



RIDAA
Repositorio Institucional
Digital de Acceso Abierto de la
Universidad Nacional de Quilmes



Universidad
Nacional
de Quilmes

Amati, Mirta

Lo que nos dicen los ritos : democracia y nación en la Argentina del bicentenario



Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Argentina.
Atribución - No Comercial - Sin Obra Derivada 2.5
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/2.5/ar/>

Documento descargado de RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes de la Universidad Nacional de Quilmes

Cita recomendada:

Amati, M. (2010). *Lo que nos dicen los ritos: democracia y nación en la Argentina del bicentenario*. *Revista de ciencias sociales*, 2(18), 179-198. Disponible en RIDAA-UNQ Repositorio Institucional Digital de Acceso Abierto de la Universidad Nacional de Quilmes <http://ridaa.unq.edu.ar/handle/20.500.11807/1503>

Puede encontrar éste y otros documentos en: <https://ridaa.unq.edu.ar>

Mirta Amati

Lo que nos dicen los ritos. Democracia y nación en la Argentina del bicentenario

Introducción

Como señala DaMatta (2002, p. 41) en su ya clásico trabajo antropológico sobre la sociedad brasileña –donde estudia el “triángulo ritual” compuesto por el Día de la Patria, el Carnaval y la Semana Santa–, el análisis de los ritos es una “puerta de entrada” para “penetrar en el corazón cultural de una sociedad”. Sin embargo, si bien se trata de un mecanismo que “permite tomar conciencia de ciertas cristalizaciones sociales más profundas que la propia sociedad desea ubicar como parte de sus ideales ‘eternos’”, la ausencia de una reconstrucción histórica de las condiciones de producción de esos rituales –su *sociogénesis* (en el sentido de Elías, 1987)–, ofreció un fuerte flanco de crítica (Goldman y Neiburg, 1999). Ciertamente, la “eternidad” de los

ideales de una sociedad es una categoría “nativa” o “de la práctica”; es tarea del investigador reconstituir las condiciones y modalidades en que esas categorías se produjeron y –en la diacronía de los eventos– demostrar las modificaciones y las continuidades.

Desde esa perspectiva, “democracia” y “nación” pueden considerarse como *ideales, cristalizaciones o producciones sociales* que no tienen por qué seguir “modelos” o “concepciones” de otros países que se suponen como “claros y consistentes” (O’Donnell, 2000, p. 522) pero de los cuales, sin duda, puede mostrarse mucho más que autoevidencias respecto de su producción, imaginación o invención social.¹

En este trabajo nos proponemos explorar esa producción analizando el rito conmemorativo de la Revolución

¹ Para la concepción de imaginación o “comunidades imaginadas” véase Anderson (2000); para el de nación como “invención”, “fabricación” o “falsedad” –y las dos definiciones provisionales de nación: una “cultural” (centrada en los “atributos” compartidos) y otra “voluntarista” (centrada en la pertenencia y reconocimiento)–

de Mayo que en Argentina es considerado como el momento originario (y, como tal, mítico) de la nación. Esta elección está fundada en la concepción ritual de DaMatta y las críticas posteriores (que nos llevan a analizar el rito en los contextos sociohistóricos en los que se producen) y en oposición a perspectivas que enfatizan el papel de los rituales en los nacionalismos y populismos como un uso de la pompa y parafernalia estatal para la identificación y manipulación ideológica. Como veremos a través de la historia de los ritos, tanto la relación entre el Estado y la sociedad como las significaciones y su producción *oficial o social*, no son unívocas. La génesis social y la historia de los ritos permiten problematizar teorías y presupuestos teóricos naturalizados tanto en los sentidos de los actores cuanto en las teorizaciones de algunos analistas.

Proponemos aquí estudiar los ritos como una modalidad de analizar la historia reciente de los sentidos de “democracia” y “nación”, lo cual metodológicamente tiene sus ventajas y límites. Entre las ventajas se encuentra la posibilidad de sistematizar datos

empíricos, disponibles para cualquier otro investigador y plausibles de extender y contrastar con otros casos (ya sea tomando otros ritos de la secuencia ritual laica como rituales de otros países).² Además, la periodicidad anual de los eventos permite observar la “tensión entre los rituales que se reiteran y reflejan continuidades identitarias y de sentido [...] y las fracturas, cambios y transformaciones en las prácticas y significados de la conmemoración” (Jelin, 2002, p. 2). El análisis a través de los ritos también posibilita acceder a las configuraciones y producciones de la sociedad que los ejecuta debido a que están “ya recortados” en términos nativos (Peirano, 2001).

Entre las limitaciones del estudio de rituales como el que aquí presentamos, se encuentra la indefinición de la categoría, discusiones no saldadas que postulan que el rito expresa la estructura social *versus* otras perspectivas que sostienen que el rito no refleja nada, sino que produce o representa *performativamente* a “la sociedad”, como momento extraordinario en que las comunidades se celebran a sí mismas.³ En ambos casos, otros hechos o procesos rele-

véase Gellner (1991); para el concepto de “tradiciones inventadas”, Hobsbawm y Ranger (2002). Un análisis de las aporías de las perspectivas antigenealógicas por parte de los historiadores puede encontrarse en Palti (2003), una definición histórica y experiencialista de la nación en Grimson (2002) y en Hroch (1993). Fernández Bravo (2000) realiza una compilación de trabajos bajo la definición de las naciones como invención que van “de Herder a Bhabha” pasando por el exposición de Ernest Renan y Vernik (2004) compila trabajos producidos a partir de la pregunta de Renan, “¿Qué es una nación?”.

² Varios historiadores han analizado el rito de mayo en diferentes períodos históricos: “A la nación por la fiesta: las fiestas mayas en el origen de la nación en el Plata” (Garavaglia, 2007), “Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias 1887-1891” (Bertoni, 1992); las fiestas federales de la Buenos Aires rosista (Salvatore, 1996). En Grimson, Amati y Kodama (2007) puede encontrarse un análisis del rito del 25 de mayo en Argentina y del 7 de septiembre en Brasil.

³ Estas últimas siguen la concepción durkheimniana según la cual la función del rito es la de cohesionar a la sociedad (Durkheim, 2003, p. 169). Debido a que, desde esta concepción, las creencias no determinan los ritos

vantes del contexto *escapan* del evento celebrado. Sin embargo, esto puede subsanarse siguiendo un postulado de Turner (1999): aquel que sostiene que los símbolos rituales debe analizarse en su relación con otros acontecimientos presentes en la misma secuencia temporal.

Como veremos en el artículo, en los actos centrales de mayo se presenta y representa una comunidad de pertenencia *nacional* y *democrática* que tiene su génesis no solo en la producción estatal y social sino también en las sedimentaciones históricas de experiencias comunes y recíprocas. Para esto, se realiza un análisis sincrónico de la estructura ritual –que permite acceder a los sectores de la nación y al orden democrático representado– y un análisis diacrónico de las celebraciones de mayo, que permite presentar la sociogénesis de la “escisión entre democracia y nación” (Grimson y Amati, 2005).

La estructura del rito: orden jerárquico democrático y encuentro popular igualitario

El rito de mayo de 2006 fue el último que se realizó en Plaza de Mayo antes del que se realizará en el bicentenario.⁴ Fue un acto de envergadura ya que coincidía con otros aniversarios: se cumplían tres años del mandato del presidente de la nación y 30 del golpe militar de marzo de 1976.⁵ En este contexto, la nación y la democracia adquieren una centralidad que aparece tanto en los actos como en los discursos del rito.

La estructura ritual presenta tres actos consecutivos ejecutados por distintos sectores que representan a la Argentina de un modo particular. El primero –*las salutations al Presidente y la caminata presidencial*– es del Estado; el segundo –*el tedeum*–, de la Iglesia; el último –*la manifestación en la plaza*–, del Pueblo.

sino que se encuentran entrelazadas a estos, lo necesario no es partir del estudio de las creencias sino estudiar los ritos *visibles* en los que la sociedad se representa o presenta una imagen de sí. Se trata de su concepción universalista para la cual la concepción del ritual no incluye momentos que no sean de efervescencia o movilidad. Ciertamente, aunque no podemos explayarnos aquí, en esta como en otras teorías del ritual subyace una teoría de la sociedad.

⁴ El gobierno de Néstor Kirchner modificó el lugar de realización de los actos de mayo rompiendo con una tradición que viene desde 1811. Si bien esa tradición *política* y *cultural* sufrió modificaciones desde la fecha del acontecimiento que conmemora tanto en la estructura del rito como en la participación social, como veremos en la siguiente sección, la continuidad estaba marcada por la fecha y por el espacio de realización: la plaza y las instituciones aledañas (Casa Rosada y Catedral Metropolitana). Por primera vez en el 2005, el rito oficial de mayo se realizó en Santiago del Estero; en el 2007, en Mendoza; en el 2008, en Salta y en el 2009, en Misiones. Este cambio –que no incluyó modificaciones en la estructura ritual– se realizó bajo el argumento del federalismo y *contra* la centralidad de Buenos Aires.

⁵ A esto se suma que ese año, por vez primera, el 24 de marzo fue incorporado como feriado nacional (Ley 26.085 de marzo de 2006, ya instituida como Día de la Memoria por la Verdad y Justicia en el 2002 por la Ley 25.633). Esto modificó la estructura del calendario oficial, presentando una “memoria nacional” distribuida en “fechas patrias” y “fechas de la historia reciente” (además de los feriados *nacionalizados*: los religiosos católicos y los del primero de mayo). En este contexto calendárico, el 25 de mayo o “Día de la Patria” adquiere una significación respecto a la comunidad nacional y a la democracia que incorpora la memoria de la dictadura (un análisis del calendario puede encontrarse en el Proyecto UBACYT-FCS. UBA- S602, mimeo).

Cada una de estas ceremonias está articulada por la presencia del Presidente que así determina el orden de la secuencia. El foco se centra en su persona pero en cada acto del rito va cambiando su calidad, su rol y, por ende, las relaciones con cada sector.

En la primera y segunda ceremonia –las salutations en la Casa Rosada y el Tedeum en la Catedral– aparece en calidad de máximo representante de la nación argentina (como jefe supremo de la nación y jefe de gobierno), en la última (el acto en la Plaza) prevalece su calidad de ciudadano que, tal como establece la Constitución Nacional en su artículo 87, desempeña el Poder Ejecutivo de la nación: “un ciudadano con el título de presidente”. Esto no solo aparece en el texto de la ley sino que se actualiza tanto en los actos rituales como en el discurso pronunciado en ese espacio: en las palabras de Néstor Kirchner se trata de “un militante ciudadano”.

Si en el primer y segundo acto las acciones resaltan un desempeño único aunque temporal (hay un solo presidente o jefe), en el último se resalta su ciudadanía, algo compartido por el resto de personas que realizan el acto de la plaza y por todos aquellos a los que representa aunque no se encuentren en este espacio. Así, tanto en la Casa Rosada como en el Templo, su presencia permite escenificar la diferencia y la jerarquía, recordar o hacer presente la estructura de la Argentina en su día. En la plaza, en cambio la apelación a su calidad ciudadana (tanto en la forma del acto como en el discurso pronunciado) celebra o enfatiza la comunidad, el sentimiento de *comunitas*, basado en el igualitarismo.

Como se observa en el cuadro 1, la forma y el mecanismo de cada ceremonia, la

relación entre los actores, los responsables de la organización, representan *performativamente* un aspecto de “la Argentina”: la estructura o la comunidad.

En el primer caso, el Presidente *está en su casa*, en el espacio donde cotidianamente realiza su tarea –su despacho y el Salón Blanco–; allí recibe a sus subordinados, a los representantes de los demás poderes de la nación Argentina y a los representantes de otros países, quienes tienen la obligación de saludarlo. El foco es el Presidente ya que encarna o *hace presente* a la nación a quien representa y administra cotidianamente.

En el tiempo extraordinario del Día de la Patria, en que cesan las actividades diarias de la administración pública, las autoridades celebran a la nación que cotidianamente les concedió aquella tarea. Lo hacen mostrando la estructura y las relaciones de orden, mando y obediencia. También es el orden *democrático*, el orden de una democracia entendida como “el gobierno de los políticos” elegidos por el voto. Un orden que se interioriza de un modo corporal: actuando y observando.

El dato “infraestructural”, particular y dividido en funciones, como es el trabajo cotidiano en cada estamento, aparece ahora elevado a un dato social, simbólico y total: una suerte de *organigrama de la administración pública en acción simbólica*, saludando en orden de precedencias a su jefe máximo, formando detrás de él, en la explanada de la calle Rivadavia, realizando la caminata hacia la Catedral. Subordinación y jerarquía *representada performativamente* (dramatizada) pero también *representación* de aquellos que en la plaza miran, de aquellos que eligieron a esos representantes.

Cuadro 1

Secuencia Ritual	Tiempo y espacio	Acción Forma	Foco	Actores secundarios	Responsables de la producción	Objeto de celebración	Mecanismo básico
Acto 1 "La comunidad saludada"	Por la mañana	Salutaciones En fila, por orden jerárquico	Presidente Jefe de Gobierno	Autoridades de los tres poderes de la Nación	Estado, Casa de Gobierno	La estructura	Jerarquización Representación de la ciudadanía Representación de otros estados
	Salón Blanco	En contexto de comensalidad	Jefe Supremo de la Nación	Cuerpo de diplomáticos de países extranjeros			
Acto 2 "La comunidad agradecida"	Al mediodía	Agradecimiento a Dios y al prócer de la Independencia En orden jerárquico, caminata, ubicación en el templo	Presidente y Cardenal, máximos representantes del Estado y la Iglesia	Representantes del Estado, la Iglesia, el ejército, las fuerzas armadas y policiales, las organizaciones sindicales y de derechos humanos	Estado y, luego, Iglesia	La articulación entre estructura y comunidad	Neutralización Jerarquía divina invierte las jerarquías terrenales. Ambas están aquí subordinadas a la divina
	Templo de la Catedral Metropolitana						
Acto 3 "La comunidad como pueblo en la plaza"	Por la tarde	Acto en la plaza	Presidente, un ciudadano que desempeña el Poder Ejecutivo de la nación. El pueblo y la plaza	Artistas populares Madres y Abuelas de Plaza de Mayo	Organizaciones políticas y sociales. El Estado.	La comunidad	Igualitarismo
	Plaza						

En el templo, ese orden se completa y amplía con los representantes de organizaciones sindicales, religiosas, sociales, de derechos humanos... que no forman parte del gobierno ni del Estado. Ese orden, en este nuevo espacio y ceremonia —el de la Iglesia— tiene un mecanismo básico que —a diferencia de la jerarquización estatal— se caracteriza por la neutralización de la misma. Este mecanismo consiste en una combinación de momentos sumamente rígidos y jerárquicos con otros, que lo invierten.

Así, el momento del ingreso del Presidente, la entrada del Cardenal, la ubicación por orden de precedencia de los invitados tiene la estructura de un ritual formal, de respeto, que se caracteriza por la separación de elementos, categorías y reglas. La forma, separación y jerarquías están esclarecidas, destacadas: por un lado el Estado; por el otro, la Iglesia. Ambas autoridades no solo están separadas entre sí, en cuanto a sus funciones sagradas o religiosas y profanas o laicas sino que también están separadas del pueblo, al cual representan pero con el cual *no se confunden*. El pueblo no tiene por qué estar allí porque está *a través* de sus representantes.

Sin embargo, esa jerarquía se ve neutralizada en un contexto donde la máxima autoridad es la presencia divina, tanto de Dios como del prócer sacralizado, San Martín: estos neutralizan momentáneamente las jerarquías temporales.

La tentativa de este mecanismo, tanto en el análisis estructural del ritual como en el del contenido de la homilía, es la de *conciliar* al pueblo con el Estado.

El cardenal Jorge Bergoglio llama en su discurso a una reflexión personal que dirige a todos y cada uno de los presentes para lograr “la nación que nos debemos”. Para esto hay que “hacerse pobres”, “saber pedir y ofrecer perdón”, “cultivar la amistad social”,⁶ algo que solo puede lograrse con la intermediación de Dios: favorecer el encuentro y la convivencia de elementos discontinuos y separados de la estructura social. Esta tarea conciliatoria es posible mediante la acción de la Iglesia que tiene el monopolio de relaciones con lo espiritual y lo sagrado. Así, está por debajo de la autoridad estatal de quien depende para la realización del Tedeum (la acción de gracias solo se realiza por pedido) y para el sostenimiento de su culto (el gobierno federal de Argentina sostiene solo a este, según lo establece el artículo segundo de la Constitución). Por su parte, el Estado también depende de la Iglesia ya que es la única institución que puede realizar un tedeum.

El último acto, el de la Plaza, es un ritual igualitarista. La *performance* del pueblo excede el lugar de *espectador* o su calidad de *representado* propios de los rituales del Estado fuertemente jerarquizados. Los ciudadanos, los trabajadores y los militantes aparecen *representados* en los ritos de saluciones y del Tedeum: por legisladores—diputados y senadores—, por dirigentes de organizaciones sindicales y de organizaciones de derechos humanos. Pero en el ritual de la plaza, es el pueblo sin mediación el que se *presenta* para vincularse con el presidente.

⁶ La homilía del tedeum del 25 de mayo de 2006 puede encontrarse en <www.arzbaires.org.ar/Homilias2006.htm#Te_Deum_del_25_de_mayo>.

Contrastados con los actos del Estado y la Iglesia, es claramente diferente el “tono” establecido.⁷ Los primeros, propios del tono formal, oficial; los segundos, propios de los intercambios e interacciones de este sector social, popular. En la plaza se dicen las cosas *demasiado por su nombre*. Los cánticos y carteles de apoyo al presidente se expresan explícitamente sin la respetuosidad característica del rito de salutación, sin la formalidad y la representación de una comunidad *saludada y agradecida*, una *comunidad reconciliada* (o que intenta o implora serlo). Esa comunidad aparece representada por las autoridades (representantes políticos, religiosos, sociales, sindicales, de derechos humanos...) y en la representación simbólica discursiva: en las palabras de los discursos (el presidencial y la homilía del cardenal). En ambos casos, esa representación tiene como referente a un colectivo: *la nación del Estado*. Esto supone una *distancia* entre el referente (la nación o comunidad de pertenencia) y la representación (asumida por los representantes del Estado en forma corporal y discursiva).

En cambio, en la plaza no hay referentes ni representaciones: no están representando al “pueblo de 1810” (al que conmemoran) ni a otros ciudadanos que no estén allí presentes. En ese momento y espacio son (*se constituyen en*) pueblo, una representación performativa de la comunidad. El pueblo no *va* a la plaza, sino que *se constituye* como tal,

en ella. Como sostiene Rinesi (2005, p. 11) “no tiene una realidad sociológica”, fuera de ese espacio, fuera de la plaza, “no hay pueblo: sino individuos, grupos y clases sociales, hombres y mujeres, viejos y jóvenes, ricos y pobres, patrones y empleados”.

De esto se puede inferir la importancia del cuerpo, de su valor numérico (también presente en expresiones: *llenar o reventar la plaza*) y de su materialidad significativa. Son los cuerpos los que se exhiben como una materialidad visual y sonora. También son los que ponen en escena el mito del *igualitarismo* y la *espontaneidad* ya que no son las personas (en sus calidades, rangos, posición, cargo o título) las que se hacen presentes por invitación oficial. Para *devenir pueblo*, el único requisito es la presencia. Presencia colectiva que porta la tensión de la ficción igualitaria. Ante el igualitarismo de constituir el pueblo, todos los intentos son los de destacarse de ese colectivo; de hacer a la propia performance, única (ya sea de modo personal como grupal).

El acto unifica a los gobernantes con el pueblo: muchas de las autoridades que participaron del *tedium*, ingresaron a la plaza con sus grupos de referencia. Hay distinción (todos sabían que se trataba de una autoridad, por eso abría el desfile de su grupo) pero no hay separación sino *unificación a pesar de esa diferencia*. No hay honores jerárquicos más que al presidente. De todos modos, esa jerarquía

⁷ En la teoría *bajtiniana*, el lenguaje se caracterizó históricamente por ser *bi-tonal* (incluyendo la presencia de los tonos serio y cómico); posteriormente se dividió en el *monologuismo* (que hegemonizó la historia literaria de Occidente) y el *dialoguismo* (propio de algunas obras caracterizadas por la mezcla de géneros, pero sobre todo se trata de un *fenómeno de la vida cotidiana*). Este último sentido es el que utilizamos en el análisis del rito. Véase Bajtin (1974 y 1985).

y distinción que cotidianamente ocupa en su rol de presidir la nación, jerarquía y distinción que unos momentos antes escenificaba en la Casa Rosada y el templo, se ve rápidamente *desjerarquizada* al presentarse en forma igualitaria al resto de participantes en la plaza.

Para presentar la *comunidad unificada*, un grupo de iguales, también se sirven de la oposición a los sectores que no comparten este proyecto de comunidad. Un “grupo chiquito” –en palabras del Presidente– que el día anterior había realizado un contra-acto en otra plaza (la San Martín) donde –en nombre de “las víctimas de la subversión” – se reivindicó el terrorismo de Estado y que tuvo notoriedad pública por haber agredido a un famoso periodista-notero de América TV. Hubo generales retirados, oficiales en ejercicio y un excarapintada, quienes fueron uniformados.⁸

En contraste, la Plaza de Mayo del 2006 contaba con la presencia de organismos de derechos humanos en el escenario y, como aparecía en el discurso del Presidente, se unía la plaza de Perón y Eva, la plaza de los trabajadores, con la plaza de las Madres y los 30.000 desaparecidos.

La cantidad de grupos pertenecientes a unidades básicas, comedores popu-

lares, sindicatos despertó la denuncia de “clientelismo”.⁹ Pero también, la multiplicidad de sectores sociales y partidos de izquierda, “autoconvocados” e “independientes”, puso en escena la “espontaneidad” y el apoyo del “pueblo”, la capacidad de convocatoria del líder: una democracia plebiscitaria que caracterizó al peronismo (Ansaldi, 2001 y Plotkin, 1994 y 1995). La presencia corporal y las palabras del presidente son necesarias para que el rito pueda celebrarse ya que supone un vínculo directo entre la autoridad central y la ciudadanía.

Estos mecanismos rituales tienen una historia y un contexto de producción que lo configuran de este modo particular. Más allá de la imagen del rito como forma *tradicional e inamovible*, el análisis histórico revela cambios que revisaremos en la siguiente sección.

El rito en la historia del pasado reciente

El rito, que vimos en las ceremonias de mayo del 2006, presenta una estructura que se mantuvo más o menos constante a través del tiempo. Esta persistencia no es un dato menor en un país que tanto sus miembros como los analistas defi-

⁸ Los oficiales en ejercicio (tres capitanes, dos tenientes y el jefe de la unidad a la que pertenecían: la Compañía Comandos 601) fueron sancionados con pase a retiro. En octubre de ese mismo año, convocaron en la Plaza San Martín a la conmemoración del “Día de los Muertos por la Subversión”. Estuvieron presentes los miembros de la Asociación Víctimas del Terrorismo Argentino (AVTA), los familiares de víctimas de la guerrilla, oficiales retirados e integrantes del Movimiento Nacional Carapintada, quienes pidieron por “una memoria completa” y por la amnistía a quienes fueron represores y están próximos al juicio por esos actos. Un año antes, el 25 de mayo del 2005, aprovechando que el acto se realizó en otra provincia, realizaron una protesta similar en la Catedral Metropolitana, a la salida de la misa.

⁹ Estas críticas vinieron de los partidos opositores como la del líder del PRO, Mauricio Macri, quien afirmó que el acto “se realizó para ver quién es el más alcahuete del Presidente o para ver quién lleva más gente a la plaza” (en “El aparato funcionó a pleno y nadie quiere pasar inadvertido”, diario *Clarín*, 26 de mayo de 2006).

nen como –histórica, cultural, política, económicamente– rupturista, cortoplacista, discontinuo.¹⁰ Sin embargo, más allá de la persistencia del rito se encuentran modificaciones en las ceremonias y en la inclusión o exclusión de la participación del “pueblo”. Si bien el orden estatal cambia en los períodos democrático y dictatorial, tanto el “Estado” como el sector religioso (la Iglesia católica) permanecen constantes. No sucede lo mismo con el acto en la plaza: “el pueblo” es una categoría que entra de modo diferencial ya sea como actor o espectador, por convocatoria estatal o autoadscripción.

En una perspectiva histórica, cambian los sentidos oficiales sobre el rito y la nación así como la aceptación o rechazo de esas ceremonias por parte de distintos sectores sociales. Como encontramos en “Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación. La vida social del ritual del 25 de Mayo” (Grimson y Amati, 2005, p. 209) hay períodos contrastantes que marcan de modo diferencial la relación entre el Estado, la sociedad y los sentidos de lo nacional en Argentina.

El 25 de mayo tanto en el sesquicentenario, bajo el gobierno democrático presidido por Arturo Frondizi, como

en el período dictatorial subsiguiente aparece como una fecha a reivindicar. El rito aparece así como uno de los espacios de la arena política, organizados por el Estado con participación social o autogestionados desde organizaciones locales y sociales. La fecha oscila entre una versión oficial y relatos alternativos que cuestionan y contradicen la versión dominante. En 1972 las ceremonias aparecen articuladas entre el gobierno dictatorial y los partidos del Acuerdo Nacional que propugnaban la transición hacia una nación democrática cuyas elecciones iban a realizarse al año siguiente. Para el 25 de mayo de ese año asume Héctor Cámpora, ganador con casi el 50% de los votos, candidato por el Frejuli (Frente Justicialista de Liberación Nacional) ya que Perón no podía presentarse porque estaba proscripto. La fecha se transforma así en una “epopeya”¹¹ con grandes manifestaciones y festejos, constituyéndose en un evento cuyos sentidos no están en relación con el origen rememorado, sino con los futuros posibles de la nación. Si bien el Tedeum y el desfile debieron suspenderse por disturbios en la plaza (apedreos y abucheos hacia oficiales del ejército) estaban planificados como tales y de hecho, se realizaron al día siguiente.

¹⁰ Ese sentido aparece en los conceptos propuestos por diferentes analistas, como los de “péndulo” (O’Donnell, 1997), “empate hegemónico” (Portantiero, 1973), “impasse”, “sistema político dual” y “dos arenas de conflicto” (Cavarozzi, 2002). Argentina es presentada como ejemplo del tipo de transición a la democracia conocida como “transición por colapso” (O’Donnell y Schmitter, 1994). Estas concepciones son compartidas por distintos sectores sociales, como analizaron Semán y Merenson (en Grimson, 2007, pp. 249-298) en una investigación realizada en base a más de 100 entrevistas en profundidad a actores claves de distintas regiones del país: la “percepción” de la historia se caracteriza por una narración “espasmódica” del tiempo histórico y “un constante movimiento pendular”.

¹¹ Esta es la interpretación que aparece en la revista dirigida por Dardo Cabo, *El descamisado* (año 1, N° 33, 31 de diciembre de 1973). El diario *La Nación* (25 de mayo de 1973) registra en forma neutra la asunción de la presidencia, subtitolando “retorna el país al régimen constitucional”.

Los sectores de la estructura ritual y la secuencia de actos incluían –como parte de la nación que se representaba– al Estado, a la Iglesia, al ejército y al pueblo.

La dictadura que se instaura tras el golpe de 1976 monopoliza el sentido y las ceremonias, apareciendo la nación –incluso durante el gobierno democrático– asociada de forma unívoca al régimen dictatorial y al terrorismo de Estado. Una “separación semántica que deviene dicotomía política” (Grimson y Amati, 2005, p. 210) donde lo nacional aparece asociado al autoritarismo y escindido de la democracia.

Ese trabajo sobre la “nación” se realiza bajo un régimen que no realizó grandes desfiles tratando de evitar, como señala Lorenz (2002, p. 60) los lugares “con peso histórico”. Los actos –como los de asunción de la Junta y los del “Día de la Patria”– se caracterizaron por la austeridad y la exclusión de la ciudadanía: solo asistían los jefes de las tres fuerzas, los familiares directos de los miembros del gobierno y las autoridades religiosas. Se trataba de una estrategia “no confrontativa” que evitaba las manifestaciones en Plaza de Mayo, recurrentes en la segunda mitad del siglo XIX: aquella que Sigal (1999 y 2006) denomina “plaza peronista” caracterizada por un modo de relacionamiento directo entre autoridad y ciudadanía. Para Sigal (1999, p. 360) la dictadura intentó devolverle a la plaza “su rol tradicional de lugar de paseo” y así pareció “haber quedado definitivamente vacía” a no ser por la ronda de las Madres, a quienes vimos en la descripción de las

ceremonias del rito de 2006 (en la Casa Rosada, en el Tedeum y en la plaza).

En la historia del rito se encuentran inclusiones y exclusiones de sectores: la ausencia de autoridades electas democráticamente y de la ciudadanía o de “actos del pueblo en la plaza” en el período militar e inclusiones y exclusiones de distintos sectores sociales en los subsiguientes períodos democráticos, asociados a la escisión entre democracia y nación que recién a fines de la década de 1990 comienza a *suturarse*.

La década de 1990 se caracteriza por la transformación política y la precariedad social que –tal como analizaron Martucelli y Svampa (1997)– provocó una *plaza vacía*. En este período las ceremonias se “vacían” de público y expresiones populares mientras al mismo tiempo comienza a ser el escenario de una protesta social fragmentaria y contingente. Mientras el diario *La Nación* del 25 de mayo de 1991 informa sobre “tibios aplausos y escasa concurrencia” en las ceremonias del Estado, estas son bastardeadas por marchas como las de los jubilados que reclaman aumento de haberes y protestan contra la privatización del sistema previsional, tanto frente al Cabildo como a la salida del Tedeum. Si bien el gobierno de Carlos Menem le quitó al sector militar la posibilidad de realización del desfile (bajo el mismo argumento de la dictadura: un tema de presupuesto),¹² a diferencia del régimen militar, este gobierno no logró monopolizar los sentidos de la nación. También –como estudia Aboy Carlés (2001, p. 316)– sustituye la “promesa al-

¹² Durante el gobierno de Menem el desfile se realizó el 9 de julio de 1989 –fecha de asunción del presidente– y el último año de su gobierno, que según *Clarín* contó con la acogida del público: “El 25 de mayo volvió a ser una fiesta” (26 de mayo de 1998).

fonsinista” de democracia (que suponía una ruptura con la identidad militar y la reivindicación del pluralismo y el disenso) “por un orden sin más”.¹³

Ese proceso “coadyuvó a generar el clima ideológico que permitió el grado extremo en que se concretó, respecto del patrimonio nacional, el proyecto neoliberal” (Grimson y Amati, 2005, p. 227). “Lo nacional” comienza a ser trabajado por una concepción que apela al ingreso del país al “primer mundo”, a un tipo de inserción en la “globalización” y a una “reconciliación nacional” que coloca a la nación junto a las nociones de “justicia e impunidad”: los indultos que Menem concedió a civiles y militares (mediante los decretos del 7 de octubre de 1989 y del 30 de diciembre de 1990).

En el último año de gobierno menemista y los primeros de la alianza se observa una participación de la ciudadanía en los actos, donde –sin embargo– se explican los sentidos “democráticos” de esa presencia, como la de un entrevistado por *Clarín* (26 de mayo de 2000): “Es la primera vez que vengo a un desfile militar [...] pero igual no me olvido de lo que pasó años atrás, de todo lo que hicieron los militares”.

Los acontecimientos de 2001 vuelven a tomar a la plaza como escenario de protestas y del *regreso de la política*. Aunque los reclamos fueron “puntuales y particulares” –como señalan Naishtat y otros (2005, p. 16)– dieron lugar a una “ampliación cívica de los marcos de protesta”, a construir un “relato ciudadano” y una “lucha por derechos”. Así, el ritual de mayo de 2002 presenta diversos

grupos: los “duhaldistas” que fueron a apoyar el presidente Eduardo Duhalde y “ahorristas y asambleístas” que protestaron e insultaron a las autoridades. Como relata el diario *La Nación* (26 de mayo de 2002): a pesar “del cambio de horarios para evitar encuentros con los manifestantes, el presidente Duhalde recorrió a pie la cuadra que separa a la Casa Rosada de la Catedral” para asistir al Tedeum. Sobre las avenidas, ahorristas y asambleístas “golpearon sus cacerolas”, señalaron que son “el pueblo” (quejándose por el vallado que no los dejó acercarse a la plaza) y “se quejaron de quienes llevaban a sus familias a festejar la fecha patria”. En la homilía el cardenal Bergoglio “alertó sobre el riesgo de disolución nacional”, “la decadencia de la autoridad, el vacío legal, la impunidad” (*La Nación*, 26 de mayo de 2002). Esto fue interpretado por los políticos que escucharon al Obispo como “un llamado de atención”. Duhalde, según la periodista Paola Juárez, “muy desanimado” meditaba si valía “la pena seguir”.

El ritual del 25 volvió a presentar un vínculo entre líder y pueblo en el 2003 cuando se eligió como fecha para la asunción del presidente electo, Néstor Kirchner, tal como observamos en la sincronía de los eventos del 2006.

Rito y prácticas de historización

Las continuidades y cambios en la estructura del rito no consisten solo en un producto del proceso histórico (siem-

¹³ Según Aboy Carlés (2001, p. 317) este desplazamiento menemista del *componente nacional popular* al *estatal*, rompe la matriz populista del peronismo, la ambigüedad constitutiva de su identidad.

pre presente, ya que interpretarlo de otro modo sería caer en el anacronismo). También son producto de “prácticas de historización”. Guber (1996, p. 424) opta por ese término en detrimento del de “memoria” ya que esta se concibe como “archivo del pasado” mientras aquel enfatiza los “aspectos creativos” de los “usos” del pasado desde el presente y “permite indagar la historia como arma fundamental de la política”. Así, no solo hay un pasado (una historia) sino también “historicidad”: una narración o reconstrucción que incluye “sentidos de temporalidad y de evidencia, patrones de autoridad y de transmisión, cultural y socialmente diversos” (Guber, 1996, p. 424).

En los discursos y actos del 2006 se expresó una forma de historización corriente en Argentina por lo menos desde mitad del siglo XX. La referencia en el discurso presidencial a actos de mayo anteriores, nos muestra prácticas de historización, patrones para seleccionar, clasificar y transmitir el pasado que son comunes a distintos sectores y períodos. La matriz o patrón utilizado, las referencias a otras series (otros discursos emitidos en el mismo espacio, otros 25 de mayo) dan cuenta de una historización que retoma determinados ciclos históricos, operación que lejos de presentar ciclos del pasado “cerrados”, los retoma para explicar el presente. Sin embargo, esa operación presenta una circularidad que obtura otros sentidos y la proyección al futuro.

En el acto del 25 de mayo de 2006, el Presidente comienza su discurso dirigiéndose a quienes en ese momento se encuentran en ese espacio, los interpela como “hermanos”, “compañeros” y “argentinos” dando cuenta de un *vínculo horizontal* entre todos los presentes incluso del propio orador. Pueblo y plaza son así *metonimia de la nación*, espacio de producción del carisma y de un modo de relacionamiento directo entre autoridad y pueblo. Sin embargo, ese colectivo es rápidamente particularizado en un sector menos abarcador que evoca una historia en común llevada a cabo, entre otros lugares, en ese mismo espacio. El presidente dice, utilizando el nosotros inclusivo: “y al final un día volvimos a la gloriosa Plaza de Mayo a hacer presente al pueblo argentino en toda su diversidad”.

Con esto, ubica y califica de entrada un acto y una plaza entre los muchos y diferentes significados y códigos de interpretación. La ubica en un sentido en particular: si bien habla del pueblo argentino “en toda su diversidad”, la asociación del “volveremos” particulariza al grupo: aquél que cantó innumerables veces “Volveremos a la plaza / como en el 73”, justamente se trata un regreso a un 25 de mayo, fecha de asunción de Héctor Cámpora como presidente elegido democráticamente.¹⁴ Inmediatamente ese sector se amplía, al incluir a los trabajadores, a Eva Perón, a las Madres y Abuelas. Por eso, el Presidente dice ver en esos

¹⁴ Héctor Cámpora reorganizó el movimiento peronista y creó la rama juvenil en el período en que Juan Domingo Perón estaba proscripto, durante el golpe de Estado que se autodenominó Revolución Libertadora. Se presentó a elecciones ganando por casi el 50%, renunció a poco menos de dos meses con el objeto de llamar nuevamente a elecciones, las que fueron ganadas por la fórmula Perón-Perón. Aquella rama juvenil, lo llamó cariñosamente el “tío” Cámpora.

“miles de rostros [...] los rostros de los 30 mil compañeros desaparecidos”.

En su discurso, el grupo es definido en una línea histórica concreta –que retoma algunos períodos mientras se opone a otros– y en una acción política e ideológica del presente: asociado a la plaza peronista del 17 de octubre de 1945, al “Volveré y seré millones” de Evita, al “volveremos” que desde 1955 fue coreado e inscripto en paredes, al “volveremos como en el 73” y a la lucha en defensa de los derechos humanos posterior al golpe de 1976. Pero no se trata solamente de reenviar a un referente externo: referir (*volver a traer en el discurso*) a la “gloriosa” plaza (del 17 de octubre de 1945, de Evita, del 25 de mayo de 1973, de las Madres). Para *volver a esas plazas gloriosas*, para que ese referente se efectivice, debe producirse ahí mismo, *performativamente*. Para esto, reactualiza una modalidad que reenvía a la “unificación, domesticación y oficialización” que tuvo lugar a partir de 1947 provocando la transformación del *recuerdo de acontecimientos en homenajes públicos a Perón* (Plotkin, 2007), algo presente en el discurso presidencial del 2006. En todo caso, aquellos acontecimientos que se recuerdan distan del que marca la fecha, del 25 de mayo de 1810. Son acontecimientos posteriores asociados a la figura del líder, a la celebración de protestas, luchas y conquistas. Ese *pasado en común* provoca la identificación e integración que se celebra.

Es la plaza de Eva, de las Madres (que están en el escenario) y de esos “jóvenes” que apoyaban a Cámpora (y que ahora están arriba y abajo del escenario) adonde vienen “los argentinos” a juntarse para “celebrar el día patrio”. Este sustantivo colectivo que podría totalizar la

“diversidad del pueblo argentino” mencionado en su primera frase, un colectivo abarcador de la diferencia, es rápidamente vuelto a fraccionar. Esta “Patria de todos” (como dice el cartel que está en el escenario), “de todos los argentinos y argentinas”, esta “plaza del amor y de la reconstrucción argentina” (como explica el propio Presidente) debe hacer –como él– “oídos sordos a los agravios”. Fuera de esta plaza, agraviano, se encuentra “Menem”, “ciertos grupos económicos”, “los medios que ya conocemos”, el Fondo Monetario Internacional. Son los que amenazan, los que hicieron “un acto chiquito” el día anterior diciendo “que si tuvieran una bomba me la pondrían”.

Si bien el Presidente se basa en hechos concretos y de público conocimiento, la referencia y la construcción de dos sectores opuestos, uno de los cuales es excluido del colectivo de identificación, es una producción discursiva y una práctica de historización. Producción y práctica que los divide o separa de aquellos que *entran* en la patria y pueden celebrar su día: los trabajadores, los peronistas de Eva y de Cámpora, las Madres y Abuelas, los militantes por los derechos humanos, pero también la industria, los sectores del campo y la producción que se están reactivando. Si “es fundamental tener una patria que nos contenga a todos”, esa totalidad incluye a “los trabajadores, a la clase media, a los empresarios nacionales”.

Así como cierra una *frontera* del país, *homóloga a la plaza*, abre otra: “convocar a todos aquellos argentinos que, por arriba de cualquier cuestión chiquitita, quieren consolidar una patria diferente”, más plural, con una vocación de cambio y transgresora, que caracterizaba a la Argentina de tiempos

pasados. Así la patria se abre hacia sectores o actitudes propias de la sociedad argentina en el pasado que son rescatadas y valoradas:

Queridos amigos y amigas, argentinos y argentinas, a los que están en la plaza y a los que no están les decimos: que lo que se quería se ha logrado, que era celebrar el 25 de Mayo así, como lo hacen los grandes pueblos democráticos; que nos olvidamos de todas las agresiones, que nos olvidamos de todo lo que nos dijeron, porque la patria está por arriba de todo y que confiamos en la democracia y en el pueblo, pero que todos tengan la firme convicción que vamos a profundizar el proceso de cambio en el país.

Creemos en esa Argentina donde la felicidad se pueda volver a recuperar, creemos en la Argentina de los tiempos felices, creemos en la Argentina donde los hombres amaban la política, creemos en la Argentina donde los intelectuales eran respetados y escuchados, creemos en la Argentina de la libertad, de la libertad plena, donde nadie tenga por qué callarse la boca.

El trabajo que realiza el discurso sobre los mitos de origen de la gloriosa plaza y sobre ese mito *hecho realidad* supone una temporalidad circular que la neutraliza, tiempo neutro del espacio de la *performance*: lo que queríamos en el pasado se realiza en este presente; la Argentina en que creemos ahora es la del pasado (los tiempos felices con hombres que amaban la política y con intelectuales respetados y escuchados). Libertad y tiempo pleno, que actualiza el rito: donde lo importante no es haberse callado la boca o haber sido callado sino no tener motivos para hacerlo. Tiempo y espacio de

felicidad plena, el de esta plaza, el de la “asamblea popular”.

Por esto, el Presidente se distancia –corporal y discursivamente– del balcón: es del Estado. Por un lado, porque hubo períodos en que fue usurpado (aludiendo al uso que le dieran algunos presidentes de facto, como el saludo del general Jorge Videla por el mundial de fútbol de 1978 o el de Leopoldo Fortunato Galtieri cuando anunció la Guerra de Malvinas). Por el otro, lo hace porque ya tiene un “dueño histórico” y, sin necesidad de aclarar, sostiene que “nosotros lo seguimos respetando con todas nuestras fuerzas”. Querer ocupar el balcón sería disputarle ese lugar a un ideal identificador de un colectivo amplio y diverso (encarnado en la figura de Perón), aunque fuera bajo la imagen del “sucesor” o del “heredero”.

En lugar de esto, opta por ubicarse (y ubicar a todos los dirigentes y autoridades presentes) “en el lugar que nos corresponde, de militantes ciudadanos, recuperando la ciudadanía, recuperando el sentir de patria, recuperando el sentir de pluralidad”. No habla desde el Estado. No escuchamos al jefe supremo de la nación sino a uno más de sus ciudadanos.

Esta matriz igualitaria, presente en el discurso como en el rito del “pueblo en la plaza”, plantea una relación horizontal que abrevia en el carácter “universal” de las sociedades fundadas en la idea de ciudadanía, en valores y principios democráticos. Como sostiene Schnapper (2004, p. 90) consiste en “la ambición de construir un orden político que trastoque el orden social al afirmar la igualdad civil, jurídica y política de todos los individuos, pese a que son diversos por sus orígenes y sus creencias, pese a

que son desiguales por sus condiciones sociales y sus capacidades”. Para Dominique Schnapper, justamente la “pretendida universalidad de la democracia” la lleva a incumplimientos inevitables.

Pero por otro lado, podemos ver que ese patrón igualitario también tiene una raíz particular, aquella que se plantea como propia de la Argentina. La serie de acontecimientos que retoma el discurso presidencial de 2006, supone más que un contenido igualador, un contenido integrador propio del ideario peronista. Así es posible comprender que en “la caminata” aparezcan relaciones de subordinación (por lo tanto, no igualitarias) presentes en un orden elegido democráticamente (es decir no asociado al autoritarismo). Esa *jerarquía democrática* –que supone diferencias– no es “escandalosa” ni “implacable” como sí lo es para el “espíritu plebeyo” del *homo democraticus* que plantea Schnapper (2004). Tampoco lo es para el discurso presidencial porque no se plantea desde el igualitarismo sino desde la integración. Como encontró Kessler (2007, p. 247) al estudiar los principios de justicia distributiva en una muestra de entrevistas de Argentina, se trata de “una conciliación que no iguala sino que integra; esto es otorga un lugar para cada uno en un espacio social, pero sin que las posiciones sean de modo alguno equivalentes”. Así, Gabriel Kessler cuestiona el hecho de haber pensado “como pasión igualitaria lo que era una pretensión integradora”, lo que implica un “potencial igualador” pero con ciertos límites.

En el sentido de la plaza y del discurso del 25 mayo de 2006, la patria es presentada como una totalidad que incluye pertenencias plurales y democráticas, si bien se sigue presentando una dico-

tomía entre dos sectores opuestos (que queda disponible para el resurgimiento de antiguas disputas).

Los contra-actos realizados por y contra la política de derechos humanos, la “pelea con el campo” y “la ley de medios” volvieron a traer al centro de la escena elementos disruptivos y antagonismos que estaban presentes en el discurso y el acto de mayo del 2006.

Conclusiones

El rito de mayo –como vimos en la primera sección– presenta una estructura que incluye jerarquía e igualitarismo, una totalidad de tres sectores relacionados bajo esas modalidades.

Por otro lado, podemos pensar esa configuración como la *representación performativa* del orden democrático en las dos acepciones propuestas por Nun (2000): como el “gobierno de los políticos” y como el “gobierno del pueblo”. El primer caso, aparece representado en el orden democrático de la caminata presidencial, en los representantes que saludan al Presidente, en los asistentes al Tedeum. Se trata de un orden que supone relaciones de supraordenación y de subordinación que no son, por jerárquicas, opresivas o autoritarias. Lo que se refuerza es la *autoridad democrática* y no el autoritarismo estatal. De hecho, en los regímenes militares se excluyó ese orden de precedencias y de subordinación a un jefe y a diputados y senadores elegidos democráticamente. Tal vez la exclusión del desfile militar del rito central de Mayo permita pensar que se lo sigue asociando con el autoritarismo, por esto se lo circunscribe a espacios militares (como el edificio del ejército o

Campo de Mayo), pero nunca se excluye la participación del sector militar, ya sea saludando al jefe del Estado o escuchando el Tedeum en el orden y lugar que las precedencias democráticas establecen.

En el segundo caso, como “gobierno del pueblo” –idea vinculada a la de democracia directa o participativa– el rito no solo incluye un espacio de manifestación popular, de vínculo directo con el líder, sino que también pone en escena la tarea de “ciudadanos militantes”: militantes políticos, sociales, por los derechos humanos. Aquellos que han tenido una participación cotidiana en la lucha por esos derechos y que, producto de ella, han logrado que se reconozcan y puedan aparecer en el centro o foco del rito. Sin duda, el rito incorpora solo a aquellos que fueron apoyados o avalados por “el gobierno de los políticos”. Prácticamente, en el rito del 2006, ese “gobierno del pueblo” se limita al pueblo que ha militado por los derechos humanos.

Jerarquía e igualitarismo, democracia –como gobierno del pueblo y de los políticos elegidos democráticamente– aparecen incorporados al rito como valores e ideales a valorar y rememorar año a año. Por supuesto que esto se logra en períodos de solidaridad y efervescencia (Durkheim, 2003) donde puede visualizarse a la Argentina como totalidad. Como vimos en el análisis histórico, en los momentos de crisis se “bastardea” el acto, se cuestiona y ridiculiza a la jerarquía escenificada por el Estado, reponiendo –generalmente de forma violenta– la conciencia de la “desigual-

dad”, tal como provoca el rito cotidiano del “y a mí qué me importa” analizado por O’Donnell (1984). El rito formal del Estado aparece así cuestionado y el acto informal del pueblo se lleva a cabo pero por fuera de la estructura que históricamente tomó: la de “el pueblo en la plaza”. Sin esa forma ritual de “autocontrol”, la irreverencia propia del universo de lo popular –que según Martuccelli y Svampa (1997, p. 344) caracterizan a ese sector en Argentina: “la reverencial voluntad de irreverencia” y de “autocontrolada transgresión”–, la plaza es “escenario del conflicto” que impide representarse como totalidad integrada en partes: es un sector contra otro.

Aparece así un patrón rupturista y dicotómico que también está presente en el discurso presidencial. Como vimos en la segunda y tercera parte de este trabajo, se utiliza una *forma de historización* que funciona como matriz para pensar el pasado en Argentina: la historización por capas (Guber, 1996). Este patrón –compartido tanto por los actores cuanto por los analistas¹⁵– relata el pasado de Argentina como “una alternancia de ciclos políticos marcados por exclusiones forzadas” (Guber, 1996, p. 434), por lo tanto se caracteriza por la discontinuidad y los cambios abruptos tanto en las democracias como en las dictaduras: una imagen del pasado como “sucesión de fragmentos inconclusos y pendientes” (Guber, 1996, p. 435) En el mismo sentido Aboy Carlés (2001, p. 109) encuentra que en Argentina los ciclos se suceden como rupturas que se oponen al pasado inmediato, donde se construye la propia

¹⁵ Entre ellos los conceptos de “péndulo” (O’Donnell, 1997), “empate hegemónico” (Portantiero, 1973), “impasse”, “sistema político dual” y “dos arenas de conflicto” (Cavarozzi, 2002). Véase nota 10.

identidad como conflicto excluyente de la alteridad, lo que determina una lógica opuesta a la negociación. Según Aboy Carlés (2001, pp. 138-140) el populismo clásico en la Argentina (radicalismo y peronismo) presenta la paradoja o ambigüedad constitutiva de ser un discurso de la *unidad* nacional (la representación de la nación como totalidad) y, al mismo tiempo, de la *ruptura* (la construcción de la frontera dicotómica y excluyente: excluye a los adversarios de la identidad nacional).

En la historia de los ritos pudimos observar que “desfile militar” y “pueblo en la plaza” entraban y salían como actos excluyentes. Luego del último período militar, la “escisión entre democracia y nación” fue una operación que dividió sectores sociales y períodos históricos caracterizados por una u otra concepción: como si la “democracia” no pudiera ser nacional y como si no la “nación” solo fuese autoritaria. “Democracia” y “nación”, lejos de ser concepciones de los países centrales, tienen una historia particular, consisten en categorizaciones y clasificaciones propias o particulares.

El discurso presidencial, también retoma una serie oponiéndola a otra. La plaza de la patria, la peronista y la de las Madres presenta un *continuum* que ni anula ni perturba a la plaza anterior. Se retoman capas *propias*, recreándolas y señalando nuevos límites. Si bien se in-

cluye a las Madres ampliando la historia desde el pasado reciente, no es casual que se lo haga a partir de “los muertos”, los hijos de las Madres de la Plaza que son también los 30.000 compañeros desaparecidos. Como analizó Guber (1996, p. 435) “en la historia de los pueblos los muertos aparecen como objeto de disputa entre deudos y facciones para legitimar una demanda, un sitio de poder un derecho pendiente” pero también, para el peronismo constituyen un “lieux de memoire” (Norà, 1984) ya que sus imágenes, monumentos y nombres fueron vedados o destruidos desde 1955. Las consignas de “resistencia”, “retorno” y “volveremos” ratifican en ese retorno y esa vuelta de la cual la de 2006 es la última, una continuidad con esa “capa” de la historia argentina.

Esta “práctica de historización corriente en la Argentina de los últimos cincuenta años”, que Rosana Guber encuentra como “culminación” en el episodio del robo de las manos de Perón en 1987 –y podemos agregar, también en el período neoliberal del menemismo que *despolitizó* y *desperonizó* la historia–, parece *retornar* en el período analizado en este trabajo. Un pasado *interrumpido* que el rito recupera. Pero, al mismo tiempo, al *reforzar el patrón de historización por capas*, las “capas enemigas” a las que se recurre para poder nombrar la propia historia, vuelven a cobrar centralidad.

Referencias bibliográficas

- Aboy Carlés, Gerardo (2002), *Las dos fronteras de la democracia argentina*, Buenos Aires, Homo Sapiens Ediciones.
- Anderson, Benedict (2000), *Comunidades imaginadas. Reflexiones y origen del nacionalismo*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- Ansaldi, Waldo (2001), "La democracia en América, más cerca de la precariedad que de la fortaleza", *Sociedad*, N° 19, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, pp. 23-54.
- Bajtín, Mijaíl (1974), *La cultura popular en la Edad Media*, Barcelona, Barral editores.
- (1985), *Estética de la creación verbal*, México, Siglo XXI.
- Bertoni, Lilia Ana (1989), "Construir la nacionalidad: héroes, estatuas y fiestas patrias 1887-1891", *Boletín del Instituto Dr. Emilio Ravignani*, N° 5, tercera serie, primer semestre.
- Cavarozzi, M. (2002), *Autoritarismo y democracia*, Buenos Aires, Eudeba.
- DaMatta, Roberto (2002), *Carnavales, malandros y héroes: hacia una sociología del dilema brasileño*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, Emile (2003), *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza.
- Elias, Norbert (1987), *El proceso de civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.
- Fernández Bravo, Álvaro (comp.) (2000), *La invención de la nación. Lecturas de la identidad de Herder a Homi Bhabha*, Buenos Aires, Manantial.
- Garavaglia, Juan Carlos (2007), *Construir el estado e inventar la nación. El Río de La Plata, siglos XVIII-XIX*, Buenos Aires, Prometeo.
- Gellner, Ernest (1991), *Naciones y nacionalismo*, México, Alianza.
- Goldman, Marcio y Federico Neiburg (1999), "Antropología e Política nos Estudos de Carácter Nacional", *Anuário Antropológico*, Río de Janeiro, Tempo Brasileiro.
- Grimson, Alejandro (2002), "La nación después del deconstructivismo. La experiencia argentina y sus fantasmas", *Sociedad, Revista de la Facultad de Ciencias Sociales*, N° 20/21, Universidad de Buenos Aires, pp. 147-162.
- Grimson, Alejandro y Mirta Amati (2005), "Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación. La vida social del ritual del 25 de Mayo", en Nun, José (comp.), *Debates de Mayo*, Buenos Aires, Gedisa.
- Guber, Rosana (1996), "Las manos de la memoria", *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 36, N° 141, IDES, pp. 423-441.
- Hobsbawm, Eric y Terence Ranger (eds.) (2002), *La invención de la tradición*, Barcelona, Crítica.
- Hroch, Miroslav (1993), "¿Sabemos suficiente sobre el 'nacionalismo'?", *Internacional Congress "Nationalism in Europe. Past and Present"*, vol. 1, Universidad de Santiago de Compostela.
- Jelin, Elizabeth (2002), *Los trabajos de la memoria*, Madrid, Siglo XXI.
- Kessler, Gabriel (2007), "Principios de justicia distributiva en Argentina y Brasil", en Grimson, A. (comp.), *Pasiones nacionales*, Buenos Aires, Edhasa, pp. 211-248.
- Lorenz, Federico (2002), "¿De quién es el 24 de marzo? Las luchas por la memoria del golpe de 1976", en Jelin, Elizabeth (comp.), *Las conmemoraciones: las disputas en las fechas "in-felices"*, Madrid, Siglo XXI, pp. 53-100.
- Martuccelli, Danilo y Maristela Svampa (1997), *La plaza vacía: las transformaciones del peronismo*, Buenos Aires, Losada.
- Naishtat, Francisco y Federico Schuster (comps.) (2005), *Tomar la palabra: estudios sobre protesta social en la Argentina contemporánea*, Buenos Aires, Prometeo.
- Norà, Pièrre (ed.) (1984), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimart.
- Nun, José (2000), *Democracia ¿gobierno del pueblo o gobierno de los políticos?*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.

- O'Donnell, Guillermo (1984) *"Y a mí que me importa": Notas sobre sociabilidad y política en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, CEDES.
- (1997), *Contrapuntos: ensayos escogidos sobre autoritarismo y democratización*, Buenos Aires, Paidós.
- (2000) "Teoría democrática y política comparada", *Desarrollo Económico, Revista de Ciencias Sociales*, vol. 39, N° 156, IDES, pp. 519-570.
- y Philippe Schmitter (1994), *Transiciones desde un gobierno autoritario*, Buenos Aires, Paidós.
- Palti, Elías (2003), *La nación como problema. Los historiadores y la cuestión nacional*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Peirano, Mariza (2001), *O Dito e o Feito. Ensaios de Antropologia dos Rituais*, Brasilia, Relume Dumará.
- Portantiero, Juan Carlos (1973), "Clases dominantes y crisis política en la Argentina", en Braun, Oscar (comp.), *El capitalismo argentino en crisis*, Buenos Aires, Paidós.
- Rinesi, Eduardo (2005), "Prólogo", en Lerman, Gabriel, *La plaza política*, Buenos Aires, Colihue, pp. 11-14.
- Salvatore, Ricardo (1996), "Fiestas federales: representaciones de la República en el Buenos Aires rosista", *Entrepassados*, X, Buenos Aires, pp. 45-68.
- Schnapper, Dominique (2004), *La democracia providencial. Ensayo sobre la igualdad contemporánea*, Rosario, Homo Sapiens.
- Sigal, Silvia (1999), "Las Plazas de Mayo", en Altamirano, C. (comp.), *La Argentina en el siglo XX*, Buenos Aires, Ariel.
- Turner, Víctor (1999), *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI.
- Vernik, Esteban (comp.) (2004), *Qué es una nación. La pregunta de Renan revisitada*, Buenos Aires, Prometeo.

(Evaluado el 27 de noviembre de 2009.)

Autora

Mirta Amati. Docente e investigadora Universidad de Buenos Aires (UBA), IDAES-UNSAM. Doctoranda en Ciencias Sociales, magister en Comunicación y Cultura (UBA). Es docente de Análisis institucional y de Comunicación, cultura e identidad en la carrera de Comunicación de la UBA. Dirige el proyecto UBACYT (S602) "Patrimonios, memorias y sentimientos en las conmemoraciones nacionales: acuerdos y confrontaciones entre Estado y Sociedad Civil".

Publicaciones recientes:

- , A. Grimson y K. Kodama, "La nación escenificada por el Estado. Una comparación de rituales patrios", *Pasiones nacionales. Cultura y política en Argentina y Brasil*, Buenos Aires, Edhasa, 2007.
- y A. Grimson, "Sociogénesis de la escisión entre democracia y nación", en Nun, J. (comp.), *Debatos de Mayo*, Buenos Aires, Gedisa, 2005.
- , "Del ideal universitario a la práctica laboral", en Crovi Druetta, D. (coord.), *Bitácora de viaje: investigación y formación de profesionales de la comunicación en América Latina*, México, ILCE, 2006.
-

Cómo citar este artículo:

Amati, Mirta, "Lo que nos dicen los ritos. Democracia y nación en la Argentina del bicentenario", *Revista de Ciencias Sociales*, segunda época, año 2, N° 18, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, primavera de 2010, pp. 179-198.



Universidad
Nacional
de Quilmes
Editorial