

**Fiestas Federales: Representaciones de la República
en el Buenos Aires rosista**

Ricardo D. Salvatore*

La Revolución Francesa produjo una multiplicidad de representaciones destinadas a imprimir en la visión y en el entendimiento de sus participantes y espectadores el concepto de nación y sus principios fundacionales. Como parte del experimento pedagógico de la revolución, sus festivales atrajeron el esfuerzo entusiasmado de diseñadores, propagandistas y activistas. Por un momento, la construcción de la nación se equiparó con las imágenes que pudiesen representar adecuadamente esa nueva entidad. Así, los concursos de diseño para representar a la Revolución, la diagramación del culto al Ser Supremo, las diferentes estatuas de la Libertad, y el arreglo del Campo de Marte con su confusa y polivalente superposición de símbolos (pirámides, globos aerostáticos, árboles de libertad, carros romanos, columnas griegas, pabellones chinos) formaban parte de un grandioso proyecto de representación destinado a constituir y a comunicar la idea de la Revolución a sus actores y detractores.ⁱ

Si el nacimiento de una nación moderna implicó tanta concentración de la creatividad revolucionaria, cuanto más energía y creatividad requeriría el crear la ilusión de la persistencia de 'la nación' en situaciones en las cuales las guerras civiles y la fragmentación política amenazan por quebrar aquella comunidad imaginaria. La tarea de re-configurar diferentes imágenes y ritos en un conjunto coherente de mensajes ideológicos era, en todo caso, una tarea difícil. Aquellos responsables de representar a 'la nación' (los organizadores de festivales, por ejemplo) debían tomar como dado algo que no está todavía establecido --la nación-- mientras solicitan el apoyo de la sociedad para la concreción de acciones constitutivas de aquella entidad (ejércitos, censos, constituciones, impuestos, deuda pública, banderas, himnos, etc.).ⁱⁱ A esta dificultad, la presencia de una guerra civil adicionaba nuevos problemas de representación. Las guerras civiles dividían a

'la nación' y hacían evidente la naturaleza ficcional del colectivo de referencia. Como una fuerza que disturbaba la tranquilidad y generaba tensiones acerca de la distribución de sus costos monetarios y humanos, la guerra civil debía ser presentada como una anomalía temporal, pero necesaria, del proceso de construcción de una nación. Si, adicionalmente, el modelo de gobernancia y la ideología proyectada desde el centro de poder aparecía como un compromiso entre un pasado revolucionario y un presente estable y ordenado, entonces la representación debía producir también una continuidad ideológica: un arreglo híbrido de símbolos ambiguos y polisémicos al cual pudiesen relacionarse tanto los defensores del orden como los sostenedores de la libertad.

Las fiestas federales, un conjunto de prácticas rituales y representacionales que se hicieron comunes en la provincia de Buenos Aires durante la administración de Juan Manuel de Rosas (1829-1852), crearon esta ilusión.ⁱⁱⁱ En aquellas se recreó, con ayuda de un lenguaje religioso y maniqueo, la contienda principal que definía el presente y el futuro de la República (la lucha entre unitarios y federales) y se invitó a los presentes a compartir una re-interpretación importante, significativa, del mensaje ideológico de la post-independencia. El enemigo unitario fue representado como un ser que, posesionado por fuerzas diabólicas, había traicionado a la nación y adoptado el disfraz de los patriotas. La buena República (la Santa Federación) a su vez, fue presentada como un ente orgánico sin disensiones internas, un organismo amenazado por una guerra que sólo podía ser entendida en relación a un pasado muy remoto (la guerra de moros y cristianos) pero librada en beneficio de un estado moderno. Los concurrentes a estas fiestas fueron espectadores del alumbramiento de otra república construida en oposición a las representaciones que los unitarios hacían de la Dictadura. Esta era una república (o patria, o nación) ordenada por la ley y la razón, liderada por bravíos y desinteresados generales, unida como una familia, celebrando con su gobernador la persistencia de los valores de libertad, fraternidad e igualdad, conveniente adaptados al ideario rosista.

Mi intención en este ensayo es mostrar como el Rosismo presentó en las fiestas federales una visión comprensiva de los logros de la República desde la revolución de independencia, de

la naturaleza de la confrontación entre unitarios y federales, y de la relación entre Rosas, el "pueblo", y las instituciones que mediaban el poder. Las fiestas federales, al menos a un nivel, pueden ser vistas como parte de un intercambio comunicativo entre gobernantes y gobernados acerca del significado de la Federación y de la guerra contra los unitarios. Mi tesis central es que estas fiestas representaron la continuidad ideológica entre el rosismo y el radicalismo de la post-independencia, apelando a formas de entendimiento religiosas y festivas. Re-establecer las credenciales revolucionarias del nuevo régimen rosista (los poderes extraordinarios del ejecutivo, la nueva administración de la justicia, la co-existencia de un ejército regular y de milicias compulsivas, la documentación forzada de los movimientos de personas, la registración de la propiedad, etc.) requirió el uso repetido de festividades patrióticas y militares para instalar en la conciencia de los representados una nueva pedagogía de gobierno.

Las formas de celebrar el federalismo rosista combinaron formas de auto-representación del estado autocrático con una invitación republicana a los ciudadanos a congregarse y servir a la federación.^{iv} Examinó en este ensayo la semiótica política implícita en estos intercambios comunicativos a fin de lograr una mejor comprensión de las bases sociales del estado rosista. La continuidad en las prácticas rituales y de los símbolos de la República durante el período de Rosas nos obligan a reconsiderar nociones heredadas acerca de los fundamentos ideológicos del régimen, acerca de su relación con los sectores populares, y acerca del grado en que el rosismo hechó raíces en la cultura popular. Muchos historiadores que presentaron al rosismo como una dictadura que terrorizó a sus oponentes y eliminó las libertades ganadas durante la post-independencia ven también al régimen como popular. Algunos han visto la emergencia del Rosismo como un producto de la barbarie del habitante de campaña (Sarmiento), otros como el resultado del infantilismo político de la plebe (Ramos Mejía), otros como un compromiso Hobbesiano entre propietarios atemorizados y el estado (Lynch, Ibarguren), cuando no como una extrapolación en la arena política de las relaciones sociales propias de la estancia (Ansaldi).^v

En lugar de concentrarme en los aspectos represivos, paternalistas, o claramente manipuladores del régimen, propongo examinar una de sus principales formas de representación --las fiestas federales-- para mejor entender la naturaleza del régimen. En la medida en que el Rosismo pudo re-significar la retórica de la revolución de independencia, el apoyo de los paisanos aparece menos problemático. La semiótica del federalismo rosista, sugiero en este ensayo, sirvió para replicar expresiones y valores imbricados en la cultura popular de Buenos Aires (formas de actuar en política que combinaban el republicanismismo con el catolicismo). Esta analogía entre la auto-representación del rosismo y las prácticas políticas de los habitantes de la campaña apuntan a la existencia de una comunicación efectiva entre los dos sujetos, Rosas y "su pueblo". Por otra parte, la organización y la ejecución de las fiestas federales indican que una parte importante de los vecinos apoyó al régimen. Otros muchos fueron excluidos u ocuparon lugares menos prominentes en las fiestas (indios, transeúntes, y soldados regulares). Sin pretender ser un estudio de la organización social en la campaña, este ensayo también apunta a la existencia de exclusiones y diferencias generadas por la política estatal y a explicar su presencia en los festivales.

El ensayo examina cuatro episodios o eventos rituales del federalismo rosista: las quemadas de judas, las fiestas mayas y julianas, el culto al Dictador, y los festejos a héroes militares. En la conclusión, se resume el argumento central del ensayo y se proveen algunas reflexiones sobre lo que las fiestas federales nos dicen acerca de las bases sociales del régimen rosista.

De Sacralidad y Política (Quema de Judas)

En febrero de 1845, en aproximación a los festejos de Semana Santa, Rosas ordenó al Parque de Artillería la confección de ocho judas de trapo representando las figuras de los unitarios Rivera y Paz (cuatro de cada uno).^{vi} Estos muñecos, que serían colgados en los lugares más concurridos y visibles de la ciudad (en las plazas de la Victoria, de Monserrat, de Lorea,

Plaza Nueva, y de la Concepción, frente a la Policía, en la Alameda frente a la Capitanía del Puerto, y dos en Santos Lugares) debían sintetizar el significado del federalismo y, por ello, estaban cargados de simbología política. Naturalmente, los judas debían estar vestidos de unitarios: "chapona celeste =Calzón largo celeste =Zapatones grandes del color negro común =gorra redonda cuero de mono, con cintillo celeste ... =Corbata Celeste". Para distinguir más claramente a los unitarios, los muñecos no deberían tener bigote (un requisito de los celadores federales) sino una "patilla de U angosta, que bajará de las orejas por la barba", moda francesa, propia de "cagetillas". Por si algún distraído no leyera el mensaje político de los colores y el detalle de la barba, había letreros para hacer más clara la lectura: "En la Chapona una Divisa grande celeste con este letrero: !Vivan los Salvages Unitarios! !Mueran los Defensores de la Libertad Americana!" -una inversión que ratificaba elementos claves de la ideología federal: el "salvagismo" de los unitarios y la asociación de la causa federal con la "Libertad Americana".

Las manos de los judas de trapo estaban repletas de mensajes. "En la mano derecha la bolsa con los dineros por que Judas vendió a nuestro Redentor Jesús" -una clara invitación a asociar todo unitario con el carácter mercantil, con el dinero, con la traición que conduce al sufrimiento. Utilizando una metáfora tan antigua como el catolicismo, Rosas presentaba la "libertad e independecia" de los pueblos como un bien amenazado por una traición ancestral. La simbiosis entre el símbolo religioso y el político, sin embargo, no acaba aquí. Cuatro de los judas debían portar en su mano izquierda una "tablita" con el siguiente mensaje: "Soy el Salvage Unitario Pardejón Rivera, desertor inmundo de la Causa Santa de la Libertad del Continente Americano, enemigo de Dios y de los hombres; fugué el primero, el 6 de Diciembre tiré la espada, tiré el vestuario, tiré papeles que revelan toda mi ferocidad, todo mi delito enorme: busco la tumba: bramo: blasfemo: tiemblo: palpito: suspiro: muero." Rivera, presentado aquí como jefe de los "amotinados decembristas", no es nada menos que el demonio. Una vez desvestido de su ropaje de soldado, el demonio unitario muestra su propia naturaleza, se posesiona del cuerpo (de

la República), lo debilita y llena el espacio de blasfemias y de ruidos animales. Pero, al final muere, exorcizado por la fuerza moral del federalismo. Al festejar la muerte de este demonio, los federales celebraban la vitalidad y santidad de la república. Con la quema de estos judas - programada para el sábado y domingo de Pascuas, en sucesión cuidadosa- el regocijo de la resurrección de Jesús se transformaba en una algarabía republicana: lo que renacía de la muerte del demonio unitario, del traidor comerciante, es el alma misma de la república.

Esta no es una interpretación caprichosa, es parte de la política semiótica del estado rosista que recurre a los mitos, tradiciones, y polaridades cognoscitivas más asentados en la cultura popular de su tiempo. No sin razón dirá J.M. Ramos Mejía, que el rosismo trató de hacer de la política un sentimiento y de reemplazar, tanto en el lenguaje como en las prácticas populares, lo católico por lo federal.^{vii} A pesar de esta vuelta al pasado, los ritos federales tienen un carácter moderno. Se refieren a conflictos que están orientados, no a una renovación religiosa, sino al sostenimiento del estado republicano y de las prácticas políticas que lo hacen posible. Este uso político de los mitos, el léxico, y los formalismos religiosos servía indudablemente a una poderosa razón de estado: legitimar los medios violentos de la política con recurso a una confrontación moral trascendente. El Bien debía eliminar al Mal.

Pero además, las quemaduras de judas tienen un valor didáctico: nombrar y reconocer al enemigo, poner caras y nombres propios al demonio que amenaza destruir la independencia y la tranquilidad de la república. Según lo recuerda el viajero A. Moureé, estos muñecos de trapo se difundieron a lo largo y a lo ancho de la Confederación, llevando un mensaje claro e visible. "He visto quemar, en calidad de Judas al general Flores, Presidente de la República del Ecuador, al general Santa Cruz, al general Paz, a los generales Lavalle y Rivadavia de Buenos Aires, y a los generales Rivera y Pacheco de Montevideo."...."¿Se creará que esta época, el Rey de los franceses, Luis Felipe I, la Reina de Inglaterra, Victoria, los señores Deffaudis, Thiers, Guizot y tantos otros, han sido quemados como Judas? En la larga lista que podríamos ofrecer se vería

figurar a todos los personajes destacados del momento."^{viii} En las circunstancias cambiantes de las relaciones internacionales y de las guerras civiles, los gobernados necesitaban recordar e identificar a los enemigos de la Patria. ¿Qué mejor oportunidad para este ejercicio de memoria que la Semana Santa, con su evocación de la traición, el sufrimiento y la muerte?

Conmemorar la traición de los unitarios, nombrar al enemigo de la patria tenía una trascendente significación para la cultura política de la época. Las resonancias del discurso inaugural de Rosas de 1835 --la promesa de persecución implacable "al impío, al sacrílego, al ladrón, al homicida y sobre todo al pérfido y traidor que tenga la osadía de burlarse de nuestra buena fe" que implicaba una representación maniquea de la sociedad política-- se hacían sentir en las notas oficiales, las narraciones de los soldados, los letreros de los Judas y el lenguaje cotidiano. Los enemigos eran la encarnación del Mal. Veamos si no cómo llaman los federales a los unitarios: "impíos", "enemigos de la religión santa del Estado", "ocultos vestidos con la máscara que conviene a sus logias infernales", "unitarios logistas", "viles masones", "viles hijos", "asesinos", "traidores", "esclavos de los orgullosos franceses".^{ix}

La quema de los judas era también una fiesta participativa y abierta, muy diferente de los desfiles corporativos del antiguo régimen. En lugar de seguir el orden estamental del período colonial, sus procesiones seguían un ordenamiento republicano: los funcionarios y jefes militares primero, los religiosos junto a militares de más bajo rango, y finalmente el pueblo, sin distinciones ni emblemas corporativos.^x Todo el pueblo podía asistir y acompañar, con los 'vivas' y 'muertas' del caso, la representación de la muerte del demonio unitario. La conmemoración de un hecho religioso se había secularizado al punto de convertirse en una celebración cívico-patriótica. Los festejos del Sábado Santo comprendían 'iluminaciones' de edificios principales y casas, lanzamiento de cohetes y un baile público por la noche, elementos que, como veremos, eran propios de las fiestas mayas y julianas. La iglesia, al parecer, había perdido el control de los rituales y las representaciones, poniendo su instrumental simbólico al servicio de la fiesta

republicana.^{xi}

Recordando la Independencia (Fiestas Mayas y Julianas)

En 1832, el juez de paz de San Nicolás relataba así las fiestas del 25 de mayo:

"Ellas dieron principio con una general y completa iluminación desde la víspera, y al amanecer o salir del sol la salva de artillería y fusilería, siguiéndose sucesivamente en el día 25 una solemne misa cantada con Te Deum, en acción de gracias al día de nuestra regeneración política con músicas, tambores, y tres descargas de fusil por las compañías cívicas de ciudadanos lo mejor uniformados con asistencia de las autoridades, y todo este vecindario; concluyó la salva con grandes aclamaciones por nuestra libertad política, por las autoridades constituidas de la Provincia, y tranquilidad de la República Argentina, y últimamente por la permanencia en el Gobierno del Señor D Juan Manuel de Rosas, sucesivamente se siguió la diversión de Toros, atados a soga en la Plaza, en que el paisanaje se divirtió altamente en los tres días 25, 26, y 27 dándose en la noche del veinte y cinco un famoso baile en lo posible lo mejor, el que fue adornado con un gran ramillete de todos licores y dulces de que disfrutó sin distinción todo este vecindario, siendo su concurrencia extraordinaria, y muy lucida por la asistencia de más de cincuenta jóvenes en lo mejor adornados y vestidos, y guardándose todo orden; En los días segundo y tercero a más de las diversiones de Toros ya dichas, [hubo] músicas, a las autoridades y al Público; En el ultimo día se vistió una compañía de mozos de acaballo con vestimenta de gauchos y enmascarados, todos con sus insignias federales, danzaron en las calles al son de música, y jugando últimamente el Juego de sortija, se concluyó dando vivas a las autoridades de la Provincia y en particular al Señor Gobernador actual; en la noche del mismo día se repitió otro baile público, y otros más particulares en toda la población, concluyéndose dicho baile con las mismas aclamaciones. Los tres días de la festividad se hallaban todas las calles adornadas con arcos que se habían hecho con simetría, y en la casa de mi habitación se fijó la bandera de la Patria en la que se hallaba en un lado el sol, y en el otro el retrato de V.E. la que se enarboló con una grande salva de camaretas."^{xii}

Este extraordinario documento nos presenta fiestas cívicas en donde se mezclan ingredientes Rabelesianos (los prolongados bailes, las libaciones, las comidas 'públicas', los disfraces, las diversiones de toros y el juego de sortija) y Republicanos (las aclamaciones a la 'libertad política', los desfiles de ciudadanos en armas, las insignias, las banderas, las salvas de artillería) --lo religioso (la misa) está sin duda subordinado al segundo elemento.^{xiii} Esta

confluencia de lo festivo-popular con lo cívico-patriótico es indicativa de las nuevas formas de representar lo político en la época del estado autocrático.

En primer lugar, es ésta una fiesta de ciudadanos, donde se aminoran las distinciones sociales, donde se encuentran en un mismo nivel la autoridad y el corpus cívico por excelencia, el vecindario. En esta fiesta, el vecindario se torna en público que celebra a la autoridad y es agasajado por ella. Es un espectáculo en el que sus dos principales actores son el gobierno y el pueblo, representantes y representados. El 'paisanaje', vestido de sus dos ropajes --el de gauchos enmascarados y el de milicianos de la patria-- asume sus derechos ciudadanos de modo evidente: disparando fusiles, aclamando a la patria, ocupando el espacio público con danzas y juegos. En segundo lugar, lo que se festeja son también hechos modernos: la "regeneración" y "libertad política" adquirida, el "orden y tranquilidad" de la campaña, y la figura del Dictador, que simboliza la unión de ciudadanos bajo la ley. Es el significado de Mayo revestido del orden y la tranquilidad rosista.

Al disfrazarse de 'gauchos' o al compartir licores y comidas 'sin distinción' los paisanos celebran también la igualdad del nuevo orden. Las casas iluminadas, los bailes, las salvas de fusiles y los vistosos uniformes aluden al viejo proyecto iluminista-revolucionario de activar políticamente a un pueblo inerte. Esta activación-iluminación ha significado en la práctica poner elementos de la cultura popular (sus entretenimientos) al centro de las celebraciones patrias. Pero, a su vez, los límites dentro del cual se permiten las expresiones de patriotismo (los designados tres días de festejos, el uso de armas sólo en desfiles y salvas, los 'vivas' y 'muertas' que inician y culminan cada actividad) muestran la adaptación de aquel proyecto al nuevo ideario de un orden legal y moral autoritario. La República ya no es celebrada por todos: el vecindario excluye a los transeúntes, vagos y mal entretenidos; las mujeres no se mencionan; la disención ideológica no es ya permitida.

Diez años después, otro relato de las fiestas mayas (esta vez en Ranchos) adiciona

algunos detalles significativos.^{xiv} En la noche del 24 hay repiques de campana y fuegos artificiales, en la madrugada del 25 salvas de cañones y la entonación del himno. Seguidamente el juez de paz, los principales empleados civiles y militares y "muchos militares" caminan por las calles entonando canciones patrias. Al mediodía una comitiva conduce el retrato de Rosas del juzgado de paz al templo de la iglesia, allí el cura oficia una misa ("y la asistencia de los fieles fue en extremo numerosa"). El Retrato forma ahora parte de la celebración de la república.^{xv} Por la tarde, en las calles adornadas con arcos y banderas, hay juego de sortija y luego comparsas. En la noche "un gran concurso de gente" se arrió a presenciar los fuegos artificiales y luego la quema de dos muñecos: "... veíanse dos figuras pendientes al aire; la una, vestida de celeste, representaba una mujer; la otra, en traje militar, con morlón, casaquilla corta del mismo color, y un aspecto horrendo, era conocido bajo el nombre de Mascarilla. Hízose la señal con repiques de campana y cohetes voladores; y en seguida, fueron abrasados estos simulacros de la unidad, en medio de la algazara del pueblo, el estrépito de las bombas, y los gritos de alegría universal". Este es un segundo elemento novedoso: la introducción de la quema de judas como parte de la celebración del nacimiento de la patria. Sólo que ahora el demonio unitario tiene una doble encarnación, varón-mujer. Luego de la quema se organizaron tres bailes, porque la multitud no podía agruparse en uno solo.

El día 26 reprodujo similares rituales "pero lo que especialmente merece describirse es el paseo popular que se emprendió, después de la festividad religiosa... Dos largas filas de ciudadanos, muchos de ellos con una bandera en la mano, abrían el paso: las comparsas, vestidas ala Turca, marchaban en seguida de dos en dos: el retrato de SE precedido de muchas Señoras con una banderita cada una, era conducido por dos Señoras principales, que alternativamente se mudaban: dos federales distinguidos, con banda carmesí, penacho colorado en el sombrero, y sable en mano, componían la guardia de honor. Durante la marcha, entonáronse por personas de ambos sexos, canciones federales, acompañada de la música, en medio del mas expresivo júbilo,

disparando, de distancia en distancia, un cañonazo."

La celebración de la república se ha tornado no sólo en un culto a la personalidad del gobernador, sino que el ritual mismo ha incorporado elementos carnavalescos. ¿Cómo entender de otra forma la presencia de comparsas de paisanos disfrazados de beduinos federales?

"Presentáronse las comparsas sobre lucidos caballos, adornados con testera y cascabeles.

Componíase su trage [sic] de un gracioso turbante con su media luna y penacho colorado, una chaquetilla encarnada unos y otros blanca, unas bombachas, y una banda terciada."

Si la quema de Judas es un instrumento didáctico para presentar a la población la idea de una república orgánica amenazada por poseídos anarquistas, que representan el paseo del Retrato y las comparsas de beduinos? Con respeto al primer elemento simbólico, Pilar González Bernaldo ha sugerido que el mismo viene a llenar un vacío iconográfico producido por la ausencia del monarca en una sociedad política imaginada en términos pre-modernos.^{xvi} Mi interpretación es sólo ligeramente diferente de ésta: el Retrato de Rosas sintetiza, reduce una serie de elementos definitorios de la causa federal, simboliza la unión defensiva de la nación y no necesariamente ocupa la misma posición que el rey en el imaginario popular. Mientras que el soberano es la cabeza, está arriba de su pueblo, Rosas el "Gran Ciudadano" permanece al costado (remito al título siguiente).

El segundo elemento es más difícil de interpretar. Las comparsas con disfraces aparecen en otras fiestas cívico-militares para reducir por medio de la mofa al enemigo, pero los 'gauchos beduinos' parecen una alegoría de las aspiraciones de los paisanos: nomadismo, independencia, habilidades ecuestres y lujo en el vestir. Tal vez, se sienten ciudadanos a caballo de un imperio en potencia. Independiente de la lectura que los paisanos hacen de este motivo, se ve aquí claramente el rol del disfraz en la representación de lo político. Los paisanos se disfrazan para saludar a la república; es decir, no se presentan frente a la autoridad en su vestido tradicional sino en el de miliciano, soldado federal o beduino.

Comparadas con las fiestas mayas anteriores a 1829, las 'fiestas federales' muestran tanto similitudes como diferencias.^{xvii} Los líderes revolucionarios habían acostumbrado al pueblo porteño a fiestas que brillaban por sus decoraciones, sus estruendos y sus luces. Ellos hicieron de estas fiestas un espectáculo, en el que los espectadores contemplaban maravillados el globo aerostático, los fuegos artificiales, las bandas de música, y a la tarde, luego de las salvas de artillería, escalaban cucañas, probaban suerte en el 'rompecabezas' y jugaban a la sortija, para presenciar representaciones teatrales a la noche.^{xviii} Un elemento que desaparece con la era rosista es el agazajo y la utilización de los niños en los festejos (se ofrecía a los niños un maestro de canto y un almuerzo, eran los escolares quienes rodeaban la pirámide), tal vez porque la instrucción escolar había perdido importancia dentro del proyecto de construcción nacional. Otras prácticas que se abandonan son la de entregar premios para muchachas huérfanas, viudas de veteranos e inválidos durante los festejos y la de dar libertad a unos pocos esclavos. Continúa, sin embargo, la práctica de indultar presos durante las fiestas patrias.

Es importante remarcar que, mientras en la capital, es el estado el que solventa los gastos (que Vogel sitúa entre \$1,500 y \$13,000), en la campaña estos festejos son pagados por las recaudaciones del mismo vecindario. Así, aquellas poblaciones de menores recursos se ven obligadas a realizar 'demostraciones' más pobres de su patriotismo, debiendo en algunos casos postergar las celebraciones por falta de fondos.^{xix} Otra importante característica de las fiestas patrias en la campaña es su popularidad. En la estimación del juez de paz de San Nicolás participaron en la celebración del 9 de julio de 1832 no menos de 2,000 jinetes, además de la "gente de a pie". La presencia de numerosos paisanos de Santa Fé obligó al juez de paz a redoblar la vigilancia y apostar partidas en cada trecho del camino para evitar desórdenes.^{xx}

Culto al Dictador

Ramos Mejía encontró en los festejos de noviembre de 1839 'la chispa colosal' que

encendió el fuego del culto al dictador.^{xxi} Con la noticia del levantamiento del sur, el pueblo de la capital se enfervorizó para condenar el atentado y dar gracias al retorno de la Pax Rosista. Casas engalanadas, cañonazos, marchas con el Retrato, poemas alusivos y el carruaje del dictador tirado por los miembros de la SPR marcaban el comienzo de un culto personalista que alimentaría el terror.^{xxii}

Casi dos años más tarde, la campaña replicó estos festejos ante un nuevo atentado contra la figura del Restaurador. Como muchos otros pueblos de campaña, Dolores festejó, en agosto de 1841, el fracaso de la conspiración que atentó contra la vida de Rosas (la 'máquina infernal').^{xxiii} El festejo involucró un gran despliegue de hombres y voluntades. Se movilizaron 500 hombres de caballería del regimiento 5to y 80 milicianos uniformados, los que rodearon la plaza y presenciaron las ceremonias. Un público numeroso participó de estos festejos. Los vecinos, guiados por cuatro 'comisionados', arreglaron la plaza hasta que quedó "completamente vestida muy lucidamente y digna de mirarse".

El arreglo de la plaza, por el esplendor de sus decorados y la complejidad de su simbología, causa sorpresa y admiración. Al centro, los vecinos construyeron, con bastidores de madera y lienzo, un gran farol en forma de pirámide que, por sus dimensiones (ocho metros de altura y 5 metros de base), iluminaba toda la plaza.^{xxiv} En su tope se izaba una bandera federal y en cada uno de sus seis escalones había carteles con poemas al dictador y banderas. Circundaban al farol-pirámide 24 columnas con banderas iluminadas por candilejas y 8 faroles de bastidores de lienzos en forma de 'pilastras' (columnas cuadradas) --los bastidores habían sido pintados con 'rosas al temple' y adornados con banderolas. El mismo tipo de faroles (20 de ellos), sólo que asentados sobre pedestales pintados en blanco y rojo punzó, iluminaba el contorno de la plaza. Al frente de la plaza y adyacente al salón de baile, se erguía el pedestal de dos columnas ("con un muy lucido trofeo todo pintado y floreado de grandes rosas al Temple") que sostenía el retrato de Rosas. Una guardia de honor de la compañía de cívicos custodiaba este retrato y su

correspondiente 'bandera Nacional'. Dos grandes arcos, también adornados con banderas y candilejas, se habían ubicado en las bocacalles de la plaza para el juego de sortija.

Los juegos no estaban ausentes de este diseño: "... en barrios entremedios se acomodaron con simetría un Rompe Cabezas, un columpio y una maroma en que se divirtió la juventud [sic] e hicieron varias pruebas [sic] y juguetes, una comparsa de mojígangas [sic]^{xxv} con vestuarios de monos los unos y de figurones otros. También ubo [sic] un toro Artificial que se jugó de Noche con mucho aplauso del público, y todo inventado [sic] y dirigido por el Comisionado encargado de la Compostura de la plaza..." Y, en las calles circundantes, entre un juego de sortija y otro, se lucían las comparsas.

El decorado, realizado con el financiamiento y trabajo de los vecinos federales, era una réplica del escenario diseñado para las fiestas mayas en la capital. Idénticas pirámides, columnatas y pilastras se construían anualmente en Buenos Aires (probablemente desde 1827) para magnificar e iluminar la memoria del nacimiento de la nación. La pirámide era sin duda una réplica de aquella instalada en 1811 en la Plaza de la Victoria para recordar los eventos de mayo.^{xxvi} Ahora convertida en un gran farol, la pirámide podría representar a la luz que vertía el dictador sobre su pueblo: todos los honores, las banderas y las luces menores se orientaban hacia ella. El poder exigía reverencia y brindaba, en contraprestación, conocimiento y razón.

Esta interpretación, sin embargo, se contradice con otro detalle del diseño. Curiosamente, el retrato de Rosas se ubica al frente de la plaza, es decir, relativamente lejos del centro del escenario. Es posible que el diseñador haya querido enfatizar la diferencia entre Rosas el custodio de la independencia y Rosas el iluminado mandatario o que, simplemente, la luz central representara otro poder, mayor que el propio Rosas: la voluntad soberana, la nación. De ser así, este diseño estaría representando más que un culto personalista, un tributo a la república independiente.

El propio arreglo de los elementos del diseño convalida esta interpretación. El escenario

está atiborrado de signos patrios -hay no menos de 33 banderas y 76 banderolas en la plaza. El retrato de Rosas custodia una bandera y el centro mismo de la escena, el gran farol, no es más que el pedestal de una gran bandera. Resulta curioso que, para celebrar la vida de Rosas, tanto el Retrato de éste como los nombres de los jefes militares sean tributarios de los símbolos de la nación. Los versos inscriptos en los escalones de la pirámide (así como también aquellos que ilustran el retrato) nos ayudan a leer la simbología del escenario. Estos versos son un canto al heroísmo, a la generosidad, al patriotismo y a los 'aciertos' del dictador y también una alabanza a los generales federales vencedores de Quebracho y de San Cala.^{xxvii} Rosas, dicen los versos, ha defendido con acierto 'Nuestra Independencia' y ha prodigado generosos premios y excepciones a viudas, militares y hacendados. Las otras autoridades, las luces menores, también han contribuido a mantener la 'Libertad', y en premio, son nombrados en los carteles que penden de cada una de las 'pilastras'.^{xxviii}

La simetría de todo el diseño (columnas, pilastras y faroles menores organizados en forma concéntrica) sin duda evoca el orden de esta peculiar república: un orden basado en la interacción autoritaria entre el gobernador y su cuerpo de agentes civiles y militares. Pero éste no es un orden sin vida, un esqueleto sin carnes ni nervios. La estructura de poder rosista busca distintas formas de interacción (festiva, coercitiva, propagandística, militarista) con el 'pueblo', entendido éste como el conjunto de 'vecinos federales'. Aparte de la evocación a las victorias militares y a la persona del dictador, la plaza y las calles contienen las expresiones carnavalescas y festivas del pueblo, el verdadero heredero de la revolución. La presencia de juegos para niños y adultos sugiere la necesidad de enfatizar el otro aspecto del sacrificio militar: la república rosista, parece decir este diseño, debe también ser una fiesta popular.

Es más, la verdadera representación de la política se deja en manos de 'los de abajo'. La mofa de los unitarios queda a cargo de las compañías de 'mojigangas' y las comparsas, las que se valen de un rico repertorio de animales y otros disfraces para provocar el ridículo y la risa.

Reflejando en parte la propaganda rosista^{xxix}, estas comparsas y compañías se imaginan la confrontación política en el seno de la república como los embates de un toro contra los salvajes monos y los 'figurones'. Mientras tanto, el pueblo en su rol de público, aplaude y ríe, anticipando la abundancia (bailes, comilonas y libaciones). Si a los militares y el propio Rosas representan el culto de la república, la mofa popular trata de interpretar el contenido de su política. La risa y la burla, que en Rabelais representan un triunfo sobre la muerte en un contexto de hambrunas y enfermedad, aparecen aquí como una catarsis política; sirven para reforzar la confianza de los vecinos acerca del triunfo del federalismo, desplazando sus miedos y preocupaciones.^{xxx}

La vida de esta república, tal vez es obvio decirlo, no se reduce a la política. También se celebran en estos festejos las destrezas ecuestres de los paisanos, las habilidades acrobáticas y el ingenio de jóvenes y las preferencias del público federal por los bailes y las apuestas. El poder aparece en relación a esta 'otra vida' de la república como un observador permisivo y paciente. Observemos sino la práctica, tan corriente en ésta como en todas las festividades federales, de trasladar de un punto a otro "el Retrato de S.E." Una comitiva de vecinos lleva el retrato de Rosas desde la plaza hasta el baile primero, y luego desde allí hasta la iglesia, donde otro "trofeo" espera a esta nueva santidad; una guardia de vecinos armados custodiará su permanencia. El dictador aparece aquí como cómplice de una subversión fundamental al orden pre-revolucionario: el poder secular, surgido de la fiesta popular invade el santuario de la iglesia. Los vecinos federales que, en la mañana anterior habían agradecido a Dios las victorias obtenidas, ahora se instalan en el templo para agradecer a Rosas la continuidad de la Independencia, del orden y de la bonanza económica.^{xxxi}

Los festejos del cumpleaños de Rosas convalidan esta noción. Para agasajar al "Héroe Argentino, Primer Magistrado de la Confederación Argentina y único Sostén de la Libertad e Independencia de los Pueblos", los jueces de paz organizaban complejos rituales que incluían una misa con TeDeum, el tradicional traslado del Retrato, las marchas de vecinos por las calles del

pueblo exclamando 'vivas' y 'muera' y la comida y los brindis donde se repetían elogios, aclamaciones, y otras 'expresiones federales'.^{xxxii} Estos ritos implicaban una personalización de la causa y de la idea de república, la invasión de lo religioso por el poder secular, y la afirmación de formas intimidatorias de hacer política.

Homenaje a los Héroes de la Patria

Todo estado cuyo sostenimiento y legitimidad depende del éxito de sus campañas militares necesita construir y sostener el culto a sus héroes. Pagar tributo a sus generales, agasajarlos y premiarlos al regreso de sus campañas contribuye a representar la aventura militar como una empresa colectiva, compartida por el 'pueblo'. Al exaltar los 'sacrificios' y 'abnegación' del héroe militar, se naturalizan y hacen exigibles los sacrificios del pueblo que sostiene con sus impuestos y contribuciones los ejércitos y las campañas. Aunque aplicable a cualquier tipo de imaginario político, el culto de los héroes adquiere especial significación en procesos de construcción nacional. El estado rosista, surgido de un proceso de desintegración nacional, promueve también la exaltación de sus héroes. La forma en que lo hace y el lenguaje en que lo expresa reflejan las peculiares características de este estado, a medio camino entre la democracia representativa y la autocracia militar. Las prácticas cívicas-festivas de los vecinos federales apelan al imaginario de la 'república amenazada' en términos propios del liberalismo de la independencia.

En mayo de 1839 los vecinos de Arrecifes celebraron las victorias de Pago Largo, Jungay y Altos de Córdoba con cuatro días de festejos.^{xxxiii} Una suscripción de vecinos logró reunir \$1,800, "bastante para costear una orquesta, bacas para comer con cuero, y disponer una mesa de convite, y salas de baile bien provistas de refrescos." Se organizaron bailes, misa, asado con cuero, cantos patrióticos y juego de sortija. La única arenga política se escuchó en la iglesia, donde el cura exhortó a los federales a unirse en defensa de la Santa Causa y a dar gracias a la

Providencia por las victorias obtenidas. Las expresiones de adhesión y júbilo se hicieron oír en las diversas comidas o festejos. Allí, individuos pertenecientes a diversos estratos sociales ("principales hacendados del Partido", "gran número de vecinos" y "el público") se allegaron para renovar, con su presencia y sus expresiones, sus votos a la causa federal. Comer en abundancia era parte importante de los festejos, pero este placer se interrumpía constantemente para expresar a viva voz los nombres de la causa y de sus enemigos en interminables brindis. Gritar estos nombres, hasta el "enajenamiento", ayudaba a consolidar a la comunidad política (los vecinos federales) frente al enemigo común. El rito reproducido una y otra vez unía los logros del federalismo ("el orden, la abundancia y la alegría") con una visión maniquea de la sociedad política.^{xxxiv}

Los ruidosos festejos de las victorias federales no podían ser ignorados por los vecinos. Por lo general, ellos involucraban descargas de fusiles, cañones o cohetes y repiques de campanas, además de marchas de grupos de individuos gritando vivas y mueras, al son de marchas militares o cánticos patrióticos.^{xxxv} En un contexto donde prevalecía el analfabetismo, estos eventos contribuían a difundir las noticias de la guerra e, indirectamente, ayudaban a la construcción de una memoria colectiva (la historia de la Confederación), organizada en base a una efemérides de batallas y revoluciones. Las "restauraciones" de 1829 y 1833 así como el ascenso de Rosas al poder eran mojones importantes en aquella historia.^{xxxvi}

Siete años después de la "segunda restauración", el pueblo de Areco celebró el aniversario de este suceso con los rituales de costumbre. Hubo casas iluminadas, reunión en el juzgado, marchas por las calles con música, vivas y cohetes, quemas de tarjetas celestes y de judas, casas embanderadas, misa, paseo del Retrato, juego de sortija y agasajo (carne con cuero y baile de cielito y pericón). Tal vez por ser una celebración 'popular', las demostraciones de 'júbilo' se llevaron a cabo bajo un clima de nivelación social. "La reunión era pura federal, sin etiqueta", comentó luego el juez de paz orgulloso de que los vecinos, pobres y ricos, cumplieron la

instrucción de vestirse todos con chiripá.^{xxxvii} Esta nivelación de apariencias representaba para los vecinos federales un recordatorio de la fidelidad de las "restauraciones" a uno de los objetivos de Mayo: el principio de igualdad ante la ley. Esta igualdad, sin embargo, estaba predicada en la guerra, es decir, en la división de la sociedad política en dos bandos, dos visiones contrastantes, dos religiones. En la plaza, mientras los adultos quemaban tarjetas celestes para amedrentar a supuestos unitarios, los niños 'federales' jugaban a la guerra federal, apresando y castigando con chicotes a los pequeños que hacían de unitarios.^{xxxviii}

Otros eventos contribuían a reproducir el escenario de guerra permanente. Visitas de generales amigos de la causa o de representantes diplomáticos generaban un despliegue ceremonial que, aunque más formal y menos participativo, mantenía a los vecinos al tanto de la evolución de la guerra y de sus cambiantes alianzas. La visita del gobernador Estanislao López al pueblo de Areco en 1837 mereció los siguientes honores: saluciones de un 'ciudadano benemérito' local, un discurso por el capitán de milicias, calles y plaza ornamentadas, formación de infantería, saludos de cañón, y acompañamiento de vecinos a caballo hasta el poblado vecino.^{xxxix} Similar protocolo fue ofrecido al año siguiente a un enviado militar inglés. Se eligieron los 25 "vecinos más lucidos y juiciosos", milicianos todos, vestidos de colorado, para acompañar al visitante desde Areco a Villa Luján.^{xl} Sin estar en el frente de batalla, los vecinos-ciudadanos se sentían partícipes así de los acontecimientos de las guerras civiles.

También la iglesia contribuía a exaltar los logros de la causa federal, entremezclando sus propios rituales (las procesiones y misas) con los del estado. En la celebración de la victoria sobre los sublevados de Dolores y Monsalvo que realizaron los vecinos de Ranchos, una procesión en torno a la imagen de la virgen del Pilar concluyó con vivas a la federación, de boca del cura local.^{xli} Estado e iglesia se unían para constituir una memoria colectiva basada en victorias militares, traiciones y alianzas de grandes jefes.

En el altar de la patria federal, generales como Pacheco, Echague y Quiroga estaban muy

cercanos a la cúspide, seguidos por aquellos generales destacados en campañas más cortas o locales (Prudencio Ortiz de Rosas, Vicente González, entre otros). Pero sin duda, la cúspide del altar cabía a un héroe más político y menos guerrero. Rosas, sin haber comandado tropas y por el sólo hecho de permanecer en el campo soportando la comidilla de la política porteña, se transformó en 1831 en el héroe del momento.^{xlii} Una proclama del JP de San Nicolás en relación a este hecho, nos permite examinar los elementos del discurso que hicieron posible esta asombrosa construcción.^{xliii}

Rosas, como todo héroe ha tenido su cuota de sacrificios; regresa a la Capital "después de haber soportado con heroísmo las penalidades, y toda clase de sufrimientos, que son consiguientes al dilatado tiempo que ha permanecido en medio de un campo, expuesto constantemente a la intemperie, y a la inclemencia de las Estaciones". A pocos debe haber satisfecho este símil entre el sacrificio del guerrero y los inconvenientes causados a un hacendado por los chismeríos de ciudad y las lluvias. Para que el mote de héroe funcione, es necesario recurrir a una acepción diferente del término, que evite esta disonancia entre guerrero y hacendado-político. Más adelante en la proclama, el heroísmo de Rosas deviene de ser cabeza de una jerarquía militar (los verdaderos héroes guerreros) que, con sus sacrificios ha salvado al país de un mal mayor.

"Grandes Sacrificios han sido necesarios para Salvar la Patria: mas el héroe que hoy preside dignamente los destinos de la Provincia, ha sabido prodigarlos sin número, ni medida y segundados sus planes, sus miras, y sus sabias medidas por el Guerrero de la República Argentina: el Exmo Sor General en Jefe del Exto. Confederado Brigadier Estanislao López y por los esfuerzos magnánimos de los Valientes Jefes de uno y otro Ejército, los Pueblos han recuperado su libertad, y hoy se hallan en posesión plena de sus augustos y sacrosantos derechos." Y más adelante explica: "La grande obra de la salvación de la republica: -la obra maestra de arrancarla del poder de los tiranos; y de fijar de un modo sólido he indestructible el sistema sagrado de Federación, estaba reservada a los Exmos Sres Gobernadores D Estanislao López y D Juan Manuel Rosas; Gloria inmortal, ciudadanos a los dos Héroes de la República Argentina!".

La nueva constelación de poder (los caudillos provinciales unidos en el Pacto, los generales del ejército federal) reclama legitimidad por una batalla política que se presenta en los términos del lenguaje de la independencia. La lucha contra la tiranía, la recuperación de los derechos de los pueblos, la reconquista de la libertad presentan claramente la idea de la república amenazada por la acción disolvente de los anarquistas unitarios. Esta vez, los enemigos son otros, pero el lenguaje es el mismo. La proclama termina convocando a los "ciudadanos de todas las clases" a "demostrar de un modo público el próximo Domingo nuestro eterno reconocimiento a los libertadores de la República" con los tradicionales "iluminaciones", "marchas" y "diversiones". Se interpela a lo que se considera el cuerpo de la república (los ciudadanos) a actuar políticamente (demostraciones públicas) en celebración de los héroes de la república. El intento de recrear el nexo entre jerarquía militar y pueblo a través del culto a los héroes se inscribe en el léxico del republicanismo independentista y no puede prescindir de los elementos festivos populares que caracterizan las prácticas ciudadanas del período.

Conclusiones

En este ensayo, he argumentado en favor de una re-interpretación de las fiestas federales como un ejercicio de comunicación entre el estado rosista y su base social de apoyo. Deteniéndome en cuatro episodios de actividad ritual relacionada al poder del estado, he tratado de examinar lo que podría llamarse la política semiótica del estado rosista y su resonancia en la cultura popular. Debo ahora resumir mi argumento principal y presentar algunas reflexiones finales.

En relación a la política semiótica del federalismo, de la evidencia presentada pueden derivarse tres generalizaciones. La primera se refiere a la sacralización del lenguaje político, la segunda a la continuidad del imaginario revolucionario, y la tercera a la complejidad, polisemia, y ambigüedad de los símbolos utilizados en estas fiestas.

(a) Recurrir a un lenguaje e imágenes fuertemente cargados de simbología del catolicismo facilitó la construcción y comunicación de una nueva (o diferente) comunidad política imaginaria. La demonización del adversario político fue un recurso que correspondía bien a la idea de república moral orgánica, temporariamente dividida y amenazada por las fuerzas del mal. La Federación se pensó como una gran familia de hermanos unidos en guerra santa contra sus enemigos, los unitarios. Estos constituían el objeto más visible de la furia federal simplemente porque ellos amenazaban desde adentro esta unidad providencial de la nación. La santidad atribuida a las demandas y consignas del partido federal -la preservación de la independencia y de los derechos de los pueblos- sirvió para validar la necesidad del unanimismo. Todos debían apoyar la causa federal, porque ésta era santa y porque ella representaba al cuerpo de la nación constituido en república. Estos argumentos, por su jerarquía, desplazaban otras proposiciones más mundanas y fragmentarias, como la defensa de libertades individuales o la necesidad de disenso político. La idea de una guerra santa era también apropiada para comunicar las dramáticas implicancias de la alianza entre los unitarios y los poderes extranjeros en un período de crecientes presiones imperiales.

(b) La habilidad de Rosas de representar al federalismo (rosista) como una continuación del proyecto ideológico de Mayo y a él mismo como el defensor y heredero del legado de la independencia estuvo predicada en una vasta resemantización del vocabulario político de Mayo y, en especial, aquel del Jacobinismo porteño.^{xliv} El concepto de Libertad, construido durante la revolución francesa en oposición al poder monárquico absoluto y a la dependencia señorial fue durante este período asimilado al concepto de Independencia, la libertad de los Americanos de la tiranía española.^{xlv} El Federalismo Rosista también re-significó el término Igualdad. Bajo la nueva terminología, Igualdad significaba dos cosas: primero, igualdad de los ciudadanos frente a la ley, en particular, el derecho de todos los ciudadanos de petitionar al gobierno; y segundo, cierta uniformidad de las apariencias, en particular, la uniformidad del vestido y las 'expresiones.'

La idea de Fraternidad -una comunidad de individuos unidos en hermandad bajo la inspiración de principios comunes- fue traducida en la idea de Federación, un término flexible que significaba la unión o pacto entre diferentes pueblos o provincias de un mismo territorio, una hermandad de 'pueblos' antes que de individuos.^{xlvi} La República, inicialmente concebida como un espacio de deliberación de los ciudadanos virtuosos que representaban a la voluntad popular fue reemplazada por otra comunidad imaginaria, a la vez más radical y más conservadora. Más radical porque suponía llevar a la práctica el igualitarismo predicado por los Jacobinos porteños; más conservadora, porque ella subordinaba la preservación de la Libertad (Independencia) al objetivo de Orden, un orden que, entronizado en el estado y sus representantes, no reconocía la posibilidad de disenso político.

(c) El Republicanismo Rosista representado en las fiestas federales incorporó una variedad de concepciones a fin de definir o construir los pilares de la nación: el orden legal imaginado por los filósofos de la ilustración y del utilitarismo; la necesidad de poderes extraordinarios en las manos del ejecutivo para conducir los asuntos de gobierno en un ambiente político volátil y tendiente a la fragmentación; y la demanda de apoyo unánime de parte de la ciudadanía, imaginados como seguidores de una sola causa. Las contradicciones entre estos principios organizativos -la legalidad, la autocracia, el unanimismo- son aparentes. Los poderes extraordinarios en poder del ejecutivo violaban el principio de legitimidad del sistema judicial predicado en la ley estatutaria. De manera similar, la demanda de expresiones unánimes de parte del electorado violaba el principio de representación, ya que lo que se esperaba de la ciudadanía no era la elección de representantes que pudiesen llevar demandas privadas a la esfera pública sino un consenso pasivo a las políticas que emanaban del poder del Dictador. Estas contradicciones podían articularse únicamente en el contexto de una república amenazada y de una guerra santa de reparación.

Las fiestas federales articulaban estos tres principios con un abanico de símbolos que

indicaban el compromiso entre lo viejo y lo nuevo, proyectaban las varias capas del modelo de gobernancia imaginado por Rosas y, hasta cierto punto, compartido por los vecinos-ciudadanos. No debería sorprender entonces, encontrar que los símbolos utilizados en estas celebraciones proponían una serie de definiciones acerca del estado, la patria, y la comunidad política (la República) que contenían tanto elementos de continuidad como de ruptura. Las diferencias visibles con las fiestas del régimen colonial refuerzan la idea de una continuidad entre las celebraciones rosistas y las fiestas patrias del período post-independiente (1810-1828).^{xlvi} Con algunas excepciones menores, el diseño de los festivales de la post-independencia se mantuvo intacto en las fiestas federales, adicionando sólo algunas innovaciones: la procesión a voces, el retrato, los paisanos vestidos de turcos, la quema de judas. Estas incorporaciones no deben interpretarse como un regreso nostálgico al pasado colonial sino como parte de una re-semantización del discurso revolucionario bajo las nuevas condiciones creadas por la guerra civil, los bloqueos de potencias extranjeras y las demandas populares por hacer efectivos los derechos civiles y políticos prometidos por los líderes de la independencia.

A su vez, los festejos del federalismo rosista muestran cambios más significativos. Carentes de la ansiedad post-revolucionarias por representar a un nuevo organismo colectivo, la nación, las fiestas federales intentaron sólo re-interpretar a ese colectivo imaginario. Así, los episodios del ritual político rosista que hemos examinado muestran la transición de una pedagogía de la libertad y de la soberanía a una celebración comunitaria de la continuidad de la república. Esto implica un cambio sustancial en la forma de comunicación entre el gobierno y el "pueblo" que se corresponde con el nuevo modelo de gobernancia: la autocracia respaldada por la opinión unánime del pueblo ciudadano.

La República Federal imaginada por Rosas y sus seguidores dejaba mucho sin ser definido. Los límites territoriales a los cuales los términos patria y nación debían referirse, por ejemplo, eran bastante flexibles, aludiendo a veces al territorio que los líderes de la

independencia trataron de convertir en nación, otras veces a la provincia de Buenos Aires, y en ocasiones a territorios más limitados circunscriptos por relaciones familiares y afectivas (la tierra nativa o patria chica). Los términos Confederación y Federación también tenían significados ambivalentes. Mirada como una entidad política, la federación correspondía una territorialidad muy imprecisamente definida; aludía a un pacto político entre diferentes provincias, que cambiaba en número y composición, así como en control efectivo del territorio. Esto podría explicar por qué, en su discurso a los soldados (1833), Rosas trató de distinguir entre una federación ideal y la federación real. Vista como una fuerza ideológica, la federación fue una causa y, como tal, expansible en su significado en relación a las fluctuaciones de la política y de los hechos de guerra.

Tal vez, la misma imprecisión de la terminología rosista acerca del significado del federalismo proveía el espacio necesario para la articulación de un imaginario de nación sin su correspondiente base territorial. Conceptos poco rígidos y precisos como federación, nación y federalismo sirvieron para ensayar la construcción de una República Moral (la Santa Federación) compatible con la identidad tanto de provincianos como de porteños. Un imaginario que enfatizaba la preservación de los derechos de los pueblos (otra ambivalencia que confundía derechos de los individuos, de las comunidades y de la nación) en desmedro de demandas territoriales permitió a los seguidores del federalismo asociarse a la Santa Causa sin renunciar a sus afiliaciones y simpatías locales y provinciales.

Por otra parte, la recepción del federalismo rosista (la doctrina, la causa, la república imaginada) por el "pueblo" fue facilitada por la profusión de imágenes y proposiciones que contenían mensajes similares u orientados en la misma dirección. El modelo de gobernancia desplegado en las fiestas federales encontraba su confirmación en otras representaciones: sermones religiosos, proclamas militares, discursos en la Cámara de Representantes y otras interacciones comunicativas entre el gobierno y sus representados. Es más, la interacción que

privilegiaban las fiestas federales (las contribuciones, las expresiones verbales, los servicios personales, el vestirse como federal) replicaban una forma de actuar en política que parecía estar generalizada entre los paisanos. La participación de vecinos-ciudadanos en estas fiestas habla de la adhesión de pequeños productores, comerciantes, y peones fijos a la causa del federalismo. Qué tipo de adhesión o con qué intensidad es difícil de precisar. Tal vez se trataba de una adhesión poco profunda a un ideario que de todas maneras dejaba muchos resquicios para la interpretación. Pero esto es sólo una especulación.

No podemos contestar, con la evidencia disponible, a la pregunta de cómo respondieron los ciudadanos (vecinos y transeúntes, milicianos y soldados, jóvenes y viejos) a estos rituales del federalismo. Por ello, conviene reformular la pregunta. ¿Qué podían ver los asistentes a estas fiestas? ¿Que mensajes podían derivar de ellas? Muy probablemente, algo similar a lo que el régimen proyectaba --en la medida que las representaciones desde el poder incluían como supuestos su recepción por los sectores populares: una república amenazada por un pequeño grupo de "anarquistas", la promesa de la preservación del orden, la propiedad, y la legalidad, y una cierta protección del estado contra los abusos de los grandes estancieros y los comerciantes de la ciudad. ¿A qué sectores sociales se invitaba a participar en esta República? A los ciudadanos-vecinos comprometidos con el mantenimiento de la república federal sin mayores condicionamientos de propiedad. En otro ensayo, he discutido la falacia de asociar demasiado rápidamente a Rosas con el proyecto de la "clase terrateniente" (para aquellos que sostienen su existencia en este período).^{xlviii} Las fiestas federales dejan pocas dudas acerca del pequeño rol que este grupo social jugó en la construcción de la imaginada república federal. Los estancieros no ocuparon ningún lugar especial en las fiestas o en los símbolos de la república; ellos participan de los bailes, asado y juegos como cualquier otro paisano, vestidos de poncho y chiripá.

La evidencia aquí presentada no cierra o completa la cuestión de la recepción de la

política semiótica del estado Rosista en la cultura popular o la cuestión más general acerca de la popularidad o respaldo del régimen rosista. Para completar nuestro entendimiento de estas cuestiones, sería necesaria una mayor investigación acerca de otras formas de representación (poesía, pintura, teatro) así como también acerca de las elecciones y otras prácticas políticas del período. Mi lectura del proceso comunicativo implicado en las fiestas federales apunta, sin embargo, a afirmar la existencia de una relación más compleja y recíproca entre el gobierno y los gobernados que aquella que se traduce del modelo del caudillismo. El conocimiento de los paisanos de eventos de la política nacional e internacional, su rol en la construcción de la memoria histórica de la Federación, y los modos de expresar sus simpatías políticas no pueden simplemente dejarse de lado como el producto del fanatismo religioso de los sectores populares. El régimen rosista no parece ser, a la luz de esta evidencia, el resultado de una transformación demoníaca de una sociedad civil Rousseauiana en un estado Hobbesiano moldeado por la mano de los hacendados. Como mi lectura de las fiestas federales deja ver, el régimen rosista se basó en parte en el consentimiento y apoyo de los vecinos, muchos de los cuales eran pequeños productores con una definida identidad política (federales). Sin ser el producto del barbarismo del medio ambiente --la tesis Sarmientina-- el Republicanismo Rosista proyectó un modelo de gobernanza y una ideología que contenía tanto la civilidad de las comunidades campesinas como las brutalidades de la guerra prolongada, una guerra que se juzgaba esencial para la continuidad de la república y para la fortaleza moral de aquellas comunidades.

Las fiestas federales, por otra parte, reforzaban la unanimidad de opiniones y la igualdad de apariencias y no dejaban lugar para la representación de otras divisiones dentro de la comunidad, es especial, la división entre vecinos y transeúntes y la división entre cristianos e indios. Estas divisiones encontraron poca resonancia en las fiestas federales. Vestidos de uniforme, los paisanos sin tierra y los peones transeúntes eran obligados a contribuir servicios a la nación de una forma que contradecía las promesas de igualdad y libertad hechas por la

República. Estos paisanos estuvieron presentes en las fiestas federales, custodiando desde afuera la celebración de otros, esperando la oportunidad de desertarse. Los indios pampas tuvieron peor suerte, estuvieron ausentes de las festividades de la República. A pesar de que contribuyeron con servicios militares a la guerra contra los unitarios, sólo fueron invitados a participar en la República como subordinados, como estados tribales cautivos del gobernador-padre Rosas. En cuanto trataron de poner distancia con la guerra civil o resistieron su re-emplazamiento forzado o su dependencia humillante de los "auxilios", encontraron por lo general la promesa de acuchillamiento antes que derechos civiles y políticos. La invitación de la República fue para ellos fatal, no sólo en un sentido iconográfico. También estuvo ausente del sistema de representaciones de las fiestas federales la cuestión del género, las divisiones entre varones y mujeres y su diferente relación con el estado. Pero, al contrario que los indígenas, las mujeres de zonas rurales parecían haber ganado visibilidad en los festivales de la Federación, una visibilidad que, sin desafiar su rol tradicional como vehículos de la religión y como madres y esposas de los soldados, las presentaba como actores políticos.

El estado rosista trató de encontrar una forma de gobierno que pusiera un fin a la era de "anarquía" social y política de los 1820s. Irónicamente, la tranquilidad de la campaña y algunos de los derechos proclamados por los líderes de la post-independencia se hicieron compatibles sólo en un sistema que presentaba a la nación como una comunidad orgánica luchando una guerra santa. Aún más irónico es el hecho de que los paisanos de Buenos Aires re-interpretaran una vieja danza colonial, disfrazados de Moros, para expresar su apoyo al estado rosista y su desafío a los invasores extranjeros (Francia en particular). La nación francesa, de cuya iconografía revolucionaria los federales habían tomado prestado más de unos pocos motivos y símbolos, aparecía ahora (1838-40, 1845-47) como una entidad ordenada y represora, desbordante de ambiciones imperiales. Su poder militar y naval podía ser apreciado de cerca por los paisanos: se lo podía ver en el bloqueo del puerto de Buenos Aires, en el pillaje de las costas

del Paraná, en las tropas que ayudan a Rivera, el mismo general uruguayo a quien los paisanos aprendieron a asociar con el enemigo, un personaje a quien habían visto quemarse en forma simbólica en las fiestas de Pascua, asociado con el mismo demonio, conjurando contra la República.

* Profesor de la Universidad Torcuato Di Tella

NOTAS:

i. Véase Mona Ozouf, Festivals and the French Revolution, traducción de Alan Sheridan (Cambridge: Harvard University Press, 1988). Una reproducción de imágenes (grabados, pinturas, y croquis) de estas representaciones puede verse en Delegation a l'Action Artistique de la Ville de Paris, Fetes et Revolution (París: Imprimerie Alenconnaise, 1989). Otros trabajos importantes sobre representaciones de la república son Ronald Paulson, Representations of Revolutions (New Haven: Yale University Press, 1983), Pierre Nora, ed., Les lieux de mémoire, 3 vols. (París: Gallimard, 1984-1992); y Maurice Agulhon, Marianne into Battle. Republican Imagery and Symbolism in France, 1789-1880 (Cambridge: Cambridge University Press, 1981).

ii. Sobre los debates acerca de la existencia o no de una entidad llamada "nación" y la implicación de estos debates en los diseños de la organización nacional (unidad, federación, confederación), véase José Carlos Chiaramonte, "El Mito de los Orígenes en la Historiografía Latinoamericana", Cuadernos del Instituto Ravignani, no. 2, Buenos Aires, 1993.

iii. Por limitaciones de espacio no desarrollo aquí la relación entre sistemas políticos o regímenes de gobernancia y representaciones rituales. El lector puede encontrar excelentes análisis sobre esta relación en: Catherine Bell, Ritual Theory, Ritual Practic (New York y Oxford: Oxford University Press, 1992); Clifford Geertz, Negara: The Theatre State in Nineteenth Century Bali (Princeton: Princeton University Press, 1980); Victor Turner, Dramas, Fields and Metaphors (Ithaca: Cornell University Press, 1974); y David Kertzer, Ritual, Politics, and Power (New Haven: Yale University Press, 1988).

iv. Por largo tiempo, la noción del federalismo rosista como una forma de republicanism permaneció negada. Natalio Botana, por ejemplo, no incluye a los ideólogos del rosismo dentro de lo que él llama "tradicón republicana" --véase La Tradición Republicana (Buenos Aires: Sudamericana, 1984). Sólo recientemente, la asociación entre federalismo rosista y republicanism

ha recibido la atención que merece --véase Jorge Myers, Orden y Virtud (Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes, 1995).

v. José María Ramos Mejía, Rosas y su tiempo (Buenos Aires: Lajouane, 1907); John Lynch, Argentine Dictator. Juan Manuel de Rosas, 1829-1852 (Oxford: Clarendon Press, 1981); Waldo Ansaldi, "Soñar con Rousseau y despertar con Hobbes", en Estado y sociedad en el pensamiento nacional (Buenos Aires: Cantaro, 1989), 21-108. Estos son sólo algunos de los trabajos que han interpretado el sistema político rosista. Una bibliografía más amplia puede encontrarse en Roberto Etchepareborda, Rosas. Controvertida historiografía (Buenos Aires: Pleamar, 1972) y, más recientemente, Diana Quattrochi-Woisson, Los males de la memoria (Buenos Aires: Emecé, 1995).

vi. Cmte del Parque a Rosas, Bue As, Feb 20 1845, AGN X 43-4-5. Para una descripción más general de las fiestas de Semana Santa en este período, véase Jimena Sáenz, "Semana Santa en el Buenos Aires de Rosas", Todo es Historia, año 2, no. 24 (Abril 1969), 62-65.

vii. Ramos Mejía, Rosas y su tiempo, vol. 1, 217-218.

viii. Amedeé Moure, Montevideo y Buenos Aires a mediados del siglo XIX (Bue As: Ed Perrot, 1957), 57.

ix. Ramos Mejía, Rosas y su tiempo, vol 1., 265.

x. Este ordenamiento es similar al seguido en la tradicional procesion de Corpus Christi. Véase Jimena Sáenz, "Semana Santa en el Buenos Aires de Rosas", Todo es Historia, año II, no. 24 (abril 1969); y "La procesión de Corpus Christi en Buenos Aires", Todo es Historia, año II, n. 26 (junio 1969).

xi. También la iglesia contribuía a reforzar los rituales público-políticos permitiendo el uso de los templos para transmisiones de mando y otras funciones de estado. El ritual de transmisión de mando para los jueces de paz incluía una buena dosis de religiosidad y buenos modales. El juez saliente debía buscar al entrante a su casa y conducirlo al templo, donde se realizaba la ceremonia de juramento en presencia del cura, el alcalde y tres vecinos. Las velas, el paño, la imagen de Cristo y los evangelios, eran requisitos del ceremonial para la validez del acto de asunción. Al concluir el juramento, el cura ordenaba tres repiques de campana, dando publicidad al evento. Heremógenes Martínez a Rosas, San Antonio de Areco, Feb 7, 1832, AGN 21-5-7.

xii. JP Jose Nuñez a Rosas, San Nicolás, May 30, 1832, AGN X-21-7-1.

xiii. Uso el término Rabelesiano para referir a los componentes carnavalescos y festivos de los ritos populares (los disfraces, las comidas abundantes, las libaciones y bailes ininterrumpidas, etc.), aunque soy conciente de que faltan en este relato otros componentes de aquellas fiestas campesinas representadas por Rabelais (las exageraciones, el grotesco, los insultos, la risa, y la constante alusión a la regeneración de los cuerpos). Ver Mikhail Bakhtin, Rabelais and His World

(Bloomington: Indiana University Press, 1984).

xiv. JP Ranchos a Rosas, Jun 6, 1842, AGN X 21-5-2.

xv. Pilar González sugiere que hacia 1839-40 el Retrato de Rosas comienza a invadir la esfera pública; se da entonces una superabundancia de objetos con la figura del dictador. "La Creation d' Une Nation", 360.

xvi. El retrato de Rosas invade lo público, como reflejo de un imaginario colectivo: la comunidad federal. El retrato también reemplaza la ausencia física de Rosas. Pilar González Bernaldo, "La Creation d' Une nation", Tesis de doctorado, Universidad de París I, París, 1992, esp.360-362. Más central a la tesis de la autora es la propuesta sobre la movilización, bajo formas aparentemente republicanas, de fidelidades tradicionales.

xvii. Por una descripción de los festejos de la post-independencia y su costo, véase Hans Vogel, "Fiestas patrias y nuevas lealtades", Todo es Historia, año 25, no. 287. Véase también Hebe Clementí, Las fiestas patrias (Buenos Aires: Leviatán, 1984).

xviii. Un programa de actos de las fiestas mayas de 1828, además de los detalles de los preparativos, puede encontrarse en AGN X 36-2-2.

xix. Cnel Edecán de SE a JP Lobos, Bue As, Ago 9, 1836, AGN X 21-1-7.

xx. Juan Núñez a Rosas, Jul 14, 1832, AGN X-21-7-1.

xxi. Ramos Mejía, Rosas y su época, 253ff.

xxii. Una descripción completa de estos festejos puede leerse en La Gaceta Mercantil, Ago 10 1839, p.1.

xxiii. JP Dolores a M Corvalán, Dolores, Ago 10 1841, AGN X 21-1-2.

xxiv. "Todo aparecía iluminado por dentro, de modo que la Claridad que despedía con lo regular de sus dimensiones presentaba este solo cuerpo por sí una vista magestuosa y agradable con las grandes banderas con que estaba adornado".

xxv. "Fiesta pública que se hace con con disfraces ridículos, enmascarados los hombres, especialmente en figuras de animales./ Obrilla dramática para hacer reir." Diccionario manual e ilustrado de la lengua española (Madrid: Espasa-Calpe, 1950), p. 1019.

xxvi. Miguel A. Scenna, "La pirámide de la Patria", Todo es Historia, año 11, no 10 (Febrero 1968), 74-83.

xxvii. Dicen los versos: "Al Retrato de SE", "El Patriotismo Ardiente nos inspira/ daros una guardia

de honor en este día,/ Y al son del Vélico instrumento/ !Viva el Restaurador es Ntro acento!/ Y como todo en Voz es un portento/ se inflama nuestro pecho de Alegría/ Deseando demostrar con melodía/ Nuestra gratitud, Ntro Respeto'..." "En el Piramide 1o" "Los aciertos de Vuestra mano son Mayores/ Que cuantos ojos hoy espectadores;/ Y Vuestra previsión Siempre realiza/ Lo que Ntra Independencia. más presisa/ Mil premios mil excepciones,/ a la Viuda, al Militar, al hacendado/ Les prodiga con gusto buestra mano:/ Tanto bien Sor que has esparsido/ Sólo del Patriota Federal es conocido"... "2o"... "¡Qué grandiosa enteresa!/ ¡Qué decidido Patriotismo!/ Nobles Representantes !Qué heroismo!/ Sostener Ilesa Ntra Idependencia/ Esa reproduccion de ocho de Junio/ Del Salvagismo ha sido el infortunio/ Esa Sanción, esa Centencia;/ De las Vidas, los haveres, y la fama/ será de las Naciones cultas Celebrada." "3o" "Ilustres Amigos del inbito Rosas,/ Nobles Confederados, Nobles Compatriotas,/ Vuestra fidelidad, Vuestra constancia/ Umillo de los Salvages la Arrogancia/ En la posteridad el Tiempo mismo/ Sabrá testificar tanto heroysmo." "4o" "Gefes de la Federación/ Sois el garante/ Mantened la Libertad/ Siempre Triunfante/ La Patria agradecida/ Hoy os proclama/ Vensedores en Quebracho/ Y en San Cala".

xxviii. Ellos son el Gral. Pacheco, el Gral. Prudencio Ortiz de Rosas, el edecán Manuel Corvalán, el Cnel Narciso del Valle, el Cnel Vicente González, el Cnel Juan Aguilera, el Cmte Pedro Rosas y Belgrano y el mismo JP de Dolores.

xxix. Hay un paralelo muy notable entre esta representación y el lenguaje 'animalesco' del Gaucho Pancho Lugares (Luis Perez). Ver Ramos Mejía, Rosas y su época, pp.. y

xxx. Véase Mikhail Bakhtin, Rabelais and His World (Bloomington: Indiana University Press, 1984) y Peter Burke, Popular Culture in Early Modern Europe (Aldershot: Scolar Press, 1994), cap. 7. Por una interpretación diferente véase Robert Scribner, "Reformation, Carnival and the World Turned Up-side Down", Social History 3 (1978), 303-29;

xxxi. El contenido político-carnavalesco de las fiestas es generalmente negado en interpretaciones que presentan a la festividad popular como "dramas sociales" que evocan la explotación colonial en tiempos de ajuste neo-liberal. Véase, por ejemplo Julian Laite y Norman Long, "Fiestas and Uneven Capitalist Development in Central Perú", Bulletin of Latin American Research, 6:1 (1987), 27-53.

xxxii. JP Gda de Luján a Rosas, Gda de Lujan, Abr 5 1842, AGN X 21-2-3.

xxxiii. Probablemente los festejos por las victorias federales contra "el tirano Santa Cruz" tuvieron lugar en muchos otros pueblos. Además de los festejos en Arrecifes tenemos noticias de similares festejos en Villa Luján. JP de Va Luján a Rosas, Va Lujan, Mar 23, 1839, AGN X 21-7-5.

xxxiv. "En seguida se dirigió el pueblo a los lugares en que estaba preparada la carne con cuero y vino en abundancia para el desayuno, y entre vivas y música desahogó abundantemente su gozo. Llegada la hora de comer, el infrascripto acompañado del cura y de los vecinos más notables conocidos por Federales, se dirigió a casa de la buena patriota y federal Da Dominga Carrasco a cuyo celo y buen gusto se había encomendado la preparacioón de una mesa de convite. El orden, la

abundancia y alegría reinaron en ella. Los brindis que se sucedían sin cesar no alcanzaban a espresar todo el Júbilo y entusiasmo de los concurrentes: los nombres tan dulces de Patria, Federación y el de Ntro Ilustre Restaurador de las Ls pronunciados con una especie de enagenamiento, y al son de una música alegre, llevaban al último grado la excitación en que todos estaban y las imprecaciones contra el tirano y unitario Sta Cruz, el foragido Frutos Rivera y el cabecilla asesino Juan Lavalle con los demás unitarios e inocuos enemigos de la Independencia Americana parecían redoblar el rencor que los hacía pronunciar." JP Arrecifes a Gral Edecan de Gob, Arrecifes, May 10 1839, AGN X 20-9-7.

xxxv. JP de Dolores a Rosas, Dolorees May 1 1839, AGN X 21-1-2.

xxxvi. Para la celebración del aniversario del ascenso de Rosas al poder, veáse JP Va Luján al Oficial Mayor del MInist Gob, Va Luján, Abr 24, 1837, AGN X 21-7-5.

xxxvii. JP sustituto de Areco a Rosas, SA Areco, oct 16, 1840, AGN X 21-5-7.

xxxviii. "... el Subteniente Dn José Ma Obregón formó dos Divisiones de los niños en la Plaza, una hera los federales, y otra los Salvages unitarios, formaron su acción y fueron los vencedores los federales, donde los prisioneros enemigos los Castigaban con chicotes retirandose a la Casa del que firma, quien les tiró unos cobres..." Ibid.

xxxix. JP de Areco a Rosas, SA Areco, Abr 24, 1837, AGN X 21-5-7. Similar recibimiento se ofreció en 1842 al general Echague. SA Areco, Ene 25, 1842, AGN X 21-5-7.

xl. Gral Edecan de Se a JP de Areco, Bue As, Mar 7, 1838, AGN X 21-5-7. Igual recibimiento recibió del pueblo de Luján un ministro de Chile en 1839. JP de Va Luján a Rosas, Va Luján, Mar 23, 1839, AGN X 21-7-5.

xli. JP Ranchos a Rosas, Ranchos, Ene 28, 1840, AGN X 21-5-2.

xlii. Las campañas de 1831 fueron muy exitosas para las fuerzas federales. En este año el general Paz cayó prisionero a manos de, Pacheco derrotó a Pedernera, y Quiroga obtuvo una aplastante victoria en Ciudadela.

xliii. Proclama del JP José Núñez, San Nicolás, Nov 26, 1831, AGN X-21-7-1.

xliv. Véase Noemí Goldman, "Los 'Jacobinos' en el Río de la Plata: modelo, discursos y prácticas (1810-1815)", Cuadernos Americanos, 5:17 (Setiembre-octubre 1989), 156-78. Véase además Carlos Iburguren, Las sociedades literarias y la revolución argentina (1800-1825) (Buenos Aires: Espasa Calpe, 1937).

xlv. Interpretaciones populares del término "libertad" variaban, por supuesto, de aquellas enunciadas desde posiciones de poder. Véase Silvia Mallo, "La libertad en el discurso del estado, de amos y esclavos, 1780-1830", Revista de Historia de América, 112 (1991), 121-146.

xlvi. El uso de Federación y Confederación como términos intercambiables refleja, no la ignorancia de los actores acerca de los arreglos institucionales a que estos términos refieren, sino más bien la indefinición y ambigüedad de la comunidad política a que se trata de presentar como un todo.

xlvii. Contrastadas con las festividades coloniales que celebraban el compromiso del pueblo con el rey, las fiestas federales carecieron del orden jerárquico típico de una sociedad altamente estratificada. Para un exámen de las fiestas de la colonia, véase José Torre Revello, Del Montevideo del siglo XVIII: fiestas y costumbres (Montevideo: El Siglo Ilustrado, 1929); Arturo Warman, La danza de moros y cristianos (México, D.F.: Instituto Nacional de Antropología e Historia, 1972); Carlos F. Duarte, "Las fiestas de Corpus Christi en la Caracas Hispánica", Boletín de la A.N.H. (Caracas), 20:279 (Julio-Setiembre 1987), 675-92; Rodrigo de Carvajal y Robles, Fiestas de Lima por el nacimiento del Príncipe Baltazar Carlos, Lima, 1632 (Sevilla: Consejo Superior de Investigaciones Científicas, 1950).

xlviii. "Autocratic State and Labor Control in the Argentine Pampas. Buenos Aires, 1829-1852," Peasant Studies, 18:4 (verano de 1991).