



Tipo de documento: Tesina de Grado de Ciencias de la Comunicación

Título del documento: Menonitas, judíos y galeses: crónicas sobre la supervivencia del pasado

Autores (en el caso de tesis y directores):

María Delfina Torres Cabreros

Mauro Vázquez, dir.

Ariel Idez, dir.

Datos de edición (fecha, editorial, lugar,

fecha de defensa para el caso de tesis): 2017

Documento disponible para su consulta y descarga en el Repositorio Digital Institucional de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.
Para más información consulte: <http://repositorio.sociales.uba.ar/>

Esta obra está bajo una licencia Creative Commons Argentina.
Atribución-No comercial-Sin obras derivadas 4.0 (CC BY 4.0 AR)



La imagen se puede sacar de aca: https://creativecommons.org/choose/?lang=es_AR



Universidad de Buenos Aires
Facultad de Ciencias Sociales



Tesina de grado
Ciencias de la Comunicación

Menonitas, judíos y galeses. Crónicas sobre la supervivencia del pasado

Tutor

Mauro Vázquez

Co-tutor

Ariel Idez

María Delfina Torres Cabreros

DNI 35.887.955

delfina.torrescabre@gmail.com

011-1553252556

Febrero de 2017

Índice

1.1 Formulación del problema de investigación	3
1.2 Apuntes teóricos	3
El enfoque de los Estudios Culturales	
El concepto de cultura	
La tradición, lo residual, lo arcaico y lo emergente	
Comunidad y ciudadanía	
La cultura como recurso	
Territorio y religión	
Reflexiones finales	
1.3 Metodología	13
Riesgos y oportunidades	
Crónica, el ejercicio de la mirada	
2. Crónicas	20
Los salvados. La colonia menonita en Guatraché	
Rastros en el campo. La colonia judía en Carlos Casares y Rivera	
Patria de dos banderas. La colonia Galesa en Chubut	
3. Bibliografía	59

1. Formulación del problema de investigación

Argentina ha sido, desde su constitución como tal, un país receptor de diversos contingentes de inmigrantes. Quienes llegaron a estas tierras lo hicieron en grupos de distinto tamaño, por múltiples motivos y en períodos históricos diferentes. Este trabajo indaga en la manifestación actual de tres colonias de inmigrantes minoritarias (en términos de representatividad numérica) que existen –o existieron– en Argentina: la colonia menonita de Guatraché, La Pampa; la colonia judía de Carlos Casares y Rivera, provincia de Buenos Aires, y la colonia galesa de Gaiman, Chubut.

La intención fue observar, a partir del trabajo de campo en el lugar, cómo aparecen en el discurrir de la cotidianidad contemporánea los elementos de la cultura con la que los colonos arribaron al país. Indagar en la relación de las colectividades con su propio pasado, en su forma de narrarlo, e investigar si existe o no una supervivencia de las formas culturales.

Más allá de la necesaria referencia a sus orígenes, la pregunta principal que guió el trabajo fue por el presente: ¿Cómo aparece hoy la herencia cultural de esas comunidades en su vida cotidiana? ¿Se concreta la idea de integración sin asimilación, de inclusión a un nuevo “nosotros” sin pérdida de la identidad previa o de origen?

1.2 Apuntes teóricos

Por ser una tesina de producción, el cuerpo principal de este trabajo está constituido por tres crónicas escritas y, por ende, se sustenta en el lenguaje periodístico, que es ajeno o al menos reacio a las citas académicas. Esto no significa que su construcción haya excluido una perspectiva teórica o la utilización de bibliografía. En este sentido, detallamos a continuación una serie de tópicos y desarrollos conceptuales que, aunque no aparecen explícitamente en las crónicas, nos han servido como insumo para pensar la realidad observada y, sobre todo, para articular una mirada sobre el problema.

El enfoque de los Estudios Culturales

En este trabajo la intención fue retomar la propuesta de los Estudios Culturales, que incluye en sus aspectos constitutivos problemáticas y modos de ver que consideramos útiles para abordar las colonias.

La corriente nacida en Birmingham, Inglaterra, a mediados del siglo XX, toma como objeto de investigación científica asuntos que hasta entonces eran considerados “menores”. Puede detenerse, como hizo Richard Hoggart (1990), en los hábitos cotidianos de la población obrera, en la forma en que decoran sus casas, tanto como en los diferentes estilos juveniles en la postguerra, camino que emprendió Dick Hebdige (2004).

Asimismo, esta corriente está abierta a la transdisciplinariedad como punto de partida de sus proyectos o como horizonte hacia el cual dirigirlos.

En este trabajo hicimos uso de esas posibilidades y, además de detenernos en detalles que en una primera impresión pueden parecer nimios para la investigación científica, retomamos autores provenientes de disciplinas variadas como la sociología, la geografía, las ciencias de la comunicación, la psicología.

Pero, centralmente, los Estudios Culturales imponen en su época un giro conceptual que consideramos clave: colocan la pregunta por las relaciones de poder en el centro de las preocupaciones por los modos en que los grupos sociales organizan simbólicamente su vida en común (Caggiano y Grimson, 2010). En este marco, piensan al poder como un elemento interno a la cultura, que además de ser ubicuo y poliforme no tiene una esencia propia sino que se encuentra en constante mutación. El poder se postula así como un ejercicio, como una relación.

La centralidad de las relaciones de poder entendidas de este modo tiene importantes consecuencias en el estudio de la cultura. Una de las más relevantes es que no deja lugar a nociones de “cultura” como sistemas cerrados y aparece fuertemente la necesidad de comprender la intersección de mundos diferentes.

El concepto de cultura

A partir de aquí podemos pensar a la cultura en su carácter político y conflictivo, con sus tensiones internas, sus pujas y confluencias, su participación en discursos múltiples –lo que podría llamarse una visión “polemológica” de la cultura–. También con sus sedimentaciones históricas, que pueden producir clausuras reales o imaginarias.

En orden con esto último, y siguiendo a Edward Thompson, podemos pensar a la cultura como un fondo de recursos diversos, en el cual el tráfico tiene lugar. “Es una palestra de elementos conflictivos que requiere un poco de presión –como, por ejemplo, el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase– para cobrar forma de sistema” (1990:19), señala.

Los Estudios Culturales no pierden de vista la constitución histórica de la cultura, tanto como la de otras “esferas” que suelen pensarse por separado: la economía, la política. En este punto, nos parece útil retomar una idea de Félix Guattari, para quien el concepto de cultura es “profundamente reaccionario” en tanto funciona como “una manera de separar actividades semióticas (actividades de orientación en el mundo social y cósmico) en una serie de esferas a las que son remitidos los hombres. Una vez que son aisladas, tales actividades son estandarizadas, instituidas de potencial o realmente y capitalizadas por el modo de semiotización dominante; es decir, son escindidas de sus realidades políticas” (2006: 27).

Coincidimos con Guattari en que “la cultura en tanto esfera autónoma sólo existe en el nivel de los mercados de poder, de los mercados económicos y no en el nivel de la producción, de la creación del consumo real” (ídem). Es decir, reivindicamos la imbricación ontológica de cultura-economía-política, la mirada que podríamos llamar “antiesférica” de los Estudios Culturales.

Tomamos también, como insumo para la reflexión, aquella definición de cultura popular de Stuart Hall, que habla de “formas y actividades cuyas raíces estén en las condiciones sociales y materiales de determinadas clases; que hayan quedado incorporadas a tradiciones y prácticas populares” (1984:6). El autor agrega que lo esencial para definir la cultura popular son las relaciones que la ponen en tensión continua con la cultura dominante mediante dinámicas de vinculación, influencia y antagonismo. Esta definición no se ocupa de la cuestión de la “autenticidad” o integridad orgánica de la cultura popular. Al revés, reconoce que “casi todas las formas culturales serán contradictorias en este sentido, compuestas por elementos antagónicos e inestables” (ibídem, 7).

Sabemos, con Hall, que el significado de una forma cultural y su lugar en el campo cultural no se inscribe dentro de su forma, ni su posición es siempre la misma. El significado de un símbolo cultural lo da en parte el campo social en el que se incorpore, las prácticas con las que se articule y se lo haga resonar. En definitiva, lo que importa

no son los objetos intrínsecos o fijados históricamente de la cultura, sino el estado de juego de las relaciones culturales.

Aún así, hechas todas estas salvedades y sin ignorar la complejidad conceptual que se esconde detrás de la palabra cultura, la utilizaremos, dentro de las crónicas, con el sentido que muchas veces le otorga el habla popular. Mencionaremos la cultura y estaremos retomando allí la acepción antropológica; querremos decir “forma integral de vida creada histórica y socialmente por una comunidad” (Carutti, Garreta y otros, 1975). El conflicto sobre los alcances de la cultura, su carácter polemológico, los rizomas bajo su estructura estarán, en cambio, plasmados en las crónicas como un todo.

Aquí, una vez entre tantas, veremos la tensión entre la academia y el periodismo, entre los modos del decir de una práctica y la otra.

La tradición, lo residual, lo arcaico y lo emergente

Según la tipificación hecha por Raymond Williams en *Marxismo y Literatura*, es posible distinguir tres aspectos dentro de cualquier proceso cultural: las tradiciones, las instituciones y las formaciones.

Si bien comúnmente la tradición ha sido considerada como una “supervivencia del pasado”, Williams la define como una “fuerza activamente configurativa” (2000: 137). Es decir, como algo más que un segmento histórico inerte: es el medio de incorporación práctico más poderoso. Esto nos parece sumamente importante, porque contra lo que podría presuponerse, la tradición juega un rol central en el presente al ofrecer una ratificación cultural e histórica de un orden contemporáneo.

Pero la tradición no es para el autor un cuerpo de cosas dado o la acumulación de los elementos del pasado, sino “una versión intencionalmente selectiva de un pasado configurativo y de un presente preconfigurado, que resulta entonces poderosamente operativo dentro del proceso de definición e identificación cultural y social” (ídem). Es decir, a partir de un área total posible del pasado y el presente, ciertos significados y prácticas son rechazados o excluidos, mientras que otros son admitidos dentro de “la tradición” y toman un rol activo en la definición, en este caso, de una comunidad inmigrante.

Siguiendo esta línea, podemos decir que la tradición es un elemento vital de la cultura, que tiene poco que ver con la mera persistencia de formas antiguas y mucho más con una articulación parcial y dinámica de elementos. Estas combinaciones no

tienen una posición fija, sino que en cada período se traza la línea divisoria entre lo que se debe y no se debe incorporar a “la gran tradición” (Hall, 1984). Esto sirve para pensar la divisoria existente en los lugares donde se encuentran las colonias. Podremos ver en las crónicas cómo algunos de los elementos de las comunidades foráneas se encuentran plácidamente incluidos dentro de la tradición mientras que otros permanecen al margen.

El carácter selectivo de la tradición también puede verse operando en las colonias visitadas: los elementos “tradicionales” que se exhiben han sido rescatados de una historia mucho más amplia, que pone una multiplicidad de otros elementos bajo la sombra. Los galeses, por ejemplo, han rescatado e instituido como uno de sus emblemas la pervivencia del idioma galés, que intentan sostener incluso con medidas institucionales como la fundación de escuelas bilingües. Asimismo, rescatan la costumbre del canto coral, que incentivan mediante la organización de eventos y certámenes, y algunos aspectos de la gastronomía, sobre todo la pastelería asociada a la hora del té.

Retomando a Williams, podemos decir que si bien toda cultura incluye elementos aprovechables de su pasado, el lugar que esos elementos pueden ocupar es variable. En este sentido, lo “residual” referiría a un elemento “formado efectivamente en el pasado, pero que todavía se halla en actividad dentro del proceso cultural; no sólo como un elemento del pasado, sino como un efectivo elemento del presente” (2000: 144). En las crónicas podrá verse cómo incluso en las colonias más desarticuladas persisten residuos, elementos del pasado en actividad.

Por otro lado, lo “arcaico” sería aquello que “se reconoce plenamente como un elemento del pasado para ser observado, para ser examinado o incluso ocasionalmente para ser conscientemente ‘revivido’ de un modo deliberadamente especializado” (ídem). Esto lo veremos claramente en las colonias judías, donde con motivo de fechas especiales o visitas extraordinarias, se reedita algún viejo ritual olvidado.

En contraposición, lo “emergente” estaría vinculado con “nuevos significados y valores, nuevas prácticas, nuevas relaciones y tipos de relaciones que se crean continuamente” (2000: 146). En este punto, y aunque suene extraño, puede citarse el caso de los menonitas que, pese a su intención de inmutabilidad, continuamente incorporan nuevas prácticas y hábitos a su vida en comunidad: introducen tecnología de diferente tipo (industrial, mecánica, médica) y la organizan de tal modo que pueda ser asimilada discretamente, sin que altere los fundamentos de su modo de vida.

Aquí tal vez sea útil retomar el concepto de “bricoleur” de Claude Lévi–Strauss, que llama así a la acción de “elaborar conjuntos estructurados, no directamente con otros conjuntos estructurados, sino utilizando residuos y restos de acontecimientos (...) sobras y trozos, testimonios fósiles de la historia de un individuo o de una sociedad” (1977: 35). Este mecanismo, que sería opuesto al del científico que construye a partir de sus propios desarrollos, puede identificarse en la construcción de la identidad actual de las colonias, donde se entremezclan —como en los universos mitológicos que toma el autor como referencia— fragmentos, retazos dispersos.

Comunidad y ciudadanía

La narración del desembarco en las costas de Chubut, siempre en tono de epopeya, aparece como un elemento nodal del relato constitutivo de la colonia galesa. El sacrificio de aquellos primeros colonos constituye una herencia, pero también una obligación para sus descendientes, que se sienten responsables de sostener el legado, de no dilapidar un esfuerzo que consideran descomunal.

Aquí resulta útil el concepto de *communitas* de Roberto Espósito. El autor rechaza aquella idea que piensa a lo común como “lo que une en una única identidad a la propiedad —étnica, territorial, espiritual— de cada uno de sus miembros” (1998: 25). Espósito toma un término latino y retoma su sentido originario para decir lo contrario. Sostiene que *communitas* “es el conjunto de personas a las que une no una «propiedad», sino justamente un deber o una deuda”. Es un “conjunto de personas unidas no por un «más», sino por un «menos», una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está «afectado», a diferencia de aquel que está «exento» o «eximido»” (1998: 29-30).

Así, la comunidad deja de ser aquello que sus miembros tienen en común, algo positivo, de lo que son propietarios, y pasa a representar a un conjunto de personas que están unidas por un deber, por una deuda, por una obligación de dar. La comunidad se vincula, así, con la sustracción y con el sacrificio.

Es útil también el concepto de “comunidad imaginada” de Benedict Anderson. La imaginación tiene un lugar central aquí porque, según el autor, es la facultad que le permitiría a los habitantes de una nación visualizar el lazo que los mantiene unidos. “Aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus

compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión” (1993: 23), señala.

Este imaginarse la comunión no es un sentir abstracto, sino que reposa sobre elementos que funcionan como ejes aglutinadores de las culturas, aspectos comunes con los que cada miembro, individualmente, puede identificarse. Así, veremos a lo largo de las crónicas, los aspectos que dentro de cada colonia sirven o sirvieron a ese fin.

Para pensar las comunidades resulta oportuno también el concepto de ciudadanía. Sobre todo, el de “ciudadanía cultural” postulado por Renato Rosaldo, que va más allá de las nociones convencionales que presuponen la universal —si bien meramente formal— aplicabilidad de los derechos políticos a todos los miembros de la nación. La ciudadanía cultural, “implica una ética de discriminación positiva que permitiría a los grupos unidos por ciertos rasgos sociales, culturales y físicos afines participar en las esferas públicas y en la política justamente sobre la base de estos rasgos o características” (en Yúdice, 2002: 37).

La cultura como recurso

“El turismo se ha apropiado del folklore hasta llegar a exigir a un pueblo que no se muestre como es, sino que se muestre como la imagen que de él se tiene”, afirma Llorenç Prats (1997: 39), y pone en palabras una impresión que se recoge del trabajo de campo en las distintas colonias. Prats advierte sobre el riesgo de “espectacularización” que puede generar el turismo en las comunidades, al afectar sus costumbres mediante una puesta en escena artificial. Al mismo fenómeno se refiere Yani Herreman (2000), que alude a la “disneyficación de los sitios” o la “etniedad reconstruida”, señalando que en ocasiones las tradiciones, costumbres y fiestas religiosas se modifican en función de los gustos de los turistas.

A lo largo de las crónicas aparece como ítem la relación de las colonias con los ajenos bajo la modalidad del turismo. En este punto, se pueden advertir distintos grados de “aprovechamiento” y de preparación para la oferta de ese servicio. Mientras vemos que en la colonia judía de la provincia de Buenos Aires el turismo es casi el único fundamento de la preservación de los restos (la herencia judía es vista como un elemento “patrimonial”), advertimos que en la colonia galesa la preparación y puesta en escena para los visitantes se entrefiera con la propia forma que tienen los descendientes de vivir su cultura. Hay rasgos de la vida diaria que son forzados para la oferta al

turismo, pero que no por eso dejan de ser propios de la cotidianeidad de la comunidad (el té galés, por ejemplo, es ofrecido en casas especializadas a los turistas en manteles bordados y vajilla de porcelana, pero también es tomado por los descendientes habitualmente, aunque de una manera más informal). En la misma línea, y dentro de la perspectiva de García Canclini (1989), podría pensarse a la producción de pastelería de los galeses como una forma de artesanía, con su derrotero típico dentro del sistema capitalista: del mismo modo que las artesanías mexicanas (el ejemplo tomado por el autor), se trata de productos que tuvieron como función tradicional el autoconsumo en la comunidad, pero que luego fueron viendo empequeñecido su uso interno respecto del excedente para la comercialización externa.

Los menonitas, en cambio, si bien paulatinamente se han abierto al turismo porque han entendido que su exotismo puede ser explotado económicamente, todavía lo viven como una experiencia marginal, que no cuenta con el aval de las autoridades de la colonia. Es más, las actividades turísticas se acotan a un puñado de familias que están, de algún modo, en rebeldía con las normas.

En *El recurso de la cultura*, George Yúdice (2002) argumenta que el papel de la cultura se ha expandido de una manera sin precedentes al ámbito político y económico, al tiempo que las nociones convencionales de cultura —modelo de enaltecimiento, jerarquización de clases, la vida integral— han sido considerablemente vaciadas. En el marco actual de la modernización, la cultura —señala— se destaca como un recurso. Según considera, la racionalidad económica absorbió la creación cultural al subsumir a los productos culturales en la lógica de las mercancías.

Aquí podría encuadrarse el llamado “turismo étnico”, y todos los consumos que le vienen asociados. También lo que la Organización Internacional del Trabajo (OIT) llama el “etnoturismo comunitario”, que la propia organización internacional define como una actividad turística donde es “esencial y preponderante la experiencia vivencial directa de las comunidades en su hábitat natural, con fines de intercambio y aprendizaje cultural” (2001:15).

García Canclini señala que si bien el sistema capitalista propone la homogeneidad urbana y el confort tecnológico como modelo vital, la industria transnacional que es el turismo “necesita conservar como museos vivientes a las comunidades arcaicas” y por eso su búsqueda “oscila entre la uniformidad y el fomento selectivo de las diferencias” (1989: 48).

Territorio y religión

En las tres colonias estudiadas el problema de la religión aparece atravesándolas fuertemente, ya que no se trata de una faceta más de sus culturas, sino del motivo de su migración. En los tres casos los inmigrantes llegaron a Argentina con un objetivo claro: defender mediante el éxodo sus creencias.

Al respecto, Susana Sassone sostiene que “las creencias religiosas modelan las experiencias que la gente tiene del mundo y pesan en su accionar sobre la construcción de su espacio de vida y su espacio vivido” (2007: 98). En este sentido, consideramos que estudiar el espacio construido por grupos étnicos-religiosos conlleva la necesidad de no perder de vista el análisis sobre el poder de la creencia en lo sagrado y en la fuerza de su convocatoria como orientadora de comportamientos y acciones.

Tal como lo mencionamos antes, surge en este aspecto también el problema de la mezcla con lo autóctono. En este caso, el entrecruzamiento con una población predominantemente católica, que genera —y esto puede verse más claramente en el caso de los galeses y los judíos— territorios sincréticos, híbridos o yuxtapuestos.

Claval y Carballo, de hecho, sostienen que “las religiones de transplante se definen a partir de la memoria de lo local en contextos de globalización; se recrean en lugares lejanos, expuestos a otras culturas y están en constante cambio tal como la sociedad misma” (2012:10). En este sentido, señalan distintos grados de “resiliencia cultural”, que estaría dada por la capacidad de mantener los rasgos en un contexto de constante entrecruzamiento.

Reflexiones finales

Si bien la intención de este trabajo no es llegar a conclusiones sintéticas sino indagar un problema y abrirlo para la creación de nuevas búsquedas, el camino recorrido durante el proceso de reporteo y escritura de las crónicas nos permite aislar algunas reflexiones.

Hemos visto que la hibridación aparece como un elemento clave de las tres colonias, aunque con diferentes grados de intensidad. Es casi inevitable encontrar en comunidades de descendientes de inmigrantes llegados hace más de cien años al territorio argentino la adopción de costumbres foráneas, pérdida de algunos rasgos identitarios, desdibujamiento de otros. Sin embargo, el dinamismo de la cultura y su

carácter eminentemente mutante y conflictivo puede verse claro incluso en la colonia menonita, una comunidad joven y considerada una de las más —si no la más— cerrada del país.

La cultura entendida como campo de batalla, se exhibe aquí de una manera diáfana. Muestra la arena de lucha en la que se convierte cada hábito, cada creencia, cada sentir. Muestra la limitación que implica pensar a la cultura como una esfera aislada, ajena al tráfico del mundo.

Por otro lado, advertimos que en este marco de inevitable hibridación, lo que termina siendo central para la pervivencia de una determinada forma de vida es que quienes forman parte de una comunidad tengan la capacidad de imaginarse como tal, de ejercitar esa percepción.

El caso de los menonitas es ilustrativo: más allá de las fugas que en los hechos pueden constatarse (y que dan por tierra con la idea de que llevan un modo de vida absolutamente aislado y premoderno), los menonitas se perciben a sí mismos como un núcleo homogéneo, compacto e impermeable a las influencias del mundo exterior. Incluso sienten que están destinados como grupo a tener un derrotero distinto al del resto de la humanidad cuando llegue el fin del mundo.

Los descendientes de galeses, por otra parte, si bien viven completamente incorporados al resto de la población chubutense, procuran mantener mediante el sostenimiento de una serie de costumbres y hábitos, de una lengua propia y una narración heroica de su pasado, el sentimiento de lo común, la identificación dentro de un grupo.

Con el caso de los judíos podemos constatar que allí donde falla el relato, también las piezas del entorno concreto comienzan a sufrir la dispersión. Los descendientes de las colonias bonaerenses, desperdigados por el territorio nacional y por el mundo, dejaron de alimentar los hábitos comunes —más allá de que algunos los conserven a nivel individual o familiar—, pero también los mitos que los mantenían unidos. La sensación de que las cosas que dejaron en el territorio bonaerense no pertenece a nadie, que son simplemente el residuo de algo que ya no existe, puede interpretarse como el rastro de la implosión de ese sentido de identidad, del dejar de imaginarse como comunidad, más que con la extinción real de los descendientes judíos en la zona.

Por último, a lo largo de la investigación advertimos que cada colonia cuenta con sus propios elementos cohesionadores. Se trata de lineamientos que ejercen presión sobre la palestra de elementos difusos que es la cultura para intentar darle forma de sistema. Y

estos elementos no sólo varían de una colonia a otra, sino que cumplen su función con distintos grados de efectividad.

1.3 Metodología

“Respetar el residuo de indescifrabilidad que resiste todo tipo de análisis no significa caer en el engaño estúpido de lo exótico e incomprensible”

Carlo Ginzburg

Esta es una investigación de carácter exploratorio que no pone en juego la generalización de resultados, sino que invita a rastrear el recorrido conceptual anteriormente expuesto en los discursos y prácticas de las fuentes primarias. Estas consisten principalmente en hombres y mujeres pertenecientes a las comunidades de las colonias; personas ajenas, pero de trato cotidiano o frecuente con las comunidades; autoridades gubernamentales; profesionales de distintas disciplinas y estudiosos de las colonias que tomamos como objeto.

Aunque el énfasis estuvo puesto en la experiencia directa y, por tanto, en las fuentes primarias consultadas, las secundarias también tuvieron importancia dentro del proceso de reporteo y escritura. Consultamos investigaciones anteriores, bases de datos y registros oficiales, encuestas, así como fotografías, dibujos, mapas, películas. Además, recurrimos a notas periodísticas de diarios y revistas, libros de crónicas de viaje, biografías.

Las herramientas de recolección de datos en el terreno no se sujetaron a un canon ortodoxo sino que apelamos a una estrategia mixta de entrevistas abiertas, semiestructuradas, conversaciones desestructuradas y observación participante en cada uno de los lugares recorridos.

Los viajes a las colonias se realizaron en el mes de agosto de 2016 e incluyeron la visita a las localidades de Trelew, Gaiman, Puerto Madryn (Chubut); Guatraché (La Pampa); Rivera, Carlos Casares, Moctezuma, Hirsch y Smith (Buenos Aires).

Riesgos y oportunidades

Sabemos que una representación es algo que está en el lugar de una cosa y no la cosa misma. Por eso el acto de representar implica siempre ejercer violencia simbólica sobre el objeto: implica elaborar un discurso sintético sobre él, arbitrario, que puede incluso volverse contra sí mismo, convertirse en un mapa deformante del territorio.

Implica también, en el caso de posar la atención sobre una comunidad diferente a la propia, el riesgo de exotizar o culturizar su modo de vida: de aplicar una pátina de homogeneidad y artificialidad sobre un repertorio cultural que se extiende por profundidades mucho más extensas que las abarcadas y contiene dentro de sí matices y complejidades que pueden resultar invisibles para la mirada ajena.

Las buenas intenciones no alcanzan para saldar los riesgos. De nada sirve, por ejemplo, recoger múltiples testimonios si se los pone luego a trabajar en pos de los propios prejuicios. Hall señala que “la pluralidad de voces no tiene sentido a menos que sean escuchadas y comprendidas” (1981:160), a lo que Halpern, Rodríguez y Vázquez agregan, “y reconocidas en su carácter político” (2012: 235).

Por otro lado, fijar la atención sobre un individuo en particular nos puede exponer a caer en la anécdota, mientras que alejar demasiado el zoom sobre la colectividad nos somete al riesgo de terminar en el terreno de las generalidades, perdiendo intimidad y también verosimilitud, color humano.

Las dudas también se plantean frente a la elección de los testimonios, de las personas que han de servir como guía para contar una historia que, al menos en este caso, excede los casos individuales. Surge la pregunta entonces de si es válido narrar el todo a partir de un puñado de relatos personales.

Según Carlo Ginzburg “en un individuo ordinario, carente en sí de relieve y por ello representativo, puede escrutarse como en un microcosmos las características de todo un estrato social en determinado período histórico” (2001: 21). Ginzburg hace tal afirmación porque cree que nadie puede “escapar” de la cultura de su época, que ofrece un horizonte de posibilidades latentes y funciona como una “jaula flexible” dentro de la cual las personas pueden moverse, pero con una libertad condicionada.

En este sentido, el autor alienta a avanzar en la investigación de aquellos mundos que, en un principio, nos parecen inaccesibles. Llama a no “exagerar” con el asunto de los filtros e intermediarios deformantes, pues asegura que el hecho de que una fuente no sea “objetiva”, no significa que sea “inutilizable”. Ginzburg reivindica el tomar testimonios

como eslabones que nos unen a una realidad que nos resulta oscura y opaca, a la que sólo con un gesto arbitrario podemos asimilar a nuestra propia historia.

Escribir una crónica implica, justamente, enfrentar todos los riesgos mencionados. Significa trazar a partir de una mirada personal el relato de un mundo mucho más extenso de lo que se puede abarcar; escoger algunas de las múltiples facetas de aquello que nos rodea y representarlo a partir de ellas.

Por eso, por la riqueza infinita del mundo y lo limitado de nuestro entendimiento, es perfectamente posible escribir mil veces la misma historia. Y que nunca sea la misma.

Crónica, el ejercicio de la mirada

Formalmente, lo que conocemos como crónica es un relato que toma y utiliza en su beneficio, mixturándolos, elementos de los demás géneros periodísticos —reportaje, entrevista, perfil, investigación— pero, sobre todo, de géneros que pertenecen a la ficción: la novela, el cuento, el teatro. Toma prestadas herramientas para construir climas, tonos, descripciones, diálogos, escenas y a través de ellas busca montar una suerte de relato total que no sólo diga, sino que muestre: que construya, sitúe, ambiente. “Aunque con una fuerte impregnación periodística, las crónicas son un producto orillero. Su condición anfibia las instala en los márgenes del campo literario”, resume Mónica Bernabé (s.f).

Si bien durante los últimos años tuvo en Latinoamérica un renovado aliento, la crónica no es un invento reciente. La referencia de origen más rápida puede ubicarse en los años sesenta del siglo XX, con el surgimiento de lo que dio en llamarse “nuevo periodismo” o “literatura de no ficción”. Si bien —como se ha dicho y repetido muchas veces— el argentino Rodolfo Walsh ya había alumbrado una contundente muestra de este género en 1957, con la publicación de *Operación Masacre*, el nacimiento del nuevo periodismo suele situarse en Estados Unidos, así como suele atribuírsele su paternidad a figuras como Truman Capote, Gay Talese, Tom Wolf o Norman Mailer.

Por otro lado, hay quienes se remontan un poco más atrás en el tiempo y piensan en la aparición de la crónica tal como la conocemos como una forma narrativa surgida del periodismo literario finisecular del siglo XIX. Susana Rotker (1992), por ejemplo, atribuye su creación a la corriente modernista y se centra para explicarlo en la figura del cubano José Martí, que hacia 1880, mientras componía poemas y soñaba con la revolución, escribía crónicas encendidas desde Nueva York para medios latinoamericanos como el diario *La Nación*.

Otros creen conveniente irse más atrás aún y recordar cuando conquistadores europeos llegaron a América y pusieron en palabras todo aquello con lo que se encontraron. Mediante relatos de viaje atestados de providencialismo y sacudidos por el extrañamiento y la novedad —las llamadas “crónicas de Indias”—, hicieron inteligible un mundo hasta entonces desconocido por ellos. Como observa Martín Caparrós (2007), eran narraciones que partían de lo que esperaban encontrar y chocaban con lo que se encontraban. Lo mismo que sigue sucediendo cada vez que un cronista va a un lugar, a una historia, para tratar de contarlos: ese choque, esa extrañeza, sigue siendo la base de una crónica.

Si bien la palabra objetividad fue cayendo en desuso a fuerza de cuestionamientos, dentro del paradigma hegemónico de los medios de comunicación todavía impera aquella idea que dice que el periodismo, para ser considerado tal, debe ser neutral. Debe evitar arruinar con el manchón de las apreciaciones personales el despliegue límpido de los hechos. Cuanto más retirado esté el narrador, cuanto más datos y firmeza haya en las aseveraciones, mejor. En este punto la crónica también se desmarca del camino normativo y reivindica la subjetividad: dice yo.

“Nos convencieron de que la primera persona es un modo de aminorar lo que se escribe, de quitarle autoridad. Y es lo contrario: frente al truco de la prosa informativa —que pretende que no hay nadie contando, que lo que cuenta es ‘la verdad’—, la primera persona se hace cargo, dice: esto es lo que yo vi, yo supe, yo pensé —y hay muchas otras posibilidades, por supuesto”, sostiene Caparrós (2002: 13).

El autor agrega que la primera persona no se refiere necesariamente a la forma gramatical, sino que respecta fundamentalmente a “la situación de una mirada”. El cronista ejercita su observación, mira en sentido fuerte. Adopta una actitud consciente de búsqueda. Intenta escrutar lo que hay a su alrededor, aprehenderlo y, cuando es posible, comprenderlo. Es lo que Caparrós llama “la actitud del cazador”, dado que se debe permanecer alerta a cada movimiento, elementos o situación, a sabiendas de que cualquier cosa puede ser la presa: el insumo que se necesita captar para escribir una crónica.

El cronista se permite además un lujo que el discurso informativo no: duda. Puede concluir su tarea sin haber identificado a las víctimas y a los culpables, le está permitido reflexionar y desconcertarse e incluso mostrar su frustración frente a aquellas razones que sabe que se le escapan.

De todos modos, hablar desde el propio yo no se equipara a escribir una crónica para hablar de uno mismo, a ponerse como eje de la narración y no como herramienta al servicio de la historia. Susana Bernabé cita a Sergio Chejfec, quien sostiene que “el registro documental parece ser la única opción literaria posible para que las experiencias asociadas a la ‘primera persona’ mantengan una presencia no amenazada por la irrelevancia”, y aclara que “lo documental aquí no señala una forma de referir a lo real, sino que apunta a una puesta en funcionamiento de dispositivos para ver y oír que, a la manera de un materialismo antropológico, permitan dar con las huellas de lo real” (s.f).

La evolución del periodismo y de la sociedad en su conjunto hicieron que el viajero actual, a diferencia de aquellos primeros cronistas de Indias, no represente ya al sabio aventurero, incluso cuando pueda serlo. María Angulo señala que el cronista de viajes-narrador actual se conforma en el lenguaje y muchas veces puede presentarse en la duda, aunque luego su discurso pueda ser rotundo y sin fisuras. “Es un viajero autoconsciente del cambio, del movimiento, reflexivo” (2013: 11). En el mismo sentido, Jorge Carrión dice que el viajero actual “no descubre un lugar, no ya para el mundo, sino siquiera para sí mismo. El metaviajero de nuestra posmodernidad última no va, regresa” (2007:33).

La crónica implica muchas veces desplazarse al territorio del otro, someterse a ser también uno el ajeno, el observado, el fuera de lugar.

“Viajar para contarlo tiene, también, en estos tiempo de aviones y televisiones, algo de arcaico. Como son arcaicos tantos otros placeres. El placer, en este caso, de dejarse contar, de acompañar una mirada claramente arbitraria: el relato de un viaje, el ínfimo fragmento de una vida”, apunta Caparrós (1992: 9). Se podría agregar que además de aviones y televisiones, estos tiempos disponen de Internet fluido y –gracias a él— de Google, Google Maps y registros gráficos de casi todos los rincones del mundo.

Debemos confesar que estas crónicas fueron también un motivo para explorar lugares desconocidos, para experimentar ese “placer arcaico” de hacerse presente físicamente en un espacio incluso cuando ya se lo ha recorrido y escrutado virtualmente con anterioridad. Pero fueron, sobre todo, la oportunidad para visitar lugares en los que la vida moderna y la organización centralista de nuestro país no depositan demasiadas expectativas. Puntos del mapa argentino que no ofrecen mayores excusas válidas (“útiles”, podría decirse) para ir o permanecer y que, en algunos casos, van perdiendo habitantes año a año, licuándose en el territorio.

La crónica tiene la tendencia, como los Estudios Culturales, de volverse hacia los objetos cotidianos, de posar la atención en aquello que en el manual ortodoxo del periodismo no es considerado noticia. El cronista busca en lo común lo que merece ser contado y a su vez trata de descubrir, en ese mundo lo común: lo que puede sintetizar el mundo (Caparrós, 2011). Busca articular una historia a partir del conjunto de fragmentos dispersos que recoge en el terreno, ordenarlos de acuerdo a alguna columna vertebral posible.

“La realidad es caótica e inexplicable. Ocurre sin pedirle autorización a nadie. Una de las funciones de la comunicación es establecer sectores de sentido para algo que no lo tiene”, dice Juan Villoro (2012), y agrega: “La crónica es un relato con unidad significativa. Un relato que nos permite vincular realidades para entender mejor y hacer más amigable el complejo y contradictorio mundo en el que vivimos”.

Pero el cronista intenta establecer ese sentido posible no a partir de la generación de veredictos o la elaboración de conclusiones determinantes, sino dejando hablar a la historia. Busca que sean las escenas, diálogos y situaciones las que articulen el nudo.

En el prólogo a la antología *Los periodistas literarios*, Norman Sims (2009) afirma que: “Como los antropólogos y los sociólogos, los reporteros literarios consideran que comprender las culturas es un fin. Pero, al contrario de esos académicos, dejan libremente que la acción dramática hable por sí misma (...). En contraste, el reportaje normal presupone causas y efectos menos sutiles, basados en los hechos referidos más que en una comprensión de la vida diaria. Cualquiera que sea el nombre que le demos, esta forma (la crónica) es ciertamente tanto literaria como periodística y es más que la suma de sus partes”.

Decir que es la historia la que debe hablar no significa dejar la narración librada al acontecer de los hechos sino que, nuevamente, depende de alguien —un sujeto: el o la cronista— que está ahí para dibujar las nervaduras internas, que traza el orden secreto de los fragmentos y trabaja sobre ellos.

Leila Guerriero sostiene que el periodismo narrativo es “muchas cosas pero es, ante todo, una mirada —ver, en lo que todos miran, algo que no todos ven— y una certeza: la certeza de creer que no da igual contar la historia de cualquier manera” (2010:2). Aquí es donde adquieren un lugar preponderante las herramientas narrativas tomadas de la ficción, que apuntan a ser explotadas en toda su potencialidad para dar volumen y carnadura al relato, rostros, matices, acción, profundidad: músculo y nervio.

Son, en definitiva, métodos para intentar transferir lo más efectivamente posible la experiencia sensible a papel.

Creemos que introducir dentro del periodismo elementos que por tradición fueron más propios de los géneros de ficción no equivale a usarlos como si fueran meros ornamentos, brillos accesorios que embellecerán un texto. Esos elementos son, en definitiva, fundamentales para la elaboración de una crónica porque hacen posible el nexo, el ensamble, entre sus dos pilares: la escritura y la mirada. Se trata de herramientas de las que el cronista se apropia no sólo para tratar de contar lo mejor posible, sino para poder plasmar una historia que también indagó y pensó lo mejor que pudo.

2. Crónicas

Los Salvados

La colonia menonita en Guatraché



Carros tirados por caballos llegan a un predio en el medio de la llanura. Estacionan en fila junto a los palenques. De los carros bajan hombres con traje y sombrero, y mujeres con vestidos largos y un pañuelo en la cabeza. Todos visten de negro, el tono resalta la palidez de sus rostros germanos. Parecen hormigas diligentes en su camino de ingreso a la construcción que se levanta entre los pastos: la iglesia.

Hombres y mujeres entran por distintas puertas y mantienen durante toda la liturgia, que se dicta en alemán antiguo, la separación por sexo, el gesto grave.

La ceremonia comienza y afuera, en el silencio del campo, de la mañana y del domingo, retumba un himno triste.

Es agosto de 2016. Es La Pampa. Es la colonia menonita La Nueva Esperanza: un recodo de tierra fértil ganado al monte de caldenes donde viven 1400 personas que creen en Dios y en el Diablo sin que medie el matiz de la metáfora.

—Nosotros lo hemos aprendido así, si no hacemos todo bien acá después vamos al infierno —dirá luego Juan Friesen, uno de los habitantes de la comunidad.

Están seguros: llegará el día en que una humareda oscurecerá el sol y el aire olerá a azufre. El apocalipsis se concretará y será tal como lo cuenta la Biblia. El tribunal divino se instalará en la tierra y no habrá confín en el que esconderse. El juicio será implacable, y aquellos que no pasen la prueba serán arrojados a un lago de fuego donde soportarán siglos de tormento sin descanso.

Pero cuando eso pase, ellos habrán cumplido el requisito de una vida apartada del pecado y serán salvados.

Llegará ese día, y lo hará pronto. Aquí, en la colonia menonita La Nueva Esperanza, el fin del mundo acecha.

La neblina flota espesa en el camino de ingreso a la colonia. Arbustos espinosos o el rastrojo de alguna cosecha se adivinan a la vera de la ruta de tierra que la lluvia ha convertido en una pasta barrosa. Recién luego de recorrer treinta y cinco kilómetros desde la localidad de Guatraché aparece el brillo de los tarros de leche que esperan ser retirados de cada propiedad por carros tirados a caballo, y asoman también las casas pálidas con sus ventanas tipo guillotina y sus cortinas dobladas en diagonal. Es lunes y se ven largos tendales cargados de sábanas y ropas pesadas.

Pronto, en el medio del camino comienza a vislumbrarse la silueta de una mujer, su cepelina clara. La mujer —en rigor, una niña de no más de doce años— lleva un vestido estampado con flores oscuras, medias blancas, sandalias. Tiene el pelo cubierto con un

pañuelo blanco —es soltera— y un sombrero circular de paja con un listón violeta alrededor. Entra caminando al almacén al que también me dirijo y, al verme, se esconde temerosa entre las góndolas.

Atiende la caja Abraham: trece años, saco verde inglés con piel en las solapas, gorra de visera marrón, cara blanca y pecosa, ojos celestes.

—Este queso es con pimienta, estacionado. Vale ciento cuarenta pesos el kilo —dice en un español con acento extranjero mientras muestra la mercadería refrigerada detrás del mostrador.

Los menonitas surgieron en Europa del Norte, en el siglo XVI, como uno de los múltiples movimientos generados en el marco de la Reforma Protestante y conservan el idioma de aquel momento fundacional. A pesar de los largos siglos de éxodo —que han dejado colonias en Belice, Bolivia, Canadá, México, Paraguay— entre ellos hablan un dialecto que traducen como “alemán bajo” (Plattdeutsch), tan arcaico que en Alemania ya no se encuentra ni entre los campesinos.

—Este queso también ciento cuarenta el kilo, para postre —continúa Abraham mientras masca un chicle que parece gigante o muy duro.

Sus hermanas Anne y Elena lo observan mudas desde un costado, sin intervenir en la transacción. Una escapa cuando le pido una foto y la otra, aunque es notablemente mayor que su hermano, obedece cuando él le ordena ir a buscar un chorizo seco a la trastienda.

La prolija vista satelital revela lo que se ve luego en tierra: las parcelas ordenadas, los alambrados tensos. La colonia fue edificada sobre 10.000 hectáreas de una vieja estancia por familias que comenzaron a llegar en 1986 de otras colonias menonitas ubicadas en México, Bolivia y Paraguay. La de La Pampa es la primera y la más grande de Argentina, aunque por estos días desprendimientos suyos anidan en La Verde y en Pampa de los Guanacos, en la provincia de Santiago del Estero.

La colonia tiene dos iglesias y está dividida en nueve “campos”. En cada uno de ellos hay una escuela y un grupo de casas con sus respectivas parcelas de tierra.

Frente al Estado argentino la propiedad de toda la colonia está a nombre de la Asociación Civil La Nueva Esperanza Colonia Menonita, inscripta en diciembre de 1994 con su correspondiente CUIT. Sin embargo, al interior de la comunidad la propiedad de cada casa y sus hectáreas adosadas es individual y no está repartida equitativamente, sino que cada uno tiene lo que puede comprar: hay menonitas pobres y

menonitas ricos, menonitas empleados y menonitas empresarios. Hasta en esta comunidad surgida más de tres siglos antes de que Carlos Marx pudiera enunciarlo rige, sin fisura, la división entre capital y trabajo.

Si bien los registros dicen que la actividad principal de la colonia es el cultivo de trigo, los largos años de sequía los llevaron a buscar alternativas y ahora lo que crece fecundamente en los campos menonitas es, más que nada, el acero. Galpones gigantes de chapa florecen uno tras otro y la tierra rebosa de silos, comederos, palas cargadoras, mangas, acoplados. La religión les prohíbe utilizar electricidad en los hogares —por eso no tienen electrodomésticos y se valen de candiles para iluminar—, pero les da vía libre para el trabajo: en las metalúrgicas se ven plegadoras de chapa, grúas industriales, guillotinas, sampis.

—Tienen ciertos beneficios impositivos porque su forma es la de una asociación sin fines de lucro, que no es así, pero bueno —dice Sergio Arrese, el intendente de Guatraché, municipio del que depende la comunidad menonita. —Además no hay una delegación del Ministerio de Trabajo que permanentemente esté poniendo los pies en la colonia para ver de qué manera se realiza el trabajo informal y si hay trabajo de menores o no, que sí lo hay, seguramente.

Sin alterar la parsimonia clerical de su voz, el intendente, que atiende en su despacho a cualquier desconocido que consulte espontáneamente por él, dice que no sabe quién los exime de los controles ni tampoco por qué para el Estado no es un problema que no asistan a la escuela formal ni voten. De todos modos, da pistas sobre los motivos que tienen las autoridades provinciales para hacer la vista gorda sobre ese enclave en estado de excepción.

—La colonia es atractiva, es una rareza dentro del territorio de la república y hay mucho interés en el recorrido. Además, permite a muchos aquí trabajar en lo que es la reventa de sus productos y el flete, porque el menonita no lo puede hacer con vehículos propios: por costumbre, religiosidad, lo que fuere.

Lo único que los menonitas aceptan del Estado argentino, al que no reconocen como propio, son los servicios de salud: visitan regularmente el pueblo para asistir al médico, obedecen los tratamientos que les ordenan e incluso, desde hace algunos años, las mujeres salen a parir los hijos en hospitales públicos y admiten métodos anticonceptivos

en situaciones excepcionales: cuando existe una indicación médica precisa y los jefes de la colonia les dan permiso.

—Lo que tiene que ver con procreación y control de embarazo es, por lejos, la consulta más importante que ellos tienen. La otra cuestión es la de los trastornos psiquiátricos o fenómenos relacionados con el aislamiento y su cultura, que hace que aparezcan mucho depresiones y en algunos casos hasta psicosis —dice Fernando Andreatta, director del hospital de Guatraché, y agrega que durante muchos años los menonitas practicaron una “automedicación irresponsable”. —Veíamos con mucha preocupación el alto consumo de psicofármacos sin receta médica. También medicaban mucho a sus niños, inclusive con inyectables. Todavía lo hacen, pero menos, porque ahora saben que está mal.

Los traumatismos son otro motivo de consulta frecuente, muchas veces relacionados con accidentes laborales por el manejo de herramientas a edades muy tempranas.

—Y el cansancio. Esa es una de las demandas más cotidianas de las mujeres. Te piden vitaminas.

A diferencia de los hombres, que utilizan el idioma para comerciar, las mujeres de la colonia apenas entienden el español y muchas veces deben ser acompañadas a las consultas médicas por sus maridos o por alguna otra mujer más o menos hábil en las dos lenguas. María Wiebe, de treinta y un años, es una de las menonitas que suele oficiar de traductora.

Dentro de la carpintería que tiene su marido en la colonia, Wiebe cuenta que se casó a los veintiuno y que tiene cuatro hijos, el más grande de diez años. Dice que ya no las dejan, pero que a la prole que se multiplica al ritmo de una natalidad casi descontrolada prefieren recibirla en casa, y que dentro de la colonia pampeana, de las manos de sus parteras, nacieron más de mil bebés. Ella nació en México y dice “ahorita un poco” cuando le preguntan si tiene frío, exhibiendo los residuos del éxodo sobre la lengua.

La mujer responde de manera escueta a las preguntas que le hago porque es ella la que quiere preguntar: cómo me llamo, cuántos años tengo, si estoy casada, qué es el periodismo, cómo es mi trabajo. Su curiosidad parece un intento por captar algo de ese mundo que sabe que se le escapa.

Es lunes y por eso ya ha terminado de lavar la ropa con un lavarropas viejo, traficando para las tareas del hogar un poco de la electricidad que produce el grupo electrógeno de la carpintería.

Está acompañada por su hijo Pedro, que responde extendiendo todos los dedos de una mano cuando se le pregunta, en español, cuántos años tiene.

Pedro está ataviado como todos los hombres de la colonia en los días de trabajo: gorra de visera marrón, jardinero oscuro y camisa a cuadros. Su madre le confeccionó toda la ropa y cosió, adelante y atrás del enterito, dos parches con una imagen que aquí dentro tiene un significado difuso: la bandera argentina.

Parada en la puerta del galpón, sin agotar la marea de preguntas que acumula sobre la vida fuera de la colonia, la mujer se despide. Permanece de pie con la mirada fija sobre el vehículo que se aleja mientras su hijo corretea por ahí, ajeno a su atención. La veo por la luneta achicarse en el paisaje hasta que su figura se pierde, tragada por la estela de polvo.

Tal vez por la magnitud de las cosas en las que creen —que Cristo volverá y enfrentará a la Bestia, que arderán en el infierno todos aquellos que tengan su marca— la muerte, en la colonia, parece ser poca cosa. Cuando un menonita suelta su último aliento conservan su cuerpo durante tres días en hielo y lo inhuman después, detrás de alguna de las escuelas, dejando una piedra que indique apenas que ahí hay un cadáver siendo tragado por la tierra. No hay cruces, ni monolitos, ni placas labradas, y eso tiene una explicación: los menonitas no construyen nada que no puedan dejar atrás, ejercitan cada día el músculo del desapego. Todo en ellos está preparado para que cuando se les imponga acatar alguna norma en la que no creen —el alzamiento en armas por una bandera, los juramentos paganos— puedan girar sobre su propio eje y partir, olvidando todo aquello que quede tras su huella. Así lo hacen desde el siglo XVI, cuando migraron por primera vez de Países Bajos a Prusia.

No mentían, entonces, cuando amenazaban con irse. En 1998 el Ministerio de Educación de La Pampa intentó llevar maestros y extenderles las bondades del sistema de Enseñanza General Básica (EGB), pero no tuvo éxito. Si los menonitas pueden ceder en algunas cosas, la educación no es una de ellas.

Así como las escuelas argentinas se abocan a la construcción de una idea de patria que dé a todos los habitantes del territorio alguna impresión de homogeneidad, los menonitas hacen lo propio en sus escuelas.

“La incorporación de las colonias al sistema educativo es vista como la principal manifestación de la persecución que los cristianos sufrirán al final de los tiempos bajo el

anticristo. (...). Para los menonitas es a través de la escuela que se produce la preparación y la constitución de los futuros creyentes, ya que es en las escuelas donde se provee de enseñanza religiosa y se enseña el alemán alto (alemán estándar o Hochdeutsch), el idioma litúrgico”, escribe Lorenzo Cañas Bottos, un antropólogo que estudió las colonias menonitas y vivió en varias de ellas.

Matilde Kromberg —Bucha— vive en Guatraché, tiene ochenta años y desde hace treinta viaja todas las semanas a la colonia para comprar o vender animales o productos agrícolas. Los menonitas la ven pasar con su andar cansado, su sonrisa de muchos dientes y la saludan con confianza, le hacen chistes. Ahora, acodada sobre la trompa de su camioneta mientras su marido y varios hombres de jardinero descargan el tanque de mil litros de leche que trajeron de su tambo para vender a una de las queserías, habla de la escuelas menonitas.

—Les hacen un lavado de cabeza a los chicos. Por eso obedecen tanto y no salen ni nada. Siempre está la religión diciéndoles que ellos tienen que sacrificarse en esta tierra, sufrir para ganarse el cielo.

De afuera la escuela tiene la misma estructura que cualquier casa o iglesia: un rectángulo de cemento con ventanas y cortinas dobladas en diagonal. Afuera hace frío, pero adentro del único salón de la escuela es todo vapor y olor a niños sudados. Hay treinta y cinco chicos divididos en dos grupos: a la derecha los varones, a la izquierda las mujeres, que son menos porque asisten a clase un año menos que los varones, o sea hasta los doce, cuando sus formas empiezan a ser perturbadoras a ojos de la comunidad.

Al final del pasillo que divide los dos grupos hay una salamandra y, en las paredes, abecedarios con letras góticas, los sacos y las gorras de los niños colgados en hileras de ganchos.

El maestro es varón —todos los maestros lo son—, tiene poco más de veinte años y los cachetes rojos como el señor de Quáker. Dice que están en clase de matemática, que es el momento de mayor concentración y dificultad. Los alumnos, distribuidos en pupitres largos en los que entran de a cinco, se inclinan sobre pizarras individuales donde escriben un número tras otro en el orden requerido. Algunos de los más grandes ya han terminado la actividad y circulan sin hacer mayor revuelo, cuchichean en alemán.

—¿Qué les enseña a los chicos?

—Eh, matemática, a leer y escribir sin errores, que no sé cómo se dice en español, religión, cantar.

Se sabe: aquí no se aprende biología, geografía ni otra historia distinta a la de Menno Simons, el religioso holandés que hace 500 años, contrariado por la proliferación de prácticas sin sustento bíblico, se separó de la Iglesia católica e inició todo esto.

Algunos años atrás un notero del programa televisivo CQC viajó a la colonia y les hizo una serie de preguntas a varios menonitas con el fin de medir el aislamiento de la comunidad respecto del mundo externo. De a uno por vez —y luego reunidos por una magia que desconocen: la edición— esos hombres de al menos cuarenta años y caras blancas enrojecidas por el sol, respondieron.

—¿Conocés algo de música?

—No, nada.

—¿Cine, películas, alguna vez viste?

—No, cine no he visto.

—¿Oíste hablar de Perón alguna vez?

—No. Hablan de eso, por ahí uno agarra un poquito, pero como no estoy en ese tema yo no doy en eso mucho.

Después, el notero sacó una serie de fotografías y preguntó:

—¿Esta sabés quién es?

—Esa es Cristina —respondió un menonita en alusión a la ex presidenta argentina Cristina Fernández de Kirchner.

—¿Y este?

—Mmm, no. Un hincha de Boca veo, pero no.

Era Diego Maradona.

Por las calles de la colonia van y vienen carros que se acumulan en alguna esquina, salen y entran a casas y comercios. Los llaman buggies y constituyen la primera adquisición de los matrimonios recién formados. Son fabricados allí mismo y aunque hay versiones full y base, a la vista son todos más o menos iguales: cuatro ruedas, lugar para uno o dos asientos dobles, techo tipo toldo, vidrio frontal rebatible. Todos son negros, todos arrastrados por la fatiga animal, pero hay un detalle que los diferencia. En la parte trasera, en aquel espacio donde iría la patente si fuera necesario tener una, se distingue con claridad la insignia que el dueño del buggy ha elegido y dibujado con tachas metálicas. Puede ser Chevrolet, Mercedes Benz, Volkswagen.

También es habitual ver en la colonia vehículos motorizados provenientes de Guatraché —la “capital del turismo pampeano”—, con turistas de excursión a bordo. Acompañados de guías recorren una metalúrgica, una quesería, una carpintería, un almacén, miran de afuera la iglesia y, si contratan el extra, pueden almorzar en la casa de alguna familia.

Quienes organizan las visitas suelen pedirle a los turistas que compren caramelos para llevarles a los chicos menonitas: es la forma más simple de atraerlos, porque los niños ya conocen el ritual. En la colonia veo a dos nenas y un nenito con la vestimenta típica parados contra el alambrado de una casa, mirando quietos la calle de tierra por la que pasan carros, caballos, tractores. De pronto, una camioneta Toyota Hilux se detiene frente a ellos y de la parte trasera baja una mujer con una bolsita transparente en la mano. El niño menonita, de no más de cuatro años, se lanza sin miedo a su encuentro estirando el brazo un poco más a cada paso. Finalmente, hace contacto con la bolsa de caramelos que la mujer ofrece y mete la mano sin pudor. Las otras dos nenas hacen lo mismo y luego, sin mediar palabra, los tres se dejan fotografiar.

Llegar a la colonia es sencillo, incluso si no se cuenta con la compañía de un guía turístico. Los caminos están abiertos para todos y, por la fluidez del tránsito comercial y los taxis contratados por los propios colonos, la circulación de un auto desconocido no genera mayor disturbio. Es frecuente advertir curiosos disparando fotos detrás de las ventanillas con sus cámaras digitales de zoom erecto. Le disparan a un buggie que pasa a escasos dos metros o a niños que avistan jugando al aire libre, a hombres trabajando, a mujeres que cuelgan ropa o se ocultan detrás de las cortinas.

La distinción es clara. Los turistas avistan, escrutan, se obsesionan con las prohibiciones: van a buscar a la colonia lo que les prometieron que los menonitas son. En cambio, quienes comercian y tienen trato diario pueden saltar lo obvio y el olfato comienza a refinárseles.

—Los melones estos se dan maña con todo —dice Daniel Pacheco, guatrachense de 50 años, mientras mira parado sobre tierra que huele a caca de gallina un motor que no logra hacer funcionar. —Lo que les lleves te lo arreglan: tornería, electricidad. Lo que pasa es que tienen un problema... para mí lo que hay es un poco de violencia de género.

La autoridad máxima de la colonia es el obispo, que es secundado por los ministros, los jefes generales y los jefes de cada campo. Son escogidos mediante votación por los

varones casados, y si bien ninguno de ellos tiene una preparación especial, cumplen con algunos requisitos: son también varones, casados.

Las autoridades tienen a cargo un equilibrio delicado. Mientras procuran sostener el efecto de inmutabilidad de la vida diaria en la colonia, del apego a una vida antigua, son los encargados de dialogar con el exterior y redefinir los límites. El rechazo a la modernidad no es un concepto abstracto, sino que a cada momento se adapta a la forma que adquiere la tentación del afuera.

En algún momento, por ejemplo, todos los vehículos motorizados eran considerados un elemento infecto del mundo pecador. Luego, para no perder competitividad en la producción agrícola fueron admitidos los tractores, aunque se les exigió a sus dueños — y todavía se les exige— cambiarle las ruedas originales por otras de metal macizo para inutilizarlos como medio de transporte y descartar la cabina, que a veces viene con aire acondicionado y tableros computarizados. Lo mismo ocurrió con la electricidad, que estaba prohibida y ahora se admite en el universo laboral.

La “cápsula medieval” que reseña la prensa e incluso algunos investigadores cuando visitan la colonia es, en todo caso, una cápsula flexible donde la prioridad parece ser que el cambio se incorpore con disimulo, casi a espaldas de ellos mismos, sin alterar el contraste.

A veces la mutación no es lo suficientemente discreta y un grupo de menonitas comienza a advertir las garras de la Bestia. En ocasiones, cuando el número lo amerita, deciden irse y fundar una nueva colonia, generando una reducción cada vez más selecta de aquellos que merecerán, llegado el caso, la misericordia del salvador.

Cornelio Lowen Fast, un rubio alto de facciones angulosas, camina fumando hasta la entrada de su casa. Luego de una breve charla en su carpintería aceptó que entre a mirar el lugar en el que vive y por eso ahora abre la puerta de ingreso para las visitas, que desemboca —como es habitual en la arquitectura menonita— en la habitación matrimonial, donde ocurren las reuniones con familiares y amigos.

El cuarto es grande, tiene un piso de cerámica brillante y una cama de dos plazas perfectamente tendida que ocupa una fracción pequeña del espacio. Hay sillas y sillones con el respaldo apoyado contra las paredes blancas, de modo que el centro de la sala está vacío. Los adornos se amontonan en una mesita ubicada en un vértice —hay flores de plástico, un perro de peluche— y dentro de un aparador que tiene juegos de té, un

muñeco de Papá Noel y algunas fotos. Una es de un grupo de menonitas embarcando en un avión de la aerolínea boliviana LAB.

Una puerta lleva a un pequeño living en el que hay más sillones y un mueble con armas largas. El espacio se abre hacia otro dormitorio que tiene como únicos objetos una cama doble y una mesa de luz con un pequeño reloj de péndulo encima, y hacía una habitación con más sillas contra las paredes, más adornos baratos atiborrados en las esquinas. Todo, sin excepción, se ve pulcro y lustroso.

En la cocina, al fondo del recorrido, están Susana y Caterina, dos de los seis hijos de Lowen Fast, que no están en la escuela porque una es demasiado grande y la otra demasiado pequeña. También está su mujer, que pese a haberme escuchado revisar su casa, tocar sus cosas, había permanecido oculta en aquel reducto.

Son las 11.25 de la mañana y la mesa ya está puesta: ocho lugares con sus juegos de platos playos y hondos apoyados sobre una mesa de madera desnuda. Hay pepinos en vinagre y una panera con bollos. A la mujer le cuesta explicar qué ha preparado para almorzar: no encuentra las palabras, no sabe cómo decirlo en español, pero con la pista del residuo de dos bolsas para cocinar carne al horno marca Knorr finalmente entiendo que habrá carne y habrá papas.

Unos pocos comerciantes de la colonia tienen una página de Facebook en la que promocionan sus productos, por eso le pregunto a Lowen Fast —dueño de una ferretería y una carpintería— si tiene Facebook y responde:

—No, sólo Whatsapp.

—¿No es que no se puede tener celular?

—No se puede, pero todos tienen.

Tampoco está permitida la música porque incita al baile y despierta los apetitos sensuales que deben estar bajo estricto control, y sin embargo se ve, clavado en la pared, un póster que tiene publicidad de la carpintería “Sur Pampeana” —ésta— y anuncia un show de Los Errantes, un conjunto guatrachense en el que un señor parecido a Antonio Ríos canta polkas, rancheras y retoma algún hit de la más célebre bailanta argentina.

Recuerdo otro diálogo entre un cliente externo y un menonita:

—¿Fuiste al Casino? —le preguntó el forastero al menonita.

—Sí, fui.

—¿Perdiste mucho?

—Naa, quinientos pesos nomás, pero con eso me hubiera chupado unas cervezas.

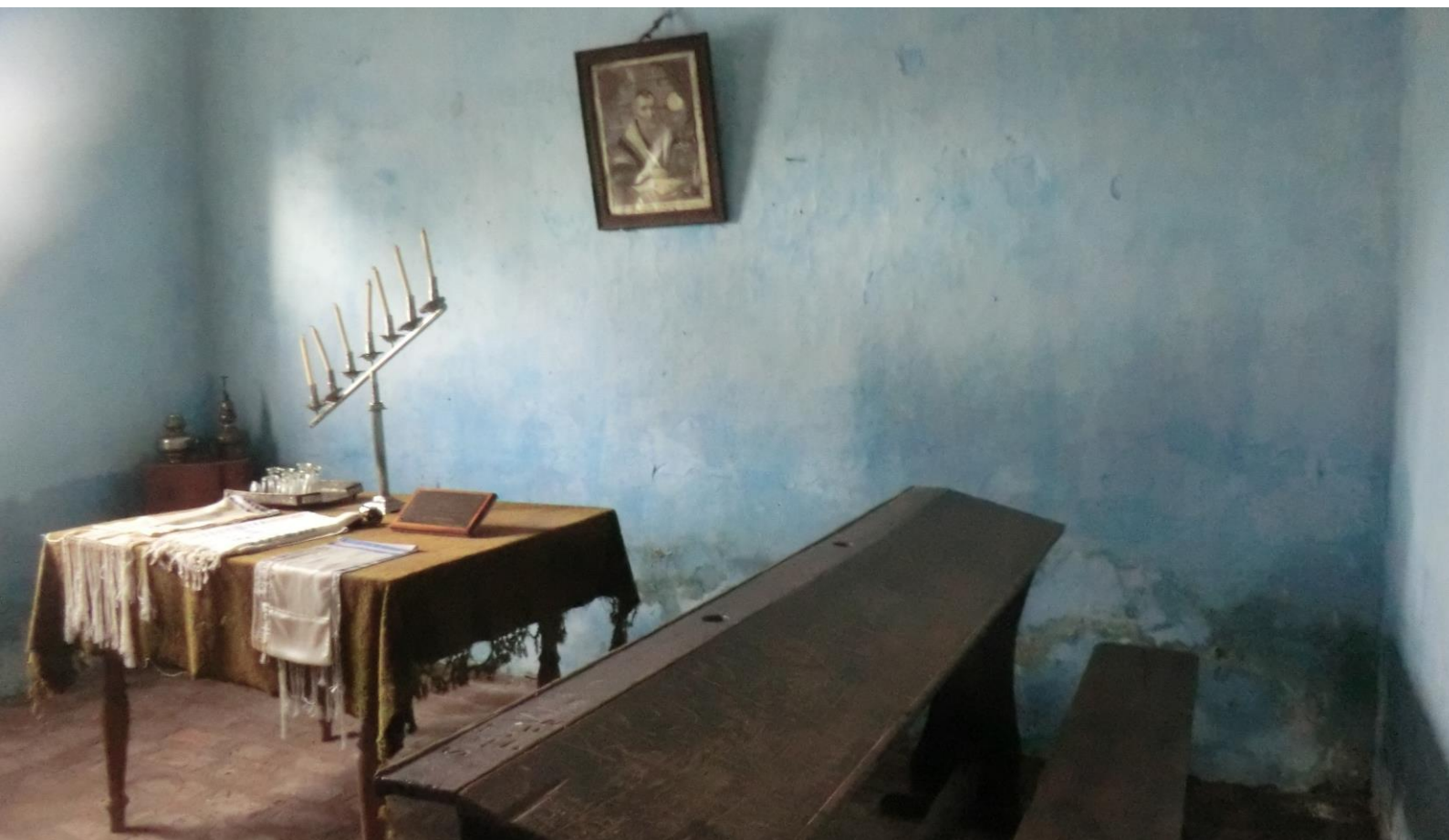
Los locales comentan, con sorna pero sin escándalo, que de vez en cuando algún menonita se arma un bolso con ropa de civil y parte a Santa Rosa a liberar tensiones con el espasmo alegre de las maquinitas tragamonedas. La penumbra del cabaret de Guatraché también los recibe a veces. Hubo quien incluso embarazó a una trabajadora del establecimiento. Esa vez el rumor corrió por la colonia y cayó sobre ese hombre el peso de la condena menonita: el aislamiento y, luego, la expulsión. Era, según dicen, el más rico de la comunidad y tenía un gran almacén de ramos generales junto a su casa. El galpón del almacén todavía puede verse ahí, vacío y abandonado, exhibiendo la ruina de quienes no respetan el mandato: “No toquéis lo inmundo”.

La luz anaranjada del crepúsculo se desvanece sobre las chapas de galpones y tinglados, proyecta rayos furiosos en las paredes de las casas idénticas. Cae la tarde en la colonia menonita y los motores, que han servido en una jornada más de trabajo duro, se apagan con un último rugido.

Detrás de una cortina blanca, una mujer enciende un farol.

Rastros en el campo

La colonia judía en Carlos Casares y Rivera



En agosto de 1891 los vapores Tioko y Lissabón depositaron en el puerto de Buenos Aires a un grupo de 300 familias judías provenientes de aldeas o guetos de Europa Oriental. Eran las primeras enviadas a la Argentina por la Jewish Colonisation Association (JCA), una asociación creada ese año por el millonario judío alemán Mauricio Hirsch para exiliar en masa a sus correligionarios del régimen brutal del zar ruso Alejandro III.

Aunque ninguno de ellos sabía hacerlo, llegaban con la esperanza de trabajar la tierra y profesar una vida religiosa en libertad. Por eso el largo viaje transoceánico y luego el trayecto en tren desde Plaza Once hasta la estación de Carlos Casares, en la provincia de Buenos Aires, estuvieron, todavía, envueltos en júbilo.

Pese a la generosa disposición del banquero Hirsch, que comandaba la operación desde Europa, los colonos se encontraron con que los preparativos para su recibimiento habían sido casi nulos, y una primera tormenta furiosa los azotó en su traslado hacia el trozo de campo yermo elegido para su primer establecimiento.

Durante algún tiempo vivieron en carpas improvisadas, que una segunda tormenta feroz no tardó en hacer volar por los aires. Esa vez la tempestad mató a un niño, a una mujer y a un bebé recién nacido, y los colonos debieron construir, antes que cualquier cosa, un cementerio donde enterrar a sus muertos. Eligieron una lomada a la orilla de una laguna, lugar que había sido hasta hacía algunos años antes el fortín Algarrobos, uno de los tantos dispuestos por el Gobierno nacional argentino en su avanzada sangrienta contra los indios.

Con dificultad y obstinación, la colonia fue creciendo y los hombres y mujeres se multiplicaron en el territorio. En 1910 llegaron a ser más de 3.000 personas repartidas en 43.500 hectáreas, a cosechar toneladas de cereales por temporada y a construir sinagogas, escuelas, clubes sociales.

De todo eso se ve hoy, 3 de agosto de 2016, casi nada: las ruinas de un rancho de adobe, la señalización sintética de los lugares en los que hubo algo digno de recordar.

Lo que quedan, sí, son los muertos: 235 almas bajo el suelo de esa lomada que aún persiste a la orilla de la laguna y, arriba, un montón de tumbas estropeadas, monolitos derribados y lápidas astilladas a mazazos. Dicen que la culpa de tal destrucción fue primero de las vacas, que entraban al cementerio a rascarse contra la arquitectura fúnebre. Después, de ladrones de placas, grupos antisemitas o pescadores que incluyen entre sus diversiones de fin de semana la profanación. En cualquier caso, es un lugar donde el desprecio por la muerte puede estremecer hasta a los más incrédulos.

—¿Sabés con qué se soluciona esto? —pregunta el poderoso empresario Daniel Grobocopatel, el judío puro más joven que queda en la zona, mientras serpentea entre los escombros del cementerio. —Con gelt. ¿Sabés qué significa? —agrega e inaugura un breve suspenso sobre el significado de esa palabra en idish, una de las pocas que sabe. —Plata —dice, frotándose la yema de los dedos.

Algarrobos y Moctezuma

Los colonos, afincados en la zona noroeste de la provincia de Buenos Aires, muy cerca de lo que eran todavía los “territorios nacionales”, se enteraron que ese cúmulo de ellos mismos había sido bautizado Colonia Mauricio cuando llegó al campo un cargamento de palas con ese nombre grabado a fuego en el mango.

Si bien dos años antes había arribado al país otro contingente de judíos en el vapor Wesser, que se había instalado en la provincia de Santa Fe, en lo que actualmente es conocido como Moisés Ville, la Colonia Mauricio fue la primera del país orquestada por la JCA. Para eso el delegado del barón Hirsch en Argentina, el médico Guillermo Loewenthal, adquirió, a último momento (cuando los inmigrantes ya estaban en el país, demorados en hoteles porteños), casi 25.000 hectáreas de lo que era la estancia Alice, en el paraje Algarrobos, situado a 14 kilómetros de la estación Carlos Casares del Ferrocarril Oeste. Se ubicó en esas tierras a las primeras 1.735 personas, a las que pronto se le sumaron sucesivos grupos de inmigrantes.

Algarrobos fue el núcleo urbano de la colonia durante las primeras décadas: allí funcionó la primera sinagoga, la mikve (los baños rituales), la escuela, la estafeta y todo lo imprescindible para la vida religiosa y social de los pobladores. Ahora, lo que hay, es esto: una calle de tierra donde se ve, a un lado la escuela y al otro un par de familias viviendo en casillas de chapa o en algún colectivo abandonado, basura amontonada, chanchos sueltos en terrenos que fueron sagrados. El monolito que recuerda el lugar en que estuvo la sinagoga, por ejemplo, ha quedado en la parte trasera de una vivienda precaria, rodeado de chatarra vieja y un tendal con ropa percutida secándose al sol.

—Esto el intendente me lo está transformando en una villa miseria —dice Teresa Acedo, arqueóloga y directora de Patrimonio, Museos y Turismo de Carlos Casares.

Según cuenta, el Gobierno municipal le dio algunas parcelas de lo que fue el centro de la colonia, que son de propiedad pública, a familias provenientes de La Plata y el Gran Buenos Aires para evitar que la escuela de Algarrobos se quede sin concurrencia.

—Les dan el terreno y arreglate. Entonces hacen lo que pueden, pobre gente; casas con lonas o con lo que se pueda. Pero son amorosos, los chiquitos me cuidan el rancho y a cada uno que viene le cuentan la historia. Se sienten absolutamente dueños del espacio. Lo interesante de todo esto es que la colonia no quedó, pero los que valoran el patrimonio somos los criollos.

Ese rancho de adobe señalado como vivienda típica de los primeros colonos es, por estos días, el atractivo oficial del paraje Algarrobos. Sólo quedan las paredes descascaradas que dejan al descubierto su esqueleto de caña índiga, y las capas de pintura que fueron sucediéndose en el tiempo. Alguna vez fue una casa azul, alguna vez fue roja, alguna vez fue verde agua.

El cashrut es la parte de los preceptos de la religión judía que se refiere a lo que los practicantes pueden y no pueden comer. Tales reglas, interpretadas y expandidas a lo largo de los siglos, determinan con precisión qué alimentos se consideran puros y cuáles no son casher (kosher, en idish).

Si bien la nómina de lo habilitado y lo prohibido es mucho más extensa, usualmente se asocia la idea de lo kosher a dos costumbres: la que establece que la carne no debe ser consumida al mismo tiempo que los lácteos ("Un cabrito no debe ser cocido en la leche de su madre", dice la Torá) y la que les prohíbe comer carne porcina en cualquiera de sus formas.

Los colonos que llegaron a Argentina hacia fines del 1800 hacían lo posible por respetar las costumbres e incluso tenían sus propios shojet, carniceros rituales que mataban a los animales para el consumo de acuerdo a la normativa sagrada.

Nigel, un judío estadounidense observante que se ha tomado un vuelo privado desde el hotel Faena de Buenos Aires para pasar unas horas en el lugar donde vivieron sus antepasados, no puede disimular su mueca de espanto cuando ve, como imagen de bienvenida, unos cerdos revolcándose en el fango.

—Por pijotero muere Algarrobos —sentencia Acedo, y explica que cuando se comenzó a hacer el tendido del ferrocarril Belgrano se intentó construir una estación allí, pero los propietarios de la zona se negaron a ceder las hectáreas de tierra necesarias. —‘Por acá no’, dijeron. ¿Entonces, qué hizo Moctezuma? Dijo ‘pasen por acá’, porque ahí también había gente de las Islas Canarias y de las Islas Baleares y no tenían problema en donar, era otra mentalidad.

Moctezuma, a 17 kilómetros de Algarrobos, es un pueblo de 471 habitantes surgido en torno a la estación de un tren que ya no pasa y que recibe a sus visitantes con una gigantografía del piloto de Turismo Carretera Roberto Mouras, la gloria local. También, según cómo sople el viento, los recibe con el olor a podrido que emana su gloria más reciente: la fábrica de lácteos Vidal, que provee de muzzarella a las pizzerías más renombradas de Buenos Aires —Güerrín, Imperio— y que emplea a gran parte de los pobladores de la zona.

Según cuenta el delegado municipal de la localidad, Carlos Graziano, esa usina láctea, que procesa 80.000 litros de leche por día, le ha dado un impulso vital al pueblo —ha detenido el curso en marcha de su extinción—. Por eso sigue ahí, resistiendo las críticas que llegan por el dudoso tratamiento de sus afluentes.

En una esquina silenciosa y polvorienta, una fachada hueca deja ver por el faltante de sus aberturas los restos de una casona antigua y su galería. En esas ruinas vive ahora gente que lava y cuelga ropa y que ha de tener hijos pequeños porque se ven juguetes por todos lados. Un cartel indica que en ese lugar estuvieron antes la tienda Gran Fama, la farmacia Valenti, el Cine Avenida de Manuel Alis, la librería de Elida Montes. En un libro llamado Moctezuma, del imperio al pueblo, del escritor local Nelson Roberto Bessone, está la foto de esa esquina cuando funcionaba la farmacia. La foto, que no tiene fecha, muestra un sol intenso, tal vez del mediodía, estrellando su luz contra las altas paredes de ladrillo y haciendo relucir los once vidrios que completaban la puerta de entrada. La puerta existe todavía y es ésta de la esquina silenciosa y polvorienta. Una estructura metálica vacía y oxidada por la que se ven las ruinas, la ropa tendida, los juguetes.

Sentados en la cocina de su casa en Moctezuma, Piñe Caprow —86 años— y Celia Kessler—85—, matrimonio de hijos de inmigrantes rusos, dicen que son los últimos judíos que quedan en el pueblo; que todos los demás si no se han ido, se han muerto.

—Somos los únicos, pero acá nos respeta todo el mundo, nos quieren, y nosotros los respetamos a ellos también. Acá hay gente que no es de la colectividad y conoce las comidas y las fiestas nuestras —dice Celia, sentada a la cabecera de la mesita con mantel de hule que hay en la cocina, al lado de una salamandra recién alimentada con pequeños troncos.

—¿Ustedes festejan o al menos recuerdan las fechas importantes?

—Seee, cómo no —contesta Celia, como diciendo qué cosa pregunta—. Yo hasta el año pasado ayunaba para el día del perdón, Yom Kipur. Pero ahora no me dejan ni mis hijas ni mi marido.

—¿Y el Pesaj?

—Yo tengo a mi hija, la menor, en Buenos Aires y me manda la mutze (pan ácimo) todo los años. Pero, te digo, mi marido si quiere comer un pedazo de pan se lo compra y come. No es religioso, y en la casa de él no eran. En mi casa tampoco, pero en la fiestas principales se comía lo que había que comer y se hacía las masitas que había que hacer. Eso te hablo de mí casa, no de ésta —dice Celia, reconociendo como suya la casa en que nació y no a ésta de piso de mosaico y techos altos en la que vivió durante los últimos 60 años.

Andrea, la chica que los acompaña desde que Celia se rompió, dos años atrás, la cadera, dice que aprendió a hacer knishes de papa, de zapallo, de fruta; niños envueltos, varenikes. Pero además de haberle enseñado los rudimentos de la cocina judía, Celia hizo que la chica que la cuida entendiera, a fuerza de repetírselas, algunas palabras en idish.

—Mi mamá y mi papá hablaban en idish y mis hermanas también, pero ya no existe ninguno, estoy sola. Fallecieron mis padres, mis hermanos también, y yo le grito a Piñe que me estoy olvidando. No tengo con quién hablar realmente, y me río cuando habla mi marido porque habla mal.

Piñe dice orgulloso que vive en Moctezuma desde hace 84 años —vino a los dos de Buenos Aires— y las historias de su vida se le arremolinan en la lengua cuando encuentra a alguien dispuesto a oír. “Te voy a contar”, dice cada vez que inicia un relato —la mirada celeste clavada en el interlocutor, el cuerpo inclinado hacia adelante— y “Vos me ibas a preguntar otra cosa”, cada vez que termina.

Piñe cuidó durante muchos años el cementerio de Algarrobos, voluntariamente pero también para retribuir lo que no pudo pagar del entierro de su hermano —los judíos pagan caro porque no rentan la tierra, la compran para siempre—. Dejó de ir porque ya no puede manejar, pero sigue custodiando las llaves de la sinagoga del pueblo, que le queda cerca de su casa, y la abre en calidad de guía para los curiosos que aparecen de vez en cuando.

De afuera, la sinagoga es una construcción simple de ladrillo y techo de chapa. Funcionó esporádicamente hasta el año 1966 y volvió a ser abierta recién en 1991, para

el centenario de la inmigración judía, año en que se hizo una restauración de la construcción sin poder restaurarle, claro, su propósito.

Adentro de la sinagoga el olor a humedad y las cosas dispuestas en su lugar pero afectadas por el polvo y el tiempo dan la sensación de que alguien un día se fue y cerró la puerta dejando todo como estaba. Las velas encenques en los candelabros, los manteles sobre las mesas, los bancos de madera oscura, las paredes azules desteñidas por el sol que llega y se va todos los días: el único visitante.

Los judíos huyeron del imperio ruso, pero a pesar de la urgencia no dejaron de acarrear al nuevo continente, como quien sabe de antemano qué rescataría de una casa envuelta en llamas, las toroth, los talit, los tefilín: los objetos sagrados de su liturgia. Esas cosas que eran todo para alguien —el insumo de la vida diaria, la fuente de la verdad—y son, ahora, reliquias muertas y empolvadas.

Hirsch y Smith

La colonia judía llegó a cubrir 43.500 hectáreas de campo, con diferentes puntos neurálgicos dispuestos en torno a las estaciones de tren, que hoy aparecen esparcidos por el territorio rural.

Uno esos antiguos núcleos lo constituye Hirsch, que heredó el magnífico nombre del banquero alemán creador de la JCA, pero no es más que un pueblito con las ruinas de los edificios que hicieron los judíos señaladas con carteles desangelados. Dice “Almacén de Vicente Tiano” y se ve un paredón descascarado; dice “Sinagoga” y se ve un pedazo de tierra sembrado y unos chiqueros.

El hombre que atiende el kiosco calcula que hay 70 u 80 habitantes en el lugar y vende lo único que tiene: cigarrillos marca Red Point. En cambio, el barrendero, que rastrilla hojas de las calles de tierra, opina que son entre 90 y 100 y detalla que hay 6 o 7 empleados municipales como él y que el resto trabaja en el campo.

El barrendero anticipa que Smith es mucho más grande, que es donde van a hacer las compras, que tiene como 1.000 habitantes. Es cierto: Smith tiene más casas, algunos negocios y un predio para jineteadas, pero insisten las calles de tierra, la actividad famélica, los animales apelmazados. Pienso que aquí los que han de vivir bien son los perros: sueltos en un terreno sin límites, echados al sol, corriendo de vez en cuando algún auto viejo que pasa a vuelta de rueda, toreando sin rabia ni pretensión.

Insisto en mi encuesta y pregunto a una anciana que camina sola por una calle de piedras con dirección al centro —si tal cosa existe— cuántos habitantes hay allí. “Qué se yo cuántos, se han ido tantos”, contesta.

Las antiguas casas de los colonos resisten en pie, algunas habitadas, y pese a que ninguna se ve restaurada, muchas de ellas están ampliadas con grosería. A la esmerada pared de ladrillo con altos postigos de madera se le anexa una habitación de la mitad de altura, bloques colorados y aberturas de chapa blancas. Cosas así.

También hay narcisos amarillos esparcidos entre el barro y los pastos salvajes y una decoración de la última fecha patria hecha con telas celestes y blancas degradándose en su posición.

Según señalan los carteles verdes atados contra el cerco, la antigua estación de tren de Smith es ahora propiedad de la sojera Grobocopatel Hermanos. Muchas de las cosas de esta zona pertenecen a esa familia descendiente de inmigrantes judíos, que también es dueña del holding Los Grobo. Ellos son uno de los tantos casos que muestran la conversión que los judíos soñaron: de la persecución y la miseria a la expansión y la fortuna.

Carlos Casares

Carlos Casares es la ciudad cabecera del partido bonaerense homónimo y la que reúne casi 19.000 de los 22.000 habitantes que tiene. En el pasado, el partido supo contar con 37.000 pobladores, la mayoría de ellos radicados en el campo y pequeños parajes.

Los casarenses suelen decir que el suyo es un pueblo “especial” y no en el sentido de más bonito, mejor, más ordenado. La particularidad proviene de la alta presencia judía que tuvo en sus inicios y suele evocarse para justificar todo lo malo de la localidad o sus habitantes.

—Lo que pasa es que los judíos son terribles. El pueblo no progresó porque nadie puso nada y en Casares no ponen nada los judíos. Nada. Yo estuve trabajando 12 años en la Fiesta Nacional del Girasol, fui delegada, mi marido fue vicepresidente, íbamos a pedir para ayudar al pueblo para la fiesta y los judíos no te daban nada —dice Cuqui, una empleada municipal muy maquillada, y enfatiza: —Nada, nada, nada.

Para los ajenos, más que especial, parece un pueblo bonaerense como tantos otros. Tiene una entrada con puestos de carnada viva para pescar en las lagunas aledañas y un

motel de ruta —“Venus”—; vías de tren inútiles, siestas mudas y motitos ruidosas; una avenida central llamada San Martín.

El mandato de hacer estudiar a los hijos estaba muy presente entre los inmigrantes judíos y, en la medida que sus posibilidades fueron mejorando, los jóvenes comenzaron a abandonar el campo para instalarse en las grandes ciudades universitarias del país. Esa colonia erigida de la nada fue la cuna de la farmacéutica y bioquímica Rebeca Gerschman, autora de una teoría clave sobre los radicales libres; del primer egiptólogo de la Argentina, Abraham Rosenvasser; del director de orquesta Daniel Barenboim; del integrante de Les Luthiers Daniel Rabinovich y del escritor Mario Goboloff, entre muchos otros profesionales y artistas reconocidos.

A partir de 1920 muchos colonos vendieron sus campos por el valor multiplicado del que lo saldaron al barón Hirsch y se sumaron a la vida urbana. Algunos recalaron en Buenos Aires, en los barrios de Once y Almagro, y otros en otras ciudades grandes o en la propia Carlos Casares.

En Casares llegó a haber cinco sinagogas, pero ahora sólo queda el edificio de la Sociedad Mutualista Israelita, que tiene una elegante sala de teatro y un mueble donde acumula los objetos sagrados de los edificios religiosos extintos. La sociedad, que no está manejada por personas de la colectividad judía, abre ocasionalmente el edificio a la comunidad para recordar los atentados contra la AMIA y la Embajada de Israel, pero nadie recuerda ni celebra las grandes festividades judías.

—Yo hice una fecha de janucá en la plaza, porque fue una vez que coincidía con navidad. Me pareció lindo y bueno, lo hicimos con la Sociedad Israelita, pero en realidad de los judíos que quedan ninguno es religioso, no tienen idea de nada, me llamaban a mí para preguntarme cuántas velas lleva el candelabro. Son todos casados con goim —dice Teresa Acedo, la titular de Patrimonio del municipio, que es de religión luterana.

—¿En la escuela enseñan algo de esto?

—Los profesores de historia sí, pero lo toman más del lado patrimonial. Lo mismo hubiera sido que fueran gitanos o suecos. Acá tenemos restos de paleofauna, tenemos algunos restos de material aborígen, tenemos la línea de frontera y los judíos. Son los elementos patrimoniales. Pero hay muchos que no tienen ni idea de que acá está el cementerio de Algarrobos. Trabajamos mucho con la gente de afuera.

Durante un tiempo los restos de la colonia recibieron visitas de contingentes de escuelas judías de Buenos Aires. Llegaban alumnos que eran bisnietos de los inmigrantes, a los que les parecía inentendible que su familia proviniera de esos ranchos de barro, de esa pampa salvaje. Pero un día la Sociedad Israelita puso tarifa en dólares a ese circuito y también ellos abandonaron el lugar.

Rivera

Meses antes de visitar por primera vez la localidad, leí una nota periodística de un diario porteño que decía que en Rivera se estaba armando un circuito turístico para mostrar la herencia judía. Entre los atractivos listados, aparecía un lugar donde se podía probar “platos y especialidades de Europa central”. Por eso al mediodía voy directo al bar social del Centro Cultural Israelita y le pregunto a la moza:

—¿Tiene alguna comida típica?

—Bife de chorizo, alguna costeleta, milanesa, papas fritas —contesta.

Es la hora de la siesta y, como en otros tantos lugares del interior argentino, no hay casi personas en la vía pública ni ruidos humanos: sólo la sirena del tren carguero que va hacia el puerto de Bahía Blanca, el óxido de alguna chapa bamboleándose por el viento.

El terreno está libre para ser explorado y en una recorrida breve ya se advierten tres cosas que dan indicios de que aquí hay algo de lo que busco. En un boulevard se yerguen cuatro estructuras de cemento gris con la forma de tablas de piedra en la que están grabados los diez mandamientos: en dos de las tablas en español, tal como aparecen en el Nuevo Testamento, y en dos en hebreo, tal como figuran en el Antiguo.

También hay un Monumento al Colonizador en homenaje a los primeros pobladores, donde se ve una escena en cemento blanco: una pareja judía con un bebé sentada en un carro saluda en gesto fraternal a un gaucho que viaja a caballo en la dirección contraria.

En una pared, por último, hay un mural de un rabino (un hombre de larga barba blanca y kipá) leyendo un pergamino en hebreo al lado de una ronda de siluetas tomadas de la mano y una leyenda que dice “todos forjaron nuestro pueblo”.

Rivera es un pueblo bonaerense ubicado en el límite con la provincia de La Pampa, surgido en el marco de una de las colonias judías más tardías, pero más numerosas, del barón Hirsch. Si bien en un principio todos los habitantes eran judíos, ahora su proporción es minoritaria: sobre un total de 3.500 habitantes, hay cerca de 600.

Las primeras olas de inmigrantes llegaron a esta zona en 1905 y se ubicaron en un campo de 110.000 hectáreas compradas por la JCA a la familia Leloir. Los primeros colonos se organizaron en pequeñas aldeas de veinte a treinta familias, a las que denominaron Barón Hirsch, Montefiore, Philippon, Crémieux, Leven, Barón Guinzburg y Clara, en honor a distintas figuras relacionadas con la JCA. Luego se fueron sumando familias que llegaron de otras localidades cercanas y más inmigrantes judíos provenientes de Polonia y de la Alemania nazi. Hacia 1939, la colonia contaba con 444 colonos instalados en múltiples aldeas y su población judía ascendía a 5.119 personas.

Claudio Kosak, presidente de la Asociación Israelita de Rivera, muestra el mapa de la antigua colonia que se exhibe en el vestíbulo de ingreso a la sinagoga del lugar y señala qué de todo eso es lo que todavía existe: el pueblo de Rivera, dos o tres casitas y la escuela en Philipson. En Lapin, que fue la última colonia en desaparecer como tal, había una sucursal de la cooperativa, un centro cultural, una escuela y un jardín y ahora queda la escolita y el edificio del centro cultural, que ya no funciona. Sinagogas sólo ésta; en Montefiore había una, pero está abandonada.

En otra pared se exhiben largas listas con los apellidos de las familias que poblaron el aglomerado de la colonia Barón Hirsch-Rivera.

—De estos apellidos todavía queda gente acá —dice Kosak, y señala las dos listas con más de doscientos nombres cada una. —Habría, de cada grupo, tal vez diez.

La sinagoga de Rivera es un edificio alto de ladrillo, con largos ventanales de vidrio repartido que terminan en su extremo superior con una curva redondeada y una estrella de David. Está en una esquina céntrica de la localidad, a metros de la plaza principal, y, según una foto antigua, se mantiene igual que en la época en que fue construida, excepto que ahora está rodeada por calles de asfalto.

Adentro, la luz blanca de la tarde inunda cada rincón del gigantesco salón principal. Las sillas que se disponen cuando se celebra alguna de las grandes fechas judías están apiladas contra los costados y el piso de mosaicos parece una pista de patinaje límpida. En el fondo, contra la pared orientada a Jerusalén, está el aron kodesh (arca sagrada), un armario en el que se guardan las toroth y, en frente, el bimá, la plataforma desde la que se conduce el oficio religioso.

La sala tiene dos niveles, explicados por la separación de los hombres y las mujeres durante el oficio religioso, que en este lugar se respetó hasta bien entrados los años ochenta: los hombres abajo, en el salón, y las mujeres arriba, en el palco.

En el nivel inferior de la sinagoga además del salón principal hay otro pequeño, que llaman la “sinagoga chiquita”, donde se oficia el sabbat todas las semanas, con una concurrencia de alrededor de quince personas. La “sinagoga grande” sólo se utiliza para la celebración del Año Nuevo, Día del Perdón, Pascuas. Esos días la sustancia original del pueblo vuelve a activarse y la asistencia se eleva hasta las ochenta o noventa personas. Además, se contrata un rabino —que generalmente llega desde Buenos Aires— para guiar el oficio.

En Rivera pesan todavía los residuos de otro tiempo. En el Centro Cultural Israelita de la ciudad hay, por ejemplo, una sala de cine con 450 butacas, que fue construida en la década de 1960, cuando el pueblo tenía mil habitantes más que ahora. Si bien su tamaño resulta excesivo, todavía funciona: proyecta películas dos veces a la semana y recibe ocasionalmente espectáculos teatrales de afuera. El Centro Cultural Israelita también cuenta con una biblioteca nutrida, que, si bien es privada, cumple el rol de la biblioteca municipal del pueblo. En un salón limpio y ordenado pueden encontrarse desde los últimos best sellers a viejos documentos en hebreo y en idish.

Kosak dice que todavía queda gente que puede leer hebreo, que es el idioma bíblico y el que —modernizado— se habla en el Estado de Israel. Incluso en las aulas de la sinagoga lo siguen enseñando a las nuevas generaciones. En cambio el idish, dialecto familiar de los judíos europeos con reminiscencias del alemán, ha ido diluyéndose en el tiempo, pese a haber tenido una importancia central en la vida del pueblo no hace tanto tiempo atrás.

De todos modos, al igual que los knishes que se incluyen en el menú de la escuela agraria de la localidad, algunas expresiones judías han quedado adheridas a las costumbres de la comunidad, sean de descendencia judía o no. La expresión en idish “veis mir”, que significa Dios mío, fue adoptada por los rivereños, así como la palabra “tujes”, prácticamente de acogida nacional.

Kosak saca del bolsillo de su campera una kipá y la pone sobre su cabeza antes de ingresar al cementerio judío de Rivera. Su hijo —veinte años, pantalones caídos, aro expansor en la oreja izquierda, estudiante de cine en Buenos Aires— hace lo propio con la capucha del buzo de algodón que lleva puesto porque la consigna es cubrirse la cabeza para recordar la presencia de alguien superior, no importa con qué.

En este cementerio la mayoría de las lápidas son viejas y tienen racimos gruesos de hongos rastreros creciendo entre sus inscripciones en hebreo, aunque también hay algunas nuevas e incluso un par de lugares con el cartel de “reservado”, de gente que ya ha decidido al lado de quién quiere pasar la eternidad.

Hay más de 1.500 tumbas y sin embargo siguen quedando dentro del área delimitada por el muro perimetral hectáreas enteras de pastos salvajes, de tierra vacante para albergar muertos. Pero todo indica que los árboles frondosos que han crecido allí nunca serán removidos y que tampoco habrá necesidad de allanar los pequeños desniveles del terreno. Es posible que nada, en esos rincones apartados, se vea afectado en el futuro por la excavación repentina de una fosa. Hasta los cementerios pierden concurrencia y aquí, en Rivera, ya nadie cree que todo ese espacio vaya a necesitarse alguna vez.

Patria de dos banderas

La colonia galesa en Chubut



El río es largo, tortuoso, repleto de curvas, islas y ramificaciones: dicen que algo de eso significa su nombre. Desde el aire se ven sus meandros cortar el desierto y desde la tierra se aprecia su agua verdosa a veces robusta y turbulenta, a veces fina como un hilo de sangre. Con la primera luz del día es posible observar su vapor desprendiéndose hacia el cielo y en la noche negra de la Patagonia puede oírse su fluir sin interferencias.

El Río Chubut no nace en una montaña altísima ni en un lago, pero baja desde el extremo oeste de la provincia de Río Negro hasta el confín opuesto de Chubut, desembocando en el mar por una bahía llamada Engaño. Siempre estuvo ahí, uniendo los dos extremos del territorio —los andes y el mar— y por eso los chubutenses a veces lo olvidan, extienden sobre él la indiferencia que alcanza a todas las cosas que no necesitan de la atención de uno para permanecer devotas.

Sin embargo, cuando los galeses llegaron a este lugar, hace 151 años, fue lo primero que buscaron desesperadamente y, al encontrarlo, emplazaron en sus orillas todas sus cosas. Sembraron a la vera del río semillas de ciudades futuras —Trelew, Gaiman, Dolavon—, ciudades por las que todavía pasa el río y cuenta la historia de esos inmigrantes que soñaron con fundar una pequeña patria donde pudieran hablar su idioma, profesar su religión. El río acarrea en sus aguas la herencia cultural de esos galeses, que fluye a veces robusta y turbulenta, a veces fina como un hilo de sangre.

Gales es una pequeña nación constitutiva del Reino Unido, ubicada en una península al oeste de la isla de Gran Bretaña. Al igual que algunas de sus naciones vecinas, tiene origen celta y una identidad cultural propia, pero desde el siglo XIII permanece bajo el dominio de Inglaterra. Tiene apenas 22.779 kilómetros cuadrados de superficie, el 10 por ciento de los 224.686 prácticamente deshabitados de la provincia del Chubut.

Nadie sabe a ciencia cierta qué sintieron esos primeros 153 galeses que encallaron en la meseta patagónica en 1865, pero todos coinciden que debió ser algo como esto: pavor, desconcierto, altanería.

Desde la felpa verde de las colinas europeas llegaron a una tierra yerma, seca, gris, donde no había construcciones, agua dulce ni otra gente: sólo suelo plano extendido hasta el horizonte. Estando allí, apenas bajados del velero llamado Mimosa, la libertad que vinieron a buscar debió parecerles tanta y tan de golpe, que debió darles miedo.

Es 28 de julio y es feriado en toda la provincia de Chubut. Hoy se recuerda no ya que un día como éste el general argentino José de San Martín proclamó la independencia de Perú ni que se creó la Gendarmería Nacional. En el sur de la Patagonia las glorias internacionales e incluso las nacionales quedan muy lejos. Hoy se celebra el aniversario del desembarco de los galeses —151 años esta vez—, y la gente almuerza liviano porque sabe que a la tarde irá a tomar el té o comprará algunas tortas y montará un servicio casero en el comedor de su casa.

En la radio se repiten los saludos que envían los oyentes para la comunidad galesa y se repasa la nutrida agenda de celebración, con actividades repartidas por las ciudades vecinas del Valle Inferior del Río Chubut.

El acto central es este año en Gaiman, un pueblo de menos de 5.000 habitantes que tiene sus boulevares decorados con banderas de Gales y de Argentina.

Al acto, que se realiza en el gimnasio de un colegio, asisten autoridades gubernamentales, descendientes de galeses, alumnos de distintas instituciones, y rápidamente se revela entre la concurrencia una rareza estadística: un cúmulo de gente más afinada (con mejor voz) que el promedio de los públicos. El himno argentino que precede el acto se canta acompañado por un conjunto de bronces de la Policía y cuando empieza la letra, el director de la orquesta se voltea para dirigir al público, ubicado en filas de sillas plásticas. El canto es succulento y entonado, muy distinto al balbuceo intermitente que suele escucharse en ocasiones como ésta. Las mujeres sopranos se identifican perfectamente entre los asistentes, aunque más que voces aisladas se escucha un coro armónico, voluminoso, que en las partes más agudas se vuelve más selecto. Cuando llega el momento del himno galés, el canto se limpia de la hojarasca de los ajenos y ahí sí, suena completamente profesional.

Un niño de 11 o 12 años llamado Dylan Hughes relata el poema *Ddoi di draw* con énfasis y esmero. Luego de algunos versos hace silencio y el público duda si aplaudir: no queda claro si el poema ya terminó, y pese a la presencia de descendientes galeses, asumo que ganamos por amplia mayoría los que no entendimos una palabra de su dedicada recitación.

Después del acto gran parte de los asistentes se dirigen en caravana hacia la capilla Bethel, donde está estipulado algo que llaman un culto coral: una sesión cantada de adoración a Dios.

Para llegar hay que cruzar un puente sobre el río y zigzaguear un poco por calles de casas bajas siguiendo unas teteras de cartulina roja o verde que han pegado en postes y esquinas para señalar el camino (es que además del culto, a la tarde en esa capilla servirán el té y llegarán entonces los outsiders: aquellos a los que sólo los convoca la pastelería típica, el ritual de las cinco: los que no tienen por qué saber el camino).

En medio del barro que han dejado días y días de lluvia, la capilla de ladrillo se erige limpia, austera, sólida. Según reza una placa ubicada en la entrada, fue levantada en 1913.

Adentro, una antesala distribuye a los ingresantes en dos pasillos. Los bancos son de madera, fijos y divididos en el medio por una tabla horizontal. No hay imágenes ni adornos: sólo un reloj de madera con números romanos y péndulo y unas lámparas que alguna vez fueron a kerosene y ahora cuelgan del techo sosteniendo foquitos de bajo consumo.

El modelo de esta capilla se replica, con muy pocas variantes, en las treinta y cuatro que los galeses pusieron en pie entre 1865 y 1925. La mayoría de ellas cuenta con techos a dos aguas de chapa acanalada de cinc, paredes de ladrillos a la vista, puertas y ventanas de estilo gótico, con detalles de arcos ojivales.

En los comienzos del poblamiento del valle, los edificios de las capillas cumplieron una importante función social: fueron utilizadas como escuelas primarias en idioma galés y se transformaron en los centros de encuentro de los habitantes del valle.

Sólo 16 capillas sobrevivieron a las inundaciones y a la demolición y, con fluctuaciones en la concurrencia, se mantienen en actividad. Actualmente los cultos están estipulados por un cronograma que organiza la Unión de Iglesias Libres del Valle del Chubut para repartir al único pastor de la comunidad entre las distintas locaciones. Un domingo a la mañana oficia en Tabernacl (Trelew), el domingo siguiente en Bethel (Gaiman), y por la tarde suma al menos un segundo culto en alguna capilla ubicada en las chacras —como llaman a las parcelas de tierra que rodean el río—, donde más que el puñado de gente que todavía vive en la zona rural asisten descendientes de familia galesas que se asentaron originalmente allí o que fueron criados en ese lugar y mantienen la lealtad a la capilla de la zona.

En la entrada de la capilla Bethel, minutos antes de que se inicie el canto coral, una mujer de cara rojiza y regordeta ataviada como una galesa de otro siglo (vestido rojo largo hasta el piso, pechera con volados y delantal blanco) habla en galés con una

familia que llega. La familia también habla en español porque —asumo— vive en la zona y —lo certifico—elige qué idioma utilizar dependiendo del interlocutor.

Al lado del púlpito un chelo, dos violines y el infaltable armonio se disponen a acompañar el canto y tocan un himno lacrimógeno a modo de introducción. “Para aprestarnos”, dice la mujer que dirige las primeras canciones.

Las canciones entonadas develan lo que en el acto anterior podía intuirse: la concurrencia canta con afinación perfecta, ejecuta sin fisura tonos imposibles. Cantan “a voces”, ensamblando bajos, barítonos, sopranos, contra-altos y tenores. Dominan a la perfección un arte que nadie les enseñó, un talento que trafican en la sangre.

Sobre los bancos hay himnarios anillados con canciones escritas en galés y en español, acompañadas por su respectiva partitura dibujada en un sistema de notación musical británico, el tonic sol-fa.

Gaiman es la capital provincial del canto coral, una costumbre traída en el velero y cultivada a lo largo de las décadas al interior de familias y capillas. Los galeses, por definición, cantan: cantan para alabar a Dios, pero también para despedir a sus muertos en los funerales; cantan para bendecir la comida y en la sobremesa familiar. Cantan en certámenes artísticos o en la soledad inmensa de la Patagonia, como lo hacían los primeros mientras abrían canales de riego, levantaban la cosecha, amasaban el pan.

Cada año, sin interrupción desde que se cumplieron 100 años de la llegada de los galeses, se organiza el Eisteddfod del Chubut, la versión local del concurso artístico que se celebra en Gales anualmente y, según la promoción oficial, “el festival cultural más importante de la Patagonia”.

El evento tiene origen en la costumbre de la fraternidad de los bardos galos de sentarse en asamblea para recitar sus poesías o cantarlas acompañadas por el arpa. En el año 517 se celebró un Eisteddfod convocado por el príncipe galés y continúa hasta hoy con la forma de un concurso anual de talentos artísticos en los que durante dos largas jornadas se compite en diversas categorías de canto, literatura, danza y otras artes.

—Hay gente que dice que los galeses no eran muy trabajadores, porque dedicaban tiempo a otras cosas. Eran capaces de decir bueno, no ordeño a la tardecita hoy porque quiero ir a ensayar al coro. ¿Se da cuenta? —dice Luned Roberts de González, una referente indiscutida de la comunidad galesa en Chubut, activa en la conservación y promoción de la cultura y protagonista infaltable de cuanto evento alusivo haya en la zona.

En la capilla Seion, construida en 1888, a las 16.20 la gente hace cola en el frío para ingresar. El té galés del 28 de julio se sirve, además de en los múltiples salones del pueblo, en las capillas, que ese día se llenan de tablas y caballetes y ofrecen las tortas y el té preparados por las mujeres de cada congregación.

Adentro, mujeres prolijas con ropa casual y delantal blanco encima inclinan las teteras sobre varios juegos de vajilla distintos: los que han reunido entre los voluntarios. Suena música celta de fondo y la gente se atraganta —porque está rico y porque hay que amortizar la onerosa tarjeta pagada— con tortas varias, pan con manteca, mermelada de frutilla, de arándanos, de citrón.

Al menos aquí ni hay torta negra, el emblema culinario de los galeses en la Patagonia. Este producto, convertido en un souvenir frecuente de los visitantes, es un invento argentino o, más precisamente, de los galeses en la Argentina. Es una versión de un budín de frutas especiado llamado bara brith —que los galeses comen, por si hiciera falta, untado con manteca— hecho con los ingredientes a mano, lo que produjo el extraño y exitoso híbrido.

Entre la gente que toma el té hay de todo, pero especialmente descendientes puros de galeses, inconfundibles por sus ojos cristalinos y sus facciones redondas; descendientes con la herencia diluida y otros pobladores de la comarca, tan adueñados de esas tradiciones como cualquier otro.

Excepto hoy, día en el que los chubutenses ocupan la mayoría de las mesas, las casas de té suelen llenarse con turistas que tienen ese punto marcado como parada obligatoria en su visita de la colonia galesa en Gaiman. Van a los museos, a la primera casa del pueblo, a recorrer las capillas, a tomar el té (tal vez al mismo lugar al que fue la princesa de Gales Lady Di en su visita a la Argentina y se fotografían con la tetera de dos metros ubicada en su ingreso). Esa es la versión de bolsillo de lo galés en la Patagonia.

En 1993 María Alba Zampini Jones inició en Gaiman un taller galés para nenes chiquitos: un jardín informal en el que, entre juegos, aprendían los rudimentos de la lengua celta. Con los años se transformó en un jardín oficial, el Ysgol Feithrin Gymraeg (jardín de infantes galés), y luego ocurrió lo mismo en Trelew: se montó un taller que luego fue el jardín oficial Y Ddraig Fach (El Dragoncito). Ese jardín dio lugar más tarde a una escuela primaria bilingüe: Ysgol yr Hendre (La Escuela Hendre), que

posiblemente tenga su secundaria pronto. Además, colegios de Gaiman —algunos fundados por los propios galeses, como el Camwy— incluyen la enseñanza de galés en su currícula y hay otro colegio bilingüe en Esquel, en la zona cordillerana.

Catrin Heledd Morris —el pelo corto entre rubio y colorado, los ojos verdes delineados con lila—, una profesora de música nacida y criada en Gales, es una de las precursoras del colegio bilingüe Hendre. Dice que las de Chubut son las únicas escuelas galesas fuera de Reino Unido: “Hay cuatro fuera de Gales: una en Londres y tres acá”, precisa.

Según narra, en 2012 la escuela Hendre tuvo sus primeros egresados de la primaria y mantienen una currícula estable de más o menos noventa chicos, más de la mitad de ellos “sin una gota” de sangre galesa.

Morris dice que en Gales es muy conocida la Patagonia, tal vez “con una idea un poco romántica”. Ella llegó al país en 1996 y lo primero que le impactó fue la meseta. Estuvo un año y apenas regresó a su hogar de colinas verdes extrañó el desierto y por eso regresó, en 1998. Se casó con un argentino, tuvo dos hijas, y se quedó para siempre.

—La comunidad galesa de acá tiene tanto en común con la de Gales pero, al mismo tiempo, tantas diferencias, porque en Gales tienen mucha influencia de la cultura inglesa y acá tienen la misma influencia pero del criollo. El inglés es formal y muy correcto y acá no hay nada formal ni correcto. Esa informalidad y ese contraste nos atrae muchísimo.

La de Chubut es la mayor colonia de galeses fuera de su territorio de origen y, según estima el British Council, alrededor de 50.000 chubutenses tienen ascendencia galesa. Un número no menor considerando que toda la provincia —de casi la misma superficie que Inglaterra, Escocia y Gales juntas— tiene apenas medio millón de habitantes.

Al asentamiento galés en la Patagonia lo llaman Y Wladfa, lo que puede traducirse como “la colonia”, pero sin embargo desde hace un tiempo algunos prefieren dejar de lado esa figura. El año pasado, cuando se celebró el sequicentenario decidieron festejar los 150 “compartiendo caminos” con los pueblos originarios y las otras comunidades de inmigrantes que llegaron después.

Pese a ser llamados coloquialmente “galensos y galensas”, los descendientes son y se sienten fervientemente argentinos, sin por eso dejar de abrazar con celo la cultura que impregna sus raíces. Es habitual ver en las casas flamear el dragón de la bandera galesa junto al celeste y blanco de la insignia argentina, así como asistir a celebraciones del 25

de mayo tan fervorosas como las del 28 de julio. Hay aquí, superpuesto pero no empastado, ardor por dos patrias, lealtad a dos banderas.

En el año 1997 el British Council lanzó el Proyecto de Idioma Galés (Welsh Language Project) y desde entonces envía cada año, de marzo a diciembre, tres profesores del idioma, que se reparten entre los tres puntos fuertes de la colonia galesa en la Patagonia: uno en Trelew, otro en Gaiman y otro Trevelin, en la cordillera de los Andes.

Según el último informe de monitoreo que realiza el British Council, el número de estudiantes en la Patagonia continúa en ascenso. Un total de 1.220 patagónicos tomaron cursos de galés en 2015, superando los 1.174 que lo hicieron en 2014 y constituyendo el número más alto de aprendices desde el inicio del proyecto.

—Hay una generación que es quizás la mía, quizás la anterior, que nuestros padres sentían la necesidad de identificarse más con el pueblo argentino, porque la pasaban mal identificados como galeses —dice Nadine Laporte, 50 años, psicolingüista e hija de madre galesa y padre vasco francés. —En muchos casos les tomaban el pelo, los discriminaban un poco: les decían galenso pan y manteca, chacarero. Entonces me parece que esa generación necesitó desmarcarse. Y la generación que viene atrás mía está identificando nuevamente la necesidad de reivindicarse como galeses, y eso se ve en la proliferación de las escuelas bilingües y también en algunos de los nombres personales.

Camila Elen Irianni tiene 27 años, es abogada recibida en Buenos Aires y vive en Chubut, donde nació. Proviene de una familia con herencia galesa, pero también tiene sangre italiana y española. A los 11 años fue por primera vez a Gales a acompañar a su padre en una beca otorgada por la Universidad de Cardiff y después, a los 17, se ganó la suya y estuvo tres meses de intercambio en el Llandovery College. En Gaiman fue al jardín galés y al colegio Camwy, por lo que siempre estuvo en contacto con el idioma que, además, habla con fluidez su familia paterna. Luego de recibirse también pasó un tiempo en Gales, y volvió a trabajar a la Patagonia y a colaborar los fines de semana con la casa de té que tiene su familia en Gaiman: Ty Gwyn (Casa blanca).

—En Gaiman tenés como dos comunidades, una adentro de otra. La comunidad galesa no se refiere tanto a la descendencia, si no a lo que vos hacés, porque hay descendientes que no están sumergidos en la comunidad galesa. ¿Y qué significa estar sumergido en la comunidad galesa? Hacer todas esas actividades y tradiciones de los

galeses: ir al Eisteddfod, ir a la capilla, ir a las reuniones, al coro, a la escuela de música —explica Irianni, con la claridad de quien ha reflexionado alguna vez sobre el tema.

En un programa televisivo de Canal Encuentro conducido por el acordeonista misionero Chango Spasiuk, Billy Hughes, un hombre patagónico con el prodigio galés en la voz, dice lo mismo de otra manera.

—Uno tiene una herencia, recibió como herencia un paquete de tradiciones. Otros lo habrán recibido y no lo toman, qué se yo, no les va ni les viene. A mi me gusta, me siento cómodo, siento que tengo que hacerlo, es una obligación.

Para llegar a la casa hay que doblar a noventa grados desde la avenida principal de Gaiman y subir por un caminito empinado sobre la barda pálida que rodea el pueblo. Arriba, entre algunos álamos añosos aparece el viejo chalet de estilo inglés, medio ruinoso y embrujado.

Luned Roberts de González abre la puerta de madera y el mosquitero contiguo vestida con una larga pollera negra, camiseta del mismo color y el pelo enmarañado. Se ha olvidado de mi visita, y tiene un día, como los otros, cargado de compromisos.

En una gran sala de madera tan antigua y tan llena de objetos que resulta imposible aislarlos visualmente, la mujer, que supera ampliamente los ochenta años, busca un botón. Pide ayuda para enhebrar el hilo, cose el botón y después se repasa las cutículas con la cabeza de la aguja, se corta una uña con una tijera grande de costura. Sacude la camisa negra que va a ponerse, rasca unas manchitas viejas y se dispone a peinarse la larguísima cabellera gris. Tiene muchos nudos y se arranca pelo, que va juntando y apoyando en un diario sobre la mesa. Se hace una trenza. Mientras, cuenta la historia de su familia: es hija de hijos de galeses que estudiaron fuera de la provincia —su madre en Gales, su padre en Paraná—, pero se dedicaron a la docencia en Gaiman. Se casaron en 1921 y compraron esta casa, que ya existía entonces. Los galeses acostumbran a ponerle nombre a sus hogares, a sus cosas, a sus paisajes, y por eso esta casa se llama Plâs y Graig: casa sobre la roca.

Ella también se dedicó a la docencia: fue rectora del colegio Camwy durante 39 años.

Su hermana Tegai, fallecida en 2009, fue quien puso en marcha el Museo de Gaiman, montado sobre la vieja estación del ferrocarril, y la que inició hace más de 40 años el programa semanal La Hora Galesa, emitido por una radio AM provincial. El programa, que ahora conduce ella, pasa música típica y noticias de la comunidad: da cuenta de

nacimientos, defunciones, casamientos o graduaciones, siempre con el eje puesto en la reconstrucción de la ascendencia familiar del protagonista.

Roberts sale con apuro hacia el museo —que desde la muerte de su hermana está a cargo de su hijo, Fabio Trevor González—, donde la esperan para officiar de traductora en una reunión entre unos galeses que están de visita en Argentina y unos parientes lejanos que viven en este valle.

En una pequeña sala del museo las dos ramas familiares unidas por un galés que migró a la Patagonia en 1911 se encuentran por primera vez. La familia proveniente de Gales viste ropa de turista —pantalones impermeables, campera de abrigo de colores vivos y zapatillas de trekking—y se muestra jocosa y agradecida. Los locales, de vestimenta rústica y caras ajadas por una vida chacarera, se apiñan con timidez en el vértice de la habitación. “Yo soy tractorista” le dice uno de cachetes rojos y boina a Luned para que traduzca al idioma lleno de consonantes y sonidos de aire. “Yo tengo un nene de un año y doy clases de agrario”, dice otra mujer. Los galeses atienden, cuentan sobre su vida de docentes jubilados, sacan sus tablets para registrar el momento.

Luego de poner en marcha la conversación, Roberts deja a los reencontrados en manos de su hijo Fabio, que también habla galés, y avanza en su auto media cuadra hasta el gimnasio donde a la noche darán un espectáculo coral del que ella participará.

“Hola chicas”, le dice a otras señoras mayores que llegan al ensayo, y entablan un breve intercambio en galés.

Sobre el escenario hay gente de todas las edades, entre ellos muchos jóvenes que asisten a la universidad en Buenos Aires o La Plata pero se suman al coro cuando vuelven a casa durante las vacaciones de invierno. El show que darán esta noche se llama Suite del Desembarco y está compuesto por una serie de canciones escritas por el poeta cordobés Sergio Pravaz y musicalizadas por Héctor Ariel Mac Donald con variados ritmos de la música argentina. Una baguala, una chacarera, un malambo, un loncomeo narran las expectativas de los inmigrantes en sus últimos días de navegación.

La obra, constituida por muchos versos, dice todo el tiempo más o menos lo mismo:

“Todo será nuevo a partir de hoy y el dolor que nos espera será solo nuestro.

Nuestra es ésta comarca y nuestro será el sufrimiento que nos lleve amarla”.

La capilla Tabernacl, construida en el medio de la nada, ha quedado por la acción del tiempo emplazada en el centro comercial de Trelew, entre un bar irlandés de moda y un edificio de departamentos.

Es domingo y Adriana Roberts, una laica de la congregación, dirige la primera parte del culto. Dice “vamos a ponerle un poquito de onda” y divide las estrofas de una canción entre las distintas columnas de bancos: hay que cantar y levantarse, formando una especie de ola musical. Un poco en galés y otro poco en español, los asistentes cantan y se levantan, los viejos con más entusiasmo que los jóvenes.

Como el pastor está de viaje, la parte del salmo queda a cargo de su yerno, que es arquitecto pero también un estudioso de la Biblia. Los protestantes tienen eso: una relación llana con Dios —sin tanta sotana ni campanario— y pocos requisitos burocráticos para la divulgación de su mensaje.

Al terminar el salmo, el señor cuenta que ese fin de semana realizaron un encuentro de jóvenes en la capilla al que asistieron 65 chicos y chicas procedentes de distintas iglesias y colegios. Ahora, en el culto, hay apenas cuatro adolescentes acurrucados en un banco con cara de tedio, buscando las lecturas bíblicas en el celular.

Desde 2007, Carlos Ruiz es el pastor evangélico que se encuentra al frente de las capillas galesas. De borcegos claros, saco de moda estilo militar y bufanda Jean Cartier, Ruiz disloca la imagen de líder religioso que puede tener alguien acostumbrado a los curas católicos. Es afable, descontracturado y, sobre todo, tiene simpatía por las causas populares, una esposa hace 33 años y tres hijas adultas.

Es oriundo de Gaiman, pero durante su juventud se mudó a Buenos Aires a estudiar en un seminario y luego vivió en distintos lugares del país, dedicado tiempo completo a la función religiosa.

Aunque no tiene descendencia galesa, Ruiz se crió en la colonia, conoce su idiosincrasia, y dice que entre las múltiples variantes de la iglesia evangélica, él se siente identificado con los pastores que llegaron en el velero Mimosa. De todos modos, necesitó hacer ajustes en su regreso al pago.

—Tuvimos que adaptarnos a una forma más rigurosa. Los galeses son más estructurados, muy puntuales, todo ordenadito, pero lo hicimos porque nuestra idea es siempre que la verdadera espiritualidad no pasa por las formas.

El pastor explica que en la iglesia porteña en la que oficiaba antes había bandas musicales con “muy buenos músicos, canciones vivas y todos los instrumentos”: saxo,

teclado, guitarra, batería. Cuando volvió al sur se reencontró con el armonio, que para los galeses es “el instrumento”.

—Hay unos himnos hermosos que pido que se cante una parte en galés porque los que hablan galés disfrutan de ese momento. Yo no entiendo, y la mayoría de la gente que está tampoco, pero ellos sí, y los hace felices.

Haciendo un cálculo rápido, el pastor estima que a los cultos suelen asistir alrededor 70 personas, de las cuales tal vez 30 tienen ascendencia galesa. Según dice, hasta hace un tiempo atrás la idea de un chubutense no galés era que las capillas eran exclusivas para galeses, y un poco lo eran, porque muchos de los cultos se daban en galés.

—Luego se dieron cuenta que el idioma se había convertido en una barrera. Eso fue cambiando y hoy todos los cultos son en castellano.

Hace poco Ruiz vio un documental que cuenta la historia de la identificación de los huesos de la primera galesa muerta en la Patagonia, Catherine Roberts, encontrados fortuitamente mientras una máquina revolvía la tierra para agrandar un camping del Automóvil Club ubicado en la costa de Madryn. Esa mujer, una de tantas que llegaron en el primer contingente, debió sepultar en el mar a uno de sus hijos, que vio morir en el largo viaje transoceánico. Antes, había enterrado a otra de sus criaturas y tres semanas después de arribar a la Patagonia, todavía en la costa salada, fue ella misma quien no pudo sobreponerse al trajín.

—Te pasan muchas cosas por la cabeza; lo que sufrieron, porque vinieron a la nada. Cuanto más lees su historia más podés comprender por qué aman tanto sus raíces, su historia, su idioma, su canto, sus celebraciones. Aman, sienten que es una causa eso.

Los descendientes de galeses tienen el impulso, de vez en cuando, de recrear alguna fracción de la odisea de los colonos.

Desde el 2015, año del sesquicentenario, el 28 de julio se emula en la playa de Madryn el desembarco. Una barcaza con gente disfrazada encalla en Punta Cuevas con banderas galesas en alto. Son recibidos por otras personas disfrazadas de criollos, que los recogen con caballos de la costa, mientras el público reunido en la arena se emociona con la secuencia y piensa cómo pudieron sobrevivir sin una casa en donde refugiarse del viento obstinado.

La ruta de los “rifleros del Chubut” —los 30 hombres a caballo que comandados por el primer gobernador del Territorio Nacional del Chubut, Luis Jorge Fontana, en 1885 se abrieron paso hacia el corazón oculto de la provincia en busca de nuevas tierras

cultivables— también fue reemprendida algunas veces. Cuando se cumplieron cien años de esa expedición que dio origen a otro asentamiento galés en la cordillera, un grupo de hombres montado emprendió el mismo recorrido en homenaje. Después la hija de uno de ellos, Manon Berwyn, desandó en sulky ese camino. Por estos días, sin ir más lejos, Martín Echegaray Davies, un hombre de 59 años, se encuentra ejecutando el mismo plan, pero a pie y con un carrito atado a la cintura.

Muchos lo han visto: Echegaray Davies camina a paso rítmico por la tierra baldía de la Patagonia. Un sombrero alero le cubre los ojos cuando el viento araña y una capa verde lo protege de la lluvia que cae a veces. Por lo demás, camina sin zapatos ni ropas especiales. Camina con la fe de quien no cree que eso sea un deporte sino un destino.

La ruta trazada indica que serán más de 2000 kilómetros los que deberá saldar con sus pies rústicos, su carrito artesanal. Ha tenido algunos problemas en sus primeros tramos, y sin embargo reemprende cada vez la marcha aliviado, contento, firme. Las dos banderas de sus patrias flamean a los lados del carrito, y él avanza erguido por la banquina de la ruta: el orgullo inflamado por algún transeúnte que le pide una foto o un camión que, al paso rasante, lo hace vibrar con la bocina.

3. Bibliografía

- Alpersohn, Marcos (1991). *Colonia Mauricio*. Argentina: Editora del Archivo Centro Cultural “José Ingenieros”.
- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Ángulo, María (coord.) (2013). *Crónica y Mirada*. Madrid: Libros del K.O.
- Baigorria, Osvaldo (2010). “Diez hipótesis ‘salvajes’ de la crónica”. Ponencia presentada en las Jornadas académicas y de investigación de la Carrera de Ciencias de la Comunicación, “Recorridos y perspectivas. Homenaje a Nicolás Casullo y Aníbal Ford”, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.
- Bessone, Nelson Roberto (sin fecha). *Moctezuma, del imperio al pueblo*. Argentina: Editora del Archivo.
- Bernabé, Susana (sin fecha). Las viejas narrativas del presente [en línea] Anfibia. Buenos Aires. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/las-viejas-narrativas-del-presente/>
- Bianchini, Federico (2012). Un ornitorrinco y cien monedas [en línea]. Anfibia. Buenos Aires. Disponible en <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/un-ornitorrinco-y-cien-monedas/>
- Caggiano, Sergio y Grimson, Alejandro (2010). “Respuestas a un cuestionario: posiciones y situaciones”, en Nelly Richards (ed.) *En torno a los estudios culturales. Localidades, trayectorias y disputas*. Santiago de Chile: CLACSO
- Cañas Bottos (1998). Control cultural y Menonitas de la Vieja Orden, en *Sociedad y Religión*, N° 16/17.
- Cañas Bottos, Lorenzo (2012). Orden textual y orden social: lecto-escritura y milenarismo banal entre los menonitas de la vieja colonia. ISSN 0327-6627 - ISSN (en línea) 2250-7671.
- Caparrós, Martín (1992). *Larga distancia*. Buenos Aires: Planeta.
- Caparrós, Martín (2011). “Por la crónica”, en *La Argentina crónica. Historias reales de un país al límite*. Buenos Aires: Planeta.
- Carballo, Cristina (comp.) (2007). *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. Luján: Universidad Nacional de Luján.
- Carrión, Jorge (2007). Del viaje. Penúltimas tendencias, *Revista Quimera*, n° 284-285. pp 33-55
- Carutti, Garreta, López, Palmeiro, Martínez Sarasola y Santillán Guemes (1975). El concepto de cultura. Buenos Aires: Facultad de Humanidades UNSa.

-Claval, Paul y Carballo, Cristina (2012). “Introducción”, en Santarelli, Silvia y Campos, Marta (Coord.)(2012). *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

-Comisión Centenario de la Colonización Judía (1991). *Colonia Mauricio. 100 años*. Carlos Casares.

-Cristoff, María Sonia (2014). La libertad es un campo minado [en línea]. Anfibia. Buenos Aires. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/la-libertad-es-un-campo-minado/>

-Frischer, Dominique (2004). *El moisés de las Américas: vida y obra del barón de Hirsch*. Buenos Aires: El Ateneo.

-García Canclini, Néstor (1989). *Las culturas populares en el capitalismo*. México, Nueva imagen.

-Ginzburg, Carlo (2001). “Prefacio”, en *El queso y los gusanos*. Barcelona: Ediciones Península.

-Guerriero, Leila (2010). *¿Qué es el periodismo literario?* Leído en el seminario «Narrativa y periodismo», en Santander, España, desarrollado por la Fundación Santillana, la Fundación Universidad Internacional Menéndez Pelayo y el Instituto Tecnológico de Monterrey, en 2010. Recuperado de Anfibia, Buenos Aires. <http://www.revistaanfibia.com/cronica/que-es-el-periodismo-literario/>

-Guerriero, Leila (2006). “Sobre algunas mentiras del periodismo”, Festival Malpensante I, revista El Malpensante nro. 71, Cartagena de Indias, 2006. Recuperado de http://elmalpensante.com/index.php?doc=display_contenido&id=337

-Hall, Stuart (1984). Notas sobre la desconstrucción de “lo popular”, en Samuels, R. (ed.): *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona: Crítica.

-Hall, Stuart (1981). “La cultura, los medios de comunicación y el ‘efecto ideológico’”, en Curran, James y otros (comps.): *Sociedad y Comunicación de masas*. México: Fondo de Cultura Económica.

-Halpern, Rodríguez y Vazquez (2012). Durazos Zipeados. Los migrantes regionales en la televisión argentina. En Papeles de Trabajo. Revista electrónica del Instituto de Altos Estudios Sociales de la Universidad de General San Martín. ISSN 1851-2577. Año 6, N°10, Buenos Aires.

-Hebdige, Dick (2004). *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós.

-Herreman, Yani (2002). "Turismo cultural, patrimonio y museos en América Latina", en *Museos, patrimonio y turismo cultural*. La Paz, Bolivia: Consejo Internacional de Museos (ICOM) pp. 31-40.

-Hoggart, Richard (1990., *La cultura obrera en la sociedad de masas*, México, Grijalbo.

-Horsch, John y Bender, Harold (1978). Menno Simons: su vida y sus escritos. El cristianismo primitivo. Recuperado de http://www.elcristianismoprimitivo.com/intro%20menno_simons.htm

-Jaramillo Agudelo, Darío (ed.) (2012). *Antología de la crónica latinoamericana actual*. Madrid: Alfaguara.

-Leoni, J. B; Acedo, T; Tamburini, D y Scarafa, G (2011). Cambio y continuidad en la materialidad funeraria del cementerio judío Algarrobos, Colonia Mauricio (Carlos Casares, provincia de Buenos Aires). *Revista de Arqueología Histórica Argentina y Latinoamericana* 5:35-65. Buenos Aires.

-Lévi-Strauss, Claude (1977). *El pensamiento salvaje*. Colombia: Fondo de cultura económica.

-Matthews, Abraham (2011). *Crónica de la colonia galesa en la Patagonia*. Buenos Aires: Ediciones Alfonsina.

-Moreno, María (sin fecha). Todos anfibios [en línea] Anfibia, Buenos Aires. <http://www.revistaanfibia.com/ensayo/todos-anfibios/>

-Organización Internacional del Trabajo OIT (2001). *Turismo sostenible. Estado, comunidad y empresa frente al mercado. El caso de Ecuador*. Lima, Perú. ISBN 92-2-312840-4 ISSN 1020-3974.

-Owen, Olga Marisa y Hughes, Judith Corinne (2012). "Pervivencia de las prácticas religiosas protestantes de la colectividad galesa en el valle inferior del Río Chubut", en Santarelli, Silvia y Campos, Marta (Coord.), *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

-Owen, Olga Marisa (2016). Palabras alusivas a los 151 años, leídas en el acto oficial, en Gaiman, el 28 de julio de 2016.

-Prats, Llorenc (1997). *El patrimonio cultural como recurso turístico. Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

-Rotker, Susana (1992). *La invención de la crónica*. Buenos Aires: Ediciones Letra Buena.

-Santarelli, Silvia; Campos, Marta y Eberle, Claudia (2004). *Religión, migraciones y paisaje: los menonitas en Guatraché. Una visión desde la geografía*. Bahía Blanca: Universidad Nacional del Sur.

-Santarelli, Silvia; Campos, Marta y Martín, María Cecilia (2009). *Espacio sagrado-espacio profano: católicos, evangelistas y menonitas. Estudios de caso en el suroeste bonaerense y sureste pampeano*. Argentina [en línea]. Recuperado de <http://observatoriogeograficoamericalatina.org.mx/egal12/Geografiasocioeconomica/Geografiacultural/61.pdf>

-Santarelli, Silvia y Campos, Marta (Coord.)(2012): *Territorios culturales y prácticas religiosas: nuevos escenarios en América Latina*. Bahía Blanca: Editorial de la Universidad Nacional del Sur.

-Sassone, Susana María (2007). “Migración, religiosidad popular y cohesión social: bolivianos en el área metropolitana de Buenos Aires” en Carballo, Cristina (comp.) (2007): *Diversidad cultural, creencias y espacio. Referencias empíricas*. Luján: Universidad Nacional de Luján.

-Schenkel, Erica (2012). “Turismo cultural: ¿móvil de progreso o vulnerabilidad? El caso de la colonia menonita “La Nueva Esperanza””. En Realidad, tendencias y desafíos en turismo. Año XII. Volumen 10.

-Sims, Norman (2009). “Prólogo” en *Los periodistas literarios o el arte del reportaje persona* [en línea]. La tinta de la calle. <http://tintadelacalle.blogspot.com.ar/2009/08/los-periodistas-literarios-norman-sims.html>

-Thompson, Edward (1990). “Introducción: costumbre y cultura”, en *Costumbres en común*. Barcelona, Crítica.

-Tomas, Maximiliano (comp.) (2007). *La Argentina crónica. Historias reales de un país al límite*. Buenos Aires, Planeta.

-Williams, Raymond (2000). *Marxismo y literatura*. Barcelona: Península.

-Yúdice, Jorge (2002). *El recurso de la cultura. Usos de la cultura en la era global*. Barcelona, Cultura Libre.