

VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2007.

Nuestro canto.

Analía Victoria Percíncula, Natalia Mariel Buzzella y Lucila Somma.

Cita:

Analía Victoria Percíncula, Natalia Mariel Buzzella y Lucila Somma. (2007). *Nuestro canto*. VII Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-106/292>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

NUESTRO CANTO

Analía Victoria Percíncula, Natalia Mariel Buzzella y Lucila Somma.

Carrera de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires

analiaperci@yahoo.com.ar

lulisomma@yahoo.com.ar

natalia.buzzella@gmail.com

INTRODUCCIÓN

Nuestro trabajo nace a raíz de algunas letras de chamamé escritas por el sacerdote Julián Zini¹ -durante la década del '60² en Corrientes- las cuales llamaron nuestra atención debido a que en ellas aparecen temas recurrentes como la pobreza, la exclusión, la cuestión de la tenencia de la tierra, la noción del "hombre nuevo"³, entre otros. Considerando que lo que se expresa mediante la cultura popular⁴ responde a condiciones económicas, políticas y sociales, nos preguntamos qué ocurría en dicho período en Corrientes, qué permitió la emergencia de tales canciones. Las letras de chamamé generalmente tratan temáticas referidas al amor, la belleza, el baile, el paisaje, la vida en el campo, entre otras. ¿Por qué Zini introduce estas nuevas cuestiones? Es por eso que nos proponemos analizar las canciones en relación con el contexto socio-histórico y cultural en el que fueron producidas. Buscamos rescatar el imaginario de los protagonistas, su interpretación sobre los hechos y, paralelamente, hacer una reconstrucción abarcadora de la situación local en el período analizado.

CORRIENTES: INTRODUCCIÓN A SU ESTRUCTURA ECONÓMICA SOCIAL

La economía desarrollada en Corrientes hasta ese momento es denominada como Economía Regional (ER), haciendo referencia así a aquellas economías "periféricas" donde coexisten elementos capitalistas con otras formas no tan desarrolladas o hasta precapitalistas. Todas las regiones subsumidas en las economías regionales comparten ciertas características. Entre ellas destacamos: la presencia de pequeños productores generalmente minifundistas (con utilización de mano de obra de carácter familiar); el carácter marginal de las producciones en relación con el mercado exportador argentino, las fluctuaciones de precios; las dificultades de reconversión productiva; el deterioro de los suelos; la falta de diversificación productiva, y la tendencia al monocultivo⁵.

A fines del siglo XIX Corrientes sufrió un gran crecimiento, sin embargo, frente a la competencia proveniente desde la pampa húmeda en cuanto a la producción agrario-ganadera, dicha explotación no resultaba rentable. Por lo

tanto, debió desarrollarse la producción de cultivos industriales: primero será predominante el algodón, luego el tabaco. Es aquí donde encontramos el comienzo del problema del monocultivo en la zona. El origen de este tipo de producción debe ser encontrado en la manera en que la región fue poblada. *“El primer cambio importante en la distribución de tierras fiscales en Corrientes se produce cuando en 1825 Pedro Sarre mediante decretos convirtió varias tierras comunales en predios particulares. (...) De allí en más, la provincia no hará más que dividirse y alambrarse en un damero de grandes asentamientos originarios de la masa de minifundios.”*⁶ Por otra parte, se encontraban las grandes propiedades de ganaderos que solían entregar pequeñas parcelas bajo el régimen de la aparcería para el cultivo de tabaco.

La producción de tabaco

El inicio de la actividad tabacalera se remonta a las plantaciones indígenas. Estas plantas de tabaco típicas de la zona luego serán conocidas bajo el denominativo “criollo”, el cual hace referencia al tabaco oscuro misionero y/o correntino. Sin embargo, la producción tabacalera comenzó a tomar dinamismo a partir de la llegada de los “gringos”. Como antes habíamos hecho referencia, se trataba de una explotación minifundista y con uso intensivo de mano de obra familiar (su cultivo sólo necesita mano de obra intensiva en una época del año y el pequeño productor no podía afrontar grandes costos). El primer cultivo industrial introducido con auspicio del gobierno, fue el algodón, cuyo comienzo se remonta a la primera posguerra y su decadencia a fines de los '30.⁷ Es en ese momento donde el tabaco correntino comenzó a ganar importancia a nivel provincial y nacional, y donde se configuró el área tabacalera por excelencia en la provincia, la cual comprendía aquella situada al margen del río Paraná en las ciudades de Goya, San Roque y Lavalle⁸.

Sin embargo, ya hacia fines de la década del '40 el apogeo correntino comenzaría a declinar. Podemos destacar tres causas: la primera, la condición de no-propietarios por la cual los pequeños productores se veían impedidos de “modernizarse”; la segunda, tiene relación con un cambio del “gusto” argentino, que varió de la preferencia por el tabaco oscuro al tabaco rubio Virginia y Burley (tabacos denominados exóticos e introducidos desde EE.UU.) producidos en Salta y Tucumán; la tercera causa puede ser denominada como el “desarrollismo”, impulsado aproximadamente en el período 1952-1974. Durante esta época se produjo un alto nivel de inversiones extranjeras, sobre todo introduciendo capital y maquinarias. Así irrumpieron en el mercado interno las Empresas Transnacionales (ET) *“deseosas de ocupar con producción propia mercados internos ávidos de bienes manufacturados sustitutivos de las importaciones previas y con una acentuada difusión internacional de patrones de consumo imitativos de los existentes en los ámbitos urbanos de los países centrales”*⁹. Como consecuencia el mercado del tabaco hacia 1968 comienza a tomar un cariz oligopólico. Empresas nacionales manufactureras decidieron alquilar las patentes ofrecidas por las grandes firmas americanas.¹⁰ Cabe destacar que fueron estas empresas las que incentivaron el consumo de tabaco rubio basándose en la publicidad y el incentivo al aumento del consumo femenino. Así el tabaco oscuro fue reemplazado por el rubio producido en el

NOA, variedades que no podían ser insertadas en el NEA por sus condiciones productivas particulares.

La presencia del Estado

El tabaco es uno de los pocos productos que mueven importantes recursos monetarios. El 70% del precio de un atado de cigarrillos corresponde a impuestos, los cuales benefician directamente al gobierno nacional y provincial. Son las empresas tabacaleras quienes, a través de la venta de los cigarrillos, generan los impuestos. Pero no son muchas, y es hacia la década del '60 cuando se conforma un mercado que genera una situación delicada entre el gobierno y las mismas.

Frente a la situación cada vez más vulnerable de los productores, a la que se le suma la crisis económica del '60, el gobierno provincial bajo la conducción del doctor Díaz Colodrero creó en 1964 el Instituto Provincial del Tabaco (IPT). Sin embargo, la función de éste era modesta y limitada, sólo se ocupaba de regular la tipificación y los precios. Sin embargo, estas medidas eran luego incumplidas por los comerciantes y acopiadores, los cuales buscaban su beneficio frente al pequeño productor. Por otro lado, el Estado nacional implantó en 1967, el Fondo Tecnológico Nacional del Tabaco que introdujo por primera vez una regulación nacional sobre este mercado. Este fondo constó de una existencia de carácter transitorio ya que su instauración derivó en el surgimiento del Fondo Especial del Tabaco (FET) en 1972.

El trabajo del FET fue llevado a cabo a partir de un impuesto que se cobraba sobre el consumo de cigarrillo, el cual rondaba alrededor del 7% del precio de venta al público. El 80% del fondo se destinaba al pago de un sobreprecio el cual constituía la subvención que otorgaba el Estado hacia la producción y al empleo dentro del sector. Y el 20% restante del fondo se destinaba a apalejar cuestiones derivadas de problemas económicos y sociales, como *“problemas en los ingresos, productividad, acceso a la tecnología, diversificación y posibilidad de capitalización.”*¹¹ Sin embargo, este porcentaje nunca fue implementado de forma provechosa y concreta hasta la aparición del Plan de Desarrollo. Así, con la creación del FET el precio del tabaco se constituía en dos partes: *“El precio de acopio pagado por la industria o la cooperativa al momento de efectivizarse la venta, y la otra, el sobreprecio pagado por el Estado a través de instituciones regionales, como el IPT hasta 1980 y desde entonces la Cámara del Tabaco –creada ese mismo año.”*¹² Las prácticas del FET terminaron por favorecer a las industrias y a los comerciantes y no al productor quien persistía en una situación desventajosa.

La estructura social correntina y el problema de la distribución de la tierra

Según los datos del Censo Tabacalero del Instituto Provincial del Tabaco de 1969 por un lado, y los datos que nos brinda Ferrara por el otro¹³, dentro de la producción tabacalera de la zona que comprendía Goya, San Roque y Lavalle (la cual representaba el 75% de la provincia), el 73% eran chacras de menos de 10 hectáreas cada una, de las cuales el 51% estaban ocupadas por aparceros¹⁴, el 34,4% por ocupantes gratuitos¹⁵, el 4,4% por arrendatarios¹⁶ y

el 9,9% por propietarios.¹⁷ Como la producción de tabaco en Corrientes estaba en manos de un gran número de productores la industria no podía tratar directamente con ellos. Por esta razón se utilizaba a los acopiadores¹⁸ como los intermediarios entre los productores y la industria. Los acopiadores *“compraban por lo general a precios muy inferiores a los establecidos oficialmente, fundamentalmente porque al mismo tiempo funcionaban como acreedores de los productores, sea adelantándole dinero a cuenta del acopio, para que hicieran frente a los gastos de la cosecha, u otorgándole de “fiado” las mercaderías para el mantenimiento cotidiano”*¹⁹ debido a que muchos de los acopiadores eran además los almaceneros de la zona. Las empresas también compraban de manera directa lo que representaba más o menos la mitad del tabaco producido en la provincia y, a la par que los acopiadores, se manejaban con prácticas poco claras que buscaban evadir los precios mínimos fijados por el Estado -entre otras cosas- mejorando así su rentabilidad.

Otra “táctica” utilizada por las empresas y los acopiadores con los pequeños productores estaba relacionada con la clasificación del tabaco en cinco tipos diferentes dependiendo del tamaño de las hojas, de si estaban rotas o agujereadas, las cuales, sin embargo, son picadas a la hora de ser elaborado el cigarrillo. *“(…) el año que necesitan comprar mucho tabaco clasifican todo sólo de primera y segunda categoría para asegurarse una alta concurrencia de los productores al mercado; por el contrario, los años que existe sobreproducción, la clasificación rigurosa en los cinco tipos desplaza a casi toda la producción correntina hacia los tipos inferiores con la consiguiente baja de precio”*²⁰

“Doblado en dos por los años /parece que se achicara, /le están sobrando las manos /grandotas, pero sin nada.

Son manos encallecidas /de campesinos sin chacra /que sembraron mil promesas /y no cosecharon nada.

*(…)Con tanto sueño enterrado, /con tanta rabia aguantada, /le están sobrando las manos /grandotas, pero sin nada.”*²¹

Por lo tanto, la estructura económica y social correntina durante el período estudiado conformaba una situación donde se perfilaban dos extremos diferenciados, por un lado empresas transnacionales, con mucho capital, grandes extensiones de tierra sobre las cuales sus dueños ejercían relaciones de tipo casi feudal con sus productores, y por el otro una gran cantidad de pequeños productores, no propietarios y atados a una situación por demás precaria e injusta. Se encontraban desprotegidos por el Estado mientras que las empresas y los grandes hacendados amasaban su poder y fortuna a costa de su trabajo. Como consecuencia, tras muchos años de trabajo y esfuerzo los campesinos no lograban ascender socialmente y, es más, sus condiciones y calidad de vida iban en disminución. Así el autor de este chamamé remarca la falta de esperanza por un lado, pero también de un estado de ánimo que estaba a punto de estallar, por el otro. Los campesinos empezaban a tomar consciencia de esta situación injusta y a reclamar soluciones.

El problema de la tierra se agudizaba al sumársele otros que aumentaban la vulnerabilidad de estos actores: la desprotección a la hora de la

comercialización del tabaco, la situación sanitaria y educativa de extrema precariedad, una alarmante mortalidad infantil y el creciente éxodo hacia otras ciudades del país. Un artículo publicado en Cristianismo y Revolución en septiembre de 1968 describe: *“El régimen de tenencia de la tierra es el que origina el éxodo del correntino, y las estadísticas demuestran que la provincia se está despoblando en forma interrumpida. Las tierras inexploradas significan un total de 90.000 analfabetos; 4.000 correntinos se van anualmente. 333 al mes, 10 por día, 3 cada ocho horas. El 15% de la población esta minada por la parasitosis. Y nos encontramos ante un cuadro más triste: la mortalidad infantil. Claro índice de la falta de asistencia médica y alimentación adecuadas. EN CORRIENTES MUEREN 1.580 NIÑOS AL AÑO, 132 POR MES, 4 POR DÍA.”*²²

En la letra de este chamamé puede observarse como esta estructura socioeconómica tan polarizada aparece, en primer lugar, desnaturalizada y, en segundo lugar, denunciada en toda su crudeza:

“Hoy han pisado la Luna de vuelta los astronautas, /¡Y hoy falleció entre nosotros, /tuberculosa, otra guaina 23...!

El autor toma la llegada a la Luna como un hecho histórico que marcaba la evolución de la tecnología, para contraponerlo con la muerte de una muchacha que tuvo ese trágico final como consecuencia de la falta de posibilidad y de igualdad existente.

*¡“Palermo, después nosotros”...! /¡Ay, “Capital de la lana”, /si aquí la estamos velando /sin hablar a la Damiana...!
Se fue como una santita /envuelta en una plegaria /y el cielo se le hizo cierto, /justo al fin de su esperanza.
Cajón de pobre le dieron, /cajón de madera blanca; /de esos que da la Comuna, /fue el cajón de la Damiana...*

Además critica a la sociedad rural de Mercedes y su alardeo de que su feria era la segunda en importancia del país, mientras que hay personas que se morían por el sólo hecho de haber nacido en una familia sin los recursos suficientes como para garantizar el acceso a la salud, función que debería cumplir el Estado. Así aparece el rezo como única alternativa posible para la moribunda, ante tanta injusticia social. Injusticia que se expresa en la calidad de la madera con la que está hecho el cajón. Pareciera que el pobre, por ser pobre no merece un entierro o una muerte digna.

*Ahora entiendo la costumbre /de ponerle a la finada /dos monedas en los ojos /en lugar de la mirada:
clausurándole los ojos /le suprimen la desgracia /de seguir viendo cristianos /¡Qué se están pudriendo en plata...!
Yo vi llenando las bocas /con gusto a vino y mascada²⁴ /nacer y crecer el grito /queriendo hacerse palabra...
Yo vi arder en los cigarros /tizones de una esperanza: /brasita que fue una chispa /¡Puede hacerse llamarada...!”*²⁵

Por otro lado denuncia, a través de esta antigua costumbre, la hipocresía de pensarse un “buen creyente” solo por el hecho de creer. Para este sacerdote un cristiano sin compromiso social no es cristiano. Pero también remarca una esperanza que va naciendo entre los tabacaleros y un grito en el sapukay²⁶ que estaba comenzando a hacerse palabra, a hacerse acción. Acción fueron los primeros piquetes de tabacaleros que se organizaron con el trabajo del MR y después con las Ligas. Está hablando de eso cuando dice chispa, y tiene fe en que va a llegar la llamarada, es decir que va a crecer cada vez más.

LA DIÓCESIS DE GOYA Y SU REPERCUSIÓN EN LO LOCAL

El catolicismo liberacionista²⁷

El Concilio Vaticano II²⁸ introdujo novedades sustanciales en todo el mundo católico, y en Latinoamérica posibilitó el surgimiento de un amplio movimiento social religioso. Argentina no quedó apartada del impacto conciliar y también su clero y su laicado profundizaron un proceso de renovación en la forma de pensar –y de hacer- que se inicia en el ámbito social religioso y llega hasta lo político. La estructura eclesial se había incrementado en las décadas del 40' y 50', promoviendo una extensa red social organizada en ramas vinculadas a la cultura, la educación, el trabajo y lo agrario. Muchas de estas organizaciones y grupos iniciaron, hacia fines de los 50', un acercamiento hacia los sectores sociales empobrecidos -en los barrios, las villas, incluso en el campo-. A partir de ello comenzó a gestarse internamente una autocrítica hacia el apoyo eclesial con que contó el gobierno autodenominado como la “Revolución Libertadora” que derrocó a Perón y proscribió su partido.

Las ramas especializadas de Acción Católica posibilitaron un espacio propicio para la reflexión y la acción, constituyendo en sí mismas un camino potencial hacia la tendencia liberacionista, permitiendo a los jóvenes laicos la formación en la militancia, el debate y la argumentación, y constituyendo espacios interactivos donde se vinculaban desde laicos, sacerdotes, intelectuales, representantes de sindicatos y partidos políticos, hasta trabajadores y “pobres”.

La penetración de la tendencia liberacionista a estos espacios eclesiales fue respaldada a su vez por la acción de algunos Obispos identificados con el espíritu conciliar. A ello se sumaba la labor de los sacerdotes que fueron constituyéndose en los agentes efectivos de tal tendencia. Su rol principal fue el de asesorar a los grupos especializados de la ACA. Al abrazar la “opción preferencial por los pobres” ellos mismos se volcaron a la teología de la liberación. Tal es así que denunciaban las situaciones concretas de miseria, opresión e injusticia. Esto implicaba sacar a la Iglesia de las sacristías, salir del ámbito de lo sacro –de lo protocolar- para penetrar el mundo social, buscar la salvación en la Tierra, por medio de la práctica, y no poner las esperanzas en el Cielo, a través de ritos, rezos y confesiones.

El Movimiento Rural de Acción Católica (MR de ACA) y el Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo (MSTM)

Siguiendo a Moyano²⁹ decimos que la institución eclesial vivió tres etapas en el ámbito rural durante el proceso estudiado: la primera –a fines de los 50- promovió la formación de un movimiento especializado de laicos (MR de ACA) con el objetivo de ganar adhesiones en el campo, ya que los obreros urbanos eran mayoritariamente peronistas. En una segunda etapa –bajo la influencia del Concilio- desde lo doctrinario se hizo hincapié en la promoción humana en relación con la modernización del campo. El MR capacitó a jóvenes campesinos, y simultáneamente, durante el IV Encuentro Nacional del MR (1966), se decidió que sus dirigentes y cuadros debían ser campesinos no urbanos, atendiendo a que ellos eran los verdaderos protagonistas del movimiento. La tercera etapa, con la Conferencia de Medellín³⁰ como fuerza influyente, promovió una evangelización desde el pueblo para superar las injusticias estructurales que adquirieron el carácter de pecado social; y alentó a laicos y religiosos a acompañar al pueblo en sus luchas reivindicativas. El camino que recorrió el MR lo llevó inevitablemente del plano social al político, ya que su acción propició y acompañó el surgimiento de organizaciones reivindicativas de campesinos³¹ agricultores. Este pasaje al plano político no fue bien visto por la jerarquía de la Iglesia y finalmente, en 1972, el MR fue separado de Acción Católica por un decreto de la Conferencia Episcopal.

Se manifestaron tres reacciones dentro de la institución eclesial para con el MR a medida que este aumentaba el grado de su compromiso social y político: pasar del apoyo a la crítica; asumir una postura prescindente en cuanto al apoyo público; y continuar activando el compromiso laical desde una orientación pastoral que respete la autonomía secular. La diócesis de Goya, y su Obispo Devoto, optaron por esta tercera reacción.

Concordamos con Donatello³² en la consideración del MSTM como una organización que nació como opción político-religiosa desde el primer momento. En ella confluyeron sacerdotes cuya labor en lo social los llevó ineludiblemente hasta el plano político, y cuyas inquietudes encontraron así un canal de expresión organizado y legítimo³³. El movimiento abrió un nuevo panorama político en el país, donde un grupo que pertenecía a la institución de la Iglesia legitimó el gobierno militar –gran parte de la dirigencia episcopal-, y otro lo denunció –el MSTM-. A partir de 1970 la cúpula de la Iglesia cambió su actitud de “tolerancia” y en consecuencia se expresaron dos líneas para con el MSTM: una de diálogo y corrección de líneas, y otra de enfrentamiento y eliminación. En muchas diócesis y arquidiócesis se intentó una línea intermedia, que será el caso de la Diócesis de Goya.

Labor pastoral de la Diócesis de Goya

En nuestro análisis de las condiciones que posibilitaron la emergencia de un clima de “efervescencia social”³⁴ en la zona tabacalera correntina, la Diócesis de Goya tuvo fundamental importancia en el sentido en que introdujo innovaciones relevantes en la dinámica local. Siendo su Obispo, Monseñor Alberto Devoto, un Padre Conciliar³⁵ fuertemente comprometido con el espíritu liberacionista, permitió desarrollar en su seno una serie de acontecimientos interrelacionados que tuvieron por protagonistas al MR, a sacerdotes tercermundistas, a laicos comprometidos, al campesinado y a los sectores

empobrecidos correntinos. Además de llevar adelante una renovación litúrgica que incorporó elementos propios de la idiosincrasia correntina (música, fiestas, el idioma), hasta las formas de devoción de ese pueblo. El objetivo que tal renovación persiguió fue lograr que sea vivida con sinceridad y compromiso, y no como meros formalismos.

Su labor pastoral promovió la creación de las Comunidades Eclesiales de Base, del Movimiento Rural de Acción Católica, de las Vicarías Obreras, de las Misiones Rurales, de la Juventud Obrera Católica, de las Vanguardias Obreras Católicas y de la Pastoral Rural. Acompañó las luchas de los campesinos canalizadas en el movimiento de las Ligas Agrarias, y trabajó con sacerdotes del MSTM alentándolos en el compromiso por lo social, y manteniendo con el movimiento un diálogo constante. Desde los primeros casos de secuestros y encarcelamientos se dedicó intensamente a recorrer cárceles gestionando la libertad de los presos políticos.

El MR de ACA en la Diócesis

En 1963 nació el MR de ACA de la diócesis de Goya, con el nombramiento del primer Equipo Diocesano del Movimiento Rural. Desde el primer momento se comenzó a trabajar en pos de la formación de Comunidades Eclesiales de Base (CEB) y en la organización de cursos de capacitación orientados a campesinos o maestros interesados en la promoción comunitaria. Las reuniones organizadas por el MR introdujeron una nueva forma de relacionarse entre los campesinos, en el sentido de que integraban a hombres y mujeres de diferentes edades, y lograban que se establezca un diálogo serio y frontal donde el respeto por el otro -y su opinión- como igual fue condición *sine qua non*, para lo cual se valió de técnicas de juego y trabajo grupal. Así tales encuentros fueron adquiriendo poco a poco el carácter de verdaderas asambleas comunitarias, donde los problemas eran debatidos con mucha seriedad y compromiso. A medida que las relaciones se afianzaban entre los colaboradores iniciales del MR y la gente de la comunidad las necesidades se manifestaban como urgentes y los problemas como estructurales: *“Nosotros también hacíamos el proceso, no solo ellos, entonces, en un momento nos dimos cuenta que las cosas que hacíamos no cambiaban nada la realidad, (...) la gente estaba muy pobre, el problema central era el trabajo.”*³⁶

El modo de trabajo estuvo basado en la metodología del “tema del año” que se tomó de experiencias de campesinos europeos y consistió en ir trabajando –de manera conjunta- un problema de las comunidades por año. Cada grupo rural organizaba la actividad en torno a tres ejes: VER – JUZGAR – ACTUAR³⁷. Esta metodología posibilitó el desarrollo de un intercambio comunitario innovador y rico. Dice Morello: *“Vimos como humildes campesinos sin escuela, podían ponerse de pie y gritar su pregunta dramática: ¿Cómo es posible que trabajemos todos, todo el año, todos los meses, y siempre terminamos con deudas? El hombre que hizo esa pregunta era el más pequeño de los pequeños productores, algo que se nos grabó para siempre...”*³⁸ Este camino fue llevando al MR del plano social al político, pasaje que la Iglesia no toleró y que, como dijimos anteriormente, la llevó a desligar al MR de ACA. Estos límites institucionales a la acción laical son los que posibilitaron luego la

emergencia de las Ligas Agrarias Correntinas (LAC). En 1966 el MR en su VI encuentro nacional, decidió que la conducción de los equipos esté en manos de campesinos, ya que eran ellos los auténticos protagonistas del movimiento rural. A pesar de que el MR asumía que es su mirada y atención la que le dio fuerza a la comunidad para reclamar.

*“¡Ay! Juventud campesina /testigo de mis palabras, /enderézame este rumbo
/de explotación y desgracia.
La tierra no tiene dueño, /la tierra es mujer y basta. /La tierra no es del que la
tiene /sino de quien la trabaja.”³⁹*

Este nuevo “espíritu” campesino que nació a partir del MR encontró su expresión una vez más en una letra de chamamé. Allí aparece la clara noción que estos actores mantenían acerca de su rol como únicos protagonistas del propio cambio, donde los jóvenes tenían asignado el papel principal y donde se experimentaba una nueva forma de concebir el mundo. Un mundo donde la mujer no poseía dueño y la tierra tampoco debía tenerlo. Cosmovisión que se enfrentó con toda la fuerza a la de los grupos dominantes y a su poder.

Los sacerdotes tercermundistas (STM)

La Diócesis de Goya dio cabida a muchos STM que formaron parte de la labor pastoral y del trabajo con las CEB, tanto en el campo como en los barrios pobres de las ciudades. Teniendo en cuenta que nuestro estudio surge a partir de letras de chamamé escritas por un sacerdote tercermundista, algunas de las concepciones, opciones y vivencias de esa corriente aparecen en dichas letras, aunque fuertemente ancladas en la cultura correntina y en las experiencias que se estaban viviendo en ese momento.

*“(…) alumbraron mi existencia /con la eterna claridad de la Santa Trinidad /que
es el Dios de mi conciencia.
/(…) confieso a todos mi fe /que por ser gracia y herencia; /es compromiso y
vivencia.
Con una cruz en la frente /y otra sobre el corazón /tengo sobrada razón /para
gritar con mi gente: /que morir calladamente /en la cruz de la pobreza /aunque
es de criolla nobleza /es pecado “che”⁴⁰ pariente.
/Y no sirve mi elocuencia /si calla esta situación (…)*

La médula alrededor de la que se constituye el pensamiento del MSTM fue la concepción de una comunidad cristiana, fraterna, donde la propiedad no sea particular sino comunal –recreación de la comunidad primera, la de los orígenes del cristianismo-. Las formas políticas en que se proyectó tal ideal son imprecisas, pero sí son precisas sus críticas al sistema imperante. Asumen que el verdadero rol del sacerdote comprometido es el de “profeta”, aquel que denuncia las injusticias de la realidad en que vive, aquel que quiere que el Reino se haga en la tierra. La figura de Jesús fue resignificada, constituyendo el principal referente del “Profeta”, contradiciendo al Jesús que ofrece la otra mejilla cuando lo abofetean. Dios se mudaba de las catedrales a la conciencia de los cristianos, la verdad pasaba a ser una cuestión de conciencia que se alcanzaba mediante una lectura comprometida de los evangelios, una lectura

que era activa fundamentalmente. Y por esta razón, la opción por la convivencia con sectores marginados en barrios pobres, de obreros y/o campesinos, fue común del MSTM.

Que lindo que es jugarse con los otros /detrás de lo inhumano de un jornal /que lindo confundirse en el nosotros /del pueblo que es la única verdad.

El MSTM rechazaba modelos externos y buscaba un socialismo autóctono, latinoamericano, que se construye desde la práctica e incluye entre sus referentes al mismo Che Guevara, cuya categoría de “hombre nuevo” era tomada desde un punto de vista cristiano:

*(...)Por eso estoy aquí, cantando /por eso estoy aquí, soñando /con el hombre feliz, el hombre nuevo, /el hombre que te debo mi país.
/Escuchen bien, no estoy cantando en vano /mi canto es esperanza nacional
/hay un pueblo, Latinoamericano /que sueña cuando canto su ideal”⁴¹*

LAS LIGAS AGRARIAS CORRENTINAS (LAC)

Las LAC⁴² se conformaron como una “organización de masa” independiente de la institución eclesial, lo que las diferencia de su antecedente: el Movimiento Rural de Acción Católica. Sin embargo, existieron continuidades. El MR permitió la emergencia de una organización que tenía por eje central una comunidad de intereses y demandas estrictamente “reivindicativas” de los tabacaleros, característica que también podía observarse en las LAC. Éstas nacieron oficialmente en enero de 1972 en una concentración de productores tabacaleros. Los reclamos apuntaban básicamente a las condiciones de comercialización –consensuar la clasificación del tabaco, fijar precios mínimos y móviles, pago al contado-, a la modificación del IPT para que incorporara a los pequeños productores en su legislación, y la entrega de más maquinaria. Las consecuencias de la concentración fueron importantes, tanto como para que el gobierno comenzara a tener en cuenta los problemas de los tabacaleros y se transformara en una cuestión a resolver, como para que aumentaran los lazos de solidaridad entre los integrantes de las Ligas.

*“Pero que sepan todos, /todos y cada cual, /que esto se está acabando, /que esto no aguanta más;
/¡Y es como si las aguas /mansas del Yberá /decidieran ser río /y se echaran a andar...!*

Estas experiencias de organización y de lucha entre los campesinos fueron generando un nuevo escenario social y un imaginario popular que reconstruyó el pasado y, desde ese plano, el presente y las esperanzas hacia el futuro. En el fragmento de chamamé citado hay una conciencia de la inmediatez del cambio, del pasaje de la pasividad a la acción. La metáfora habla de que las aguas del Iberá *deciden* ser río: la laguna es un icono correntino, pero es agua estancada, en cambio, el río es movimiento, es fluir constante.

Quiero gritarlo al viento, /si es posible, cantar /anunciando que es tiempo /de juntarse y andar /hacia la Patria Grande /que ya soñó Tupac, /San Martín y Bolívar /y tantos otros más.

/Hacia la Patria Grande, /país de libertad, /donde el sudor del mencho /valga más que su pan, /donde la tierra madre /no se puede comprar /Y es tan tuya y tan mía /¡Qué hay que amarla nomás!

Luego rescata, siguiendo al revisionismo histórico, las figuras de Tupac Amará –representante de la cultura aborígen en general- de San Martín –héroe por el cual el pueblo correntino se siente absolutamente orgulloso, dado que nació en el interior de la provincia-, de Bolívar y de la “Patria Grande”. En esta Patria Grande tan anhelada el peón de campo tendría acceso a una vida digna. Y, lo fundamental a nuestro criterio, la propiedad de la tierra estaría dada por el trabajo. Si bien esta cuestión no constituyó un tema de lucha de las LAC, si existía en el imaginario popular la concepción de la tierra como patrimonio comunal, y la estructura de tenencia no estaba ante ellos naturalizada.

¡Es tiempo, sí, ya es hora; /comienza a clarear...! /¡Desde los cuatro rumbos /se juntan los avá... /y es como un puño inmenso /que se cierra y está /por rematar la noche /y alzarse en sapukay!”⁴³

Finalmente, encontramos la conciencia de que la unión y la organización posibilitarían y consolidarían la fuerza hacia el cambio.

La respuesta del Estado

Los gobiernos nacional y provincial se veían en una situación muy comprometida. Por un lado, estaban frente a un movimiento organizado y de gran tamaño, el cual además reclamaba cuestiones evidentes; y por otro, se encontraban ante la presión de las industrias monopólicas tabacaleras. Creemos que esto explica el accionar “conciliador” que intentó llevar a cabo el gobierno correntino de Narvajas Artaza, quién mantuvo una línea dilatoria en la negociación con las LAC. El gobierno buscaba “hacer tiempo”, mientras algunos militares atribuían al movimiento “tendencias izquierdistas” que tenían como fin socavar la legitimidad del mismo (se realizaron amenazas a sus líderes y a los Obispos y laicos que trabajan junto a ellos).

La nueva conciencia organizacional.

En este apartado analizaremos las nuevas cuestiones que generó el accionar de las LAC, y su repercusión en la cosmovisión de los campesinos acerca de los roles asignados a cada actor en la sociedad.

La unidad: con respecto a la comprensión de los tabacaleros sobre la importancia de la organización Golbert y Lucchini afirman: “(...)las Ligas son las que constituyen al estrato de los pequeños productores en un grupo social identificable.”⁴⁴ En el Boletín N° 4, las LAC afirman: “Liga quiere decir unión (...) un campesino solo no consigue nada, unidos todos los campesinos de la colonia ya se tiene algo más de fuerza, pero si estamos unidos todos los

campesinos de la provincia en las Ligas Agrarias Correntinas, vamos a tener la fuerza necesaria para vencer en nuestra lucha.”⁴⁵

El Estado: las Ligas entendían al Estado como el responsable de regular el mercado y brindar asistencia sanitaria, educativa, etc. Afrontaban así una postura totalmente opuesta al “clientelismo”: *“Aquí, nadie le está regalando nada a nadie. La plata que tiene el gobierno es del pueblo. (...) Nadie puede obligarnos a dar las gracias por algo que ganamos con nuestro trabajo o que pagamos con el fruto de nuestros sudores. Por eso, vecino (...) NO DIGA GRACIAS A NADIE. Es el fruto de su esfuerzo. Es suya...”⁴⁶* En este período las Ligas exigieron del Estado una respuesta clara frente a la situación tan injusta que vivían los campesinos: *“Justicia significa para los campesinos de las Ligas Agrarias: que nuestros productos sean pagados a un precio justo, que se nos pague cuando entregamos la cosecha y no un año o tres meses más tarde, que tengamos tierra para trabajar, que tengamos créditos y maquinarias para hacer producir la tierra, que tengamos escuelas y hospitales, que podamos tener una casa digna, que se nos respete y trate como a personas, y que podamos participar en la toma de decisiones a nivel provincial y nacional (...) por primera vez en muchos años, a los campesinos se nos tiene en cuenta, y no solo para votar.”⁴⁷*

La identidad, reconocerse, ser reconocido y reconocer: uno de los puntos más importantes es cómo los tabacaleros comenzaban a sentirse reconocidos por “el otro” y la importancia que a esto le confieren. El MR fue muy significativo a la hora de reafirmar la “identidad” del campesino. Sobre todo porque ellos mismos realizaban una total resignificación de “lo suyo” y de lo que lo identificaba. Ferrara afirma *“Para esta masa el surgimiento de las Ligas representa a la vez la posibilidad de reconquistar su identidad y de ejercerla, junto a la dificultad que supone desterrar la habitual sumisión y la resignación nacidas del largo letargo al que estuvieron sometidas desde la época colonial. Hasta la aparición de las Ligas, su manifestación de lucha contra el orden feudal más larvada la constituía el atrincheramiento en el idioma guaraní como forma de resistencia a la cultura difundida por las clases dominantes.”⁴⁸* Los tabacaleros se sentían inferiores y percibían la mirada del otro como despreciativa: *“Notamos la falta de respeto cuando en los Bancos y en las oficinas del gobierno nos tratan con desprecio. Cuando los hospitales no nos atienden. Cuando los gobernantes no cumplen lo que nos prometen, cuando la industria juega contra nosotros y en muchas otras cosas. Muchos nos tratan como cualquier cosa, y cuando nos necesitan andan detrás nuestro, y luego ni nos miran aunque nos estemos muriendo de hambre.”⁴⁹*

“De un apellido solo, /no te hace falta más; /de fierro pal trabajo /y pal amor, igual... /tenes tu lengua propia, /tu baile y tu piedad, /y sos inconfundible /hasta cuando gritas”.⁵⁰

El proceso de resignificación de la identidad posibilitó a los campesinos ver valorado y respetado por otros su idioma, sus costumbres, su historia, su cultura. Y ese respeto de por cierto implicaba un reconocimiento que afirmaba su posición frente al mundo. Los tabacaleros afirmaban que ya no permitirían

más que los humillen, que los pisoteen, que no los dejen *expresarse*, recuperaban la palabra, el valor de su palabra.

CORRIENTES Y LA CULTURA POPULAR

Corrientes y la religiosidad

La fusión guaraní jesuítica permitió la emergencia de una cultura fuertemente anclada en lo mitológico religioso⁵¹. El pueblo correntino es particularmente creyente y los modos de expresión de su fe incluyen desde devociones a la Virgen de Itatí y santos canonizados hasta aquellas que remiten a los "santos populares" como el Gauchito Gil⁵² o San La Muerte⁵³. Los "santos populares" comparten generalmente la característica de haber sido gauchos apresados en estado de inocencia, y que se rebelaron luego contra la autoridad por esa injusticia, cometiendo fechorías "fuera de la ley". Sus contemporáneos campesinos lo protegían y lo admiraban, canalizando en esa manifestación individual de protesta la ira acumulada ante la opresión a la que vivían sometidos. El personaje es idealizado como defensor y benefactor del pueblo y deviene en mito. Al mismo tiempo, el "bandido" se ve influido por su accionar y va comportándose de acuerdo a tal arquetipo.⁵⁴ Tras la muerte el pueblo le rinde culto a su tumba o cruz, y se inicia un proceso en el que se le piden favores y se le ofrendan promesas, hasta que se cumple el milagro que lo consagra como "santo popular". Es así como el modo religioso de expresarse constituye uno de los recursos de la cultura subalterna ante la pretensión totalizadora del poder hegemónico.

En la época que nos concierne, la devoción correntina a los santos populares no tenía reconocimiento de parte de la Iglesia institución. Sin embargo la Diócesis Pastoral de Goya no desalentaba un acercamiento hacia tales prácticas, arraigadas en los actores que constituían el interés de los laicos y sacerdotes que habían abrazado la "opción preferencial por los pobres".

"Como un promesero más /que en un domingo cualquiera //lleva su cruz o bandera, /quise cumplir yo también, /y al expresarte su fe /mi corazón guitarrero /se hizo ruego paiubrero⁵⁵ /tu nombre en mi chamamé.

En primer lugar el sacerdote se muestra aquí como uno más de lo devotos al Gauchito Gil, ya que le rinde homenaje a través de este chamamé. Este momento alimentaba el proceso de resignificación de la identidad del pueblo, en el sentido de que "su santo" era reconocido y venerado por alguien que formaba parte de la institución que lo niega formalmente. En segundo lugar, le rinde culto no celebrando una misa sino mediante las prácticas que son propias de las formas del rezo popular: encender una vela, clavar una bandera, y compartir la fiesta y la música. Hay una incorporación de elementos de la religiosidad popular y una reivindicación de los mismos.

Soldado correntino, / seguías el camino de San Martín; / gente de Madariaga⁵⁶ / cabeza paga/ por resistir...

*Correntino ité,⁵⁷ / gente fiel de más, / ¡si te alzaste fue/ por tu libertad...! / ¡Bravo
cuimbaé,⁵⁸ / limpia sangre avá⁵⁹ / moriste en tu ley/ por la libertad*

Retoma la corriente historiográfica revisionista y coloca al Gauchito entre los grandes héroes de la nación. Realza positivamente el levantamiento del santo en búsqueda de la libertad y resignifica la herencia aborigen: “limpia sangre avá”, refiriéndose a un campesinado despreciado por sus rasgos morochos.

*Un refucilo en la mano, / payé⁶⁰ doble en el mirar, / Antonio Gil los podía, / pero
no quiso pelear; / era inocente y sabían/ que robó no por maldad, / ¡la
inocencia de los pobres/ se llama necesidad!*

*Dicen que ese fue su delito/ soñar con la libertad/ no aguantarse la injusticia/ y
alzarse al monte nomás... / Tal vez por eso la gente/ le reza cada vez más/ ¡y
hay quien dice que a la larga/ mi pueblo lo ha de imitar...!”⁶¹*

Por un lado, aparecen atribuidas al héroe dos características identitarias del modo de ser correntino: el cuchillo como último baluarte de la dignidad, y la creencia en el payé que le viene del guaraní. Por otro lado, retoma la noción de robo como inocente, acción por la cual no se puede ser culpable cuando se trata de satisfacer necesidades básicas de la comunidad. Además hay una clara llamada a imitar al Gauchito, y una reivindicación hacia aquellos que deciden enfrentar al poder y soñar con una sociedad más justa.

El chamamé: genuina expresión de un pueblo silenciado.

La cultura popular correntina es una cultura de transmisión básicamente oral, que encuentra diferentes canales de expresión: la devoción a los “santitos”, el atrincheramiento en el idioma guaraní, y el chamamé. Históricamente estas expresiones se han configurado como manifestaciones de protesta *pasivas* ante la opresión, canalizando la ira popular sin constituir alternativas de acción y organización. Sostenemos que durante el período analizado la cultura popular correntina experimentó un cambio substancial, en el sentido de que sus expresiones se constituyeron movilizadoras de una efervescencia social que impulsaba hacia el campo de lo *activo*.

Desde la óptica gramsciana, entendemos al folclore como una forma de concebir el mundo, intrínseca a la cultura popular, que como tal se desarrolla en contraposición con las cosmovisiones dominantes, y que en parte se alimenta del sentido común. Comparte con este su asistematicidad, dado que son elaboraciones del pueblo. Podríamos hablar de una miscelánea de fragmentos de cosmovisiones diferentes, e incluso contrapuestas, que hallan su síntesis en el sentido común y/o en el folclore.⁶² Siguiendo esta línea, podemos decir que las letras o compuestos que son objeto de análisis de este trabajo, dan cuenta de un verdadero proceso de *efervescencia social*, donde se estaban cuestionando una serie de supuestos hasta entonces naturalizados. Las canciones adquieren así un carácter netamente contestatario, y se presentan como la mirada, la *palabra*, de ese otro hasta entonces silenciado. Se dio un proceso de reconstrucción identitaria donde aquellos elementos que aparecen marginados, ignorados y/o despreciados desde la cultura hegemónica, fueron resignificados y revalorizados constituyéndose en iconos

del *modo de ser y hacer* del pueblo. Hay una intención de convertir el estigma en orgullo y en motor de acción.

*“(...)Primero nos podaron el idioma /porque éramos indiada, /y hablar el guaraní fue y es pecado, /cosa de menchos⁶³, guarangada.
/Después vino la moda y procuraron /quitarnos esa traza, /esa forma de andar de antigua hombría /que tenemos, de bota o de alpargata.
/No nos pidan entonces, mucha labia /con la lengua arrancada: /primero fue el Silencio, luego el Grito /y, si Dios quiere, pronto la Palabra.
/Ellos vienen con todo y son de afuera, /y aunque su propaganda /nos hiera el alma y nos profane todo, /no han de lograr coparnos la parada.
/Porque la sangre manda y por la sangre /nos crece el chamamé de la esperanza, /prendido a un sapukay que es un saludo, /a un tiempo nuevo que ya se abre cancha.
/No saben que el antiguo tronco hachado /hoy vuelve en sí, vuelve a latir su sabia, /y se pone de pie, brota y florece, /y se llena de música y palabra.
/No saben que Corrientes cuando canta /su canto es puñalada, /que con el vino se hace un tajo inmenso /en las verijas de la madrugada... /Y es que mi gente se desata y temple /cordionas verduleras, guitarras encintadas, /relincha un potro en el confín paguero /y una calandra anuncia la alborada.”⁶⁴*

Aquí analizamos un compuesto que muestra claramente los pasos de este proceso de resignificación. En primer lugar aparece la denuncia por la discriminación del guaraní, hasta entonces última trinchera popular. En segundo lugar encontramos una oposición a la masificación del consumo, en la crítica a la moda y su avance sobre la vestimenta típica. Frente a la pretensión totalizadora del poder hegemónico, la rabia primero fue rezo y devoción, luego fue grito en el sapukay y finalmente lo que se esperaba es que el campesino deje su lugar pasivo para empezar a hablar y a actuar. Se construye así, un “nosotros” que se enfrentaba a un otro avasallante, que se afirmaba en su identidad y se hacía fuerte en sus raíces para enfrentarse al extraño. Aparece con firmeza la creencia en un cambio, en un tiempo nuevo. Y con una nueva metáfora se vuelve a referir a una ruptura de la pasividad hasta entonces experimentada. Por último, reivindica el carácter del canto como legítima voz del pueblo y la *palabra* como acción que desata un germen de cambio.

CONSIDERACIONES FINALES

En la introducción a este estudio nos preguntábamos sobre las condiciones y experiencias que posibilitaron la emergencia de esta manifestación artística con contenido reivindicativo y contestatario. El problema se sintetizaba en una cuestión: ¿qué estaba pasando en Corrientes para que surgieran tales chamamés? La respuesta es más que compleja, y engloba toda una multiplicidad de factores interrelacionados.

En primer lugar encontramos una estructura socioeconómica polarizada, donde el sector más desfavorecido –los campesinos- atravesaba un proceso de agudización de los conflictos por las características de la ER –monocultivo, minifundismo generalmente acompañado de la no propiedad de la tierra, auge

del tabaco rubio en desmedro del tabaco criollo, desprotección en la mercantilización del producto, oligopolización de la producción, etcétera- lo cual brindaba razones para el descontento del pequeño productor. En segundo lugar, se generó una dinámica nueva a partir del trabajo del MR de ACA y de la labor pastoral de la Diócesis de Goya, que posibilitó una revalorización por parte de los sectores empobrecidos acerca de su herencia cultural religiosa, y del rol que como actor le competía en la defensa de sus derechos. Esta nueva dinámica desembocó en el surgimiento de las Ligas Agrarias, que presentó marcadas continuidades con la forma de trabajo del MR, y que se nutrió de sus integrantes. Son las LAC las que aceleraron este proceso de denuncia y acción, favoreciendo la organización y unión de los tabacaleros para exigir que el Estado cumpliera con sus obligaciones. En tercer lugar encontramos lo que denominamos “pasaje del rechazo pasivo al activo”, que se produce a través de la resignificación de la posición del pequeño productor tabacalero. Entendemos las devociones a los “santitos” como formas pasivas de rechazo al “orden vigente”, constituyendo una válvula de escape al descontento ante las injusticias vividas. Y pasaje a lo activo desde un plano donde ya se ha llevado a cabo la resignificación de la identidad, y donde el campesino pudo convertir a su herencia en bandera de sus reclamos, de sus denuncias, y sobre todo, de su organización y acción. Finalmente, consideramos que toda esta “nueva identidad” del campesinado encontró su expresión más genuina en las letras de chamamé.

Es así que creemos que la situación de opresión vivida durante tanto tiempo por los tabacaleros, sumada a la formulación de la crítica desde las organizaciones como el MR o las LAC permitieron el surgimiento de nuevas representaciones sociales que desnaturalizaron la imposición del orden como mecanismo del poder. El descontento y el sentimiento de injusticia colaboraron en la unión e identificación de los campesinos que encararon una crítica activa y movilizadora. Podemos decir que a través de las letras o compuestos que son objeto de análisis de este trabajo, Zini logra plasmar este proceso de efervescencia social y la experiencia vivida. Las canciones adquirieron así un carácter netamente contestatario, y se presentaron como la mirada, la *palabra*, de ese otro hasta entonces silenciado.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES:

ANSART, P. (1983) *Ideología, Conflicto y Poder*. México: Premia Editora.

ÁVALOS, D J. (1999): *Desafíos: la economía tabacalera correntina ¿Del esplendor al ocaso?* Buenos Aires: Editorial Dunken.

DONATELLO, L. M. (2005) *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas: de la efervescencia social y política de los sesenta y setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa*. Tesis doctoral, Buenos Aires: UBA-EMESS, Cap. 3.

FERRARA, F. (1973) *Qué son las Ligas Agrarias: historia y documentos de las organizaciones campesinas del Nordeste argentino*. Buenos Aires: Siglo XXI.

GOLBERT, L. y LUCCHINI, C. (1974) *Informe sobre la organización de los productores rurales del noreste argentino*. Buenos Aires: CFI.

GRAMSCI, A. (1961) Observaciones sobre el folklore. En *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires: Lautaro.

JUÁREZ, F. (1982) Los bandidos rurales. En *La vida de nuestro pueblo y su historia*. Buenos Aires: CEAL.

LOCKET, F. S. (1975) *Las organizaciones de trabajadores rurales de la región N.E.A.* Posadas.

MANZANAL, M. (octubre-diciembre 1986) El Deterioro Regional: Una manifestación en la producción tabacalera correntina 1976 - 1981. *Desarrollo Económico*, v. 26, Nº 103.

MARTÍN, J. P. (1992) *El Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo, un debate argentino*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.

MENDOZA, R. O. compilador. (2004) *Cartas pastorales, Yo siempre estaré contigo*. Buenos Aires: Ed. Patria Grande, Vol. II.

MORELLO, N. (1993): *Con el canto del último gallo*. Buenos Aires: Ed. Camino Real.

MOYANO, M. (1992) Organización popular y conciencia cristiana. En *500 años de cristianismo en la Argentina*, Buenos Aires: CEHILA.

TORRADO, S. (2002) *Estructura social de la Argentina: 1945-1983*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Cristianismo y Revolución (Septiembre-1968) Nº9.

FERRARA, F. (1973) Qué son las Ligas Agrarias: historia y documentos de las organizaciones campesinas del Nordeste argentino. Buenos Aires: Siglo XXI. Apéndice Documental.

ZINI, J. (1991) *Ñande Roga, Mercedes Corrientes*. Buenos Aires: Ed. Camino Real. (Cancionero)

PIÑEYRO, E. A. (1997) *Pe henducero. Veinte años de canto Imaguaré*. Buenos Aires: Ed. Camino Real.

NOTAS

¹ Julián Zini nació en 1939 en el departamento correntino de Ituizangó. A los 24 años se ordena sacerdote y desde 1969 hasta 1987 reside en Mercedes como Vicario Pastoral. Actualmente vive en Goya siendo Vicario General de esa Diócesis, donde fue nombrado Monseñor luego de la muerte del Obispo Devoto. Autor de innumerables letras de chamamé, ha investigado las raíces históricas y las fusiones culturales

que dieron origen a dicho género musical. Sus canciones se nutren de las experiencias propias de la gente más humilde, rescata el idioma guaraní como caudal de expresión genuinamente correntina, retoma las tradiciones que se constituyen alrededor de una mixtura guaraní-europea, y aparecen en ellas con frecuencia denunciadas las injusticias que sufren los oprimidos. El mensaje evangélico es otra constante en sus poemas y letras, manifestando su acendrado compromiso con una Iglesia de amor y de opción por los pobres.

² Denominamos “década del 60” al período que transcurre desde la caída del segundo gobierno de Perón -1955- y su exilio, hasta su vuelta en su tercer gobierno -1973-.

³ “Una Revolución sólo es auténtica cuando es capaz de crear un “Hombre Nuevo” y este, para Guevara, vendrá a ser el hombre en el siglo XXI, un completo revolucionario que debe trabajar todas las horas de su vida; debe sentir la revolución por la cual esas horas de trabajo no serán ningún sacrificio, ya que está implementando todo su tiempo en una lucha por el bienestar social; si esta actividad es lo que verdaderamente complace al individuo, entonces, inmediatamente deja de tener el calificativo de “sacrificio”. Esto debe ser una cualidad fundamental en el Revolucionario, sentir la misma –revolución– como tal, para trabajar con esmero”. Fidel Canelón, “El Hombre Nuevo según el Che Guevara” Universidad Central de Venezuela.

<http://www.elortiba.org/30che.html>.

⁴ Cultura popular, en términos gramscianos podemos definirla como aquella que es producida por el pueblo -el conjunto de las clases subalternas-, y que como tal, expresa el resultado de las condiciones materiales y culturales de cada sociedad. Se distingue por ello de la cultura de masas impuesta por el poder hegemónico. Sin embargo entre ambas hay una relación dialéctica, una influencia recíproca que no debe olvidarse. En una sociedad que se construye sobre el silencio y la exclusión del “otro”, la cultura popular expresa la mirada de ese otro excluido y silenciado. En este sentido es contestataria, ya que se opone al orden estatuido como hegemónico. Gramsci, A. (1961): Observaciones sobre el folklore. En *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires: Lautaro, traducción de José Aricó y prólogo de Héctor Agosti.

⁵ Manzanal, M. y Roffman, A. (1989) *Las economías Regionales de la Argentina. Crisis y políticas de desarrollo*, Buenos Aires: Bibliotecas Universitarias. Centro editor de América Latina. Citado en: Ávalos, D. J. (1999): *Desafíos: la economía tabacalera correntina ¿Del esplendor al ocaso?* Editorial Dunken: Buenos Aires, p. 56-57.

⁶ *Investigación Sociológica sobre el área tabacalera correntina* (1971), Ministerio de Agricultura y Ganadería, p. 7. En Ferrara, F (1973): Qué son las Ligas Agrarias: historia y documentos de las organizaciones campesinas del Nordeste argentino. Buenos Aires: Siglo XXI.

⁷ Sobre todo porque la producción chaqueña pudo superar a la correntina debido a que se desarrollaba en superficies mayores que permitía la introducción de maquinarias.

⁸ La concentración del área productora se produjo por la concurrencia de varios factores. Entre ellos, el afianzamiento de las colonias próximas a la ciudad de Goya (Colonia Carolina, Isabel Victoria y El Porvenir) y por los adecuados medios de transporte terrestres conectados con el puerto fluvial goyano.

⁹ Luna, M. (1997) *Economía y Comunicación*. Córdoba: Ediciones Eudecor. Citado en Ávalos, D. J. (1999) op. cit., p. 54.

¹⁰ Las que liderarán el mercado serán Nobleza-Piccardo, filial de la British American Tobacco, y Massalin Particulares, filial de Phillip Morris.

¹¹ Ávalos, D. J. (1999) op. cit., p. 65

¹² Manzanal, M (1986) El Deterioro Regional: Una manifestación en la producción tabacalera correntina 1976 - 1981. *Desarrollo Económico*, v. 26, N° 103, p. 474.

¹³ *Investigación Sociológica sobre el área tabacalera correntina* (1971), Ministerio de Agricultura y Ganadería. Citado en: Ferrara, F. (1973) op. cit. p., 386.

¹⁴ Son aquellos productores que retribuyen el uso de la tierra en un valor establecido sobre la producción (aproximadamente un 30%) el cual no es fijado por ningún tipo de contrato. La forma de pago es en especie o efectivo y prestando servicios a los propietarios. Los aparceros utilizan mano de obra familiar la cual constituye su única fuerza de trabajo. No puede introducir maquinaria ni empleados porque sus ganancias no se lo permiten y porque siempre será el mismo porcentaje el pagado por el usufructo de la tierra. Constituyéndose así un círculo vicioso que los ata a la dependencia, las deudas y la subsistencia.

¹⁵ Ellos ocupan tierras fiscales o poseen una pequeña porción de tierra a cambio de trabajar prestando servicios como peones de campo. Carecen de herramientas, recursos o instrumentos. Es un grupo que se encontraba en el umbral de la subsistencia, siendo una constante la desnutrición agravada por un cuadro sanitario deficiente.

¹⁶ Son aquellos que pagan bajo forma contractual un monto mensual fijo por el uso de la tierra. Se encuentran en una mejor situación económica, llegando a subarrendar o poner pequeños aparceros, con lo cual garantizan niveles mínimos de ingresos.

¹⁷ Son los que comercializan los mayores volúmenes de tabaco, lo cual les permite capitalizar sus ingresos comprando animales bovinos o volcándose a la agricultura extensiva. Además este grupo posee la capacidad de utilización de mano de obra no familiar.

¹⁸ Podemos clasificar dos tipos de acopiadores, los independientes que compraban por su propia cuenta a los productores, y aquellos que compraban para las empresas.

-
- ¹⁹ Manzanal, M (1986) El Deterioro Regional: Una manifestación en la producción tabacalera correntina 1976 - 1981. *Desarrollo Económico*, v. 26, N° 103, p. 471.
- ²⁰ Ferrara, F. (1973) op. cit., p. 389
- ²¹ Zini, J. La tierra no tiene dueño. Chamamé. En Piñeyro, E. A. (1997) *Pe henducero. Veinte años de canto Imaguará*. Buenos Aires: Ed. Camino Real.
- ²² *Cristianismo y Revolución*. (Septiembre-1968) Número 9.
- ²³ Mujer joven, muchacha.
- ²⁴ Los tabacaleros mastican la hoja del tabaco en su jornada de trabajo, para evitar la sed. Eso es la "mascada".
- ²⁵ Zini, J (1991) Ahora entiendo. Chamamé. En Zini, J. *Ñande Roga, Mercedes Corrientes*. Buenos Aires, Ed. Camino Real.
- ²⁶ Grito característico del correntino, que puede acompañar a la música y/o ser la expresión de una emoción profunda
- ²⁷ Este "catolicismo liberacionista" siguió la línea de la Encíclica *Populorum Progressio*, de la Declaración de los 18 Obispos del Tercer Mundo y de la Conferencia de Medellín. Donatello, L. M (2005): *El catolicismo liberacionista en la Argentina y sus opciones político-religiosas: de la efervescencia social y política de los sesenta y setenta a la resistencia al neoliberalismo en los noventa*. Tesis doctoral, Buenos Aires, UBA-EMESS.
- ²⁸ El Concilio Vaticano II (1962-1965) se inicia con Juan XXIII y culmina con Pablo VI. Sus documentos cuestionan la concepción de la Iglesia Institución por encima de la Iglesia Comunidad, sostienen que la salvación y la justicia deben buscarse en la tierra, y hacen una autocrítica del rol de la Institución en la historia. Puso en debate las condiciones estructurales comunes a los países del subcontinente: capitalismo dependiente, pobreza masiva, violencia institucionalizada.
- ²⁹ Moyano, M. (1992): *Organización popular y conciencia cristiana*. En *500 años de cristianismo en Argentina*, Buenos Aires: CEHILA.
- ³⁰ Asamblea General de los Obispos Latinoamericanos (1968) realizada en Medellín, Colombia. En ella es denunciada la violencia institucional –estructura política y económica- que oprime a los pueblos latinoamericanos y se alienta a los cristianos ha despertar la conciencia social de los oprimidos preanunciando que el poder llamará "subversivo" ese compromiso.
- ³¹ Optamos por esta categoría respetando la autodenominación de estos sectores, a los que hemos caracterizado en términos económicos en el apartado II.
- ³² Donatello, L. M. (2005): op. cit.
- ³³ Legítimo en el sentido de que constituyen un movimiento al interior de la Iglesia, condición que constantemente reivindican -aunque algunas veces es internamente discutida-.
- ³⁴ Durante las décadas de los 60' y 70' los sucesos ocurridos en nuestro país y en Latinoamérica pueden interpretarse como producto de una radicalización de ideas, en función de la voluntad de los actores de cambiar el mundo en uno u otro sentido. Dicho diagnóstico fue realizado por los propios actores, en gran medida motivados por la necesidad de legitimar discursivamente sus actos con "lo nuevo". Tanto las ideas como las prácticas implementadas tienen origen en tradiciones y experiencias previas. La efervescencia social hace alusión al incremento en la intensidad de las relaciones y de la producción de las acciones de la vida colectiva. Es en este contexto de incremento de la vida colectiva en donde, sumándole a este fenómeno un triunfo de las ideas provenientes de la cultura política "de izquierdas" aparecen manifestaciones que se proponen como "radicalizadas", "contestatarias", "innovadoras", en campos tan variados como los del arte hasta la propia política.
- ³⁵ El Papa Juan XXIII lo nombra Padre Conciliar con sede en Roma y vocero para la prensa de habla hispana durante todo el Concilio Vaticano II (1962 – 1965; a la muerte de Juan XXII va a ser confirmado por Pablo VI).
- ³⁶ Entrevista a Norma Morello realizada por las autoras de la monografía. Norma Morello tenía 23 años cuando en 1964 se incorporó al Encuentro Nacional del Movimiento Rural, cuna de las Ligas Agrarias, donde militó hasta fines de 1971. Al poco tiempo de ejercer como maestra rural en el campo correntino, fue detenida y sufrió seis meses de tortura y aislamiento.
- ³⁷ El primer paso consiste en reunirse y hablar sobre todo lo que tenga que ver con el tema, sobre las necesidades que se van presentando ligadas al mismo. El segundo, juzgar, consiste en reflexionar sobre las consecuencias de esa situación problema que se decidió resolver. En el tercer paso, se decide que se va a hacer concretamente, se reparten responsabilidades en la comunidad y luego se lleva a cabo la acción. Al finalizar, se hace una evaluación sobre toda la actividad.
- ³⁸ Morello, N. (1993) *Con el canto del último gallo*, Buenos Aires, Editorial Camino Real, p. 50.
- ³⁹ Zini, J. La tierra no tiene dueño. Chamamé. En Piñeyro, E. A. (1997) *Pe henducero. Veinte años de canto Imaguará*. Buenos Aires: Ed. Camino Real.
- ⁴⁰ "Mi".
- ⁴¹ Zini, J (1991) La Cruz. Chamamé. En Zini, J. *Ñande Roga, Mercedes Corrientes*, Buenos Aires: Ed. Camino Real.
- ⁴² En este apartado analizaremos la acción de las Ligas Agrarias Correntinas (LAC) hasta la ejecución del Primer Congreso de las LAC en noviembre de 1972.

-
- ⁴³ Zini, J. (1991) ¡Guá... Mencho!. Poema recitado con fondo de chamamé. En Zini, J. *Ñande Roga, Mercedes Corrientes*, Buenos Aires: Ed. Camino Real.
- ⁴⁴ Golbert, L. y Lucchini, C. (1974) *Informe sobre la organización de los productores rurales del noreste argentino*. Buenos Aires: CFI, p. 2.
- ⁴⁵ ¿Qué son las Ligas Agrarias? (Septiembre-1972) Boletín N° 4. L.A.C. En: Ferrara, F (1973) op. cit., Apéndice Documental, p. 442-443.
- ⁴⁶ Ferrara, F. (1973) Apéndice Documental en op. cit., p. 429.
- ⁴⁷ Memorial entregado al presidente Lanusse por las LAC el 15 de julio de 1972. En: Ferrara, F. (1973) op. cit., Apéndice Documental, p. 432
- ⁴⁸ Ferrara, F. (1973) op. cit. p. 399.
- ⁴⁹ ¿Qué son las Ligas Agrarias? (Septiembre-1972) Boletín N° 4. L.A.C. En Ferrara, F. (1973) op. cit., Apéndice Documental, p.442
- ⁵⁰ Zini, J. (1991) ¡Guá... Mencho!. Poema recitado con fondo de chamamé. En Zini, J. *Ñande Roga, Mercedes Corrientes*, Buenos Aires: Ed. Camino Real.
- ⁵¹ Religión entendida como cosmovisión independiente de la orgánicamente sistematizada por la jerarquía eclesiástica, aunque pueda estar en diálogo con ella.
- ⁵² El suceso se enmarca en el período en que Corrientes estuvo dividida entre autonomistas y liberales. Según la leyenda, Antonio Gil era un joven de afiliación autonomista que se negó a alistarse en uno de los ejércitos. La desertión le valió la condena a muerte por parte de las autoridades, sin embargo mientras permaneció libre, oculto en los montes, contó con la complicidad de los campesinos que lo protegían y ayudaban. Fue capturado por una partida policial que lo ejecutó -aunque la orden había sido revocada ante la oposición popular a su muerte el mensaje llegó trágicamente tarde-. Según la creencia popular, el verdugo de Gil fue el receptor del primer milagro, pues el "santo" curó a su hijo, afectado de una grave enfermedad, a cambio de que honrara el lugar de su sepultura con una cruz.
- ⁵³ Existen varias versiones acerca de San La Muerte. Se trató de un monje que en el siglo XIX curaba con medicina "alternativa" (aprendida de los guaraníes) a los leprosos y enfermos aislados en una cárcel de la provincia. Perseguido por las autoridades fue encarcelado y entonces se negó a alimentarse como protesta, lo que causó su muerte. Hallaron su cadáver erguido, apoyado en su cayado, con la cabeza semiinclinada y sonriendo. Sus devotos lo invocan sosteniendo que propicia la vida y ayuda al bien morir.
- ⁵⁴ Juárez, F (1982) Los bandidos rurales. En *La vida de nuestro pueblo y su historia*, Bs. As. CEAL.
- ⁵⁵ Refiere a la zona de Mercedes. El arroyo Paí-ubre identifica a los habitantes del lugar.
- ⁵⁶ General correntino que luchaba contra las pretensiones centralistas en la época de la Confederación.
- ⁵⁷ "De verdad"
- ⁵⁸ Viene del vocablo "cambá", que significa "morocho".
- ⁵⁹ Palabra guaraní, de connotaciones negativas, que significa morocho, de rasgos aborígenes.
- ⁶⁰ Hechizo, embrujo.
- ⁶¹ Zini, J. Antonio Gil. Chamamé. En Piñeyro, E. A. (1997) *Pe henducero. Veinte años de canto Imaguaré*. Buenos Aires: Ed. Camino Real. Esta canción fue registrada en SADAIC en 1973.
- ⁶² Gramsci, A (1961). op. cit.
- ⁶³ Peón de campo.
- ⁶⁴ Zini, J. (1991) Nuestro Canto. Poema recitado con fondo de chamamé. En Piñeyro, E. A. (1997) *Pe henducero. Veinte años de canto Imaguaré*. Buenos Aires: Ed. Camino Real.