el interior de los flujos migratorios contemporáneos. El autor menciona, también, el estudio de Alessia De Biase<sup>20</sup> sobre gauchos descendientes de inmigrantes vénétoes que fueron a vivir a Italia y que

[...] desarrollaron una doble identidad en la que se mezclan la Italia del siglo XIX (que no existía como país cuando sus antepasados migraron para el Nuevo Mundo), Brasil, Río Grande do Sul y la Italia contemporánea (OLIVEN, 2006, p. 149).

Son múltiples regionalidades accionadas, una pluralidad de relatos cuyos contextos de inteligibilidad se encuentran en diversos espacios simultáneamente: regionalidades desterritorializadas –o sea, mejor caracterizarlas como *pluriterritorializadas*. Los movimientos de re-contextualización cultural por el movimiento de los grupos sociales no son novedad histórica, pero se tratan ahora de procesos mucho más complejos. Estamos frente a las “dimensiones dramáticas y épicas de la sociedad global” (IANNI, 1992, p. 182). Contraposiciones como local / global, regional / nacional, particular / universal parecen ser desafiadas por las nuevas configuraciones de la cultura mundializada, trayendo desafíos a los esfuerzos de comprensión:

Hasta esta altura de la historia, mucho de lo que era la problemática de las ciencias sociales se ecuacionaban en términos de micro e/o macro interpretaciones. A partir de ahora, de esta altura de la historia, pueden ser micro, macro y meta-interpretaciones (IANNI, 1992, p. 166).

Los hibridismos que siempre caracterizaron los procesos de inter-culturalidad asumen nuevas formas. En los años 1990, en Recife (estado de Pernambuco), un grupo

---

<sup>20</sup> Se trata de la tesis *Gaúchos-venitiens: anthropologie d'une Double identité au Rio Grande Do Sul, Brésil*, defendida en la *École des Hautes études en Sciences Sociales*, París, 2002. (OLIVEN, 2006, p. 150).

de jóvenes crea una compleja fusión musical entre elementos de lo que se convenció en llamar cultura popular —el maracatu, el coco, la ciranda-, y elementos del rock, del *hip-hop*, y del *rap*, tomando también recursos tecnológicos, como el *sampler*<sup>21</sup>. Surgió un conjunto de manifestaciones culturales que quedó conocido como Movimiento Mangubeat (VARGAS, 2007). Una mirada menos atenta a las condiciones de producción cultural podría reducir el fenómeno a la categoría de “cultura de masa”. Sin embargo, el movimiento llamó la atención de investigadores brasileños y extranjeros, entre ellos muchos etno-musicólogos, no apenas por la originalidad de las fusiones.

Los jóvenes músicos del Mangubeat se empeñaban también en otras iniciativas, como, por ejemplo, llevar a los palcos de sus presentaciones tradicionales maestros del maracatu y de la ciranda. La idea era dar visibilidad a creadores que, hasta entonces, se encontraban en el anonimato de la “cultura popular”, pero había también una fuerte crítica a movimientos como el Armorial que, según uno de los integrantes del Mangubeat, se empeñaba en un “pillaje cultural” de las manifestaciones populares (VARGAS, 2007, p. 36), sin los debidos créditos a los creadores.

Lo que interesa enfatizar aquí es el hecho que el Mangubeat constituye una fusión entre elementos musicales regionales —en los ritmos, en los instrumentos, en las entonaciones del canto- con elementos transnacionales. Además de esto, temas como la vida de los catadores de cangrejos en el mangu, la pobreza y la referencia a localidades de Recife son recurrentes, como en la canción del grupo Schico Science & Nação Zumbi:

Porque no rio tem pato comendo lama?  
Porque no rio tem pato comendo lama?  
Porque no rio tem pato comendo lama?

Rios, pontes e overdrives<sup>22</sup> – impresionantes esculturas de lama  
Mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu  
Rios, pontes e overdrives – impresionantes esculturas de lama  
Mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu, mangu

E a lama come mocambo e no mocambo tem molambo  
E o molambo já voou, caiu lá no calçamento bem no sol do meio-dia  
O carro passou por cima e o molambo ficou lá

Molambo eu, molambo tu, molambo eu, molambo tu

---

<sup>21</sup> “Aparato computadorizado que graba y digitaliza trechos de músicas para su posterior reproducción en las más variadas formas” (VARGAS, 2007, P. 61).

<sup>22</sup> “*overdrive* es el nombre de un tipo de pedal de efecto para la guitarra que distorsiona su timbre haciéndolo más ruidoso y agresivo” (Cf. VARGAS, 2007, p. 141).

É macaxeira, Imbiribeira, Bom pastor, é o Ibura, Ipseb, Torreão, Casa Amarela  
Boa Viagem, Genipapo, Bonifácio, Santo Amaro, Madalena,  
Boa Vista, Dois Irmãos  
É Cais do porto, é Caxangá, é Brasilit, Beberibe, CDU, Capibaribe, é o Centrão  
Eu falei!<sup>23</sup>

En su conjunto, instrumentos, melodía, ritmo, letra así como la *performance* vocal de Chico Science, sintetizan y hacen emerger elementos de regionalidad pernambucana: la regionalidad del Recife urbano en la letra, referencias rurales en elementos musicales, pero todo mezclado, fusionado, híbrido<sup>24</sup>. Nuevas modalidades de relatos, nuevas regionalidades o, también, actualizaciones de representaciones de lo regional. Nuevos “pestaños”, en fin.

Finalmente, otro desafío para pensar las nuevas regionalidades es la consolidación de la Internet: el espacio virtual, lugar donde se hacen los negocios, donde se miran películas, se escucha música, se leen y/o se compran libros, pero, sobre todo, se intercambian mensajes, se crean y se multiplican *páginas* (espacios, lugares) de relaciones, lugares donde emergen nuevas prácticas de sociabilidad.

En varios lugares de la Internet, como en *blogs* y páginas de sitios de relaciones, podemos encontrar “postajes”, declaraciones de personas acerca de sus lugares de pertenencia. Muchos inmigrados recurren a la Internet, no apenas para quedar en contacto con familiares y amigos, pero también para hablar sobre los dramas y las alegrías de sus condiciones de re-contextualizados, y haciendo eso transitan entre diferentes posiciones de identidad (regional, nacional, de género, etc.)<sup>25</sup>, inclusive identidades virtuales. Pero, ¿cuál es el lugar practicado? Rigurosamente, tenemos ahí también un manojito de relaciones, acciones recíprocamente referidas, telas de significados, sobre posiciones de relatos de regionalidad a los cuales se agregan, también, las especificidades de una ciber-regionalidad. “Pestaños” virtuales.

## V Consideraciones finales

Los diferentes ejemplos mencionados hasta aquí no quieren insinuar una superación de antiguas por nuevas regionalidades. Todas ellas coexisten en el tiempo, son productoras

<sup>23</sup> *Rios pontes e overdrives*. Composição de Chico Science e Fred Zero Quatro. Álbum *Da Lama ao Caos*. Chãos/Sony Music, 1994.

<sup>24</sup> Una reflexión sistemática sobre Mangubeat, relacionando regionalidad e hibridismo, está siendo preparada para un próximo artículo.

<sup>25</sup> Sobre ese tema hay una investigación de maestría en curso, por Juliana Rossa, en el Programa de Post-Graduación en Letras, Cultura y Regionalidad en la Universidad de Caxias do Sul.

y productos de la historia. Algunas se entrecruzan, se mezclan, se hacen híbridas, se fecundan mutuamente. Todas traen nuevos desafíos a la interpretación de acuerdo con las cuestiones suscitadas por el tiempo presente. Sea en un poblado a las márgenes del río Negro, sea en algunos de los espacios virtuales de la Internet, los sentidos son continuamente producidos: los “pestaños” están siempre solicitando interpretaciones. Sin embargo, la cultura no es tejida apenas por pestaños, sino también de “robos de carneros”, otro ejemplo utilizado por Geertz (1978 p. 17-19). En otros términos: hay conflictos, ellos constituyen igualmente el texto y el contexto de la cultura, los relatos y las prácticas se encuentran ahí, pero al ser silenciados, vale decir, no incorporados efectivamente al texto del intérprete, les queda negado el estatuto de regionalidad bajo el riesgo de poner en peligro una determinada representación de lo regional. Podemos desprender eso en los análisis de Oliven (2006) sobre el papel de los negros y los indios en la construcción de la representación de la identidad gaucha. Incorporar relatos disidentes trae problemas cuando se trata de la construcción de una representación ideológica, pero trae –sin duda- una interpretación comprensiva más completa de los procesos culturales.

Traducción al español:  
Prof. Dr. Milton Hernán Bentancor

## Referencias

- BARTH, Fredrick. Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In. POUTIGNAT, Philippe e STREIFF-FENART, Jocelyne. *Teorias da Etnicidade* (seguido de Grupos Étnicos e suas Fronteiras de Fredrik Barth). São Paulo: UNESP, 1998. p. 185-227.
- BOAS, Franz. *Antropologia Cultural*. Organização de Celso Castro. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2004.
- BRUM, Ceres K. “*Esta terra tem dono*” – Representações do passado missioneiro no Rio Grande do Sul. Santa Maria: Ed. da UFSM, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas*. 4ª Ed. Campinas, SP: Papirus, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. *O poder simbólico*. 6ª. Ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas lingüísticas. In: ORTIZ, Renato (Org). *Pierre Bourdieu*. São Paulo: Ática, 1983. p. 156-183. (Grande cientistas sociais, 39).
- CERTEAU, Michel de. *A invenção do cotidiano*. Vol. I. 8ª ed. Petrópolis: Vozes, 2002.

CHAUÍ, Marilena. *Conformismo e resistência: aspectos da cultura popular no Brasil*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1989. [1989a].

\_\_\_\_\_. *Seminários*. São Paulo: Brasiliense, 1983.

\_\_\_\_\_. *Cultura e Democracia*. 4ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1989 [1989b]

EAGLETON, Terry. *A idéia de cultura*. São Paulo: UNESP, 2005.

FREYRE, Gilberto. *Casa grande e senzala*. São Paulo; Círculo do Livro, 1980 [1933].

\_\_\_\_\_. *Manifesto regionalista*. 7ª Ed. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Editora Massangana, 1996.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

HARTMANN, Luciana. *Performance e experiência nas narrativas orais da fronteira entre Argentina, Brasil e Uruguai*. *Horizontes Antropológicos*. Porto Alegre, ano 11, n. 24, p. 125-153, jul./dez. 2005.

IANNI, Octávio. *A sociedade global*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

IPHAN – Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. *Dossiê IPHAN 7 {Cachoeira de Iauaretê}* Lugar sagrado dos povos indígenas dos Rios Uaupés e Papuri (AM). Brasília: IPHAN, 2006.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Os argonautas do Pacífico Ocidental*. 2ª Ed. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

MOCELLIN, Maria Clara. *Trajetórias em rede: representações da italianidade entre empresários e intelectuais da região de Caxias do Sul*. Tese de doutorado. IFCH / UNICAMP, Campinas, 2008.

MOREIRA LEITE, Dante. *O caráter nacional brasileiro*. 4ª Ed. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.

MOTA, Carlos G. *Ideologia da cultura brasileira (1933-1974)*. 5ª Ed. São Paulo: Ática, 1985.

OLIVEN, Ruben G. *A parte e o todo – A diversidade cultural no Brasil – nação*. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2006.

\_\_\_\_\_. *Cultura brasileira e identidade nacional*. 2ª Ed. São Paulo: Brasiliense, 1986.

\_\_\_\_\_. *Um outro território*. São Paulo: Olho D'água, 1996.

\_\_\_\_\_. *Românticos e folcloristas*. São Paulo: Olho D'água, 1992.



POZENATO, José C. e RIBEIRO, Cleodes M. P. J. Projeto ECIRS: Guardião de uma cultura. In POZENATO, José C. e RIBEIRO, Cleodes M. P. J. (Org). *Cultura, imigração e memória: percursos e horizontes*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2004.

POZENATO, José C. *Processos culturais: reflexões sobre a dinâmica cultural*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2003.

POZENATO, José C. *O regional e o universal na literatura gaúcha*. Porto Alegre: Movimento, Instituto Universal do Livro, 1974.

VARGAS, Herom. *Hibridismos musicais de Chico Science & Nação Zumbi*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

WEBER, Max. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Vol. I. Brasília: Editora da UnB, 1991.